

EL PENSAMIENTO REACCIONARIO CONTRA LA ILUSTRACION: «MÉMOIRES DE TRÉVOUX»

Por RAMON SORIANO

SUMARIO

Introducción.—1. *Mémoires de Trévoux* y la publicística del siglo XVIII.—2. *Mémoires de Trévoux*, escenario de la transición del *Ancien Régime* al Siglo de las Luces.—3. Las aspiraciones de *Mémoires de Trévoux*: espíritu apologético y testimonio cultural del Siglo de las Luces.—4. La defensa de los valores religioso-políticos del *Ancien Régime*. 4.1. La identificación de Epistemología y Teología: la razón al servicio de la fe cristiana. 4.2. La teoría del Estado: el ministerio sagrado de la soberanía política. 4.3. La teoría del Derecho: ley natural y legislación positiva. 4.4. El concepto de educación y las virtudes del método pedagógico tradicional. 4.5. La teologización del concepto de libertad: la negación de la libertad de expresión. 4.6. La inserción del concepto de *bonheur* en el orden cristiano.—5. *Mémoires de Trévoux* y los *philosophes*. 5.1. *Mémoires de Trévoux* y Montesquieu: la negación de la sociología política por la teología de la historia. 5.2. *Mémoires de Trévoux* y Voltaire: el aprovechamiento ideológico de un pensamiento contradictorio. 5.3. *Mémoires de Trévoux* y Diderot-D'Alembert: las acusaciones de plagio de la *Enciclopedia*. 5.4. *Mémoires de Trévoux* y Rousseau: la trivialización de una filosofía original.—6. Conclusiones.

INTRODUCCION

Es sabido que la *Enciclopedia* de Diderot (1) es una obra extraordinaria de lectura obligada para conocer la evolución de las ideas en el siglo XVIII; los *philosophes*, los espíritus ilustrados del llamado Siglo de las Luces unieron su producción científica a esta sorprendente empresa enciclopédica, que, además de constituir un repertorio de los conocimientos de la época en todos los campos del saber, representó una renovación de las ideas y el nacimiento de una nueva mentalidad crítico-racionalista contra las ideologías dominantes del *Ancien Régime*. Algunos de estos pensadores se asociaron por poco tiempo al proyecto de Diderot, tales como Voltaire o Rousseau (aunque la colaboración de este último fue muy significativa); otros le dedicaron toda su vida, como Jacourt o el mismo Diderot. Pero, en cualquier caso, la lectura de la *Enciclopedia* es absolutamente necesaria para conocer el significado del Siglo de las Luces y la evolución de las ideas de los pensadores liberales que en él convivieron. Entre otras razones, porque esta obra incorporó con una extraordinaria transparencia las contradicciones de estos pensadores, que se movían siempre en el terreno resbaladizo y peligroso de la crítica encubierta a los valores de la tradición político-religiosa.

La *Enciclopedia* tuvo pronto admiradores y entusiastas dedicados a glorificar el valor incalculable de esta empresa editorial sin precedentes; los mismos enciclopedistas intervinieron en la polémica defendiendo la racionalidad de sus ideas y su compatibilidad con el sistema establecido, especialmente con los dogmas de la revelación cristiana; la campaña de opinión contraria levantada por los poderes fácticos y las clases dominantes era de tal alcance que a Diderot y sus colaboradores no les quedaba otro camino que protestar de las acusaciones con la confesión de su profesada ortodoxia.

Pero también tuvo, y muy pronto, sus detractores y críticos contumaces, empeñados en provocar el desprestigio de los enciclopedistas por la comisión de frecuentes plagios en la redacción de los artículos y por la manifiesta heterodoxia de sus ideas contrarias al gobierno y la religión —*la Religion, l'Etat et les bonnes moeurs*, que era la frase paradigmática de los conservadores—, los bastiones sobre los que se sustentaba la filosofía dominante del *Ancien Régime*. En el numeroso grupo de estos críticos desarrolló un papel

(1) Las citas de la *Enciclopedia* se harán por la edición en facsímil *Encyclopedie ou Dictionnaire raisonné des Sciences, des Artes et des Métiers*, nouvelle impression en facsimilé de la première édition de 1751-1780, Stuttgart-Bad-Cannstatt, 1966, Friedrich Frommann Verlag (Günther Holzboog).

de primer orden la publicación periódica de los jesuitas denominada *Mémoires pour l'Histoire des Sciences et des beaux Arts* (2), cuyo análisis es el objeto primordial de mi investigación. Pero no fue sólo esta publicación la que llevó el peso de la oposición a las nuevas ideas de los *philosophes*. Si los *journaux* fueron escasos en la primera mitad del siglo XVIII, en cambio comenzaron a proliferar a mediados del siglo; entre ellos algunos que se significaron por una ideología semejante a la de *Mémoires*; por esta razón considero obligado aportar las razones que me han conducido a elegir precisamente a esta publicación periódica para la exposición del pensamiento reaccionario contra la Ilustración francesa.

En primer término, hay una sólida razón ideológica: *Mémoires* es el órgano de expresión de los jesuitas, el instituto religioso de más peso intelectual en la Francia del siglo XVIII; en el lado de las fuerzas reaccionarias los jesuitas constituyeron un grupo numeroso y compacto, probablemente el más importante por su persistencia y disciplina, que les obligaba a actuar con una unidad de criterios. *Mémoires* se redactaba en París, en el colegio jesuita Louis-le-Grand, centro cultural de la Orden, que reunía a sus mejores profesos (por razones materiales se editaba en Trévoux, como se indicará más adelante, lo que le ha valido el nombre de *Mémoires de Trévoux* o *Journal de Trévoux*). Pero sería un equívoco suponer que esta publicación era sólo el órgano de expresión de las ideas de la Compañía de Jesús; por sus páginas pasaron durante casi un siglo un sin fin de obras representativas de la filosofía reaccionaria, que no habían sido escritas por los jesui-

(2) Las señas del primer número de la publicación eran las siguientes: *Mémoires pour l'histoire des Sciences et des beaux Arts*, Recueillis par l'Ordre de Son Altesse Serenissime Monseigneur Prince Souverain de Dombes. A Trevoux. De L'Imprimerie de S.A.S. Avec Privilege et Approbation. MDCCL. Sobre este *journal* se han publicado dos obras colectivas: *Études sur la presse au 18^e siècle* (E.R.A. 434 du C.N.R.S.), que compendia un conjunto de trabajos de vario signo no coincidentes con el tema de mi investigación desarrollados bajo la dirección del Centre d'Études du 18^e siècle, y el número monográfico especial de la revista francesa *Dix-huitième siècle*, vol. VIII, año 1976, que incide más bien en aspectos históricos que en cuestiones jurídico-políticas. Hay una monografía de G. DUMAS, de reducidas dimensiones, meramente informativa, que hace la historia externa de *Mémoires de Trévoux*: vicisitudes, colaboradores, enunciado de temas, etc; en el «Avant-propos» (pág. 2) el autor hace la promesa de un estudio posterior de contenido complementario de sus notas históricas, pero no tengo noticias de que haya sido efectuado. Véase *Histoire du «Journal de Trévoux», depuis 1701 jusqu'au 1762*, Ancienne Librairie Furne, París, 1936. *Mémoires de Trévoux* tuvo su versión opuesta en *Mémoires de Trévoux contrefaites à Amsterdam*, que se publicaron de enero de 1701 a junio de 1705, recogiendo en el clima liberal de la Holanda de aquél tiempo las opiniones contrarias a las sostenidas por los jesuitas franceses.

tas, ni se identificaban plenamente con sus ideas. *Mémoires* era así un medio de propagación de las diversas tendencias de esta filosofía reaccionaria, lo que le otorga un valor especial.

En este sentido, fue un punto de encuentro de posturas diversas; son muchos los pensadores que se asomaron a sus páginas reclamando una mera puntualización o interviniendo directamente en las numerosas polémicas abiertas por la publicación jesuita: Boileau, Leibnitz, Voltaire, Rousseau... la lista sería interminable. Es una oportunidad envidiable la que brinda: la de conocer a los grandes maestros del siglo XVIII en el contexto de las controversias con sus coetáneos —en su salsa, podríamos decir—, lo que perfila la originalidad de sus ideas y su ascendiente en los medics intelectuales de su época, que es imposible captar desde otra referencia temporal. ¿A quién no le interesa conocer de primera mano las relaciones entre Rousseau y Hume, entre Leibnitz y sus críticos franceses, de Voltaire-D'Alembert-Rousseau y un largo etc., en el meollo de las circunstancias histórico-ambientales que le rodearon? Es como conocer a estos hombres representativos de la cultura de todo un siglo desde dentro, y no desde el distanciamiento de fuentes posteriores, que en su labor de síntesis necesariamente anulan los matices del momento en que escribieron sus obras.

Me atrevería a decir, en este orden de ideas, que *Mémoires* vale más por lo que realmente significó dentro de la cultura de una época que por lo que realmente vale desde un punto de vista material. Quienes se asoman a la riqueza intelectual del Siglo de las Luces —rico por el número de las nuevas ideas y de las controversias a las que dieron lugar— advierten que la publicación de los jesuitas es un punto referencial de primer orden; está presente, para alabarle o criticarle, en la correspondencia privada de los intelectuales, en los *journaux*, en las obras monográficas. *Mémoires* es un punto de referencia de las relaciones entre conservadores e ilustrados. Como ha indicado Mcrnet, se encuentra en un lugar destacado en los inventarios de las bibliotecas privadas y públicas del siglo XVIII (3), lo que indica que la revista jesuita se leía bastante en términos comparativos.

En segundo lugar, una *razón cronológica*: la sorprendente prolongación en el tiempo de esta publicación, que asiste a la gestación y desarrollo de las ideas liberales; abarca desde 1701 a 1752, más de la mitad de un siglo, que representa un elevado número de años en comparación con la corta existencia de las publicaciones periódicas del siglo XVIII; claro es que estaba por detrás la poderosa Compañía de Jesús, con fuertes intereses que de-

(3) Cfr. *Los orígenes intelectuales de la Revolución francesa*, Peicós, Buenos Aires, 1969.

fender; pero, en cualquier caso, las condiciones de sobrevivencia no eran fáciles para los *journaux* y los obstáculos muy numerosos: prórrogas del privilegio de edición, censura, costos, irregularidades en las entregas, escaso número de lectores, etc. *Mémoires*, a veces con grandes problemas, como se indicará en la breve reseña histórica que viene a continuación, con retrasos e interrupciones, fue llegando a las manos de sus lectores e informándoles de la actualidad cultural de dentro y fuera de Francia.

He valorado como dato positivo esta larga existencia del órgano de expresión de los jesuitas franceses, porque de esta manera es fácil captar la evolución y el dinamismo de las ideas del Siglo de las Luces, las dificultades que tuvieron que afrontar los nuevos filósofos en su lucha con la filosofía establecida y dominante, la diversidad de argucias intelectuales que los espíritus conservadores tuvieron que desplegar para hacer frente a las nuevas ideas ilustradas; todo ello siguiendo los vaivenes de la larga curva histórica trazada por *Mémoires*; con ello se adquiere una visión de conjunto del lento y sinuoso despliegue del pensamiento ilustrado y de las contraargumentaciones de la filosofía oficial representativa del *Ancien Régime*.

Y en tercer lugar, la *razón temática*, la diversidad de materias tratadas por los colaboradores de Trévoux, pertenecientes a todos los campos de las ciencias, como ya da a entender el mismo título de la publicación; teología, historia, filosofía, moral, bellas artes, ciencias particulares, etc., ocupan el interés de los redactores; en el campo del Derecho es menor la atención dispensada al Derecho positivo que a la teoría jurídica, frecuentemente confundida o dependiente de la teoría política, y ambas conectadas a la Teología. Esta pluralidad de temas, y su consecuente interrelación, también contribuye a adquirir una idea de conjunto y fundamentada de todo el proceso cultural del siglo XVIII; una razón más que me ha llevado a elegir a *Mémoires* como objeto de investigación.

En el desarrollo de mi trabajo, después de unos capítulos iniciales dedicados a describir brevemente la historia de *Mémoires* y a situarla en el ámbito cultural de su época, destino una primera parte a condensar su ideología y valores profesados en distintas materias, y una segunda parte a analizar las relaciones tensas mantenidas con los *philosophes*, propagadores de una nueva filosofía que afectaba en gran manera a los intereses de *Mémoires*. En este orden de ideas, voy a desarrollar en capítulos sucesivos los siguientes aspectos relativos a la ideología representada por los jesuitas de Trévoux: teoría del conocimiento, teoría política, teoría jurídica, concepto de educación, libertad de expresión y censura, concepto de *bonheur* o felicidad terrenal son los aspectos más significativos y más tratados por los colaboradores de *Mémoires*. A continuación, en lo que respecta a la se-

gunda parte, dedicaré mi atención, también en capítulos separados, a la crítica dispensada por tales colaboradores al pensamiento y obra de Montesquieu, Voltaire, los enciclopedistas dirigidos por Diderot y Rousseau; finalmente, expondré mis conclusiones.

1. «MÉMOIRES DE TRÉVOUX» Y LA PUBLICISTICA DEL SIGLO XVIII

Los historiadores suelen destacar el valor de las publicaciones periódicas en el siglo XVIII, después de unos tímidos despuntes en el siglo anterior, porque era el más asequible medio material de comunicación de las ideas —los libros eran escasos y caros—, y porque constituían el lugar de encuentro y moderado contraste de las nuevas ideas y los valores tradicionales. Era acostumbrada la lectura pública de los *journaux*, que corrían de mano en mano, contentando la curiosidad de las clases medias, escasamente ilustradas; con todo, estas publicaciones periódicas no llegaban al gran público, al estilo de los periódicos de hoy día, porque contenían un nivel de erudición inasequible al pueblo llano contrastante con el sentido fundamentalmente informativo de los diarios de nuestra época.

El periodismo (4) alcanza su cota más alta de incidencia en el público precisamente a partir de la segunda mitad del siglo XVIII que es el momento central de mi trabajo: cuando los jesuitas de Trévoux arremeten contra los primeros volúmenes publicados de la *Enciclopedia*. La segunda mitad del siglo está preñada de creaciones intelectuales y las empresas periodistas cobran nuevas fuerzas siguiendo la eclosión de las nuevas ideas. La prensa se hace eco de la filosofía de los ilustrados para alabarles o atacarles, y en

(4) Para un conocimiento de la evolución de las publicaciones periódicas en el siglo XVIII: E. HATIN: *Histoire politique et littéraire de la presse en France*, Slatkine Reprints, Génova, 1967; H. CALVET: *La presse contemporaine*, Fernand Nathan, edit., s. l., 1958 (contiene un capítulo sobre los orígenes de la prensa francesa); L. GABRIEL-ROBINET: *Journaux et Journalistes (Hier et aujourd'hui)*, Hachette, París, 1962; P. BLOCH: *Liberté et Servitude de la presse en France*, Editions du Livre, Mortecarlo, 1952 (contiene un interesante compendio de la filosofía sobre la prensa de autores significativos, desde Beaumarchais a Leon Blun, pasando por Malesherbes, responsable de la Librairie Nationale (una especie de censor del Reino) y protector de la *Enciclopedia* de Diderot; F. MITTON: *La presse française (Des origines a la Révolution)*, Guy le Prat, París, 1943; G. FAURE: *Essai sur la liberté de presse (Les mesures préventives contre les journaux)*, Giard-Brière, París, 1900; VARIN D'AINVELLE: *La presse en France (Genèse et évolution de ses fonctions psycho-sociales)*, P.U.F., París, 1965; J. BELLANGER, J. GODECHOT, P. GUIRAL y F. TERROU: *Histoire Générale de la presse française*, P.U.F., París (amplio estudio de las publicaciones periódicas más importantes, desde sus orígenes).

este sentido va produciéndose cierta especialización de las publicaciones periódicas al servicio de determinados intereses ideológicos. *Mémoires de Trévoux* va a ocupar en este contexto un determinado espacio ideológico. G. Robinet ha captado bien el significado de la prensa en este momento histórico cuando afirma: «Avant la seconde moitié du XVIII siècle commence pour le journaliste une ère toute nouvelle. On pourrait même presque affirmer que c'est alors seulement que naît le vrai journalisme» (5).

¿Pero qué representa *Mémoires de Trévoux* en el ámbito de los medios de comunicación social de su tiempo? De entrada llama la atención el propio título de la publicación: *Mémoires*, en tanto las publicaciones similares de la época recibían el nombre de *gazette* o el más frecuente de *journal*. ¿Representa esto un simple cambio de estilo? La verdad es que la publicación de Trévoux responde a las características que distinguen a la prensa en general de su época: lo que justifica que frecuentemente los estudiosos se refieran a ella con el título de *Journal de Trévoux* y no el de *Mémoires*, que realmente le corresponde. Pero dentro de este conjunto de publicaciones periódicas, *Mémoires* presenta un carácter más especializado, al estilo de *L'Année Littéraire*, de Freron (6), o del *Censeur hebdomadaire*, contrastando con el alcance más informativo y vulgarizador del *Mercure*, la *Gazette de France* o el *Journal de Sçavants*, monstruos periodísticos del siglo de la Ilustración. Hay en ellas un mayor prurito de erudición y extensión de la cultura, que, en cierto sentido, la aproximan a las *mémoires* de las Academias o centros culturales que en el siglo XVIII representaban el pensamiento oficial y una curiosa y tensa relación entre nobleza y cultura; los nuevos filósofos mantuvieron frecuentes polémicas con los académicos cuando no optaron, en otros casos, por hacerse ellos mismos académicos y producir un cambio y adaptación desde dentro de estas Academias a los nuevos tiempos (7).

(5) L. GABRIEL-ROBINET: *O. c.*, pág. 26.

(6) *L'Année Littéraire*, par M. Fréron. A Amsterdam. Et se trouve a Paris, chez Michel Lambert, imprimeur-libraire, rue à côté de la Comédie Française, au Parnasse (Bibliothèque Nationale, en adelante B.N., tables 8° Z 21166 y 20266); hay un estudio de P. TIEGHEM, con el título de «*L'Année Littéraire*» (1754-1790) *comme intermédiaire en France des littératures étrangères*, F. Rieder et Cie, édit., Paris, 1917. Comparada con *Mémoires de Trévoux*, esta publicación dirigida por Freron se caracteriza por la mayor amplitud de los comentarios críticos y la universalidad de la literatura extranjera comentada, que abarca prácticamente a toda Europa, destacando con diferencia la atención prestada a las obras inglesas. Contra los *philosophes* y los enciclopedistas, *L'Année Littéraire* emprende una campaña de descrédito paralela a la de *Mémoires*.

(7) Era acostumbrado que estas Academias redactaran una memoria anual, en la

En efecto, el núcleo del trabajo de los redactores de Trévoux fue la elaboración de *extraits* o trozos significativos de las obras que se iban publicando en Francia o en el resto de los países europeos, que eran escasamente interpretados y valorados; actitud que estaba en la línea de la prensa de la época, en la que la imparcialidad se confundía con la presentación pasiva, sin toma de postura, de las producciones científicas. *Mémoires* hizo constantemente alarde de esta actitud de neutralidad colocándose fuera de los medios de la discusión; después hizo caso omiso a este propósito en frecuentes ocasiones. Estos resúmenes tienen un gran parecido con las formas expositivas de las memorias de las Academias, lo que podría explicar, en cierta medida, la elección del rótulo de la publicación objeto de mi investigación.

Por otro lado, *Mémoires* conservó siempre su carácter erudito, en tanto otros medios de comunicación evolucionaban conforme al gusto del público e incorporaban nuevas columnas relativas a una diversidad de temas de curiosidad o utilidad general: *annonces*, *anecdotes*, *nouvelles politiques*, *spectacles*, *varietés*, *naissances*, *morts*, *tirages de la loterie Royale de France*, etc.; su grado de especialización no disminuyó significativamente por las exigencias impuestas por el gran público: un signo más que evidencia cómo, en cierto sentido, le venía bien el título de *Mémoires pour l'histoire des Sciences et des beaux Lettres* (8). Los redactores de esta publicación

que no faltaba una relación bibliográfica; da la impresión de que los redactores de Trévoux querían acentuar el sentido de archivo bibliográfico de su publicación dejando a un lado otros temas de información menos culturales y trascendentes: es probable que por esta razón vieran más apropiado el nombre de *mémoires*, más científico que otros, que servían para retular las publicaciones periódicas de la época.

(8) El número 1 de *Mémoires*, en 1701, comprendía los siguientes artículos: «Instruction pastorale de Bossuet», «Histoire ecclésiastique de l'abbé Fleuri», «Lettres de Pline le Jeune», «Veterum scriptorum de Martene», «Sermons du P. Giroust», «Livres moraux de L'Abbé de Bellegarde», «Eclaircissements sur Jean d'Aranthon, zélé anti-janséniste», «Différend au sujet du quiétisme», «Harmonique évangélique», «Pratique de la dévotion», «Compilation d'écrits protestants», «Essai sur l'entendement de Locke», «Extrait d'une dissertation latine sur deux médailles», «Règles des mouvements uniformes du général, manuscrit», «Nouvelles conjectures pour expliquer la glace», «Discours du Pape Clément XI», «Extraits de Lettres» (de Leibnitz, écrits de Tours, venat des Indes), «Discussion à propos de la preuve cartésienne de l'existence de Dieu», «Dictionnaire de Furetière». Hay un predominio de escritos en torno a problemas teológicos, que es una constante de *Mémoires* a lo largo de su historia, junto con una dispersión temática de carácter científico y literario, que va desde ciencias muy particulares —como la numismática o la heráldica, por las que siente una especial predilección— hasta las ciencias generales, como la metafísica o la epistemología. Conservó siempre este talante erudito, mientras que la mayor parte de los *journaux* contemporáneos viraban hacia el cultivo de temas más llanos para saciar

jesuita prefirieron este título, ciertamente raro, a los más comunes de *journal* o *gazette*; con todo, su composición y temática se adecuaban mejor al *journal* que a la *gazette*, porque esta última tenía por objeto la información general sobre temas de actualidad y muy diversos, en tanto que el *journal* era una reseña bibliográfica; además, por su propia índole, la *gazette* se editaba varias veces al mes; el *journal* solía tener una periodicidad mensual. Los jesuitas de Trévoux, al escoger un título novedoso, pretendían recalcar el acento literario, y no meramente informativo, de su publicación, superando el carácter recopilador de los *journaux* de la época, por otra parte (9).

Concretando más el tema, convendría precisar qué espacio ideológico ocupa *Mémoires* en el siglo XVIII y más particularmente a partir de la primera mitad de este siglo, que es cuando se produce una definición más nítida de los diversos medios de comunicación. Existían tres grandes periódicos, la *Gazette*, el *Journal de Sçavants* y el *Mercure de France*, antes citados, que seguían la línea oficialista del poder, y que, en gran medida, a ello debían su éxito. Habían realizado ya una gran andadura y poseían una clientela de cierta solidez. Pero sus concomitancias con la política gubernamental no suponían la representación de los intereses más conservadores: las limitaciones derivadas de la necesidad de atender al gran público les dotaba de cierto eclecticismo e impedía la identificación con un círculo de intereses concretos.

la curiosidad de un público cada vez más extenso y menos culto y con el objeto de mantener en alza su interés comercial.

(9) En pocas palabras definió Voltaire la finalidad de la *gazette* al redactar el artículo correspondiente de la *Enciclopedia*: «La relation des affaires publiques»; con esta definición tan genérica el articulista destacaba la amplitud temática de este tipo de información; toda la actualidad política, toda clase de asuntos públicos cabía en la composición de la *gazette*; en cambio, el campo de los *journaux* era bastante más limitado, como se encarga también de precisar la *Enciclopedia* en el artículo correspondiente: «Journal (Littérature), un ouvrage périodique, qui contient les extraits des livres nouvellement imprimés, avec un détail des découvertes que l'on fait tous les jours dans les Arts et dans les Sciences.» Reseña bibliográfica de los libros de actualidad, presentada normalmente con escasa valoración crítica, y publicidad de las novedades en el campo de las ciencias y las artes (precisamente *Mémoires* prestó una gran atención a esta relación de los descubrimientos científicos y de las obras artísticas). Esta era la actividad de los *journaux*, más definida y erudita que la de las *gazettes*. Pero, hay que tener en cuenta que la distinción no siempre es clara: de la misma manera que algunos *journaux* fueron poco a poco incorporando elementos de información variada, aproximándose a la composición y contenido de las *gazettes*, también existieron algunas *gazettes littéraires* —como indica el mismo Voltaire— distintas de las *gazettes politiques*, que transmitían una información semejante a la de los *journaux*.

Mémoires desde el primer año de su publicación, en 1701, se significó por una defensa incansable y sin cuartel de la ortodoxia católica: en los *prefaces* y *avertissements*, que preceden al primer número que marca una nueva época, los redactores manifiestan una intención de diálogo y «saine critique» excepto en los temas que afectan a la defensa de la religión y la revelación cristiana; las implicaciones que en el orden político y social tiene esta apología concebida en términos intolerantes de la religión cristiana le sitúa en el lado más conservador de las publicaciones del siglo XVIII, sin llegar a los extremos involucionistas de las producciones literarias de los jansenistas —v. gr., *Les Nouvelles ecclesiastiques*, que tanto polemizó con las posiciones sostenidas por *Mémoires* en cuestiones religiosas y pedagógicas— y en un lugar próximo al *L'Année Littéraire* de Freron, con el que coincide en la defensa de una serie de principios básicos, aunque muestra un espíritu más intolerante en la valoración de las obras ilustradas extranjeras y su repercusión en los *philosophes* franceses.

Mémoires se sitúa, así, a la derecha de los tres periódicos oficiales antes citados y a la izquierda de las publicaciones de los institutos religiosos revisionistas y practicantes de un nuevo puritanismo ascético o místico. En el extremo opuesto estaría la literatura de los autores ilustrados, los nuevos filósofos, que algunos identifican con la ideología o mentalidad burguesa; mas hay que tener en cuenta que esta nueva ideología no es unforme; existe una intelectualidad ilustrada moderada, que no desea hacer frente directamente a la ideología dominante del Antiguo Régimen, sino apoderarse lentamente de sus instituciones para socavarle desde dentro; hay también una intelectualidad burguesa más radical, la representada por Diderot o D'Holbach, más desclasada, que lucha claramente contra las Academias y demás instituciones culturales del Antiguo Régimen. Pero no hay que olvidar la literatura de libelo, la del proletariado intelectual, descrito por Darnton (10), que no disfruta de mecenas y pensiones, y se ve obligado a vivir de mala manera; esta subliteratura de libelo contiene la crítica más dura a la ideología dominante; también representa el punto más alejado de la filosofía y el círculo de intereses promovidos por *Mémoires*.

(10) Véase E. WALTER: «Sur l'intelligentsia des lumières», *Dix-huitième siècle*, número 5, 1973, espc. cap. «Idéologies, Culture et Discours», págs. 192-199.

2. «MÉMOIRES DE TRÉVOUX»: ESCENARIO DE LA TRANSICION
DEL ANTIGUO REGIMEN AL SIGLO DE LAS LUCES

La breve reseña que a continuación transcribo sobre la historia de *Mémoires de Trévoux* explica, por sí sola, la importancia de esta publicación; en principio por una razón meramente cuantitativa, la larga duración de su publicación, que alcanza desde 1701 a 1762, y, en segundo lugar, por una razón cualitativa: constituir el lugar de debates y controversias entre las viejas y las nuevas ideas en todos los terrenos.

Mémoires pour l'histoire des Sciences et des Beaux-Arts, que es el título completo de esta publicación de los jesuitas de Francia, comúnmente conocida como *Le Journal de Trévoux*, a pesar de los cambios de lugares de redacción (11), vio la luz pública en 1701 bajo los auspicios del duque du Maine, hijo natural de Luis XIV, señor del principado de Dombes, que poseía en la ciudad de Trévoux, capital del principado, una imprenta en desuso. ¿De quién fue la idea de la publicación? El primer volumen editado atribuye la iniciativa al propio duque de Maine, pero más parece una razón de cortesía por parte de los agradecidos editores de la Compañía de Jesús que la confirmación de una realidad. Me inclino a pensar que, por el contrario, el favor del príncipe de Dombes, fue el instrumento de que se sirvieron los jesuitas para llevar adelante su empeño de editar una publicación periódica con una doble finalidad, científica y teológica: la comunicación al público de los avances en las ciencias y las artes y la defensa de la fe cristiana católica contra toda clase de ataques, venidos de fuera o de dentro de las propias filas católicas (12).

(11) Trévoux fue el primer lugar de edición de *Mémoires*, ya que la imprenta de este lugar gozaba del necesario privilegio de edición, sin el que era imposible emprender una empresa publicística; de Trévoux la edición pasó a Lyon, y de aquí a París definitivamente, lugar en el que se encontraba la redacción; sin embargo, la denominación de Trévoux continuó identificando a la publicación jesuita, al igual que el *Dictionnaire* de este mismo nombre, del que los enciclopedistas de Diderot tomaron algunos artículos y dió lugar a las acusaciones de plagio vertidas en los números de *Mémoires* a partir de 1750. El lugar de redacción y dirección fue siempre el colegio jesuita Louis-le-Grand, de París (en el que se educó Voltaire, teniendo como maestro al P. Tournemine, uno de los más prestigiosos intelectuales de la Compañía y director durante varios años de *Mémoires*). Poseía este centro una magnífica biblioteca. Después de la expulsión de los jesuitas de Francia, se han perdido los documentos de este colegio —entre ellos la correspondencia de los rectores—, por lo que es imposible reconstruir la historia interna de *Mémoires*: sus orígenes, colaboradores, intercambios, red de información, vicisitudes, etc.

(12) El primer número de *Mémoires*, doble, correspondiente a enero-febrero de

¿Pero quiénes eran estos jesuitas? No eran unos jesuitas cualesquiera, sino la comunidad religiosa del *Collège de Paris, Louis-le-Grand*, que representaba entonces el núcleo cultural más sólido de la Compañía en Francia. No hay que olvidar el peso específico que la Compañía tenía en los medios culturales franceses en el siglo XVIII hasta su expulsión en 1762 y el extraordinario control ideológico que ejercían con su labor pedagógica en numerosos *colleges* y universidades. Voltaire y Diderot fueron brillantes discípulos de los jesuitas.

El portavoz de las ideas de los jesuitas surge en un momento de renovación del régimen administrativo de las publicaciones y de riguroso control de los *privilèges* de edición de toda clase de producciones literarias, científicas y artísticas (13). La *Librairie Nationale* pasa por uno de sus momentos de mayor reglamentación por obra del equipo dirigido por Bignon, hombre ilustrado y cercano a los centros de poder. Esta renovación afecta a uno de los principales periódicos de principio de siglo, *Le Journal de Sçavants*, que ahora es precisamente controlado por Bignon y sus colaboradores, y

1701, abría sus páginas con una epístola laudatoria del editor Estienne Ganeau, dirigida al príncipe de Dombes, un prefacio en once puntos con el programa religioso-literario de la nueva publicación, el privilegio de edición y el extracto del Registro del Parlamento, donde figura asentado tal privilegio (s. p.). El punto primero del programa señala el ambicioso propósito de los editores —«ces nouveaux *Mémoires* doivent contenir dès extraits de tous les Livres de Sciences imprimés en France, en Espagne, en Italie, en Allemagne, dans les Royaumes du Nord, en Hollande, en Angleterre»— y el punto tercero el no menos ambicioso marco temático —«ils esperent par ce moyen donner souvent au Public des pieces manuscrites de Critique; des explications de Médailles curieuses, de nouveaux éclaircissements sur des passages de l'Écriture Ste., des decouvertes qui regardent la Physique, la Medecine, et les Mathematiques, quelque nouveau Phenomene, quelque Machine nouvellement inventée»—; este tercer punto del programa fue cumplido durante la prolongada existencia de *Mémoires*; no así el primer propósito completamente, pues el marco espacial se concretó, aparte lógicamente de las producciones francesas, a la cultura inglesa e italiana (a diferencia de *L'Année Littéraire* que abarcó prácticamente toda la cultura europea).

(13) Sobre los primeros pasos de *Mémoires* y las razones de su existencia: J. M. FAUX: «La fondation et les premiers rédacteurs des 'Mémoires de Trévoux' (1701-1739) d'après quelques documents inédits», *Archivum Historicum Societatis Jesu*, número XXIII, 1954, págs. 137-144 (explica las condiciones favorables a la nueva publicación: experiencia anterior del *Journal de Savants* y los *journaux* de Holanda, que habían abierto un apetito intelectual en el público, la presencia de un gran número de hombres eruditos en la Compañía, y la muy rica biblioteca del Colegio Louis-le-Grand (pág. 132); sobre los factores políticos y religiosos que incentivaron la creación de *Mémoires* es muy interesante leer P. RÉTAT: «Mémoires pour l'Histoire des Sciences et des Beaux-Arts. Signification d'un titre et d'une entreprise journalistique», *Dix-huitième siècle*, núm. VIII, 1976, págs. 167-187.

adopta un espíritu galicano contrario a los intereses de la Compañía de Jesús. Esto explica dos cosas: primera, que el grupo deseoso de fundar el *Journal de Trévoux* necesariamente tiene que buscar el valimiento de unos protectores próximos al gobierno ante esta situación de recrudescimiento entre 1699 y 1702 del control gubernamental de la libertad de prensa, y, segunda, que una de las soterradas intenciones de este grupo fundador, no manifiesta claramente en las páginas de su publicación, fue la lucha ideológica contra una prensa oficialista proclive al galicanismo. En cualquier caso, ya en el prefacio del primer número de 1701, aparece con nitidez esta finalidad de la defensa de la ortodoxia católica, único límite de una profesión de neutralidad: «Ils observeront aussi la meme neutralité dans tout le reste, excepté quand il'agira de la Religion, des bonnes moeurs, ou de l'Etat: en quoi il n'est jamais permis d'être neutre» (14). En este trozo de especial significado están presentes las dos limitaciones a ese espíritu de confesada imparcialidad, y que representan los dos pilares de la ideología de *Mémoires de Trévoux*: la Religión cristiana entendida en una estricta ortodoxia y el Estado estructurado en una monarquía absoluta al servicio de esa religión.

En cambio, lo que sí manifiestan con claridad las primeras páginas de las *Mémoires* es el deseo de convertirse en un medio de comunicación científica, como punto de convergencia de todos los hombres de letras, *les savants de l'Europe*; los redactores ceden sus columnas para que en ellas expresen libremente sus ideas y las confronten con las de otros especialistas en la materia (otros *savants*, que es el título genérico que en la época suele darse a las personas instruidas, con cierta pomposidad).

En 1720 hay una renovación del equipo de colaboradores de *Mémoires*; en el «Avertissement» del número de enero de este año se asegura que la edición va a producirse con regularidad con la promesa del editor de dar dos números por meses con el objeto de poner al día la publicación y de que, definitivamente, cada volumen aparezca en los primeros días del mes siguiente. Como una muestra de continuismo y del espíritu que mueve a los nuevos redactores publican el mismo prefacio colocado a la cabeza del primer volumen de enero-febrero de 1701, y hacen un nuevo llamamiento a los hombres de letras para que contribuyan con su colaboración. Pero la verdad es que el cambio en la dirección no se hizo notar y tampoco desapa-

(14) *Mémoires*, enero-febrero 1701, prefacio, VI; fue éste el apartado del programa editorial más incumplido; es evidente la dificultad de una empresa, que, por una parte, proclama su neutralidad e imparcialidad, y, por otra, no esconde su afán polemico en lo que respecta a la Religión cristiana y la defensa del Régimen político establecido.

reció el problema de la irregularidad en las entregas, extensivo a todas las publicaciones periódicas de la época (15).

En 1731, debido a la polémica suscitada en las páginas de *Mémoires* sobre la posible heterodoxia de una obra póstuma de Bossuet, el duque de Maine retira el privilegio de edición a los jesuitas, quienes se ven obligados a imprimir en Lyon; este traslado supuso mayores contratiempos de organización dada la distancia entre impresores y colaboradores; se imponía forzosamente un cambio y efectivamente la impresión de *Mémoires* fue transferida a París en 1734.

El año 1734 marca una nueva época y un nuevo cambio de dirección; el equipo, elogiado por la prensa de la época, dirigido por Rouillé, va a intentar una acomodación de *Mémoires* al nuevo gusto literario y a la demanda creciente de información cultural. Pero no hay un cambio sustancial; continúa el mismo espíritu y el mismo método, y así el «Avertissement» de enero de 1734 viene a contener las mismas ideas que los programas de 1701 ó 1720; por una parte, promesas de mejoras en la organización ahora posible porque se imprime en París, lo que reportará dos beneficios: la fidelidad de la transcripción y la facilidad de la llegada de los volúmenes al público; por otro lado, nueva profesión de fe de objetividad e imparcialidad —entiéndase inexistencia de valoración crítica— con la observación de las reglas «de la politesse, la probité et la Religion», porque «affecter les airs et le ton de censeur ou de juge, c'est usurper un droit qui n'appartient qu'au public arbitre souverain de la réputation des Auteurs et du mérite de leurs Ouvrages» (16).

La etapa parisina de *Mémoires* representa una adaptación al nuevo público, más culto y extenso, al nuevo mercado de las publicaciones periódicas y no periódicas, que han crecido mucho, y al nuevo gusto literario más rico y más dado a una información de opinión y no de erudición; es también una época de relativa calma hasta mediados de siglo en que aparecen los primeros volúmenes de la *Encyclopédie* de Diderot-D'Alembert, acompañada de cierta dispersión en el tratamiento de los temas; en 1734 todavía no ha aparecido un movimiento de renovación filosófica; las polé-

(15) *Mémoires*, enero 1720, «Avertissement», s. p. Es ésta probablemente la etapa más decadente de la publicación; salvo algunas excepciones —Louis Castel, el crítico de la *Theodæica* de Leibnitz, representa la más honrosa— no contó con excelentes colaboradores; había desaparecido ya Tournemine, que con un brío extraordinario había dirigido a *Mémoires* en años anteriores extendiendo su influencia y el número de sus colaboradores.

(16) *Mémoires*, enero 1734, «Avertissement», s. p. Sobre esta relativa renovación del equipo redactor de *Mémoires*, M. GILOT y J. SGARD: «Le renouvellement des 'Mémoires de Trévoux' en 1734», *Dix-huitième siècle*, núm. 8, 1976, págs. 205-213.

micas contra jansenistas y protestantes no tienen la virulencia de los primeros años del siglo; la eclosión de las nuevas ideas de los *philosophes* no ha llegado; Voltaire y Montesquieu son amigos de los jesuitas y éstos les profesan una admiración con leve insinuación crítica en estos momentos. Sin embargo, esta tranquilidad relativa es pronto interrumpida con ocasión del último y más trascendental cambio en el equipo de redacción de *Mémoires*, ahora dirigido por Berthier, uno de los profesos más cultos de la Compañía, que mantuvo polémicas con Voltaire y Diderot (17).

En un «Avis au Public» del número de enero de 1746 encontramos un nuevo programa editorial con el mismo corte que los anteriores; en un clima de diálogo y sosiego se invita a quienes constituyen la *Republique des Lettres*, de dentro y fuera de las fronteras francesas, a enviar sus publicaciones, que serán comentadas bajo el signo de «une critique saine, modérée, honnête et instructive»; se ofrecen las páginas de la prensa de los jesuitas para el ejercicio del derecho de réplica, si alguien considera que ha sido mal interpretado (18).

Es en esta última fase, hasta su desaparición en 1762, cuando el vulgarmente conocido *Journal de Trévoux* alcanza la cota más alta de su fama,

(17) Berthier es sin dudas el autor más destacado de *Mémoires*, a la que dirigió de 1746 a 1762; es uno de los profesos de la Compañía dotado de mayor erudición y espíritu de polemista; a él pertenecen los numerosos artículos destinados a comprobar los plagios de la *Encyclopédie* de Diderot, con el que mantuvo una breve y estéril correspondencia privada; se enfrascó varias veces en enconadas polémicas con Voltaire a propósito de su *Panegyrique de Louis XV* y de su acusación de inautenticidad del Testamento de Richelieu; Voltaire le agasajó con una pieza satírica que hizo las delicias del público ilustrado: *Relation de la maladie, de la confession, de la mort et de l'apparition du jésuite Bertier* (B. N. Impr. 8.º Ld 39 334), parodia trágico-cómica en la que el obstinado director de *Mémoires*, incansable crítico de los *philosophes* y los jansenistas, es, al final de sus días, «obligé de faire tous les matins le chocolat d'un Janseniste, lire pendant le dîner, a haut voix, une lettre provinciale, et le reste du temps occupé à racommoder les chemises des Religieuses de Port-Royal» (página 25). Sobre el significado de Berthier como impulsor de *Mémoires*: J. N. PAPPAS: *Berthier's «Journal de Trévoux» and the philosophes*, Studies on Voltaire, Génova, 1957; A CAZES: *Un adversaire de Diderot et des philosophes, le P. Berthier*, Mélanges Lasson, 1922, págs. 235-249; SOMMERVOGEL: *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, I, col. 1377-1386.

(18) *Mémoires*, enero 1746, «Avis au public», págs. 187-190. Es curiosa esta invitación al ejercicio del derecho de réplica, que no tenía un reconocimiento jurídico en esta época. Sin embargo, esta invitación era más un rasgo formal de cortesía que una firme promesa; la prueba es que las víctimas de las críticas de *Mémoires* acudían para defenderse a publicaciones de signo contrario; durante unos años se editó en Amsterdam una *Contrafaçon de Mémoires de Trévoux*, o. c., con el único propósito de aducir argumentaciones contra los artículos publicados en la publicación jesuita.

especialmente a partir de 1751 con ocasión de la publicación de los tomos de la *Encyclopédie* de Diderot, ya que los jesuitas y quienes se mueven en su contexto van a emprender una dura polémica literaria e ideológica contra los enciclopedistas, que es tanto como decir contra los nuevos espíritus ilustrados, los *philosophes*, porque pocos son los pertenecientes a este grupo que no colaboran en las páginas de la *Encyclopédie*: literaria, en cuanto que Berthier y sus colaboradores denuncian sistemáticamente los frecuentes plagios de los enciclopedistas; ideológica, porque arremeten contra las nuevas ideas filosóficas, que o son peligrosas y equivocadas o están faltas de originalidad.

A partir de 1762 *Mémoires* desaparecen como tales, ya que dejan de ser la expresión pública de la ideología de los jesuitas, manifestada con un continuismo y una uniformidad de criterios verdaderamente sorprendente. Con la expulsión del instituto religioso, la dirección es confiada a distintas personas; también cambia de dueño varias veces y en poco tiempo, y, como era de esperar, de nombre. De 1768 hasta 1778 aparecen cincuenta volúmenes con el nuevo título de *Journal des Sciences et des Beaux-Arts* (19). Pero el órgano de los jesuitas, el portavoz del conservadurismo político y la ortodoxia católica, el *defensor fidei* contra toda clase de innovaciones —evolucionistas (quietismo, jansenismo, etc.) o progresistas (ilustración, materialismo, etc.)— había ya muerto en 1762.

3. LAS ASPIRACIONES DE «LES MÉMOIRES DE TRÉVOUX»:

ESPIRITU APOLOGETICO Y TESTIMONIO CULTURAL DEL SIGLO DE LAS LUCES

Mémoires está concebido para la defensa a ultranza de la fe cristiana. No faltan en sus páginas numerosas editoriales fijas destinadas a desarrollar un espíritu apologetico del cristianismo católico contra toda clase de corrientes heterodoxas: *La vérité de la Religion chrétienne, Preuves de la Religion de Jesus-Christ*, etc. En los «catálogos des ouvrages dont il est fait mention», que contiene una ordenación sistemática de materias de cada número, un apartado de importancia tiene la rúbrica: *Religion, Ecriture-Sainte, Théologie, Controverse*. No podía ser de otra manera, ya que en las aspiraciones iniciales de los jesuitas de Trévoux, como antes se ha indicado, contaba mucho este deseo de defensa de la Religión —así en mayúscula, ya que no había otra religión que la Religión católica—, con el mismo espíritu

(19) Sobre las últimas vicisitudes y lenta decadencia después de 1762: BELLANGER-GODECHOT-GUIRAL-TERROU: *O. c.*, págs. 227-228.

apologético con que los Santos Padres protegían la nueva fe en los comienzos del cristianismo. Este fondo apologético constituye parte sustancial de la publicación, y se sale fuera de los límites de los artículos exclusivamente dedicados a este tema para aparecer constantemente en el comentario de cualquier materia. *Mémoires* ve la fe cristiana amenazada desde todas partes, y en este sentido su empresa tiene la misión de una cruzada intelectual, que se refleja en los títulos elocuentes de muchos de sus artículos: «Principes de Religion ou préservatif contre l'incrédulité», «Questions diverses sur l'Incrédulité», etc. «L'Incrédule» es el mal, el demonio, omnipresente en la historia humana, que toma mil formas en las mentes y las obras de los herejes, al que es preciso combatir con urgencia.

Esta intencionalidad apologética va dirigida contra los adversarios externos de la religión y la ortodoxia católica, a los que *Mémoires* llama despectivamente *philosophes*, en cuyo grupo hay que incluir especialmente a los enciclopedistas, y también contra los enemigos internos, es decir, los focos heterodoxos que se producen dentro del propio credo religioso católico por un afán de revisionismo desmedido; en este segundo grupo ocupan un lugar destacado los jansenistas, tanto que hay quienes piensan que el antijansenismo es el auténtico *leit motiv* de la creación de esta publicación periódica de los jesuitas. En cualquier caso, ya tendremos ocasión de constatar a lo largo de esta investigación que el antijansenismo es sólo uno de los temas de preocupación intelectual de *Mémoires*; precisamente la razón de mi trabajo es el profesado rechazo de la *Aufklärung* y de los espíritus ilustrados que cubren todo el siglo XVIII, es decir, su posición reaccionaria respecto a unas coordenadas intelectuales que se sitúan en las antípodas de lo que representó el jansenismo.

Este ánimo apologético forzosamente tenía que dar lugar a frecuentes polémicas intelectuales, por más que *Mémoires* proclamara su propósito de mantenerse al margen de las controversias de su tiempo, con un sentido de neutralidad e imparcialidad: hay una evidente contradicción entre los buenos deseos de los redactores, que, a pesar de su conservadurismo, hacían gala de un espíritu abierto y respetuoso de las ideas contrarias, incluso con la promesa de retractarse, si ello fuera necesario, y, por otro lado, las frecuentes polémicas que vive y en las que toma parte el *Journal de Trévoux* durante su larga existencia. Hay una lista de polémicas, en la que las controversias contra los enciclopedistas de Diderot, a partir de la mitad del siglo, es sólo un exponente más, precedido de otras polémicas igualmente duras. Precisamente, una polémica en torno al presunto brote heterodoxo de una obra de Bossuet fue la causa directa de la retirada del privilegio de publicación a *Mémoires* en 1731, teniendo que refugiarse en Lyon.

De este conjunto de diversas controversias, considero que habría que entresacar una polémica que sigue los pasos del portavoz del catolicismo oficial en el transcurso de su larga vida, la lucha contra el jansenismo, y otra, que se inicia en mitad de siglo, y muere ya con este órgano de expresión, la oposición a la *Enciclopedia* de Diderot-D'Alembert. La primera representa la defensa contra la involución religiosa; la segunda, contra las nuevas ideas y la proclamación de una nueva religión (20).

Los primeros años de *Mémoires* despliegan una lucha sin cuartel contra la propagación de la espiritualidad jansenista: nada menos que en el primer número de la publicación aparece ya esta polémica contra las ideas jansenistas, ofreciendo unas *comptes rendus* de aquellas publicaciones con acentos quietistas: el centro de la discusión es la rehabilitación del pensamiento de Fenelon, cuyas afirmaciones religiosas habían sido objeto de condenación en 1699 (21); igual programa religioso continúa en los números siguientes, pues durante estos años el antijansenismo es el punto de mira fundamental; todavía en 1730 la crítica teológica al jansenismo persiste desde los fundamentos de la tradición tomista, incapaz de admitir la tesis de la *Grace efficace per elle-même* y otras afirmaciones teológicas de los discípulos de Jansenius (22). La descripción de esta prolongada batalla de la

(20) Ya en el primer número de enero de 1701 se abre esta sucesión de frecuentes controversias: A. Despineul, uno de los primeros redactores de *Mémoires* denuncia los acentos protestantes de la obra de LE CLERC: *Harmonica Evangelica*, quien se ve obligado a defenderse contra estas acusaciones en *Mémoires de Trévoux*, contrahechas en Amsterdam; otra polémica también al principio a propósito de una nueva edición del *Dictionnaire* de Furetière, con respuesta de los implicados en *Mémoires* de Amsterdam y el *Journal de Savants*; y, de la misma manera, en los primeros años de la publicación aparecen las denuncias de plagios: Buffier acusa al abad BOILEAU de plagiar a los antiguos en su *Histoire des Flagellants*. De 1701 a 1703 transcurren estas polémicas, que dan ya el tono de lo que va a representar el espíritu militante evangélico de *Mémoires*.

(21) Desde 1701, *Mémoires* trata de rehabilitar el pensamiento de Fenelon y de demostrar su ortodoxia, al tiempo que emprende una sistemática y constante campaña contra las obras sospechosas de incluir ideas jansenistas; quizá las figuras más representativas, como blanco de las diatribas de *Mémoires*, sean las del dominico MASSOULIÉ, autor del *Traité de l'amour de Dieu*, y BOSSUET, autor de *Méditations sur l'Evangile*; ambas obras citadas fueron analizadas y tachadas de ocular tendencias quietistas en los números de *Mémoires* de 1704 y 1732, respectivamente.

(22) Cfr. *Mémoires*, diciembre 1730, *Jansenii Doctrina ex Thomistica Theologiae praeceptis atque institutis damnata*, par le R. P. Joseph San-Felice, 1728, págs. 2211-2229. Entresaco este artículo, porque es una oportuna exposición comentada de la doctrina de Jansenius en contraste con la teología tomista, que profesa el autor y a la que se adhiere *Mémoires*; el núcleo de la doctrina se cifra en el concepto de gracia

Compañía de Jesús en las páginas de su publicación de mayor relieve es de gran interés, ya que se constata la existencia de distintas tendencias contra la falsa idea de la comunión de ideas y la uniformidad de criterios. Le Brun ha demostrado esta realidad en sus estudios sobre el pensamiento teológico en los siglos xvii y xviii (23), de la misma manera que Bourel, en un plano más general, ha destacado la dificultad de señalar las fronteras entre ortodoxia, pietismo y *Aufklärung* (24).

El otro tema polémico que me interesa mencionar es el enfrentamiento con los enciclopedistas dirigidos por Diderot, que rebasa los límites de una escuela filosófica, ya que la *Enciclopedia* de Diderot-D'Alembert sirve de blanco de tiro de las críticas que *Mémoires* dirige contra los *philosophes*, concepto genérico que engloba toda clase de autores no comulgantes con sus propias ideas. El punto álgido de la polémica estuvo representado por la aparición de los primeros volúmenes; de ello dan cuenta los artículos críticos contenidos en los números de 1751 y 1752; también la *Enciclopedia* contesta a estas argumentaciones consideradas infundadas ya en sus primeros volúmenes aprovechando los prefacios de los tomos tercero y cuarto, además de la crítica velada repartida por diversos artículos. La correspondencia entre los jesuitas y los enciclopedistas, por su parte, muestra el calor de esta polémica, que unos y otros intentan mantener, sin conseguirlo, en los moldes de la moderación: polémica que salta a numerosos panfletos de uno y otro signo, y se manifiesta públicamente en la convocatoria de algunos actos y reuniones (25).

divina eficaz por sí misma (pág. 2228), de la que dependen las demás valoraciones teológicas y que no es aceptada por la tradición tomista ni por los jesuitas.

(23) J. LE BRUN: «*Entre la Mystique et la Morale*», *Dix-huitième siècle*, número VIII, 1976, págs. 43-66. Interesante trabajo porque muestra las diversas tendencias teológicas de la Compañía de Jesús a través del estudio de las publicaciones jesuitas en el siglo xviii; «L'examen de ses diverses tendances —concluye el autor— et l'étude des débats qui eurent lieu à l'intérieur de la Compagnie devraient désormais conduire l'historien à 'cesser de considérer la Compagnie de Jésus comme un bloc', à l'envisager dans toute sa 'complexité'» (pág. 66).

(24) D. BOUREL: «Orthodoxie, piétisme, aufklärung», *Dix-huitième siècle*, número X, 1978, págs. 27-32. Una reflexión sobre las dificultades de trazar una frontera clara entre ortodoxia y *aufklärung*: cita numerosos autores reacios a mantenerse en el encasillamiento general que de ellos se ha hecho (así pietistas ortodoxos, como Spener y Zinzendorf, no pueden ser declarados como enemigos de la *Aufklärung*) (págs. 30-31).

(25) Durante el primer decenio de la publicación de la *Enciclopedia* esta polémica adquiere tonos fuertes en la prensa del momento (el *Mercure de France* en su número del 15 de octubre de 1757 lanza un «Avis au public» previniendo contra la nueva y depravada secta de los *cacouacs*, para quienes «l'anarchie est une de leurs maximes fondamentales», iniciando una sucesión de réplicas y contraréplicas: véase B.N. Inven-

La acritud del enfrentamiento sube de tono con la publicación del artículo «Collège», en el tercer tomo de la *Encyclopedie*, editado en noviembre de 1753, al arremeter contra el sistema educativo de los jesuitas, que es tanto como decir el sistema pedagógico oficial; a partir de este momento, la polémica se convierte en guerra abierta, que concluye en 1759 con la suspensión de la edición de la *Encyclopedie*, y continúa después con el levantamiento de la suspensión hasta la definitiva expulsión de los jesuitas de Francia.

El otro gran valor de *Mémoires* es constituir un testimonio cultural de los tres primeros tercios del siglo XVIII: ininterrumpidamente, aunque con cierta irregularidad, los volúmenes de este órgano del conservadurismo religioso-político fueron reflejando la evolución de las ideas y las diversas tendencias ideológicas durante casi un siglo. Hace unos momentos hemos enumerado algunas de las más calurosas polémicas de esta publicación, convirtiéndose en el escenario de la discusión, en el punto de encuentro de las opiniones y criterios de los intelectuales de la época (que era uno de los puntos del programa de la publicación inserto en el primer número de 1701); por otra parte, *Mémoires* forma todo un inestimable archivo histórico con una extraordinaria documentación bibliográfica atesorada a lo largo de los años; sólo por esta razón su valor sería incalculable, dejando a un lado la justeza de sus comentarios críticos a esta importante bibliografía; si se tienen en cuenta que una parte de esta bibliografía se ha perdi-

taire D. 65582), en publicaciones cortas de estilo satírico, que llega frecuentemente al sarcasmo, procedentes de los espíritus conservadores (*Observations de M. ... sur un des articles du Dictionnaire Encyclopédique*, s. d. y s. l. [B.N. Impr. Rz. 3751], *Reflexions d'un franciscain avec une lettre préliminaire adressées a Monsieur ... Auter en Partie du Dictionnaire Encyclopédie*, M. DCC. II [B.N., Inventaire, 11845], etc.) o de los filósofos (MORELLE, l'abbé (?): *Préface de la Comédie des Philosophes*, A Paris, chez l'Auter de la Comédie [B.N. Yf 10417], del que entresaco este trozo especialmente relevante: «Et je disois: oh, qui me donnera l'éloquence de Chaumeix, la légèreté de Berthier et la profondeur de Fréron, et je ferai une bonne Satyre contre quelqu'un de mes Bienfaiteurs, et je la vendrai et je me donnerai un habit neuf à Pâques» [pág. 14]; en esta obra se ridiculizan los tres enemigos de los enciclopedistas: Chaumeix, Berthier y Fréron, directores, cada uno de ellos, de una publicación periódica conservadora; *Mémoires pour Abraham Chaumeix* [B. N. Imp. R. 44537]; *Justification des plusieurs articles du Dictionnaire Encyclopédie, ou Préjugés légitimes contre Abraham-Joseph de Chaumeix*, Bruxelles, 1760 [B.N. Impr., Z. 11318]; *Les Si et les Mais. Lettre a M. L'Abbé de la Porte*. Par-tout. MDCCLX [B.N. Impr. Yf 11661]; LA CONDAMINE (?): *Les Quarts adressés a M. Palissot, et publiés par lui-même*, 1760 [B.N. Yf 5820] Piece (en la que el autor llega al insulto personal: «Quand on a prostitué sa femme à Nancy et à Paris, et qu'on l'a fait renfermer lorsqu'elle n'a plus été lucrative, on ne doit pas accuser les Philosophes de n'être ni Amants, ni Maris», pág. 19, etc.).

do, todavía su valor aumenta por desempeñar una función de rescate de las producciones intelectuales de un siglo. Además, los *extraits* compendiaban toda clase de obras, tanto pertenecientes a las ciencias de la naturaleza, por las que *Mémoires* manifiesta una especial preferencia, como a las ciencias sociales; es por ello una especie de *Enciclopedia bibliográfica del siglo XVIII* (hay que hacer notar ciertas lamentables ausencias, como la bibliografía sobre las novelas literarias y el teatro, *les romans et le théâtre*).

Además de un testimonio cultural, es un testimonio de opinión, porque el lector puede extraer de las páginas de la publicación periódica de los jesuitas de Louis-le-Grand la incidencia que en la opinión pública tenían las obras de los autores, aunque en este terreno hay que andarse con cuidado por las razones que más adelante diré, y que muestran cómo los redactores no siempre eran consecuentes con su prometida imparcialidad en el tratamiento de los temas.

En efecto, por las columnas de la publicación jesuita pasan los grandes hombres del siglo xviii, de dentro y fuera de Francia: algunos colaboraron directamente en ella; otros fueron objeto de comentarios, o bien su obra original, o bien la traducción o recensión de ésta en lengua francesa (tal fue el caso de Barbeyrac, principal traductor y comentarista de las obras de Grocio); otros intervinieron en polémicas suscitadas, voluntaria o involuntariamente, por los redactores de *Mémoires* (tal fue el caso, asimismo, del poeta Boileau con ocasión de una acusación de plagio); algunos enviaron notas a la publicación jesuita aclarando sus ideas o advirtiendo de ciertos errores interpretativos de su pensamiento (en este sentido la correspondencia en las páginas del *Journal* entre Leibnitz y Tournemine y las réplicas de los enciclopedistas) (26).

Pero este testimonio de la cultura europea —que no exclusivamente francesa— durante casi un siglo adquiere un valor especial porque a través de las páginas de *Mémoires* el lector puede respirar el «climax» intelectual de la época, que sería imposible captar con la misma fiabilidad y hondura si no es por mediación de una publicación periódica y teñida de frecuentes polémicas como es la de los jesuitas de Louis-le-Grand; en ella se refleja con toda su viveza la relación y ruptura entre Rousseau y Hume o entre Rousseau y los numerosos críticos de su obra, en los momentos justos en que tenían lugar y con toda su ambientación histórica; esta especie de cuadro costumbrista no podría obtenerse fuera del estilo «periodístico» de *Mémoires*.

(26) *Mémoires*, marzo 1708, «Remarque de Monsieur de Leibnitz (*sic*) sur un endroit des 'Mémoires de Trévoux' du mois de Mars 1704», págs. 488-494; sobre Grocio, *ibidem*, «Avis au public», julio 1724, págs. 1340-1341.

Contribuyó también la revista de los jesuitas a abrir las fronteras culturales de los países europeos, actuando como puente de intercambio cultural y de conocimiento general de las producciones científicas y literarias; sin llegar en este objetivo a las cotas de *L'Année Littéraire*, sirvió de cauce para el conocimiento de las obras inglesas e italianas en los medios intelectuales franceses; así un autor, que pasó tan desapercibido en su tiempo, como J. B. Vico, fue conocido en Francia a través de la atención dispensada en los «Avis au public» de *Mémoires* (27).

4. LA DEFENSA DE LOS VALORES RELIGIOSO-POLITICOS DEL «ANCIEN REGIME»

Creo que antes de entrar en la polémica de *Mémoires* con los *philosophes*, materia de la segunda parte de mi trabajo, es conveniente dibujar el marco ideológico del grupo conservador, que sostenía esta publicación; he hecho en este sentido una selección de temas escogiendo aquéllos que me han parecido más significativos y que van a estar más en candelerero en la pugna ideológica del siglo XVIII; también son los que más definen el espíritu de *Mémoires* y los que con más fuerza defendió contra las ideas subversivas de los pensadores ilustrados.

4.1. *Las relaciones entre Teología y Filosofía: la razón al servicio de la fe cristiana*

La intangibilidad del dogma religioso cristiano era de tal naturaleza que los filósofos ilustrados en otras materias perfectamente consecuentes con los nuevos principios liberales, en este terreno, en cambio, dan muestra de unas posiciones contradictorias o claramente involucionistas. Voltaire ataca el cristianismo, pero admite la conveniencia de la religión: «Si Dieu n'existait pas, il faudrait l'inventer», afirmaba en unas palabras bien elocuentes; Rousseau se mantiene en el ámbito difícil, inaceptable para su época, de una religión natural, que no necesita de la Revelación; D'Alembert, más contemporizador, intenta justificar el cristianismo sin buscar una oposición con la filosofía racional, incluso —lo que es todavía más

(27) *Mémoires*, febrero 1712, «Avis au public: D'Italie, de Naples», págs. 356-357 (contiene un comentario de las obras de J. B. Vico).

difícil— indaga una interpretación dentro de la ortodoxia del discutido tema de la condenación de Galileo; Diderot, D'Holbach, Helvetius, La Mettrie, dentro de un profesado materialismo, permanecen más claramente hostiles a la Iglesia católica, y, en general, a cualquier tipo de creencias religiosas.

La Ilustración parece retroceder ante la religión, defendida desde todos los terrenos y con toda clase de argumentos por los reductos del pensamiento oficial. El más ambicioso de estos argumentos es la identificación de Teología y Epistemología, esbozado y desarrollado constantemente en las páginas de *Mémoires*. La religión es el terreno de la verdad; la filosofía, el de la razón; verdad y razón están en planos distintos; la verdad es inamovible; la razón puede cambiar y equivocarse; cuando *Mémoires* habla de los principios de la religión se refiere a ellos con el término de dogmas o verdades, *les vérités*; cuando los principios son de la filosofía, no aparecen tales términos, sino los más comunes y menos seguros de *preuves, certitudes, raisons*, etc. A propósito del comentario del poema volteriano sobre la religión natural, unas palabras dibujan el alto lugar de la teología en una teoría del conocimiento: «L'Observateur paroît surpris, aussi-bien que nous, qu'un Poete Philosophe n'oppose aux vérités les plus sérieuses de la Religion, aux plus forts arguments de la Théologie que des faillies ou mêmes des turlupinades» (28).

Desde esta seguridad proporcionada por la teología como conocimiento definitivo, *Mémoires* emprende una crítica, más atrevida que fundamentada, contra todas las teorías que no reconocen la primacía de la Revelación sobre los demás métodos de conocimiento, tales como el deísmo (29), el materialismo (30) o el simple empirismo, incluso la clase de empirismo que no se enfrenta con la Revelación, sino que sólo pretende complementarla, como sería el caso de las tesis mantenidas por Prades (31) o por el *De L'Es-*

(28) *Mémoires*, septiembre 1757, «Réflexions philosophiques et littéraires sur le Pöeme de la Religion Naturelle», págs. 2153-2154.

(29) *Mémoires*, marzo 1759, «Lettres sur le Déisme, par M. Salchli», págs. 581-603 (defensa de la Revelación contra los deístas ingleses).

(30) *Mémoires*, febrero 1759, «Lettre sur le Matérialisme», págs. 551-559.

(31) *Mémoires*, junio 1753, «Thesis Joannis-Martini de Prades Theologie discussa et impugnata», págs. 1415-1437, amplio comentario de la famosa tesis de Prades, colaborador de la *Enciclopedia*, cuya condena acarrió, entre otros factores, la suspensión de la edición de los volúmenes de la empresa enciclopédica de Diderot; en él se ataca el moderado y religiosamente respetuoso empirismo de Prades y su distinción entre una religión natural y otra sobrenatural, ambas complementarias. Sobre Prades, el extenso trabajo de J. S. SPINK: «Un abbé philosophie: l'affaire de J.-M. de Prades», *Dix-huitième siècle*, núm. 3, 1971, págs. 145-180.

prit, de Helvetius, en pleno momento álgido de la oposición de *Mémoires* contra los enciclopedistas y poco antes de la suspensión de la publicación de la *Encyclopédie* de Diderot por orden del Parlamento y el Gobierno.

En todo caso, el *Journal de Trévoux* establece una distinción entre conocimiento sensorial, productor de una certidumbre, no una evidencia, y conocimiento racional, asistido por la Revelación y la fe, que es capaz de captar las ideas verdaderas. El determinismo provoca una falta de libertad, y esta ausencia de libertad impide a la razón alcanzar la verdad; da la impresión que los intelectuales de Trévoux conciben a la razón presa de los sentidos y que es a través de la Revelación como ésta puede desasirse de su esclavitud para llegar a las ideas verdaderas; la razón parece desenvolverse por sí misma, fuera de las influencias de su entorno; en ellos está presente la idea de una libertad de juicio, «la liberté et le pouvoir de juger», que es la misma libertad del alma, puesta en peligro por una teoría del conocimiento basada en la falsa evidencia de los sentidos, cuando, al contrario, los sentidos sólo pueden proporcionar un conocimiento relativo, «une certitude», en tanto que el conocimiento verdadero, «l'évidence de l'idée claire» es patrimonio del alma (32). *De L'Esprit* es atacado por el valor concedido a una epistemología sensorial, cuyas consecuencias podían afectar, aun cuando no lo planteara así frontalmente su autor, a la intangibilidad de los dogmas de la religión. No estaba equivocada *Mémoires*, como tampoco lo estaban los teólogos de la Sorbona al condenar las obras de Prades o Helvetius, al prejuzgar las posibilidades de subversión de la nueva epistemología, pero sí en ir contracorriente de las propias «evidencias» del conocimiento científico; hubiera sido más acertada una acomodación de ambas teorías y así paradójicamente el «determinismo» de la Revelación hubiera sido aminorado por la «libertad» del conocimiento empírico.

Consecuente con esta identificación entre Teología y Epistemología es la concepción que *Mémoires* tiene del auténtico *philosophe*, que no es ni el espíritu libre, fuera de la moral y la política de su tiempo, el filósofo de gabinete de La Mettrie, ni el filósofo racionalista, crítico, preocupado por el orden social y político, de los enciclopedistas. El filósofo de los jesuitas de Trévoux es un pensador crítico dentro del orden religioso-cristiano, como no podía ser de otro modo, cuyo objetivo es la reflexión racionalizadora de los dogmas de la religión, sin oponerse a ellos. La Mettrie concebía la filosofía como un pensamiento libre, sin ataduras, sin toma de partido, con unas posiciones que nos recuerdan a Nietzsche y los demás irracionalistas;

(32) Cfr. en contraste con las tesis de *L'Esprit*, de Helvetius: «Lettre au R. P., Journaliste de Trévoux», en *Mémoires*, febrero 1759, págs. 539-559.

es el filósofo solo y aislado de la sociedad, que encuentra en sí mismo la fuente de sus ideas, que debe alejarse de las ideas dominantes de la moral y la política, porque si no es así no podría cumplir su misión: «*écrivez comme si vous étiez seul dans l'Univers... ou vous manquerez le but*» (33).

A pesar de ciertas coincidencias, la arrogancia hipercrítica, la autosuficiencia y aislamiento de esta presentación del filósofo no se adecuaban a la concepción de los enciclopedistas, que tenían un sentido menos elitista y más social de la función del intelectual. El *philosophe* no tiene que atacar a la Teología y la Revelación, pero sí ejercitar un magisterio crítico y libre sobre muchas y variadas materias que se sitúan fuera de la Teología, y que han de ser examinadas con el método de la razón; hay un campo autónomo de la razón filosófica, como hay otro que pertenece a la Teología (34).

En el pensamiento de los redactores de *Mémoires* no existe esa zona de relativa independencia entre Teología y Filosofía, como tampoco conciben que las ciencias humanas puedan transcurrir fuera de las predeterminaciones de la Teología y la Providencia divina (con la que la voluntad de Dios se hace presente y dirige los acontecimientos de la historia de los hombres). Hay, por el contrario, una subordinación del plano filosófico a la Teología: el filósofo tiene como misión explicar los dogmas de la Religión en aquellos aspectos que puedan ser razonados por la siempre desfalleciente e impotente razón humana; ni es una filosofía al margen de la Teología, ni una

(33) A. VARTANIAN: «Le philosophe selon La Mettrie», *Dix-huitième siècle*, número 1, 1969, págs. 161-177.

(34) El discutido artículo «philosophe» de la *Encyclopédie* dibuja muy bien este cambio en la concepción de la función del filósofo; frente a la idea del filósofo estoico —«*une vie obscure et retirée, quelques dehors de sagesse, avec un peu de lecture, suffisent pour attirer ce nom à des personnes qui s'en honorent sans le mériter*»— el nuevo filósofo, definido por la libertad de espíritu y pensamiento —«*d'autres en qui la liberté de penser tient lieu de raisonnement, se regardent comme les seuls véritables philosophes*»—. El verdadero filósofo se caracteriza por su actitud, no por su forma de vida, que supone una vulgarización de la auténtica filosofía; una actitud crítica y libre, que encuentra en la razón sus principios de comportamiento. Como era de esperar, la contradicción asoma a este artículo cuando se trata de señalar las relaciones entre la razón y la fe: por un lado, el filósofo es así llamado porque ha superado los límites de la religión —«*parce qu'ils ont osé renverser les bornes sacrées posées par la religion, et qu'ils ont brisé les entraves où la foi mettoit leur raison*»—, y, por otro, en el mismo texto, la religión aparece como el alimento espiritual de la razón —«*ces sentiments sont encore nourris dans le fond de son coeur par la religion, où l'ont conduit les lumières naturelles de sa raison*»—. En cualquier caso, el nuevo filósofo, a pesar de las limitaciones de la ideología dominante, se caracteriza por la puesta en cuestión de las ideas establecidas; no es el sabio, sino el crítico de la sabiduría (*Encyclopédie*, voz «Philosophe», vol. 12, pág. 509).

filosofía crítica de la Teología, sino una filosofía respetuosamente razonadora de los verdaderos principios de la fe (35).

Hay un pasaje de *Mémoires* dedicado precisamente a reseñar la función del *philosophe chrétien* (el artículo lleva este mismo título), en el que está bien dibujado esta concepción del filósofo-teólogo: «c'est le fruit d'un loisir précieux, loisir d'un sage, d'un grand, d'un bienfaiteur public, d'un ami de l'humanité, d'un Philosophe d'autant plus digne de ce nom qu'il ne sépare point la Philosophie du Christianisme» (36). Creo que el texto no necesita comentarios. La auténtica filosofía es, pues, la filosofía cristiana, pues no es posible un divorcio entre ambos conceptos. He aquí una teologización de la filosofía frente a toda una tradición que desde el siglo anterior ensayaba una secularización del pensamiento filosófico, continuada en el mismo año de este artículo de los jesuitas de Trévoux, por los enciclopedistas de Diderot. Es un concepto viejo, escolástico, del término filósofo, que comporta un rechazo del nuevo concepto ilustrado del *philosophe*, a quien muy significativamente *Mémoires* llaman *filósofo pagano*: «L'auteur s'étonne d'abord de la façon de penser des Philosophes Payens: ces prétendus Sages n'avoient pas en vue le bonheur éternel, et cependant, ils saisoient consister le bonheur dans le mépris de toutes les choses qui nous intéressent ici-bas» (37).

Consecuencia de la primacía de los principios religiosos revelados es la intolerancia religiosa; como derivado, la validez de la violencia como medio de expansión de la verdadera religión en la convicción de que este procedimiento deparará unos bienes espirituales a los paganos compensatorios de la rudeza de los medios empleados para conseguirlo.

Bayle había planteado la justicia y la conveniencia de la tolerancia religiosa y la persuasión como instrumentos de expansión de la religión cristiana; la imposición de la fe por la violencia era un acto de mala política, porque de esta manera las conversiones serán más numerosas, pero también de carácter formal y externo: la predicación de la Revelación con el ejemplo, el adoctrinamiento y la persuasión consigue mayor eficacia y verdade-

(35) Precisamente Dieckmann al desarrollar las nuevas cualidades del *philosophe* ilustrado le enfrenta a la concepción del viejo y servil filósofo contemplado en el *Journal de Trévoux*. El filósofo antiguo, el filósofo-teólogo, despreciaba al nuevo filósofo, porque su actitud no era más que una moda pasajera; «criticism of the *philosophe* —dice el autor— occurs either directly or in connection with definite authors, above Bayle, in periodicals such as the *Journal de Trévoux*». Véase su obra *Le philosophe. Texts and Interpretation*, Washington University Studies, Saint Louis, 1948, página 69.

(36) *Mémoires*, mayo 1752, «Le philosophe chrétien», pág. 995.

(37) *Ibidem*, pág. 996.

ros conversos. Bayle, cuya obra *Comentario filosófico* (editada primero anónimamente y en su segunda edición de 1718 con el nombre del autor) fue objeto de numerosas críticas y una calurosa polémica en los medios intelectuales franceses, no negó la superioridad de la Revelación cristiana, sino la imposición a través de la fuerza, que era, en cambio, aceptada por sus comentaristas franceses y por *Mémoires* (38).

Todavía a mitad de siglo la intolerancia sigue presente en las páginas de la publicación de los jesuitas: con ocasión del comentario, uno de los más extensos, de la obra anónima *L'Oracle des nouveaux philosophes*, en 1759, en la que se sostenía que un excesivo celo por la propagación de una religión atentaría contra el Derecho de gentes —*ius gentium*— de los pueblos, *Mémoires* expone sus dos ideas fundamentales sobre esta cuestión: primero, que la religión es un tema de Estado; el Estado está obligado a una legislación religiosa y a defender su Religión; concepción militante de la idea de la confesionalidad del Estado; segundo, que el Estado tiene un derecho de punir, un derecho sancionatorio sobre los actos irreligiosos, siempre que se trate de actos de comisión o externos, no de actos de omisión; la religión interior, la que no se manifiesta y repercute en la sociedad con actos externos, no es objeto de punición por parte de la policía del Estado, pero sí el culto externo o manifestación de cualquier idea religiosa, que no pertenezca a la verdadera religión protegida por el Estado. «Or la première de ses Loix, *la base de toutes les autres* (subrayado de *Mémoires*) c'est la Religion. Donc, en ce genre, les commissions, et non les omissions, les faits extérieurs, et non les actions intérieures, sont de la compétence de l'Etat et punissables à son Tribunal» (39).

4.2. *La teoría del Estado: el ministerio sagrado de la soberanía política*

Es una obsesión la de *Mémoires* por mantener una unión estrecha e irrompible entre Estado e Iglesia; el poder temporal del Estado está al servicio de los fines espirituales de la Iglesia; ordenación absoluta de la sociedad política respecto a la comunidad espiritual de la Iglesia, sin el reconocimiento de una zona de autonomía e independencia de aquélla, en contraste con las relativas delimitaciones en este contexto señaladas por la escolástica española; en esta materia como en otras, la doctrina de los jesuitas

(38) *Mémoires*, enero 1720, «Refutation du Commentaire Philosophique... par Philippe Naudé», págs. 20-53; uno de los capítulos de esta refutación lleva por título: «Contrains-les d'entrer», invitando a forzar a los infieles a entrar en la Iglesia católica.

(39) *Mémoires*, julio 1759, «L'Oracle des nouveaux philosophes», pág. 1825.

de Louis-le-Grand conduce a una radicalización conservadora de las tesis de la tradición escolástica (40).

La sumisión del Estado a la Iglesia, del poder temporal al espiritual, del soberano al magisterio pontificio, es una idea desplegada por todas las colaboraciones de *Mémoires*; cuando se comenta el significado del Estado siempre aparece la religión como su fin primordial, si no se expresa que la protección de la religión es la propia naturaleza, la razón de ser, del Estado; cuando en más ocasiones se comenta obras de religión, el Estado hace igualmente acto de presencia como instrumento a su servicio, con un sentido policial. He escogido un texto de la crítica de la publicación jesuita al concepto de religión natural, donde se define con extraordinaria nitidez esta inescandibilidad entre orden religioso y orden político: «comment ne s'est-il pas aperçu des contradictions palpables que présenteroit une Religion qui séparerait ainsi le système théologique du système politique? Que gagneroit l'autorité souveraine à protéger une Religion qui se montreroit aussi indifférent à son égard? Que deviendra dans une pareille Religion ce grand mot de Patriotisme, l'épouvantail dont s'est servi M. R. pour allarmer les Princes contre une Religion qui ne preche que soumission, modération et charité et qui sera toujours le fondement le plus solide du bon Patriotisme et des vraies vertus sociales?» En el texto se aprecia la insignificancia del Estado si no es en función del mantenimiento de la religión, de tal manera que sin este objetivo pierde su razón de ser, porque el Estado *existe* para prestar un servicio a la comunidad de cristianos; esta concepción sería impensable en un Estado aconfesional, en el que los distintos credos religiosos convivieran en el marco de un respeto al pluralismo religioso; lejos de un tipo de tolerancia media o permisión de diversas religiones en el seno de un Estado confesional, *Mémoires* tan sólo concibe una única religión, la Religión *verdadera*, a cuyo servicio se ha constituido la sociedad política y el poder temporal; por ello encuentra una contradicción en la representación de una separación entre sistema político y sistema religioso.

(40) Es verdad que los escolásticos defendieron siempre una ordenación del poder temporal a los fines superiores del poder espiritual, pero también está en ellos presente una rica teoría sobre los criterios distintivos aprovechando la teoría aristotélica de las causas. Vitoria llevó a sus últimas consecuencias esta concepción al negar los títulos tradicionales del Papado para disponer de los recién descubiertos territorios indios; *Mémoires*, por el contrario, parece olvidar esta tradición, y suprime la independencia del Estado sacralizándolo, haciendo —valga la expresión— al mismo Estado parte de la Iglesia, con lo que tiene que seguir necesariamente las orientaciones episcopales. No era concebible un procedimiento de mayor astucia. Véase F. DE VITORIA: *De potestate civili*, 5-7; L. DE MOLINA: *De Iustitia et de iure*, I, 1, tr. II, disp. XXI.

Esta concepción del Estado se complementa con el carácter ministerial de la soberanía; el soberano es el titular de toda la estructura estatal, a la que rige de un modo absoluto, siendo todos los cargos públicos ejercidos por delegación de su poder indivisible; el límite del ejercicio de este poder soberano está en la religión, a la que ha de proteger por todos los medios; *Mémoires* se coloca, así, dentro de una concepción patrimonialista del Estado, regido por la única e incontestable voluntad del soberano.

Si el soberano tiene esta función ministerial, el origen de su poder le viene directamente de Dios; titular del poder político es el príncipe, que lo recibe inmediatamente de la voluntad de Dios, sin pasar por la mediación del pueblo; con ello, una vez más, los publicistas de Trévoux se sitúan fuera de la tradición escolástica, en cuyo seno las tendencias voluntaristas representadas por los jesuitas nunca habían llegado al extremo de adoptar teorías heterodoxas; curiosamente esta concepción del origen divino del poder de los príncipes tenía sus fuentes en la filosofía de la Reforma protestante, a la que tantas veces ataca el portavoz de Trévoux, dejando a un lado otros precedentes anteriores de menor consistencia; la teoría política escolástica siempre había defendido el origen popular del poder de los príncipes, cuyo autor era Dios y titular el pueblo; el príncipe soberano sólo recibía de las manos del pueblo el ejercicio —*imperii translatio*— del poder, no la titularidad siempre perteneciente al pueblo, a quien también correspondía la facultad de revocar la transmisión del ejercicio del poder, si lo juzgaba procedente (41).

Mémoires no aceptaba ni la teoría del origen popular del poder, ni consecuentemente la teoría, de honda raigambre escolástica, de la resistencia a las disposiciones injustas del soberano. «On arrive —dice con plena convicción— enfin a l'idée prétendue du Roi Patriote, et d'abord l'Auteur infirme une vérité qui est que la puissance des Rois vient de Dieu. Cette vérité, fondée sur les livres Saints, seroit disparoître presque tous les princes qu'on veut établir ici» (42). El príncipe soberano es el ungido de

(41) Teoría sostenida por la Escolástica medieval, incluso por la Escuela franciscana, más voluntarista, después retomada en el Renacimiento por los juristas-teólogos españoles, en cuyo grupo no falta una nutrida representación de los jesuitas —Luis de Molina, Pedro de Fonseca, Gabriel Vázquez, Gregorio de Valencia, Juan de Salas, Juan de Mariana, Rodrigo de Arriaga, Francisco Suárez, etc.—. Precisamente en la Edad Moderna los escolásticos españoles tuvieron que hacer frente a la teoría del Derecho divino del poder de los príncipes, arraigada especialmente en Inglaterra y representada por la obra de R. Filmer y sus discípulos con el apoyo de la dinastía Estuardo. *Mémoires* también parece olvidar esta tradición jesuita exponente de los mejores frutos del pensamiento escolástico.

(42) *Mémoires*, octubre 1730, «Lettres sur L'Esprit de Patriotisme», pág. 557.

Dios, su representante entre los hombres en el orden temporal como el Pontífice lo es en el orden espiritual; es el instrumento de la Providencia divina; por esta razón, los jesuitas renuevan en el ámbito de la pura ortodoxia católica una de las teorías más heterodoxas para la tradición escolástica renacentista, muy querida, por el contrario, en los medios intelectuales protestantes: la teoría de la irresponsabilidad del príncipe por sus actos políticos y la consiguiente negación del derecho de resistencia (43); si el príncipe es un instrumento de la Providencia de Dios, no es lícito, bajo ninguna razón, resistirle, porque es como resistir al mismo Dios; si el príncipe es malo, es porque Dios lo quiere y desea castigar a su pueblo.

¿Cuál es el texto sagrado en el que *Mémoires* encuentra esta unción del príncipe soberano directamente por la voluntad de Dios? El mismo texto paulino archirrepetido y comentado por la Patrística, que en los Santos Padres sufrió diversas interpretaciones, e igualmente en la Escolástica medieval y renacentista, pero que, sin embargo, los jesuitas de Louis-le-Grand interpretan de una manera unívoca: *non est potestas nisi a Deo*. Escolásticos anteriores habían distinguido diversos planos en este texto sencillo y susceptible de matices (44); *Mémoires*, arrinconando esta rica tradición in-

(43) También fue un jesuita, Francisco Suárez, uno de los mejores formuladores de la teoría del tiranicidio, esbozada en el Medievo por Tomás de Aquino; Suárez desarrolló un rico casuismo distinguiendo dos tipos de tiranía —*ab origine et ab exercitio*— y precisando las condiciones de la ejecución de la resistencia a los actos del tirano; también otro jesuita, Juan de Mariana, se caracterizó por una radicalización del ejercicio del tiranicidio al permitir una mayor facilidad para la resistencia activa y una mayor legitimación para llevar a cabo la deposición y muerte, si fuera necesario, del tirano. Una vez más *Mémoires* vuelve la espalda a una tradición que representa probablemente el momento de más altura intelectual de la historia de la Compañía de Jesús. Véase F. SUÁREZ: *De legibus ac Deo legislatore*, III, 10, y *Defensio fidei catholicae adversus anglicanae sectae errores*, III, 1, y IV, 4.

(44) Esta frase contenida en la epístola de San Pablo a los romanos, XIII,1-2, ya dió lugar a diversas interpretaciones en la Patrística; la línea interpretativa mayoritaria fue la de entender que San Pablo se refería aquí al poder como institución, al poder en general, y no al poder concretizado en una determinada persona. Tal es la opinión de ORÍGENES en sus *Escritos misceláneos* o *Stromata*, y de JUAN CRISÓSTOMO en su *Homilía vigesima tertia in Epistolam ad Romanos*; de estos comentarios se desprende que Dios era el autor del poder político, pero no ungía directamente a la persona encargada de regentarlo; tal interpretación fue también la que prosperó en los medios intelectuales de la Escolástica medieval, con algunas excepciones provenientes del nominalismo voluntarista, y de la Escolástica española en la Edad Moderna (véase a título de muestra sobre esta cuestión las obras de los jesuitas F. SUÁREZ: *De Legibus ac Deo legislatore*, III, 3, y LUIS DE MOLINA: *De Iustitia et Lege*, II, 21). *Mémoires*, por su parte, interrumpió esta interpretación y defendió el carácter divino del Rey de Francia, que recibía su poder de las manos de Dios, sin mediación alguna.

terpretativa, encontró aquí el fundamento escriturario para su tesis de la consagración divina del poder soberano; interpretación expuesta con ocasión del comentario al artículo «Autorité politique» de la *Encyclopédie* de Diderot, que definía el poder en estos términos contractualistas insostenibles para los publicistas de Trévoux: «Le Prince tient de ces sujets même l'autorité qu'il a sur eux: et cette autorité est bornée par les lois de la Nature et de l'Etat» (45).

4.3. *La teoría del Derecho: ley natural y legislación positiva*

El Derecho como tal es objeto de escasa atención por el grupo de opinión representado por *Mémoires*; no, en cambio, la política en el contexto de unos fines espirituales que catalizan toda la realidad social; el Derecho es contemplado desde el punto de mira de la Ley, es decir, como conjunto de deberes establecidos por la Revelación, la ley natural y la ley positiva; el concepto de Derecho, como Derecho subjetivo aparece mucho menos en las páginas de la publicación jesuita; en esto demostraron ser unos buenos escolásticos, quienes desde siempre contemplaron el Derecho desde la

(45) Estas palabras, ciertamente atrevidas en un momento en que se defiende la tolerancia, pero no se cuestiona el sistema político, son expresadas en el citado artículo (*Encyclopédie*, vol. I, pág. 898) después de afirmar el principio general de que por naturaleza ningún hombre está sometido a otro y que el poder se adquiere sólo por dos medios, la violencia o el consentimiento de los hombres; fue éste uno de los artículos que más provocaron los resabios de los redactores de *Mémoires*, de tal modo que los enciclopedistas tuvieron que rectificar al comienzo del tercer volumen condescendiendo con una interpretación que en nada se avenía con la exposición del citado artículo: «nous n'avons jamais prétendu que l'autorité des princes légitimes ne vint point de Dieu, nous avons seulement voulu la distinguer de celle des usurpateurs qui enlèvent la couronne aux princes légitimes, a qui les peuples sont toujours obligés d'obéir» (errata pour les deux premiers volumes, vol. III, págs. XV-XVI). La retractación, en todo caso, no es rara en los editores y/o colaboradores de la *Encyclopédie*, perseguidos por la censura y obligados a una constante autocensura; era demasiado afirmar que el poder venía de un contrato o consentimiento de los súbditos; demasiado, al menos, para ser consentido por la monarquía absoluta de los Luíses; por ello, en la retractación el consentimiento popular pasa a tener el mero valor de un refrendo del poder «divino» de los príncipes: «le signe que l'autorité vient de Dieu est le consentement des peuples, c'est le consentement irrévocable qui a assuré la couronne à Hugues Capet et à sa postérité, Los enciclopedistas no renunciaban a la idea del consentimiento como fuente del poder y la autoridad políticas, aunque quede reducido a un consentimiento irrevocable prestado, de una vez por todas y vinculante para la posteridad, por los primeros entronizadores de la monarquía en Francia. Véase oposición de *Mémoires*, en marzo 1752, págs. 458-463.

óptica de un orden regulado y expresable en leyes; la idea del Derecho como facultad dimanante de la propia naturaleza humana o de la norma jurídico-positiva, y presente en el iusnaturalismo racionalista a partir de Grocio, no goza de las simpatías de este órgano de expresión, a juzgar por sus artículos y colaboraciones.

Si no le interesa mucho la ciencia del Derecho, no por ello deja de tener un criterio determinado al juzgar las obras jurídicas: predominio del racionalismo sobre el voluntarismo jurídico y de la Revelación sobre la razón humana; ambas tesis son desarrolladas en el comentario a una obra famosa de la época, el *Ensayo sobre la historia del Derecho Natural*, de Martin Hubner, en el que el autor advertía su intención de tratar el Derecho Natural como un «*simple philosophe*», con las solas luces de la razón, dejando al margen los argumentos de autoridad, «*tout ce qu'on appelle autorité*», y en el seno del respeto a la Revelación. *Mémoires* no tardan en pregonar los peligros de este intento en base a estas razones: primero, que la razón puede ser enturbiada por las pasiones; segundo, que en este tema no debe olvidarse los principios de la religión revelada, y, tercero, que las luces del Evangelio se concilian perfectamente con los deberes de la naturaleza, «*les lumières par l'Évangéle avec les devoirs de la Nature*» (46). Parece que tuvieron miedo de los resultados obtenibles por esta investigación racionalista de Hubner. En el contexto del contraste Revelación-Derecho Natural, primacía, pues, del dato revelado, que contiene su propia racionalidad incontestable.

Fuera de este ámbito, la ley positiva se legitima por su racionalismo, pues la validez de las leyes depende de su intrínseca naturaleza consonante con la voluntad divina, con la ley de Dios, y no del consentimiento de los hombres; este reforzamiento del racionalismo llega hasta el *ius gentium*, cuya fuente necesaria es la ley natural racional, mientras que el consentimiento general de los pueblos es un elemento externo o condicional (47).

Por otra parte, hay en *Mémoires* escasas alusiones a la legislación positiva; en los *extraits* a algunas obras de esta naturaleza el comentario es pobre y se hace desde una perspectiva fuertemente conservadora. Tal es el caso de la recensión de una obra sobre la legislación criminal vigente (48), no obstante ser este tema uno de los más debatidos de la época en el campo

(46) *Mémoires*, abril 1759, vol. I, «*Essai sur l'histoire du Droit Naturel, par Martin Hubner*», pág. 906.

(47) *Mémoires*, diciembre 1752, «*Conférences ecclésiastiques du Diocèse d'Angers sur les loix*», pág. 2779.

(48) Véase *Mémoires*, abril 1765, «*Nouveau Commentaire sur l'Ordonnance Criminelle, avec un Abrégé de la Justice Criminelle, par M. X (M. Jousse)*», págs. 828-865.

del Derecho. La necesidad de la reforma del proceso penal y del Derecho penal es uno de los motivos de importantes obras ilustradas de la época. Montesquieu, Rousseau, Voltaire, en repetidas ocasiones, se pronuncian a favor de esta reforma (49). La obra de Beccaria, *Sobre los delitos y las penas*, publicada en Italia en 1764, alcanzó en Francia un extraordinario éxito en 1766 (50). Diderot, D'Alembert, D'Holbach, Helvetius, Voltaire (que le dedicó uno de sus comentarios más entusiastas) la acogieron con admiración. Los jesuitas de Trévoux, en cambio, respondieron con indiferencia.

4.4. *El concepto de educación y las virtudes del método pedagógico tradicional*

El tema educativo es un tema básico de los ilustrados del siglo XVIII. Es lógico, porque el nuevo espíritu liberal tenía su contrapunto en las cortapisas impuestas por un sistema de educación clerical, pegado a una interpretación literal de las Escrituras y al principio de autoridad de los viejos maestros. Este tema es abordado desde dos puntos de vista por el pensamiento liberal: como crítica al sistema de enseñanza en puntos concretos necesitados de una reforma urgente —programas de cursos, método racionalista, cambios en las materias de estudio, etc.— o como nueva concepción filosófica general sobre la educación —importancia de la educación, la educación y el poder, educación y religión, etc.—. En este segundo punto fue interesante y sorprendente la polémica mantenida entre Helvetius y Di-

(49) Probablemente es Voltaire el «philosophe» más sensibilizado por la necesidad de la reforma de la legislación y el proceso penales, y no sólo desde los planteamientos teóricos, sino tomando parte directamente en algunos procesos de la época, cuyo arbitrio e irracionalismo desveló repetidas veces a la opinión pública. Un autor tan escasamente concesivo como Voltaire se deshace en elogios al comentar la obra de BECCARIA: *Dei Delitti e delle pene*, 1764 (véase su *Commentaire sur le livre des «Dé-lits et des peines»*, 1766), desarrollando puntualmente una serie de aspectos, que ya había tocado desde un plano más teórico en su *Traité sur la tolérance*, escrito en 1763 con ocasión de la injusta condena a muerte de Jean Calas en Toulouse.

(50) Fue traducida por el enciclopedista Morellet, con el título *Traité des Délits et des Peines, traduit de l'italien d'après la troisième édition, revue et corrigé et augmentée par l'auteur, avec des additions de l'auteur qui n'ont pas encore paru en italien*, 1765 (ya el título indica que no se trata sólo de una traducción y que el traductor quiere aprovechar el momento para adaptar la obra a las necesidades de la sociedad francesa). La obra de Morellet tuvo un éxito extraordinario y contribuyó a la feriente acogida dispensada a Beccaria en su viaje a Francia en octubre de 1766. Sobre las semejanzas y diferencias de Beccaria y Morellet cfr. J. PANDOLFI: «Beccaria traduit par Morellet», *Dix-huitième siècle*, vol. IX, 1977, págs. 291-316.

derot acerca del valor de la formación cultural y las condiciones psicobiológicas en la forma de ser de las personas (51). La cuestión pedagógica era de tal relieve que fisiócratas y materialistas concibieron que todo cambio político tenía que pasar por un cambio en el sistema de educación; educar al pueblo era la mejor inversión política.

Para los redactores de *Mémoires* el tema educativo no tenía menor importancia, porque les afectaba de lleno: en él les iba su propia existencia como pedagogos, que era tanto como decir su propia vida. Por ello, el artículo «Collège» de la *Encyclopédie* de Diderot, en 1753, levantó tantas ampollas y provocó las iras de la Orden. Los jesuitas constituían un sólido imperio cultural, con numerosos colegios esparcidos por toda Francia, en los que se educaban los hijos de las clases dirigentes y de las clases medias siguiendo las pautas de un método pedagógico tradicional; atacar su sistema pedagógico era poner en juego su competencia profesional como educadores, que era precisamente lo que definía y otorgaba significado a la Compañía (52).

Había algo más a tener en cuenta: en estos momentos históricos la educación está estrechamente unida a la religión; no es pensable una educación arreligiosa, y un cambio en el sistema educativo era contemplado por los conservadores como un ataque a la propia religión, lo que hace que el tema de la educación esté siempre en la cresta de la discusión, a pesar de los intentos de los enciclopedistas y demás espíritus ilustrados por deslindar uno de otro campo del debate público. Los jesuitas defendieron intencionadamente el derecho a la educación, pero de un concreto modelo educativo, el modelo educativo cristiano, ofrecido por sus centros docentes. Astutamente, hicieron ver a la opinión pública, especialmente sensibilizada por esta cuestión, que los cambios pedagógicos propugnados por los *philosophes* escondían una crítica a la educación religiosa; el racionalismo educativo —como cualquier otra clase de racionalismo— era presentado al

(51) HELVETIUS sostenía en su ensayo *De l'homme, de ses facultés intellectuelles et de son éducation* el gran valor de la formación en el modo de ser del hombre; DIDEROT respondió con una *Réfutation suivie*, que no apareció hasta 1875 en la edición de sus *Oeuvres complètes*, de Assézat, asegurando la presencia de un determinismo biológico, a nivel individual, limitador, hasta cierto punto, de las posibilidades educativas (el ensayo póstumo de Helvetius fue publicado en 1775).

(52) Un estudio que manifiesta la influencia de los jesuitas en la sociedad francesa en el momento en que comenzaba a publicarse la *Encyclopédie* de Diderot, es el de C. LANGLOIS: «Jésuites de la province de France, Jésuites en Bretagne vers 1750», *Dix-huitième siècle*, vol. VIII, 1976, págs. 77-91; el control intelectual se extendía al clero y a los seglares, a las clases acomodadas y modestas (pág. 90).

público como contrario a la Revelación y a la tradición pedagógica inculcadora de los valores religiosos a la juventud francesa.

Los jesuitas introdujeron ciertas reformas parciales en el sistema de enseñanza; no en el terreno de las ideas, sino en las materias de estudios; mostraron un interés más acusado que otros institutos religiosos por el cultivo de las ciencias de la naturaleza; así la física, entendida más bien como filosofía de la naturaleza, ocupa un espacio importante en los planes de estudios de los colegios jesuitas; en las controversias entre cartesianos y newtonianos dieron señales de una mayor simpatía por las nuevas teorías de Newton, reflejada en las páginas de *Mémoires*. Este relativo aperturismo es explicable, en cuanto que las ciencias naturales parecían ofrecer menos problemas para las verdades de fe, mientras que se presumía un mayor espíritu crítico en las ciencias sociales (53).

Sin embargo, en el capítulo de estas últimas, en contraste con las actitudes reaccionarias de los oratorianos y otras instituciones docentes, los jesuitas valoraron el teatro como medio de educación, lo que les valió la crítica de otras Ordenes. *Les Nouvelles ecclésiastiques* se opusieron a este método pedagógico, que sólo serviría para hacer perder el tiempo a los escolares y para fomentar la disolución de las buenas costumbres. La utilización de la escena dio lugar a una cosecha de vocaciones artísticas (un ejemplo es el mismo Voltaire, alumno del colegio Louis-le-Grand de París) y a un contacto e intercambio entre los centros docentes y las realidades sociales. Como ha dicho Peyronnet, «les jesuites, en développant le théâtre au collège, ouvraient davantage leurs établissements sur le monde» (54).

Se trata de aspectos puntuales que poco afectan al sistema tradicional de enseñanza, en el que el conocimiento escriturario de la Teología seguía siendo la ciencia básica, el punto referencial en torno al que se situaban el resto de los saberes; en todos los centros docentes —de las *petites ecoles* a las *universités*, pasando por los *collèges*— la instrucción en la religión cristiana y en la Revelación es el fin primordial de la enseñanza.

En el marco de esta defensa de la tradición pedagógica, *Mémoires* sale al paso de quienes niegan la virtualidad del sistema docente de los *collèges* jesuitas, y, en general, del conjunto de los centros docentes del país, en su inmensa mayoría de carácter eclesial. La crítica insistía en la infertilidad del conocimiento de la cultura clásica explicada de un modo retórico, sin adecuación a las realidades sociales, y con una completa sumisión a la

(53) Cfr. L. TRENARD: «Culture, alphabétisation, enseignement», *Dix-huitième siècle*, vol. 5, 1973, págs. 139-150.

(54) P. PEYRONNET: «Le théâtre d'éducation des jésuites», *Dix-huitième siècle*, volumen VIII, 1978, pág. 120.

Teología; esta sumisión a la Teología era predicable de todas las ciencias; la misma idea expresaba respecto al cultivo exagerado y formalista del latín o la presentación de la historia como un ejemplario de máximas al servicio de la moral y la religión. Contra estas críticas el órgano de expresión de los jesuitas insiste en que la educación es un aprendizaje para la vida, y este aprendizaje se obtiene mejor que en ningún otro sitio reflexionando con los clásicos, para lo que es necesario conocer las lenguas antiguas (55).

La supervaloración de la lengua y la cultura de los antiguos lleva a *Mémoires* a comentar muy positivamente dos obras de J. B. Vico — *Dissertatio de ratione studiorum* y *De antiquissima Italorum sapientia ex Lingua latina originibus desumpta*— porque en ellas se encomian los métodos epistemológicos y docentes de los romanos, sin advertir que esta valoración podía volverse contra ellos mismos: curiosamente el sistema de enseñanza de los jesuitas se parecía a aquéllos que criticaba Vico; en efecto, Vico trata de rescatar la tópica como método de conocimiento basado en los lugares comunes y el sentido común frente a un excesivo racionalismo y un sistema cerrado y sin fisuras; un método no definitivo, abierto al cambio, preocupado más por el conocimiento verosímil que por el riguroso y exacto; Vico enfrenta, en definitiva, la tópica a la axiomática. Con un evidente error, *Mémoires* identifica los sistemas criticados por Vico con la crítica coetánea de los *philosophes*, sin advertir que la epistemología vicuiana igualmente hubiera rechazado la axiomática teológica sobre la que los jesuitas montaban todo su sistema de conocimiento y educativo. Entresaco un texto donde es meridiano este tremendo desenfoque histórico: «La Topique étend l'esprit, la Critique le refferre, la Topique le rend fécond, la Critique le desseche, la Topique apprend à établir, avec la Critique on ne peut que détruire, et c'est là le grand défaut des savants de nôtre siècle» (56). Precisamente son los sabios criticados por los jesuitas de Louis-le-Grand quienes adoptan una crítica racional, abierta, constructiva contra el sistema teológico contenido en las páginas de *Mémoires*.

La publicación periódica de Trévoux continuó una línea uniforme en su filosofía pedagógica; mucho más que la religión (los espíritus ilustrados sólo se atrevían a defender una religión natural complementaria de la Revelación) y que la política (tampoco proponían un sistema de gobierno alternativo a la monarquía), la filosofía y el sistema educativo tradicional-escolástico fueron objeto de una sistemática y muchas veces durísima crítica en los ambientes intelectuales y las obras de los escritores ilustrados. Pero las

(55) *Mémoires*, noviembre 1751, «Lettre critique sur l'éducation», pág. 2464.

(56) *Mémoires*, febrero 1712, pág. 356.

fuerzas del *Ancien Régime* se mantuvieron firmes comprendiendo que el mantenimiento del sistema de enseñanza era parte sustancial de su ideología, y que una fisura en esta materia representaría una puerta abierta a la subversión del orden político-religioso dominante. Habría que esperar a la victoria de la Revolución para ver un cambio en el vetusto régimen de enseñanza: en 1795 dos leyes de la Asamblea general legislativa instituyeron las *écoles centrales* en cada Departamento y un nuevo programa educativo presidido por la libertad de enseñanza y un nuevo espíritu crítico en el tratamiento de las materias pedagógicas (57). Pero en estos momentos, la religión no era ya el firme sostén del sistema educativo, y por ello podía empezar a tambalearse.

4.5. *La teologización del concepto de libertad: la negación de la libertad de expresión*

Se comprueba la presión de la censura en el siglo XVIII cuando se advierte el cúmulo de contradicciones de las obras de los escritores ilustrados: constantemente saltan del atrevimiento inesperado a la mayor de las concesiones a la ideología del *Ancien Régime*; el contraste es enorme y ha sido ya puesto de relieve por numerosos autores: un mismo tema es tratado de distinta manera por escritores de parecida ideología; un mismo autor redacta un mismo tema desigualmente en diversos momentos, incurriendo en la mayor de las contradicciones: la contradicción con uno mismo. Debía ser mucho el temor a la censura oficial, y en correspondencia también numerosas las sutilezas y ardidés de los espíritus ilustrados para exponer de la manera menos peligrosa sus nuevas ideas al público.

Pero creo que el método de mayor uso fue el de la concesión compensatoria después de la afirmación heterodoxa o, al menos, extemporánea: sistema de compensación que actúa de distintas formas; a veces la compensación se produce inmediatamente, en el mismo texto; otras veces en distintos textos del autor. Leamos una idea nueva y atrevida de algún pensador liberal y veremos cómo a continuación suele enmarcar esta expresión en el contexto de los valores tradicionales. Así Montesquieu después de presentar su tesis sobre el determinismo de la historia y de las sociedades humanas en el prefacio del *L'Esprit des Lois*, vuelve en los capítulos 1 y 2 del libro 1 al concepto de ley-mandato, cuyo origen está en la Revelación divina; de la misma manera se conduce Rousseau cuando después de su rotun-

(57) L. TRENARD: «Les Ecoles Centrales», *Dix-huitième siècle*, núm. XIV, 1982.

da afirmación de la religión natural y de la imposibilidad de conocer la verdadera religión a través de la Revelación en su famosa *Confesión de vicario saboyardo* nos sorprende en las últimas páginas con una inesperada valoración del carácter divino de los Evangelios: «¿Es posible —afirma— que un libro a la vez tan sublime y tan sencillo sea obra de los hombres? ¿Es posible que aquel cuya historia narra no sea más que un hombre?»

La otra modalidad era la de la afirmación-negación de la nueva idea en distintos lugares de la obra del autor; caería en un error el lector mal advertido que pretendiera encontrar las nuevas ideas de los enciclopedistas en los artículos de relieve; muy por el contrario suelen mostrarse bastante ortodoxos en esta clase de artículos de importancia y más heterodoxos —entiéndase ilustrados— en los artículos de segundo orden, presumiblemente menos leíbles por el público, y, sobre todo, por la censura. Así, siguiendo con los ejemplos, la defensa de la tolerancia no es desarrollada en los artículos de carácter general —tales como «Atheisme», «Tolérance», etc.—, o lo es en escasa medida, mientras que su afirmación es radical en artículos menores en los que se comenta el significado de algunos grupos religiosos —*gomaristes*, *arminianes*, *philosophie des canadiens*, etc.—. Diderot es un autor que suele utilizar este procedimiento; prudente en los artículos más significativos, se explaya, en cambio, en aquellos otros que presume más inadvertidos y de una mayor concreción temática, con lo que sería más difícil despertar las iras del censor y de la opinión conservadora.

Otro procedimiento frecuente, no exclusivo de los espíritus liberales del siglo XVIII en Francia, sino de todos los tiempos, fue el género de la utopía política y social, ya presente en numerosas obras y libelos a principios de siglo; con ello se proyectaba sobre lugares imaginarios la organización del Estado y la Sociedad que no se podían plasmar en los propios países; hay una relación muy estrecha entre pensamiento utópico y iusnaturalismo, ya que la utopía se situaba en el estado de naturaleza de las sociedades, en el que precisamente existían los derechos naturales del hombre regidos por unos principios racionales, universales e invariables. Este iusnaturalismo utópico —todo iusnaturalismo lo es, pero en este caso a conciencia— supone un salto sobre las realidades históricas para entrar en un planteamiento puramente teórico; fuera de la propia historia política y del entramado político-social del régimen absoluto discurría un discurso teórico que sólo implícitamente chocaba contra las bases organizativas del *Ancien Régime* (58). Pero

(58) Son muy interesantes las observaciones de A. PORRAS sobre las implicaciones de estos presupuestos teóricos; véase sus trabajos: «La teoría política en la 'Enciclopedia' de Diderot», en *Revista de Estudios Políticos* (Nueva Época), núm. 1, Madrid,

no sólo el discurso racional, sino también la historia ayudaba a fundamentar esta nueva filosofía de la organización social, la historia clásica y la historia de los pueblos desconocedores de la civilización europea, algunos coetáneos, regidos por normas elementales de organización social bajo los principios de libertad e igualdad (59).

Ambos elementos, teoría y experiencia, aunque no directamente conectados con las realidades del marco histórico-social de la Francia del siglo XVIII, constituían los fundamentos del nuevo orden y los nuevos principios de libertad. Historia y razón eran las vías metodológicas para intentar el cambio de las estructuras del *statu quo* imperante; la historia era frecuentemente imaginaria e idealizada, pero tenía a su favor la fuerza de un nuevo racionalismo jurídico, que le otorgaba visos de verosimilitud.

Creo que sería imperdonable pasar por alto el valor de *Mémoires* como agente consciente o inconsciente de control social de las nuevas ideas ilustradas en un momento histórico en el que la libertad de expresión estaba sometida al rigor de una censura del Gobierno y del Parlamento desprovista de cualquier tipo de limitaciones, *Mémoires*, además de no sufrir la censura como otras publicaciones, actuaba, por su parte, como un instrumento censoril al descubrir y valorar negativamente en sus páginas las obras contrarias a la filosofía del *Ancien Régime*. Los jesuitas ejercieron no sólo una censura directa en cuanto personas autorizadas para ello por razón de su cargo —por los años que aparecían los primeros volúmenes de la *Enciclopedia*, La Sorbona, feudo de la Compañía, desarrollaba una destacada función inquisitorial en la concesión del «imprimatur» a las nuevas publicaciones— sino también indirecta en la medida en que precisamente

1978, págs. 119 y sigs., y «La reforma de la agricultura durante el 'Ancien régime'», en *Rev. Agricultura y Sociedad*, núm. 16, julio-septiembre 1980, especialmente páginas 239-243.

(59) Sería imposible referir aquí ni siquiera una lista destacada de esta literatura de evasión en la que los ilustrados dibujaban su idea de una nueva organización de la sociedad y las instituciones políticas; las *Lettres persannes*, de MONTESQUIEU, o el *Candide*, de VOLTAIRE, no representan más que unas muestras de centenares de obras utópicas, a las que era muy dado el gusto literario de los lectores del siglo XVIII; hasta los libelos, en los que se ridiculizaban a los personajes de la época, empleaban este género literario. El otro camino, más seguro por su mayor grado de credibilidad, era el recurso a la historia antigua, que precisamente por ser antigua y escasear las fuentes, admitía una fácil idealización; es un método frecuente en los enciclopedistas al trazar las líneas de la república ideal (cfr. los artículos «souveraineté», vol. 15, pág. 424; «pouvoir», vol. 13, pág. 255; «pouvoir paternel», vol. 13, pág. 256; «republique», vol. 14, pág. 151; «democratie», vol. 4, pág. 817; «peuple», vol. 12, página 475; «tyrannie», vol. 16, pág. 785, etc.).

su principal medio de expresión ejercía una eficaz actividad de pública delación de aquellas producciones científicas y literarias que afectaban negativamente los intereses del Estado o la Religión, es decir, la soberanía absoluta de la Corona o los dogmas inatacables de la Religión cristiana.

Aparte de la autocensura que imponía publicaciones del tipo de *Mémoires*, ésta ejerció una censura y control ideológico de las ideas vertidas en los volúmenes de la *Encyclopédie* de Diderot; los primeros artículos de *Dictionnaire raisonné* de dudosa ortodoxia —«Aius-locutius», «Amcur des Lettres», «Aristotélisme», «Athée», «Autorité», etc.— fueron objeto de una exégesis crítica en cuantiosas páginas del portavoz de los jesuitas. Es de imaginar cómo repercutirían estas acusaciones en el clima de opinión controvertido de estos años en que Diderot iba dando al público las primicias de su obra enciclopédica. Los *philosophes* reunidos en torno al proyecto contestaron a éstas y otras acusaciones protestando de los juicios mal intencionados que no acertaban a ver el tratamiento respetuoso dado a los dogmas de la religión en sus publicaciones; se sintieron obligados a puntualizar esta cuestionada ortodoxia (60); *Mémoires* respondió, en 1753 a su vez, invitando a un clima de moderado diálogo, siempre que la discusión no afectara a la religión, porque «quand la Religion est attaquée —-advertía— la fonction de journaliste se convertit, sans effort, en celle d' Adversaire et de Combattants» (61); recordó que habían acogido con admiración el proyecto de la *Encyclopédie* de Diderot, a la que dispensaron elogios en enero de 1751, pero que pronto cambió el signo de su voluntad cuando advirtieron que en el cuerpo del *Diccionario* habían algunas consideraciones reprehensibles en materia religiosa.

Es claro, pues, el papel representado por los jesuitas de Trévoux como guardianes de la ortodoxia católica y como instrumento de control ideológico sobre el pensamiento y la producción científica y literaria de sus coetáneos; pero cabría también preguntarse cuál fue su opinión sobre la libertad de expresión, *la liberté de presse*; no es aventurado pensar que esta opinión se compadecería con la función policial antes descrita desarrollada en torno al ejercicio de las más elementales libertades públicas.

(60) El extensísimo «Avertissement des éditeurs», que precede a la publicación del tercer volumen de la *Encyclopédie*, es todo él una protesta contra las acusaciones de plagio y de heterodoxia manifestadas por los colaboradores de *Mémoires*; por si fuera poco, a continuación va una relación de correcciones para limar asperezas y reconducir algunos comentarios altisonantes de los primeros volúmenes a la más estricta ortodoxia (véase *Encyclopédie*, vol. III, págs. I-XVI).

(61) *Mémoires*, noviembre 1753, pág. 2665 (comentario en nota al «Avertissement» citado).

Hay un pasaje de la obra periódica de Louis-le-Grand, que deseo mencionar, porque es el que he encontrado más clarividente para exponer su idea acerca de la libertad de expresión; me refiero al artículo «Aius-Locutius», del primer tomo de la *Encyclopédie*: da la impresión que los enciclopedistas estaban intranquilos y deseaban cuanto antes publicar su opinión sobre la inexistencia de una libertad de pensamiento e información, y escogieron para ello el comentario de una divinidad romana, *dieu de la parole*, de escasa importancia; la sistemática de la *Encyclopédie* basada en el orden alfabético de las voces, les habría hecho esperar varios tomos para pronunciarse sobre la libertad de pensamiento y expresión. Pero mi elección de esta socorrida voz de la *Encyclopédie* obedece al contraste entre la timidez y moderación de la explicación de este artículo y las duras críticas, a pesar de ello, vertidas en las páginas de *Mémoires*; fue también un artículo de impacto en la opinión pública, porque en él expuso Diderot y sus colaboradores por primera vez una defensa moderada de la libertad de expresión.

Los enciclopedistas aseguraban que una negación en términos absolutos de la libertad de expresión y prensa no tenía justificación; se imponía una matización del ejercicio de estas libertades, en función de la naturaleza de la publicación y del carácter del público al que iban dirigidas; en principio, las obras sobre temas religiosos sólo podrían afectar a las personas simples, a lo que los escritores de la época llaman *le peuple*, pero no a las personas instruidas: «les productions de l'incrédulité ne sont á craindre que pour le peuple et que pour la foi des simples. Ceux qui pensent bien savent à quoi s'en tenir, et ce ne fera pas une brochure qui les écartera d'un sentier qu'ils ont choisi avec examen, et qu'ils suivent par goût». Sobre esta idea general es necesario matizar entre las obras escritas en lengua vulgar, que deben ser prohibidas si afectan a cuestiones relativas al gobierno y la religión, y las obras escritas en lengua erudita, dirigidas a lectores instruidos, que deben ser permitidas (en último caso, sólo serían perseguibles los traductores de esta segunda clase de publicaciones) (62). La propuesta, por tanto, era de una libertad de expresión moderada, sujeta a la naturaleza y finalidad de los escritos, mirando a que esta libertad no suponga un descrédito para los valores esenciales del gobierno y la religión —entiéndase monarquía y catolicismo—, presumible en la lectura de estas obras en las personas sencillas e iletradas. La respuesta de *Mémoires* no se hizo esperar; en noviembre de 1751 proponía la censura de las opiniones de los colaboradores de Dide-

(62) *Encyclopédie*, vol. I, voz «Aius-Locutius», pág. 241. Las mismas reservas muestran los enciclopedistas al redactar el artículo «Liberté de penser», del vol. 9, páginas 472-473.

rot y la negación de toda clase de libertad de prensa, incluso de una libertad moderada y controlada desde los órganos del poder (63).

4.6. *La inserción del concepto de «bonheur» en el orden cristiano*

La felicidad terrenal, la idea del *bonheur* es uno de los temas clásicos del siglo XVIII; es también un tema que define especialmente a los jesuitas y a *Mémoires*, porque en este campo se muestran bastante abiertos en correspondencia con el sentido utilitario de la filosofía de la época y en contraste con el conservadurismo de los jansenistas y otros institutos religiosos. Como he dicho en el primer capítulo, *Mémoires* ocupaban un espacio genuino en la publicística del siglo XVIII, definible por su defensa incondicional de la ortodoxia católica y el régimen monárquico dentro de una comedida valoración de los avances científicos y el progreso siempre que no supusieran un detrimento para la fe cristiana y los dogmas de la Revelación; la Teología no estaba reñida con el progreso y la felicidad terrenal dentro del orden cristiano. Hubiera sido, por ello, un estudio sobre esta publicación periódica del pensamiento reaccionario dieciochesco incompleto sin la alusión a estas cuestiones «modernizadoras» del talante conservador del órgano de expresión jesuita (64).

En efecto, *Mémoires* se sitúan en un punto intermedio entre el ascetismo religioso, que no aceptaba ningún tipo de *bonheur* que no fuera el de la felicidad celestial con la contemplación de Dios, y el materialismo de los *philosophes*, que concebían la idea del *bonheur* como una tarea terrenal, que hay que hacer aquí en la tierra, principal objetivo político de los gobernantes ilustrados, cuya urgencia se oponía al misticismo de los quietistas sólo preocupados por la salvación de las almas y olvidados de los problemas «mundanos» de los hombres; entre ambas interpretaciones extremas

(63) *Mémoires*, noviembre 1751; transcribo un trozo suficientemente explicativo: «nous laissons une multitude d'autres réflexions pour dire que l'article 'Aius-Loeutius' auroit un besoin d'une censure juridique, dont il ne paroît encore des vestiges dans ce premier volume de l'*Encyclopédie*. Nous reconnoissons que l'Auteur de l'article tâche, vers la fin, de modifier ses principes en se rapprochant un peu des idées communes, mes ces modifications ne peuvent justifier le desir d'une liberté qui s'exerceroit aux dépens de la tranquillité de L'Etat et de la Religion: cette liberté, dit-on, seroit la plus grande qu'on pût accorder dans une société où l'on a du zèle pour le bien public» (págs. 2447-2448).

(64) Sobre la idea de *bonheur* en el siglo XVIII, L. TRENARD: «Pour une histoire sociale de l'idée de bonheur», *Annales historiques de la Révolution française*, 1963, páginas 309-330.

del *bonheur* se colocan los cronistas de Trévoux un ascetismo de vida, que mira al cielo y se olvida de la tierra, y un optimismo excesivo crédulo de las posibilidades de felicidad y bienestar mundano, un concepto de *bonheur* razonable en la sociedad humana sin olvidar el verdadero y definitivo *bonheur* celestial; no hay contradicción, sino complementariedad entre ambas ideas de *bonheur*.

Nos llamaríamos por ello a engaño si entendiéramos que la visión del progreso y del bienestar producido por el avance de las ciencias y las artes era la misma en los colaboradores de *Mémoires* y en el conjunto de autores ilustrados, en quienes el utilitarismo es un concepto básico de la nueva filosofía, cuyo presupuesto es la libertad; el interés general de la sociedad, la utilidad pública, sólo puede obtenerse en el clima de la libertad política; quizá los materialistas insistieron más que otros en esta idea (65); consumada la Revolución, todavía Hegel concebía a la utilidad como resorte de la libertad, como el conjunto de medios que hacen posible la libertad (66); el utilitarismo es un valor esencial para la perfección del hombre y de las sociedades humanas; en la relación utilidad-libertad, unas veces es la libertad un presupuesto o condición y otras es un punto final; en cambio, para los jesuitas de Louis-le-Grand no había otra libertad que la libertad cristiana ni otra utilidad que la contenida en las condiciones materiales de un *bonheur* terrenal, que permite al hombre en su relación con sus semejantes alcanzar la felicidad celestial. Cuando el utilitarismo se confunde con el materialismo, cuando ya no sirve a los fines primordiales de la Revelación

(65) En los fisiócratas es donde mejor se desarrolla la estrecha relación entre los conceptos de utilidad, justicia y libertad; es justo lo que es útil, siendo la utilidad un principio-fin de la libertad (la libertad es un presupuesto de la utilidad, pero también lo útil —l'intérêt de l'Etat et l'intérêt particulier— crea las condiciones para la libertad, construye la libertad); hay una frase de Quesnay que resume bien esta relación: «la liberté seule est l'équilibre naturel des intérêts et des valeurs»; el cambio se produce por la reducción de conceptos excesivamente racionalizados a términos de proporciones materiales; es como si lo justo cobrase una dimensión física; E. Daire en su magnífica introducción a las obras de los fisiócratas franceses del siglo XVIII resume en estas palabras el objetivo a alcanzar: «C'était enfin, en démontrant par l'étude des lois mêmes de la nature, l'enchaînement nécessaire du mal moral avec le mal physique, établir la doctrine, aussi neuve que salutaire pour le monde, de la concordance rigoureuse du juste avec l'utile! (*Physiocrates*, Slatkine Reprint, Genève, 1971, página LXXXV). *Mémoires* estaba bien lejos de este relativismo y laicización de los conceptos de libertad y justicia; y, desde luego, la utilidad, para ella un dato secundario, no tenía el valor sustancial que le concedían los espíritus ilustrados.

(66) Véase el concepto de utilidad (*Nützlichkeit*) como concepto fundamental de la Ilustración según el pensamiento de Hegel (*Phänomenologie des Geistes*, trad. del F.C.E., México, 1966, págs. 330-332).

y la salvación cristianas, entonces la utilidad y los bienes generados por la mentalidad utilitarista deben ser rechazados, porque lo útil se convierte en un valor esencial que no puede ser aceptado por el espíritu católico de *Mémoires*; salvando esta limitación, el utilitarismo es admisible en el ámbito de la Teología, e, incluso, puede contribuir positivamente a la realización en la tierra de la Palabra divina y a la perfección individual del cristiano.

Puesto que la idea del *bonheur* constituye una parte sustancial del legado del Siglo de las Luces, hay numerosas referencias a él en artículos de la publicación jesuita pertenecientes a distintas épocas. Se nota un cambio de rumbo interpretativo sobre la mitad de siglo; en los primeros años la postura de los redactores de Trévoux es contraria a esa sintonía entre la trascendencia y la felicidad terrenal en el comentario a las obras de pensadores que intentaban, según su opinión, una peligrosa secularización de la moral (67); después con ocasión de la publicación de la obra del jesuita Claude Buffier, en 1726, con el significativo título *Traité de la société civile et du moyen de se rendre heureux en contribuant au bonheur des personnes avec qui l'on vit*, el debate sobre el tema sube de tono y *Mémoires* adopta una actitud dubitativa, tolerante al principio, crítica al final; pero es a mediados del siglo cuando comienzan a aparecer opiniones favorables a este sentido teológico del *bonheur* terrenal, especialmente expandido por la famosa obra de Buffier, ya insinuado en los comentarios a los *Discours* de Rousseau tocantes al daño producido por las ciencias y las artes. No hay contradicción —aseguran los intelectuales de Trévoux— entre economía y filosofía religiosa, sino una incorporación de la primera al ámbito de la segunda; los valores ideológico-religiosos permanecen inalterables; los económicos evolucionan en el sentido de mejorar las condiciones de afianzamiento y expansión de aquéllos; la armonía siempre existe, porque las estructuras materiales y mentales son superpuestas (68). El viraje

(67) Durante los primeros decenios de *Mémoires* son frecuentes los artículos contra un tipo de moral laica, que era confundida con una suerte de hedonismo malsano incompatible con la finalidad trascendente del hombre en su tránsito por la tierra; por ello, la valoración de la vida y la felicidad terrenal, presente en las obras de Montagne, Saint-Evremond, Fontenelle, o es directamente atacada o silenciada; así, por ejemplo, no hay alusiones al *Discours sur le bonheur*, de FONTENELLE, aparecido en 1724.

(68) A partir de la mitad del siglo, los cronistas de Trévoux presentan numerosas obras sobre este tema, que ahora son comentadas positivamente, aunque con reservas y prudencia; abandonan la oposición al bienestar corporal a comprender que hay una mutua interferencia entre sensualismo y estado del alma; el concepto de *bonheur*

que dan los cronistas de Trévoux en el tema de lo que en la época se llamaba *Oeconomie politique* (título del famoso artículo de Rousseau escrito para la *Encyclopedie*) es muy significativo, y demuestra un deseo de los jesuitas de acomodarse a los nuevos tiempos en aquellos aspectos no conflictivos para con la tradición religioso-política. Esta adaptación esconde también la utilización de un nuevo método, consistente en apoderarse de las ventajas de los enemigos, dando la vuelta a sus argumentos. *Mémoires* es consciente de que la defensa del legado cristiano puede hacerse de dos maneras: o atacando de frente a los contrarios, lo que es un buen método cuando los argumentos de los otros son malos, o bien apropiándose sus argumentos, colocándose a su mismo nivel, y afirmando que los beneficios que el hombre y la sociedad obtienen por la nueva filosofía también se consiguen con la fe y en el seno de un Estado confesional cristiano. La religión está en el mundo y sirve al mundo. La fe también es útil y contribuye al bien de los hombres en un sentido natural. El pensamiento de los publicistas de Louis-le-Grand comporta un acercamiento de ambos planos, mundo terrenal y religión trascendente, al estilo de la convergencia hegeliana de la fe y la cultura, la religión y el mundo en su idea de un espíritu en evolución, como elementos que constantemente se oponen y reconcilian en la unidad superior de una síntesis absorbente y enriquecedora.

5. «MEMOIRES DE TREVoux» Y LOS 'PHILOSOPHES'

Después del desarrollo de las ideas generales profesadas por los cronistas de Trévoux, es ahora el momento de insistir en su valoración de la obra de los *philosophes*, a quienes frecuentemente critican, unas veces como grupo y otras individualmente. Montesquieu, Voltaire, Diderot, Rousseau son objeto de interés y estudio por parte de *Mémoires*, que actúa con ideas preconcebidas y sin deseos de entrar directamente en el terreno de la discusión promovida por los ilustrados; da la impresión de que se siente bien protegida en su fortaleza teológica y no necesita comprender al contrario, que es *a priori* descalificado. Pero, cabría preguntar: ¿Seguridad o miedo? Dejemos la respuesta para el final.

ya no es un término maldito (véase, como muestra, los «extraits» a *Réflexions sur le bonheur*, de julio de 1761, y a *Le bonheur des gens des lettres*, de diciembre de 1766).

5.1. «*Mémoires de Trévoux*» y Montesquieu:
la negación de la sociología política por la teología de la historia

La preocupación por la heterodoxia montesquiana fue para los publicistas de Trévoux menor que la de otros espíritus ilustrados, que var a seguirle y producir sus obras a partir de la segunda mitad del siglo XVIII. El comportamiento es lógico, porque Montesquieu, a pesar de la novedad de sus ideas, es más concesivo en el terreno religioso, y especialmente en el político. Althusser ha indicado cómo Montesquieu es todavía un guardián de la tradición política, un último reducto de la sociedad feudal, cómo su rechazo de la idea del contrato social del iusnaturalismo racionalista suponía todavía el mantenimiento de una desigualdad natural traducible políticamente en una sociedad estamentalizada *ratione naturae* (69).

Desde luego, Montesquieu trata de compensar la rebeldía de su definición inicial de la ley expresada en el prefacio de *L'Esprit des Lois* con una defensa de los valores tradicionales y religiosos en capítulos posteriores; compensación ausente en el mismo grado en otros filósofos ilustrados, incluso el mismo Rousseau. Por otro lado, la situación del discurso en un plano teórico ejemplificado frecuentemente con instituciones y culturas extranjeras contribuyó a dar a sus teorías una impresión de lejanía, a pesar de su enorme carga explosiva. Es, por otra parte, con Voltaire un precesor —hasta cierto punto un maestro— del conjunto de escritores ilustrados que se unen en torno a la empresa enciclopedista de Diderot; cuando Montesquieu escribe su *L'Esprit des Lois* todavía las fuerzas intelectuales del *Ancien Régime* no se habían unido en un propósito firme de lucha contra las ideas perniciosas de los filósofos.

Aparte de estas circunstancias, había lazos de amistad que unían a Montesquieu con los jesuitas, especialmente con el P. Castel, uno de los principales colaboradores de *Mémoires*, educador de su hijo, y expurgador de *Les Lettres persanes* en materia religiosa. Montesquieu fue un ejemplo de autor que supo marcar una distancia entre su vida y su obra; su revolución teórica nada afectaba a la ortodoxia de su conducta, la de un noble perfectamente encuadrado en las filas de las clases dominantes de su época.

De todas maneras, el pensamiento montesquiano contenía ciertas ideas

(69) L. ALTHUSSER: *Montesquieu: La Política y la Historia*. Ariel, Barcelona, 1974, especialmente el cap. VI, «El 'parti pris' de Montesquieu», págs. 131-147; en la breve conclusión final, Althusser confirma cómo Montesquieu, después de un largo recorrido por las nuevas tierras de la historia, había finalmente regresado a casa; después de despejar el camino, había vuelto a las viejas ideas (pág. 148).

suficientemente extrañas a la filosofía dominante como para pasar desapercibidas; la primera de ellas, la más conocida y propagada en el público, fue la concepción determinista, natural —en el sentido en que este término era empleado en la época— de la historia de los pueblos, regida por leyes necesarias derivadas de la naturaleza de las cosas (70); he aquí un nuevo concepto de ley para explicar las ciencias sociales, que por fuerza no podía agradar al pensamiento oficial de la época, acostumbrado a explicaciones de carácter teológico. *Mémoires*, representante prototípico de esta filosofía constituida, dio justa réplica a la nueva concepción.

Hasta el Renacimiento el concepto de ley había sido vinculado a la idea de mandato en el mundo de las relaciones humanas; la ley suponía una voluntad ordenadora de esas relaciones en la convivencia social, con independencia del carácter de esa voluntad; a partir del Renacimiento hay una ley científica de los fenómenos de la naturaleza, uniforme, rígida, repetitiva, intrasistemática a esos acontecimientos naturales, y una ley de los fenómenos sociales, voluntarista, cambiante, externa a los mismos; por ello trasladar los caracteres de la ley física a los hechos históricos y la evolución de la sociedad humana resultaba un atrevimiento indefendible; era suprimir la idea del mandato y la voluntad, «naturalizar» la historia, cuando la historia es obra de la voluntad inescrutable de Dios, cognoscible a través de la ciencia teológica; la reducción de todos los fenómenos a relaciones necesarias impuesta por la naturaleza de las cosas hería la sensibilidad de *Mémoires* y toda una tradición epistemológica incapaz de desgajar el campo histórico de la influencia de una Teología predeterminista.

Pero no es sólo la definición racio-naturalista de la ley lo que sorprende a *Mémoires*, sino el nuevo método empírico-inductivista con el que Montesquieu pretende descubrir esas relaciones necesarias entre las cosas de las que deducir unas leyes explicadoras. El racionalismo de los publicistas de Trévoux se oponía a una comprensión de la historia a través de una sociología experimental. Ya les parecía excesivamente ambiciosa e inalcanzable, en último extremo, la indagación de unas leyes necesarias de la historia sobre el examen de todas las instituciones de todos los pueblos; pero todavía les resultaba más sorprendente la extracción de tales leyes con la aplicación del nuevo método de la observación y experimentación; era esto admisible en las ciencias naturales (son más partidarios de la física experimental de Newton que de la metafísica especulativa de Descartes, en

(70) *L'Esprit des Lois*, I, 1; más adelante, en I, 3, Montesquieu indica cómo el objeto de su investigación no son las leyes en sí mismas, sino el espíritu de las leyes, *l'esprit des lois*, que consiste —lo dice claramente— en las diversas relaciones que las leyes pueden tener con diversas cosas.

este sentido), pero no en el campo de las ciencias sociales y la historia: el conocimiento de la historia, la razón de ser de los fenómenos históricos, su propia evolución, eran deducibles de la razón especulativa en consorcio con la Providencia de Dios; Bossuet había escrito una *Historia universal* para demostrar que la dinámica de los acontecimientos históricos ya estaba contenida en las Sagradas Escrituras; de la misma opinión era *Mémoires*, que no concebía a la historia fuera de la Biblia y los textos sagrados.

Cuando Montesquieu comenzaba a escribir una nueva interpretación de la historia humana eran ya muy numerosos los ejemplos de violencias perpetrados por la Teología contra los propósitos de historias secularizadas; estas historias o bien habían tenido que acomodar su método racionalista, con el paralelismo salvador de la historia teológica, como era el caso de Hobbes o Bodino, o al abandonar este camino habían encontrado la firme resistencia de los guardianes de la única historia posible, la historia del pueblo de Dios, que ya estaba escrita antes de transcurrir, como fue el caso de Spinoza.

Desde la perspectiva de la teología de la historia, la crítica a *L'Esprit des Lois* era todavía más necesaria por cuanto la intención del autor era la de hacer una historia *completa*. Montesquieu persiguió una explicación de *toda* la historia en base al examen de la cultura de todos los pueblos; ni era una explicación apriorístico-racional de una historia *abstracta*, al estilo de la metafísica cartesiana o el iusnaturalismo grociano, ni una comprensión de la historia general por mediación del estudio de historias parciales (71).

En abril de 1749 *Mémoires* contesta ampliamente a las tesis defendidas por Montesquieu desde el esquema del reduccionismo, al que me referiré al comentar la interpretación de las obras de Rousseau en las páginas de esta publicación periódica; unas veces es la reducción a términos descontextualizados; otras al primado de la *auctoritas theologiae*; *Mémoires* tributa elogios a la amplitud de conocimientos del autor y destaca la ori-

(71) Lo verdaderamente original en Montesquieu es que pretende hacer una historia completa con un método nuevo (ambas cosas); hasta entonces se habían realizado proyectos de historia universal, pero desde unas concepciones puramente teóricas; tales serían los casos de Platón, Bodino o Grocio; Montesquieu tiene el mismo campo de investigación, pero el método de conocimiento es distinto, un método inductivo-sintético diferente del método racionalista-deductivo de los autores anteriores, en los que las leyes históricas iban siendo deducidas de unos principios apriorísticos racionales colocados a modo de axiomas o premisas. *Mémoires* hubiera aceptado el nuevo método montesquiano siempre cuando sus conclusiones en nada desmerecieran de los saberes teológicos, pero no cuando el relativismo de sus principios atentaban contra la reciedumbre de los dogmas religiosos.

ginalidad de su nuevo método histórico; advierte que no es un tratado más sobre las leyes: «il se propose, non de traiter des loix en elles-mêmes, mais de rapports que les loix peuvent avoir avec diverses choses» (72); este breve texto advierte claramente la importancia del cambio metodológico; no se va a tratar de las leyes en sí mismas, sino de las leyes en cuanto relación con las cosas, lo que parece indicar que la ley no es ya tan sólo una expresión de la razón, sino una deducción de relaciones; no es un término de partida, sino un término final que explica unas relaciones pre-existentes.

Sin embargo, estos elogios no fueron acompañados de una acertada comprensión del pensamiento montesquiano; así el alto índice de suicidios en Inglaterra no se explica por estas relaciones naturales, sino porque «L'Angleterre est devenue le centre de toutes les mauvaises doctrines» (73); cuando Montesquieu deduce de sus conocimientos históricos que es una buena ley civil no instaurar una nueva religión cuando el Estado está satisfecho de la religión ya establecida, *Mémoires* comenta el daño que esta política acarrearía para la expansión del cristianismo; cuando explica la poligamia por razones político-naturales, «un affaire de calcul», le replica con un simple problema de inmoralidad, «presque toujours, passion, mauvais exemple, éducation trop libre: voilà les causes qui ont autorité, accredité, maintenu la Polygamie, et qui l'empêchen d'être simplement une affaire de calcul» (74). Siempre la referencia a un principio religioso-moral *excluyente* en su capacidad explicadora de los hechos y acontecimientos históricos (75).

(72) *Mémoires*, abril 1749, pág. 719.

(73) *Ibidem*, pág. 724.

(74) *Ibidem*, pág. 729. En la *Defense de L'Esprit des Lois*, MONTESQUIEU contesta a las objeciones presentadas contra su explicación de la poligamia, viéndose obligado a transigir con los principios religiosos tradicionales, y en lo que se refiere a la poligamia deja bien claro que es una institución mala en sí misma, pero que en determinadas circunstancias puede ser menos mala: «A regarder la polygamie en général, indépendamment des circonstances qui peuvent la faire un peu tolérer, elle n'est pas util au genre humain, ni à aucun des deux sexes, soit à celui qui abuse, soit à celui dont on abuse» (cita de *Defense de L'Esprit des Lois*, seconde partie, chap. polygamie).

(75) También como en el caso de Rousseau, los jesuitas de Trévoux practican el método reduccionista saliéndose del contexto significante de la obra y el pensamiento montesquiano; así se comportan cuando comentan algunos pasajes de escaso relieve de *L'Esprit des Lois*, que en nada afectan a la veracidad de sus tesis históricas, v. gr., el de la concesión de los derechos políticos a los atenienses por Antipater; que esa concesión de ciudadanía hubiera o no sido como dice Montesquieu no tiene excesiva importancia y no invalida el resto de los hechos históricos relatados y las leyes de ellos deducidas; a veces *Mémoires* se encierra en un eruditismo infértil, que no conduce a ningún sitio, y mucho menos a rebatir los argumentos de Montesquieu (véase

Montesquieu plantea unos principios políticos extraídos de un examen comparativo de las diversas instituciones existentes; principios de lo que podríamos llamar un inicio de Derecho o Política comparados a través de un método inductivo-experimental.

Negar estos principios comprobados desde los puntos de vista de unas normas ético-religiosas dominantes (válidas, por otra parte, sólo para una concreta sociedad religiosa) en contraste con el pluralismo religioso presentado por Montesquieu en su análisis comparativo, es situarse fuera del discurso y de la amplitud de miras del autor. Hoy sabemos que muchas de las afirmaciones de la sociología política montesquiana no son defendibles; quizá hubiera supuesto en su tiempo un enorme esfuerzo contradecirlas, semejante al realizado por el propio autor; quizá *Mémoires* no hubiera podido llevar a cabo con éxito este empeño desde el propio contexto en que se situaban las tesis de Montesquieu; pero lo triste es comprobar que ni siquiera se lo plantearon en su obcecación por un fanatismo religioso, que les impedía ver y comprender el relativismo moral y religioso presentado en *L'Esprit des Lois*.

5.2. «*Mémoires de Trévoux*» y Voltaire: el aprovechamiento ideológico de un pensamiento contradictorio

Lo que antes he expresado respecto a las relaciones entre Montesquieu y el equipo de *Mémoires* es trasladable a las mantenidas por éstos con Voltaire, el enciclopedista más admirado por el *Journal de Trévoux*. Voltaire era el genio, el maestro consagrado, en tanto Rousseau era el *enfant terrible*, cuyas extravagancias admitían mejor una crítica negativa. Los jesuitas temían la mordacidad hiriente de Voltaire, como todos sus contemporáneos. Valía más tener a un espíritu cáustico, como el de Voltaire, en calidad de amigo que como enemigo. Por ello, las alabanzas prodigadas en las páginas de *Mémoires*, durante largos años, son muy numerosas, siempre en el ámbito de aquellos aspectos de su obra, en que Voltaire, espíritu contradictorio, casaba bien con la ideología del *Journal* (76).

Mémoires, «Lettre sur la Défense de L'Esprit des Lois», febrero 1950 vol. II, página 552).

(76) Estas contradicciones volterianas han sido muy bien resumidas por R. POMMEAU: *Politique de Voltaire*, Armand Colin, Paris, 1963, págs. 55 y sgs., cuya explicación él encuentra en un principio de pragmatismo que siempre rige el pensamiento de Voltaire; desde este principio tienen sentido sus actuaciones, que, aisladamente, parecen contradictorias; la libertad es un valor sustancial que se conquista paso a paso, partícula a partícula, con procedimientos coyunturales; si se pierde la visión de conjunto, estos procedimientos pueden parecer incompatibles entre sí.

Tenemos ya una razón de peso justificadora de la admiración sentida por el genio volteriano; era difícil atacar un pensamiento de la solidez, versatilidad y facilidad para la réplica como el de Voltaire, que cuando Rousseau comenzaba a escribir sus obras o Diderot a publicar su *Enciclopedia*, era ya el maestro de una época, el punto de referencia intelectual insoslayable. Esta consagración no impedía la crítica de los colaboradores de *Mémoires*, pero ésta se producía en aspectos puntuales y previo el reconocimiento de los méritos del autor.

Pero hay otra razón más: la propia contradicción, los clarososcuros de la obra volteriana, pues los jesuitas supieron aprovechar inteligentemente aquellos temas e interpretaciones del genio de Ferney que se adecuaban a la filosofía religiosa y política de *Mémoires*. Destacaron aquellos elementos que les interesaban, frecuentemente fuera de la relación con otros aspectos de la obra del autor, con lo que obtenían sus ideas un suplemento de reconocimiento y fundamentación por su pretendida correspondencia con las obras de Voltaire; con astucia seleccionaron y pasaron por el cernidor de los valores tradicionales los numerosos y variados temas de preocupación intelectual de Voltaire al objeto de silenciar los heterodoxos y airear en la opinión pública los que otorgaban un punto de legitimidad a los valores establecidos, o no les afectaban de ninguna manera. Esto es todavía más admirable en cuanto que, a pesar de sus contradicciones y pluralismo de principios, Voltaire mantuvo siempre una idea fija: el anticlericalismo y la lucha contra la Iglesia católica, la religión oficial de Francia, que como todas las religiones constituidas y apoyadas por el poder, representa un obstáculo insalvable para el progreso y la libertad. *Mémoires de Trévoux* habían llamado a Rousseau y a todos los que encarnaban un pensamiento heterodoxo *L'Incredule*, como personificación del Maligno, del Diablo, del Mal, que en el proceso histórico se corporeizaba en una infinidad de cosas, personas y situaciones en su lucha contra el Bien y la Revelación. Ahora es Voltaire quien constantemente llama a la Iglesia *L'Infâme*, centro y origen de todos los males de la sociedad.

Consecuentemente, los defensores de la ortodoxia católica se alejaron del criticismo religioso volteriano, en muchos aspectos coincidente con las ideas religiosas de Rousseau (77), en tanto que se hicieron eco de las ideas

(77) Justo a mitad de siglo, en 1750, VOLTAIRE sostenía en su ensayo *La Voix du sage et du peuple* la conveniencia de que la religión y los eclesiásticos estuvieran sujetos al príncipe con unos criterios semejantes a la idea de la religión estatal defendida por Rousseau: «cette raison nous enseigne que le prince doit être maître absolu de toute police ecclésiastique, sans aucun restriction, puisque cette police ecclésiastique est une partie du gouvernement», «il n'y a que des exemples de désordres et

políticas, muy contrarias, en cambio, a las expuestas en el *Du Contrat Social* (78). Voltaire fue un incansable defensor de la monarquía como forma de gobierno ideal para Francia, en el contexto de la defensa de un relativismo general en esta materia, con aproximaciones nostálgicas a los monarcas anteriores —Enrique VI, Luis XIV— que engrandecieron a Francia, y cuyo ejemplo él pretendía que siguiera Luis XV. Las concomitancias en este terreno con los principios políticos defendidos en *Mémoires* son manifiestas, aunque en uno y otro caso difieren la concepción sobre la función de la monarquía.

En *Mémoires* la monarquía tiene un sentido religioso, es un instrumento de la Providencia divina, el brazo temporal de la fe, que con su fuerza protege a la religión verdadera y castiga los brotes impíos que se oponen a su esplendor y expansión; tiene una función auxiliar y de ejecución en su terreno de los ideales religiosos. En este sentido, se encuentra en las páginas de esta publicación una valoración de la Inquisición, como órgano político-religioso de defensa de la fe, porque este organismo se ajusta bien a los términos intolerantes en que *Mémoires* concibe el tema religioso; valoración contrastante con la visión peyorativa de una publicación cercana ideológicamente al órgano de los jesuitas: *L'Année Littéraire*, de Fréron (79); en Voltaire la aceptación del sistema monárquico en un país de las dimensiones de Francia pasa por el principio de utilidad y eficacia po-

des calamités quand les ecclésiastiques n'ont pas été entièrement soumis au prince», etc. Por tanto, las ideas rusionianas acerca de la religión propagadas a partir de 1662 ya tenían claros precedentes en el pensamiento volteriano; no obstante, *Mémoires* prefirió arremeter contra el ginebrino una y otra vez, dejando en un segundo plano a Voltaire.

(78) En 1765, fecha en que la crítica de *Mémoires* contra Rousseau alcanza su punto álgido, Voltaire escribe un opúsculo contra las tesis rusionianas desarrolladas en *Du Contrat Social*; con apuntes históricos trata de desautorizar algunos razonamientos de Rousseau: la historia contra los principios de razón; Voltaire me recuerda en este ensayo a los colaboradores de *Mémoires* en sus comentarios al *L'Esprit des Loix*, de MONTESQUIEU, sin llegar a la simpleza y tergiversaciones de éstos; pero en algunos casos también Voltaire descontextualiza a Rousseau o lo contextualiza capciosamente a su antojo y como le interesa (véase del autor, *Idées républicaines, par un membre du corps*, 1765, a modo de ejemplo, epígrafes XXXI y XXXIV).

(79) *L'Année Littéraire*, 1760, vol. I, «Lettre X: Institutions politiques», páginas 289 y sigs.; «Ce Tribunal abominable —dice tajantemente el *journal* de Fréron—, dont les principes sanguinaires sont si opposés aux principes sacrés de la Religion chrétienne et à l'idée que nous devons nous former de la volonté d'un Dieu de pax et de miséricorde a étendu sa cruelle domination sur L'Espagne, sur Portugal et sur quelques autres contrées de L'Europe» (pág. 295); ya he expresado anteriormente la intolerancia religiosa de *Mémoires*, que le llevó a valorar positivamente la Inquisición como órgano religioso-político al servicio de fines espirituales.

líticas, fuera del marco religioso. No hay que olvidar que la valoración volteriana de la monarquía se inserta en los márgenes más amplios de un relativismo geográfico-político, al modo como *L'Esprit des Loix* concebía la mejor forma de gobierno: las circunstancias de cada país precisarán cuál es la forma de gobierno que mejor se le acomoda; relativismo que le valió duras críticas al monolitismo democrático e intemporal defendido por Rousseau en el *Contrato Social*. «Le gouvernement ne peut être bon s'il n'y a une puissance unique», afirma Voltaire, y este poder único, que en otros Estados menores o con otras características podría ser compartido por varios órdenes, en Francia debe residir en el monarca.

Voltaire adviene a la defensa de la monarquía francesa por los cauces del despotismo ilustrado, *le despotisme éclairé*, porque creía que una monarquía centralizadora y poderosa repercutiría positivamente en los ciudadanos, aumentando su bienestar y provocando un cambio beneficioso en las costumbres; esta postura se basa en principios doctrinales y en el principio de la utilidad (80), tras el análisis de los resultados políticos de las poderosas monarquías del pasado y de los propios caracteres de la realidad política francesa. Son los grandes hombres, como Alfredo el Grande, un primer déspota ilustrado en la Inglaterra del siglo IX (81), Enrique IV, que cambió la fisonomía política y la economía de Francia (82) y, sobre todo, Luis XIV, el iniciador del cuarto gran siglo (83), quienes con la concentración de poderes en sus personas pueden producir un cambio considerable en las estructuras del Estado.

Esta concepción elitista de la decisión política obedece a las limitaciones impuestas por los principios generales en los que Voltaire hace residir la función política, y, en último extremo, a las implicaciones de una con-

(80) Me inclino a la opinión de R. Pomeau, quien asegura que la monarquía ilustrada defendida por Voltaire se apoyaba en argumentos históricos y doctrinales, lo que da lugar a cierto recortamiento de su profesado pragmatismo; de otra opinión es P. GAY: *Voltaire's Politics*, Princeton, 1959, págs. 86 y sigs. Lo que sucede es que Voltaire no se cansa de ejemplificar con hechos y argumentos históricos de diverso significado, que con su relativismo ocultan el vigor de una teoría política realmente existente, en la que la monarquía, como poder único y centralizado patrocinador de la nueva filosofía liberal, se desvela como la mejor forma de gobierno.

(81) VOLTAIRE: *Essai sur les mœurs*, 1756, cap. 26.

(82) *Ibidem*, cap. 174.

(83) VOLTAIRE: *Le Siècle de Louis XIV*, 1751, cap. 29; «Il n'y avait —afirma el autor con una ciega admiración por el reinado de Luis XIV— du temps d'Auguste qu'une seule nation, et il y a en aujourd'hui plusieurs policées, guerrières, éclairées, qui possèdent des arts que les Grecs et les Romains ignorèrent; et de ces nations il n'y a en aucune, qui ait eu plus d'éclat en tout genre, depuis environ un siècle, que la nation formée, en quelque sorte, par Louis XIV».

cepción clásica de la sociedad, en la que cada uno tiene su lugar y *status*; ambas cosas, elitismo político y sociedad de clases eran muy caras para *Mémoires*. En Rousseau, todos los hombres eran iguales y constituían *Le Souverain*; en Voltaire «nous sommes tous également hommes, mais non membres égaux de la société» (84). Y puesto que no todos los hombres son iguales en la sociedad, tampoco a todos les corresponde el mismo grado de decisionismo político; el pueblo llano no tiene que poseer nada para que la sociedad funcione: «le manoevre, l'ouvrier, doit être réduit au nécessaire pour travailler: telle est la nature de l'homme» (85); en cambio, las clases medias sí que tienen que desarrollar un gran papel a través de la industria, el comercio y demás actividades, pero siempre en el marco de un despotismo monárquico que les guía y marca el camino a seguir.

¿Pero cuáles son los temas volterianos de *Mémoires*? En principio es curioso constatar el silencio ya referido sobre un buen número de obras de Voltaire que forzosamente tenían que conocer los redactores de la publicación jesuita; la falta de sintonía con las mismas o el temor a entablar una polémica con el maestro respetado (86) creo que podrían explicar esta ausencia. Hay, en cambio, dos temas volterianos que son del gusto de *Mémoires* y ampliamente tratados en sus páginas: la historia de Francia y de sus reyes y la defensa del newtonismo frente al cartesianismo; ambos temas son anteriores a la segunda mitad del siglo XVIII.

(84) VOLTAIRE: *Pensées sur le gouvernement*, 1752, XI; esta frase expresa la dicotomía teoría-realidad en que se mueve Voltaire al definir los derechos fundamentales de la persona; existe un derecho natural a la igualdad, pero las necesidades sociales imponen su olvido; «tous les hommes sont nés égaux —dice el autor en el párrafo X—, mais un bourgeois de Maroc ne soupçonne pas que cette vérité existe»; hay una frase del artículo «Egalité» del *Dictionnaire philosophique* volteriano que resume mejor que ninguna esta dicotomía: «L'égalité est donc à la fois la chose la plus naturelle, et en même temps la plus chimérique». Este realismo de Voltaire, cuyo pragmatismo exige frecuentemente la marginación en el mundo de la praxis política de la teoría irnaturalista, ha servido para que numerosos autores encuentren en él la diferencia radical con Rousseau, aunque algunos salvan la pureza abiertamente heterodoxa del pensamiento volteriano de las exigencias impuestas por el realismo político, de la misma manera que otros alaban el valor del utopismo rousiano, porque precisamente no desconocía las dependencias de las necesidades sociales (cfr. J. FABRE: *Realité et utopie dans la pensée politique de Rousseau*, colloque J. J. Rousseau, Genève, 1962).

(85) VOLTAIRE: *Le siècle de Louis XIV*, ob. cit., cap. 30.

(86) Llama la atención las prisas que se da *Mémoires* para justificar las reflexiones críticas hechas al *Panègyrique de Louis XV*, publicado anónimamente en octubre de 1748; cuando se descubrió la autoría de Voltaire, en diciembre de este mismo año, matizaron estas observaciones sobre la base del reconocimiento de los extraordinarios méritos del autor (*Mémoires*, diciembre 1748, págs. 2824-2830).

El órgano de expresión de los jesuitas y grupos de la misma ideología destaca en 1745 los valores literarios del *Poëme de Fontenoy* que es un canto a la gloria del rey de Francia, Luis XV, en su lucha con los ingleses (87); en la semblanza del anónimo *Panègyrique de Louis XV* la publicación jesuita hace ver cómo en él se descubren las grandes cualidades de la monarquía y acciones gloriosas; «on a avoit à redouter en lui —afirmaba Voltaire de Luis XV— un Politique et un guerrier; un prince qui savoit bien choisir ses Ministres et ses Généraux, et qui pouvoit se passer d'eux, grand Général lui-meme et grand Ministre... C'étoit cette République fondée sur le commerce, sur le travail et sur les armes» (88); la expresión *pouvoit se passer d'eux* denota hasta qué punto estimaba Voltaire la oportunidad de una forma de despotismo ilustrado para Francia; el valor de un príncipe es ser un gran príncipe, tener todo el poder y emplearlo eficazmente para bien de sus súbditos: «on peut aimer un citoyen médiocre, une Nation n'aimera pas longtems un Prince qui ne fera pas un grand Prince» (89).

Mémoires reseña con júbilo la valoración de la monarquía francesa en las obras históricas de Voltaire, confirmando una identificación entre pueblo y monarca; los franceses son «toujours si ardents pour tout ce qui regarde la personne du Souverain» afirma de una manera categórica, porque, como dice en otra parte, «en France rien de plus naturel, de plus général, que l'amour des peuples pour le Souverain» (90). Estas palabras pronunciadas en 1748, escasos decenios antes de la decapitación de Luis XVI, parecerán al lector ficticias o crédulas. Voltaire no llegaba a tan alta estima, pero sí creía en las capacidades benefactoras de una monarquía centralizadora.

5.3. «*Mémoires de Trévoux*» y Diderot-D'Alembert: la acusación de plagio de «*L'Encyclopedie*»

Todavía en 1747 *Mémoires* es indulgente con los filósofos ilustrados. Berthier está ya a cargo de la publicación y les prodiga elogios comedidos resaltando la importancia de la empresa enciclopédica, aunque echa de

(87) *Mémoires*, septiembre 1745, «Le poëme de Fontenoy», à Paris, de l'Imprimerie Royale, págs. 1529-1546. El comentarista se refiere a Voltaire con los términos: «le génie et l'élévation de M. de Voltaire» (pág. 1545).

(88) *Mémoires*, octubre 1745, «Panègyrique de Louis XV», pág. 2211.

(89) *Ibidem*, pág. 2217.

(90) *Ibidem*, pág. 2219.

menos que la labor crítica no vaya acompañada de ideas constructivas (91). Es a partir de 1751 cuando *Mémoires* emprende una actividad sistemática de pública delación de los plagios y el peligro de las ideas vertidas en la *Encyclopédie* de Diderot y D'Alembert.

Creo que este cambio radical de postura obedece a dos razones. La primera es la mayor eficacia que representa la creación de una *Société des Encyclopédistes*, como gustan de llamar los editores de *Mémoires*; la *Encyclopédie* supone una concentración y ordenación de fuerzas, que hasta entonces se movían con cierta dispersión; la unión de los espíritus ilustrados en torno al proyecto de Diderot provoca una mayor incidencia en la opinión pública francesa (Rousseau aprovecha las páginas de la gran obra para publicar su incisivo artículo «Oeconomie politique», Voltaire, con resistencias que ha descrito muy bien Naves (92), comienza a colaborar en ella, fisiócratas, materialistas, autores menores pasan por las columnas de la *Encyclopédie* aportando su esfuerzo a una labor conjunta de deterioro en el marco de una crítica moderada y muchas veces presuponida de las filosofías del *Ancien Régime*). *Mémoires* advierte que la *Encyclopédie* puede ser el manifiesto ideológico de los nuevos filósofos, con una mayor carga destructora de la Religión y el Estado que otras obras aisladas, y por ello ve la necesidad urgente de salir al paso en defensa de los valores tradicionales.

La segunda razón es ofrecida directamente por el comportamiento literario de los enciclopedistas al incurrir en frecuentes plagios de obras y diccionarios; los propios enciclopedistas ofrecieron un blanco fácil e inesperado para una labor sistemática de público descrédito llevada a cabo por los jesuitas que, como sabuesos bien adiestrados, exhumaron toda clase de bibliotecas para encontrar nuevos plagios; el método era bien provechoso al comportar un desprestigio científico de los colaboradores de Diderot; los enciclopedistas se excusarán argumentando que una obra de las dimensiones de la *Encyclopédie* exige la transcripción de ciertos textos de otros autores bien redactados, que el plagio es un lugar común en los diccionarios y enciclopedias de la época por todos consentido, y que estas deficiencias quedan compensadas con el alto número de ideas originales que contienen los artículos de la *Encyclopédie*. Pero es claro que los enemigos de la obra enciclopédica aprovecharon la ocasión para minar el crédito de una

(91) *Mémoire*, enero 1747: «(Ils) ont souvent détruit avec succès, mais ils n'ont pas toujours bâti avec le même succès. La physique est aussi incertaine que jamais et la métaphysique n'a guère de consistance» (pág. 185).

(92) Cfr. R. NAVES: *Voltaire et «L'Encyclopédie»*, Les Editions de presses modernes, París, 1938, págs. 114-148.

empresa editorial, que, a pesar de todo, cada vez les parecía más consistente y de un mayor índice de subversión.

Veamos este tema de la acusación de plagio tal como se plantea en las páginas de *Mémoires*, las respuestas de los enciclopedistas (especialmente de Diderot, en su calidad de coordinador de la *Encyclopédie* y consiguientemente el autor de mayor responsabilidad, y de D'Alembert, en cuanto que su *Discours préliminaire* fue considerado una copia del *Novum Organum* de Bacon) y, finalmente, unas conclusiones finales de recapitulación para precisar el exacto sentido en el contexto de su época de estas acusaciones. Tres momentos del discurso en torno al tema de debate probablemente más «caliente» en el público parisiense a mediados del Siglo de las Luces.

1. La pública delación de plagio—En octubre de 1750 Diderot da a la luz pública el *Prospectus*, como pórtico de la *Encyclopédie*, en el que intenta resumir de un modo sistemático el estado de los conocimientos humanos. Tres meses después, en enero de 1751, *Mémoires* advierte la coincidencia ideológica y literal entre el sistema de las ciencias de la *Encyclopédie* y el de Bacon; a partir de entonces se inicia una enconada polémica entre los enciclopedistas y los jesuitas constatable en las páginas de numerosos y extensos artículos, presumiblemente escritos por Berthier, y en el «Avertissement des Editeurs» y en las «Errata pour les deux premiers Volumes» colocados a la cabeza del tercer tomo de la *Encyclopédie*. Resumo de una manera sintética los puntos de vista de *Mémoires*:

La primera referencia contra el propósito enciclopédico de Diderot afirma que el *Prospectus* sigue literalmente (93) la exposición de Bacon en su obra *Acerca de la dignidad y la evolución de las ciencias*, siendo además esta copia de menor profundidad (94). En marzo de 1751 un extenso artículo de *Mémoires* compara trozo a trozo el sistema de ciencias de la *Encyclopédie* y el que aparece en la obra de Bacon (95). El día 1 de julio aparece el primer tomo de la *Encyclopédie*, que anima a los colaboradores de *Mé-*

(93) *Mémoires*, enero 1751, pág. 317: «on verroit que le système de ce sçavant Anglois a été suivi de point en point e mot à mot par nos auteurs».

(94) *Mémoires*, *ibid.*, pág. 318. Aparte de razones ideológicas, existía un motivo concreto, que justificaba las simpatías de los jesuitas por el canciller Bacon: las alabanzas que éste había prodigado al sistema educativo tradicional; como si Berthier preconizara la guerra que muy pronto iba a suscitar el artículo «collège» de la *Encyclopédie*, aseguraba entonces: «morceau considérable qui lui donne occasion de preconiser beaucoup l'éducation des collèges, de condamner l'usage des abrégés, les modes d'instructions qui s'introduissent sous le specieux prétexte d'avancer les Elèves» (*ibidem*, pág. 322).

(95) *Mémoires*, marzo 1751, págs. 708-738.

moires a emprender un minucioso análisis para detectar los casos de plagio con la confianza de tener la misma suerte que les había deparado el *Prospectus*; desde este momento, la crítica sigue dos procedimientos: por un lado, comunicar al público estos posibles supuestos de transcripción de obras ajenas, y, por otro lado, advertir de las ideas heterodoxas ocultas en los artículos de la *Enciclopedia* (96).

Siguiendo esta doble línea de investigación, ya en octubre de 1751 *Mémoires* refiere los lugares que habían servido de fuentes a la redacción de algunos artículos de la obra de Diderot; subraya la desacertada interpretación del *Discours* de D'Alembert sobre el papel desarrollado por la Teología en la evolución de los conocimientos; D'Alembert había argumentado que Filosofía y Teología habían evolucionado muy lentamente, mientras otras ciencias, como la Literatura y las Bellas Artes, avanzaron deprisa; la explicación está en el servilismo a la rutina en la instrucción, a las ideas de los comentadores de Aristóteles, al principio de autoridad (97); D'Alembert critica el proceder de los teólogos que erigen en dogma su opinión particular, a lo que *Mémoires* contesta que también las proposiciones heréticas erigen sus opiniones en dogma y que los teólogos católicos defendieron el dogma mismo de la Revelación (98); aparece aquí una de las ideas básicas de *Mémoires*, la más repetida y de mayor consistencia para los profesos de la Compañía: la Teología es la ciencia de la Revelación divina, y por ello no admite una valoración crítica, sino un discurso demostrativo; la Filosofía y las demás ciencias tienen un carácter dependiente y auxiliar respecto a la sagrada Teología; sólo hay una verdad, la verdad teológica, a cuyo servicio y para cuya explicación está la Filosofía; es una idea de la tradición escolástica retomada ahora con especial fuerza por los redactores de Trévoux.

(96) De octubre de 1751 (tres meses después de la publicación del primer número de la *Encyclopédie* comienzan las críticas de los jesuitas de Trévoux) a marzo del año siguiente se suceden continuamente una serie de artículos escritos por Berthier con un denodado esfuerzo por delatar los plagios de los colaboradores de Diderot. Una descripción detallada de este esfuerzo, aunque con interpretaciones parciales, puede encontrarse en J. DAoust: «Les Jésuites contre 'L'Encyclopédie' (1751-1752)», *Bulletin de la Société Historique et Archeologique de Langres*, núm. 153, septiembre 1951, págs. 29-44.

(97) J. D'ALEMBERT: «Discours préliminaire», *Encyclopédie*, o. c., vol. I, pág. VIII.

(98) *Mémoires*, octubre 1751, «Article CXI: Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers», págs. 2252-2294. En este número comienza la relación de plagios: del *Dictionnaire de Trévoux* estaban tomadas las voces «avocat» y «abbé»; del *Dictionnaire de Commerce*: «accepter», «accife», «accoler», «achéter», «achteling», «acquit», «action», «adire», «adresse», etc.

Los volúmenes de *Mémoires* pertenecientes a noviembre (99) y diciembre (100) de 1751 y a enero (101) y febrero (102) de 1752 continúan las pesquisas sobre los posibles plagios de los enciclopedistas, al tiempo que advierten de la conveniencia de indicar las fuentes: «l'obligation de citer (nous le répétons) est d'autant plus grande pour *L'Encyclopédie* que dans chaque article chaque Auteur se désigne par une lettre ou marque qui lui est propre» (103).

2. La respuesta a la acusación de plagio no se hace esperar a través de dos procedimientos: uno privado: la correspondencia mantenida entre Diderot y Barthier, y otro público: las réplicas de la propia *Enciclopedia*, especialmente contenidas en el prefacio a la edición del tercer volumen de la colección.

Diderot escribió dos cartas dirigidas al director de *Mémoires* redactadas con moderación y espíritu de diálogo; en la primera, trata de explicarle que la clasificación de los saberes de la *Enciclopedia* no coincide exactamente con la del canciller inglés, ya que incorpora una nueva rama: «les divisions de la branche philosophique, qui est la plus importante, qui est la plus étendue de notre système, dont il ne se trouve presque rien dans le Chancelier Bacon» (104); le pide colaboración para la *Enciclopedia* encargándole el artículo «Continuation» y recíprocamente le remite el artículo «Art» para que lo publique en el *Dictionnaire de Trévoux*; en una segunda carta bastante breve Diderot reitera las mismas ideas escritas en un clima respetuoso y con ánimos de reconciliación (105).

(99) *Mémoires*, noviembre 1751, págs. 2420-2457; se indica ahora que algunos vocablos han sido transcritos del *Dictionnaire de Moréri*.

(100) *Mémoires*, diciembre 1751, págs. 2593-2623; contiene acusaciones de plagios servidos por el *Dictionnaire de Médecine*, traducido del inglés por J. Jamés; del *Dictionnaire de la Bible*, de D. CALMET, y por la *Histoire Critique de la Philosophie*, de M. DESLANDES (del que está tomada la redacción de la voz «Aristotelisme», causa de opiniones controvertidas); también critica las omisiones de algunas voces relativas a la Historia Sagrada.

(101) *Mémoires*, enero 1752, págs. 147-189; los lugares de plagio se indican por este orden: *Dictionnaire de Trévoux*, *Dictionnaire de Peinture*, *Dictionnaire de Marina*, de AUBIN; *Chymie Médicale*, de MALOUIN; *Traité des premières vérités*, de BUFFIER; *Traité de la Société Civile*, del mismo autor.

(102) *Mémoires*, febrero 1752, págs. 378-382; el artículo «Âme» deriva de un Tratado de Jacquelot (pág. 378).

(103) *Mémoires*, enero 1752, cit., pág. 150.

(104) *Lettre de M. Diderot au R. P. Berthier, jésuite*, MDCCLI (B.N., Impr. Zz. 4053, pág. 6).

(105) *Seconde Lettre de M. Diderot au R. P. Berthier, jésuite*, MDCCLI (B.N., Impr. Z. 11855, pág. 2); vuelve a insistir Diderot en la conveniencia de un intercam-

En cualquier caso, el intento de mutua comprensión no dió resultados satisfactorios: *Mémoires* prosiguió sin descanso su labor crítica contra los enciclopedistas en unos términos cada vez más fuertes, y éstos respondieron con el mismo talento en las páginas de su colección enciclopédica.

Por otra parte, en el *Discours* introductorio de la *Encyclopedie* hay una contestación respecto a los cargos dirigidos contra el «Prospectus», y en el «Avertissement» del tercer volumen de la *Encyclopedie* en 1755, cuando ya *Mémoires* se había despachado a gusto contra los enciclopedistas, se contiene una amplia réplica a los errores y omisiones achacados por todos los enemigos de la *Encyclopedie*, especialmente representados por los jesuitas de Louis-le-Grand. La réplica de este prefacio, bastante extenso, unas veces tiene un carácter general aunque se advierte el punto referencial de *Mémoires*; otras veces, las amargas palabras de Diderot van dirigidas directamente a sus críticos más persistentes, los redactores del conocido *Journal de Trévoux*.

El *Discours* de D'Alembert, publicado en 1751, reconoce que ha tenido en cuenta el árbol enciclopédico de Bacon, como ya había hecho el «Prospectus» en 1750 a la hora de establecer su sistema de los saberes, pero advierte que no se trata de una transcripción textual, como había pretendido *Mémoires* durante la primera mitad de este año de 1751 en repetidas colaboraciones (el *Discours* se publica en julio de 1751), sino de la adopción de las líneas generales esbozadas por Bacon, que en gran parte son mejoradas y profundizadas, entre otras razones, como afirma el propio *Discours*, porque las ciencias habían avanzado considerablemente desde la obra del autor inglés. Bacon es expresamente reconocido como maestro por D'Alembert, pero sobre la base de la superación de sus aportaciones. D'Alembert aconseja una comparación entre su árbol enciclopédico de las ciencias y el del filósofo inglés para advertir las diferencias: hay nuevas divisiones de las ciencias que no existen en la obra baconiana, sobre todo en el campo de las matemáticas y de la física particular, mientras que, por el contrario, algunas de las divisiones de aquélla no son adoptadas por los enciclopedistas (106).

Es el prefacio del citado tercer volumen el que interta una ponderación y ajuste de las críticas de *Mémoires*, de una manera diferenciada y puntual. Tales críticas podrían ser clasificadas en tres tipos: *plagijs* de obras de otros autores, sobre todo de artículos pertenecientes a diccionarios u obras enci-

bio de conocimientos entre el *Dictionnaire de Trévoux* y la *Encyclopedie* (pág. 8); al final, todo quedó en buenos propósitos.

(106) J. D'ALEMBERT: «Observations sur la division des sciences du Chancelier Bacon», *Encyclopédie*, o. c., pág. LI.

clopédicas, *omisiones* de conocimientos y datos de importancia y *errores de transcripción*, que podían afectar a aspectos morfológicos o de significado. Los enciclopedistas aceptan la tercera clase de errores como un mal insoslayable en una empresa de las dimensiones y la ambición de la *Enciclopedia* dirigida por Diderot; la única manera de evitar su frecuencia es el esmero, y, en todo caso, la publicación de las erratas en los volúmenes posteriores; sin embargo, no aceptan los otros dos tipos de errores, al menos no en el sentido pretendido por los autores de Trévoux.

Sobre las acusaciones de plagio los colaboradores de la *Enciclopedia* se quejan de la forma que se han abultado ciertas dependencias literarias que responden a la práctica común de la prensa y los diccionarios de la época —también, no hay que olvidarlo, las obras monográficas—, sin dejar ver, por otra parte, los valores y las aportaciones originales de la *Enciclopedia* de Diderot. Estas acusaciones a veces son *infundadas*, porque el plagio se remonta a las fuentes originales, de las que también se han alimentado las publicaciones pretendidamente plagiadas (cosa perfectamente factible si la costumbre literaria del plagio es comúnmente consentida, como era el caso), y otras veces *escasamente generosa*, porque olvidan el derecho recíproco de servidumbre ejercido de una manera unilateral por otras obras, que se han servido precisamente de la *Enciclopedia*, y lo harán con mayor frecuencia en el futuro conforme los volúmenes vayan siendo editados y distribuidos al público. El plagio es para los enciclopedistas, como lo era para la conciencia literaria de la época, un mal menor, mucho menos reprochable de lo que es en nuestros tiempos, difícilmente evitable en una obra tan extraordinaria como la *Enciclopedia*. «*L'Encyclopédie* doit donc par sa nature contenir un grand nombre de choses qui ne sont pas nouvelles. Malheur à un ouvrage aussi vaste, sin en on vouloir faire dans sa totalité un ouvrage d'invention!» (107).

El propósito de descrédito de estos cazadores de plagios les impiden ver que junto a estas transcripciones literarias pueden producirse una mejora de los propios textos plagiados, pues, en efecto, en un análisis comparativo de los textos plagiante y plagiado «l'avantage es presque toujours du côté de *L'Encyclopédie*, soit par plus d'exactitude et precision, soit par des vûes et

(107) *Encyclopédie*, «Avertissement des éditeurs», vol. III, pág. VII; por su parte, los enciclopedistas lanzan la misma piedra a los jesuitas de *Mémoires*: «Le *Dictionnaire de Trévoux* en particulier doit moins reprocher qu'aucun autre les emprunts à *L'Encyclopédie*; car ce Dictionnaire n'étoit dans son origine et n'est encore en grande partie, qu'une copie du Furetière de Basnage, ainsi que ce dernier l'a fait voir et s'en est plaint dans son histoire des ouvrages des Savans» (pág. VIII).

des réflexions, que les autres *Dictionnaires* ne prétendent pas apparemment revendiquer» (108).

En el tema de las omisiones los enciclopedistas llaman la atención sobre la escasa comprensión de su obra, que no sólo es un orden sistemático de materias conforme a un orden alfabético, sino una nueva filosofía sobre los saberes; desde esta nueva filosofía es lógico que se produzcan recortes y tratamientos de los términos que no tendrían lugar en una obra enciclopédica de corte tradicional. En este mismo sentido, advierten la conveniencia de esperar a la publicación de toda la obra (algunas voces omitidas para los críticos figurarán en otros apartados de la *Enciclopedia*). A los enciclopedistas les importan más las ideas que los nombres, la relación de las personas que han contribuido al progreso de la Humanidad, las ciencias y las artes que la sucesión de príncipes y otras personalidades de alcurnia que han influido negativamente en la historia de la sociedad humana, y que respondían al gusto literario tradicional de los creadores de diccionarios y enciclopedias.

3. Efectivamente, Diderot y sus colaboradores plagaron varias obras de carácter general, como éstas, a su vez, habían hecho con otras obras anteriores; sería impensable que la *Enciclopedia* hubiera podido arribar a buen fin sin la utilización del socorrido plagio; quizá las críticas no hubieran arreciado tan fuertes si este plagio hubiera sido de contenido, y no literal —aunque ésta era la costumbre de la época—. Pero no sólo hay que ver la cizaña, que también hay trigo limpio en la labor de los enciclopedistas; por una parte son numerosísimos los artículos de nueva compostura y concepción; y, por otra, como he indicado anteriormente, muchos artículos plagiados fueron mejorados en las manos de los colaboradores de Diderot. En cualquier caso, la existencia del plagio en nada desmerece la nueva filosofía y sistemática de la *Enciclopedia*, cuyo extraordinario valor está muy por encima de las deficiencias de estilo.

Lo mismo cabe decir de la comparación Bacon-D'Alembert; efectivamente hay coincidencias, incluso textuales (no habían pasado tantos años como para hacer una *nueva* clasificación de las ciencias), pero en D'Alembert hay una nueva filosofía de las ciencias —y sobre todo, una nueva filosofía de las ciencias filosóficas, valga la redundancia—, que sólo un ciego podría negarse a ver, y una crítica directa de la esterilidad de ciertos saberes históricos que en Bacon son admirablemente respetados.

(108) *Ibidem*, pág. IX.

5.4. «*Mémoires de Trévoux*» y Rousseau: la trivialización de un pensamiento original

Rousseau forma parte del grupo de escritores que fueron poco a poco abandonando el proyecto editorial de Diderot; en 1758 rompe con los enciclopedistas por sus divergencias de opinión sobre el contenido del artículo de la *Enciclopedia* «Genève», redactado por D'Alembert, que dio lugar a una enconada polémica (109); ya eran numerosas las diferencias entre Rousseau y los colaboradores de Diderot como para que las buenas relaciones se mantuvieran durante mucho tiempo. Sin embargo, su colaboración fue provechosa y dotada de una extraordinaria originalidad y propósito de cambio del estado de cosas reinante; estas circunstancias explican que *Mémoires* le dedicase una especial atención, unas veces identificado como uno de los principales representantes del empeño enciclopédico, otras veces separadamente de este conjunto de personas unidas en torno a Diderot con el fin de sacar adelante la edición completa de la *Enciclopedia*.

Mémoires se da cuenta desde el principio que se trata de un enemigo especial, en el que originalidad y profundidad van unidas, y que ha de emplear todos los procedimientos literarios disponibles para reducirle y atajar la expansión de sus ideas dotadas de una considerable capacidad destructora de la religión y la sociedad. Con esta finalidad se amoldará a las características del discurso rusioniano, enormemente rico y dinámico, y contestará puntualmente a todos sus temas en la misma medida que van apareciendo de su pluma; el concepto de civilización, la sociedad civil, la educación, la religión son temas rusionianos a los que *Mémoires* dedica extensas páginas, incluyendo *extraits* y *comptes rendus*, aparte de otras colaboraciones destinadas a cuestiones de menor valor filosófico, como la música, el teatro, las polémicas con otros autores de la época, etc. (110). Voltaire y Rousseau son

(109) Cfr. N. MATTEUCI: «Genève nelle polemiche dell'Encyclopédie», en *Il Mulino* (*Rivista mensile di attualità e cultura*), núms. 25-26, págs. 726-741. El punto de divergencia fueron las opiniones contrarias de Rousseau y D'Alembert sobre el valor educativo de los espectáculos y, más concretamente, sobre la conveniencia de crear en Ginebra un teatro (proyecto de D'Alembert, sugerido por Voltaire); Rousseau pensó que ésto daría entrada en su ciudad natal a las costumbres parisienses y provocaría una desnaturalización del carácter y la ideología de sus compatriotas; Matteuci describe la posición peculiar y solitaria de Rousseau frente a ilustrados y calvinistas.

(110) *Mémoires*, enero 1754, «Lettre sur la musique françoise, par J. J. Rousseau de Genève», págs. 111-130; febrero 1754, «Apologie de la Musique Françoise, contre M. Rousseau», págs. 523-541; en esta última, el apologista critica las dos tesis rusionianas: que el valor de la música nacional está en función de la calidad del lenguaje

los escritores enciclopedistas más atendidos por el órgano de expresión de los jesuitas; atención que en el caso de Voltaire es más dispersa y cubre casi toda la existencia del *Journal de Trévoux*, en tanto que respecto a Rousseau se concentra en los años que van de 1751 a 1765 (111).

Hay una curva en el tratamiento de los temas rusionianos que va desde una condescendiente y moderada crítica inicial a una guerra sin cuartel cuando Rousseau publica *Du Contrat Social* y *L'Emile*. La moderación inicial de los jesuitas respecto al pensamiento del ginebrino es explicable, porque en sus primeras obras sólo plantea tesis generales que no afectan directamente a la Religión y al Estado; sus *Discours* contienen aspectos teóricos, que ciertamente esconden ya una carga demoledora del *statu quo* defendido por *Mémoires*, pero que necesitan un desarrollo y adaptación a circunstancias históricas concretas que Rousseau no hace o no le interesa en esos momentos hacer. Que la civilización haya deparado una progresiva degeneración de la sociedad humana comporta la necesidad de un cambio en el planteamiento ambiental de esa civilización y de sus instrumentos de evolución; la sociedad se ha desnaturalizado, y esto obliga a un proceso evolutivo por cauces diferentes a los practicados hasta entonces, pero Rousseau se cuida de decir y determinar cuáles son esos nuevos cauces y en qué manera pueden afectar a las estructuras políticas y religiosas de la Francia de mitad de siglo. Es lógico pensar que la discusión teórica sobre si las ciencias y las artes han contribuido o no a la mejora de la Humanidad o el dibujo de las condiciones naturales de felicidad de la etapa presocietaria de esta Humanidad no atacaban directamente al conjunto de los valores tradicionales y los intereses de las clases dominantes del *Ancien Régime*.

En cambio, este estado de crítica moderada desaparece cuando ven la luz pública las obras mayores de Rousseau, porque ahora la pretensión de la *bête noire* —*L'Incredule* como le llaman los jesuitas de Trévoux— no es la de un mero cambio de las verdades inamovibles de la Fe y el Estado —«la Religión, L'Etat et les bonnes moeurs», como también acostumbra a decir en *Mémoires*— sino la subversión total de los verdaderos principios sobre

y que la lengua francesa, a diferencia de la italiana, no es adecuada para el canto y la composición.

(111) Pero esta concentración supone un interés especial por el ginebrino, como lo demuestra la cuarentena de artículos que dedica *Mémoires* a desmenuzar todos los aspectos de su obra, algunos de ellos extensísimos, como la «compte rendu» de *L'Emile*, en 1762; Garagnon ha agrupado estos artículos en tres grupos: problemas relativos a la civilización (1750-1755), problemas en torno a la educación (1762-1764) y problema religioso (1762-1765) (véase J. GARAGNON: «Les 'Mémoires de Trévoux' et l'événement ou Jean-Jacques Rousseau vu par les jésuites», *Dix-huitième siècle*, núm. VIII, 1976, pág. 216).

los que se sustenta la sociedad. Especialmente, el capítulo último de *Du Contrat Social* sobre la implantación de una religión civil por el Estado y el capítulo de *L'Emile* sobre «La profession de foi du Vicaire savoyard» o la religión natural son objeto de una crítica dura y persistente a partir de 1762, fecha de la publicación de estas obras.

Es el momento de comentar la evolución de *Mémoires* siguiendo la propia dinámica de la producción rusioniana. En febrero de 1751 hay ya una respuesta al *Discours* que había obtenido el premio de la Academia de Dijon correspondiente al año anterior, ganador además de una fama insospechada. Los redactores de Trévoux contestan con una crítica simplificada y descontextualizada, procedimiento por otra parte en ellos acostumbrados, saliéndose fuera del significado del texto o reduciendo el comentario a términos superficiales, cuyos posibles errores en nada o poco afectan a las tesis mantenidas por el autor (112).

El mismo método cultivan en las observaciones sobre el *Discours sur les sciences et les arts*, en el que cabe encontrar puntos de vista más fundamentados: junto a la técnica de la simplificación y la enumeración de citas escriturísticas contra las ideas rusionianas, la presentación de las ciencias y las artes como saberes neutros, que, por sí mismos, no son ni buenos ni malos, sino que su carácter depende del uso que de ellos se haga, y la concepción de la ciencia como un instrumento positivo para la evangelización, ya que proporciona los medios necesarios para la propagación de la nueva fe. Pero, en general, los procedimientos empleados o son meramente literarios o escriturísticos, cuando no incurren en ese propósito de reduccionismo simplificador, al que me he referido anteriormente (113).

De 1751 a 1762, son abundantes los artículos de *Mémoires* destinados a resaltar los infundados errores del autor dando cuenta de las obras que iban apareciendo contrarias a sus tesis (114); hay en ellos un manifiesto

(112) *Mémoires*, febrero 1751, «Discours qui a remporté le Prix a l'Académie de Dijon en l'année 1750, sur cette question proposée par la même Académie: si letablissement des Sciences et des Arts a contribué à épurer les moeurs. Par un Citoyen de Genève», págs. 132 y sigs.

(113) *Mémoires*, diciembre 1751, «Observations de Jean Jacques Rousseau de Genève, sur la réponse qui à été faite à son Discours», págs. 2538-2564.

(114) *Mémoires*, abril 1752, págs. 926-932 (noticias sobre publicaciones); da cuenta de la profusión de obras escritas contra las tesis de Rousseau demostrando los beneficios derivados del cultivo de las ciencias y las artes, a cuyo espíritu se adhieren los jesuitas: «il vaux mieux désormais que la bonne conduite, la vertu, la Religion des gens de Lettres vengent leur profession et prouvent a M. Rousseau qu'il a tort dans le droit, dans le fait, dans le fond et dans les circonstances» (pág. 931). Las obras aquí citadas son: LE ROY: *Quantum litteris debeant virtus*; M. GAUTIER: *Observations*

deseo de quitar importancia a las ideas de Rousseau, concibiéndolas como una moda literaria pasajera, de las que pronto no quedaría ni el recuerdo; con ello incurren en una evidente contradicción, porque durante largos años al mismo tiempo que subrayan la escasa consistencia de la filosofía rusioniana no dejan de constatar sus influencias al dedicarle una constante atención en sus páginas; no puede ser una moda transitoria lo que no deja de estar en el ánimo de la opinión pública, mal que le pese a los editores de Trévoux.

Desde 1762 las reseñas de las primeras producciones de Rousseau dejan el paso al comentario de aquellos capítulos de las obras de madurez que atañen al tema religioso; no hay en realidad un corte, ya que los conceptos religiosos rusionianos se desprenden de la idea básica de la bondad natural del hombre y de la autosuficiencia de la razón natural desarrolladas precisamente en esas obras primerizas antes citadas. La defensa de la razón natural y la negación de la sociedad civilizada demandan una religión natural, que todo hombre puede encontrar en sí mismo, fuera de las influencias de las religiones constituidas —en Rousseau se produce una equiparación de todos los credos religiosos respecto a la preeminencia de la religión natural—; la idea fundamental de una religión natural en conciencia, interna, se complementa con la religión del Estado, oficial y externa, que regula los aspectos del culto; el Estado debe tener una religión, la que sea, para el bien de todos los ciudadanos; puede parecer una religión impuesta, pero no lo es en cuanto establecida por el soberano, que es la voluntad general de todos los que constituyen el cuerpo político; la religión oficial del Estado, por otro lado, es respetuosa de la religión natural, la que cada persona descubre mirando a su conciencia en íntimo contacto con la naturaleza; ambas ideas, la de la religión natural y la religión estatal, hacen acto de presencia en *L'Emile* y *Du Contrat Social*, respectivamente; suponen la negación del valor incontestable de la Revelación cristiana, que de ninguna manera podían permitir los colaboradores de *Mémoires*; su voz no se hizo esperar, ya desde el mismo año de 1762, en que aparecen las obras de Rousseau; estaban demasiado sobreaviso para dejar escapar las novedades de un pensamiento tan heterodoxo.

La tesis central de *Mémoires* en esta segunda etapa crítica de la filosofía rusioniana es la prevalencia de la religión revelada contra la idea de una

sur la lettre de M. Rousseau de Genève a M. Grimm; Réfutation du Discours du Citoyen de Genève qui a remporté le prix a L'Académie de Dijon en 1760, par un Académicien de la même Ville (con referencias a la respuesta de Rousseau a las críticas contra él publicadas en el *Mercur de France* en septiembre de 1751); en *Mémoires*, junio 1753, vol. III, «Avis de la Lettre d'un Hermite a M. Rousseau (asimismo defendiendo la utilidad de las letras y las ciencias)», págs. 1522-1525.

Revelación natural; está en la línea de una concepción pesimista de la razón natural, porque la naturaleza del hombre ha sido pervertida por el pecado original y necesita del auxilio de la Gracia divina, una de cuyas manifestaciones es la Palabra revelada expresamente. En síntesis, Teología contra Filosofía natural.

Mémoires no admiten la relativización del concepto de Revelación llevada a cabo por Rousseau; la Revelación es una, hecha formal y expresamente por Dios y depositada en la Iglesia Católica; esta Revelación formal no se opone a la Revelación interior en cuanto que el hombre a través de la ley natural puede encontrar en su conciencia unos principios de comportamiento; pero esta Revelación interior no es suficiente, porque la razón del hombre puede estar empañada con los vicios y las pasiones, y porque, en el mejor de los casos, por sí misma, no puede alcanzar las verdades de la fe cristiana. La Revelación cristiana tiene un valor que Rousseau le niega, porque de ella depende la propia salvación del hombre; la Revelación natural tiene, al contrario, un valor secundario supeditado a la excelencia de la Revelación escrituraria (115).

En la cuestión de la religión civil —la otra idea religiosa fundamental de Rousseau— el autor parte de una concepción de la relación Estado-Religión totalmente contraria a la sostenida por *Mémoires*. Rousseau no es sujeto arreligioso; la religión es necesaria para la vida de sociedad; no es el fundamento de la Sociedad y el Estado, tal como la conciben los jesuitas de Trévoux, pero sí la condición o garantía de su misma existencia, pues sin normas religiosas los hombres serían malos y la sociedad se destruiría; Rousseau se encuentra con la religión, al ir dibujando la estructura de la sociedad civil; no es la religión un presupuesto, sino una condición; no está en el origen, sino en las consecuencias de su filosofía política (entiéndase la religión como objeto político, la religión civil, no la religión primaria del vicario saboyardo); tan necesaria ve Rousseau esta religión del Estado que no duda en afirmar que no puede una persona ser un buen ciudadano, si no asume estos principios de la religión civil (116).

(115) Los volúmenes de *Mémoires* correspondientes al año 1765 contienen el comentario de varias obras dirigidas contra el concepto de religión natural; subrayo la importancia de «Lettres sur le Christianisme», de M. J. J. ROUSSEAU, adressées a M. J. L., par Jacob Vernes, pasteur de L'Eglise de Céligny, abril 1765, vol. II, páginas 966-982, y «Réponse de M. L'Abbé Francois aux difficultés proposées contre la Religion chrétienne», par J. J. ROUSSEAU, dans sa Confession du Vicaire Savoyard, par M. L'Abbé Francois, abril, 1765, vol. II, págs. 983-1000.

(116) Ambas ideas, religión natural y religión civil, eran rechazables; pero hay algo más: la lucha contra Rousseau tiene también su razón en la presentación del cristianismo, de la historia del cristianismo, como una desnaturalización de la primi-

Para *Mémoires* todo se reduce a la religión cristiana: todo encuentra en ella su significado; nada tiene sentido, si no es a través de esta religión; nunca la religión puede ser un instrumento de la Sociedad o el Estado; el Estado se legitima por la defensa de la religión, que es su fin primordial. Por esta razón es frecuentísima en las colaboraciones de este órgano de expresión del conservadurismo religioso la relación *Religion-Etat*, porque ambos constituyen la dimensión espiritual y temporal de una misma realidad, la realidad de la Fe cristiana.

El método argumental de *Mémoires* se advierte mejor en la crítica a Rousseau que en otros autores enciclopedistas, porque contra él utilizan el conjunto de procedimientos literarios dispersos en la contestación a otros autores. El primero de estos procedimientos ya ha sido indicado anteriormente: la simplificación descontextualizada, es decir, la reducción del discurso a unos términos intrascendentes, que son comentados fuera del contexto del autor. Así, v. gr., cuando *Mémoires* comenta la exactitud de ciertas situaciones o términos ofrecidos por el autor criticado a modo de mero ejemplo, con lo que pretende invalidar todo el conjunto de las ideas comentadas. Es un tipo de reduccionismo injustificado, porque las ideas valen por sí mismas, incluso a costa de la inexactitud o impropiedad de algunos términos parciales, a veces marginales, de la misma manera que valen con independencia de su acomodación a la biografía de su autor (otra de las críticas lanzadas contra Rousseau consistía en la falta de respuesta de su propia vida a las ideas desarrolladas en sus obras). La argumentación *a minoribus ad maius* es planteada por los colaboradores de Trévoux en unos términos que no son de recibo.

Otra táctica utilizada era la negación de la idea original en cuanto contraria a la irreductibilidad de los *vrais principes*, del dogma o palabra revelada, que, en cuanto revelada, no podía contener ninguna clase de errores; es el atrincheramiento en los medios de la Teología, porque la Teología no era susceptible de crítica negativa, sino de una valoración racional posi-

tiva religión natural predicada por Jesús; Rousseau tiene reservas para afirmar la divinidad de Jesús, pero no en la identificación de su mensaje con el suyo propio (identificación bien clara en la tercera de las *Lettres écrites de la Montagne*). En esta idea insiste R. GRIMSLEY: *The Philosophy of Rousseau*, The Clarendon Press, Oxford, 1973, traducción de Alianza Editorial, págs. 110 y sigs., y J. STAROBINSKI: *Jean-Jacques Rousseau, «La transparence et l'obstacle»*, Editions Gallimard, París, 1971, trad. de Taurus, páginas 89 y sigs. ¿Advirtió *Mémoires* este ataque rusioniano al cristianismo histórico? Desde luego, no es el tema central de sus contraargumentaciones atentas a apoyar el valor de la Revelación cristiana fuera de las vicisitudes del cristianismo terrenal; tampoco el velado discurso de Rousseau en esta materia facilitaba la aparición de la réplica de sus contrarios.

tiva. Por ello, cuando *Mémoires* se ve perdida en la argumentación estrictamente racional, se encierra en el lugar seguro de los principios revelados; al argumento racional, filosófico, suelen contestar con el argumento teológico, lo que representa una nueva descontextualización del discurso, en cuanto que no hay una relación de correspondencia entre tesis y valoración crítica; hoy día sería impensable este desenfoco de los criterios argumentales, entre otras razones porque los dogmas de fe en un contexto general y secularizado quedan al margen de la razón filosófica, la *raison naturelle* rusioniana; pero incluso en el contexto cultural dieciochesco en el que la razón dominante exigía una dependencia de la verdad filosófica respecto a la teológica (basta echar una mirada al árbol de las ciencias del *Discours préliminaire* de D'Alembert para comprobarlo) los publicistas de Trévoux podrían haber ajustado en mayor medida el hilo discursivo al ámbito material y al criterio metodológico empleado por Rousseau. Si nembargo, gustaron repetidas veces de salirse del verdadero campo del debate; era más cómodo arrinconarse en la seguridad de la Teología, sin darse cuenta que la argumentación teológica era ya, en sí misma, una cuestión controvertible.

También había otro procedimiento que *Mémoires* no dejaron de utilizar con la misma profusión que los anteriores: la relativización de las ideas rusionianas, faltas de originalidad, a pesar de su *éclat* inicial, al formar parte de los ciclos inconsistentes de las modas literarias, que de la misma manera que aparecen con un brillo inusitado se hundan poco después en el mayor de los olvidos, o al representar una nueva acometida de la herejía universal, de los constantes brotes impíos contra la Revelación, que se suceden en el tiempo para ser definitivamente desplazados por la fuerza de la Verdad revelada. Rousseau es uno de tantos embaucadores con un pensamiento pretendidamente original, o es uno de tantos herejes y apóstatas de la Religión: un nuevo Celso o Pelagio, como dice *Mémoires*; en ambos casos, es un simple eslabón de una cadena histórica, la reaparición de una idea vieja; no es un autor original, y sus ideas, expresión de una moda pasajera, pronto serán rearsorbidas en la historia de una Revelación siempre triunfante.

Este nuevo argumento posee toda la fuerza que proporciona hacer frente al enemigo en su propio terreno; es, sin dudas, el argumento más sólido por capcioso. La filosofía de Rousseau es considerada como un acontecimiento natural, como la excepción que confirma la regla. Frente a la nueva filosofía la filosofía de la historia de la Revelación, que en su línea evolutiva ascendente y equilibrada anula y asume en su seno los insignificantes movimientos de rebelión, perfectamente localizables con periodicidad histórica. Los verdaderos principios siempre se imponen por sí mismos, admitiendo una heterodoxia pasajera, cuya manifestación de contingencia todavía demues-

tra con mayor eficacia y ejemplo la firmeza de su verdad y la imposibilidad de su sustitución por otros principios.

En resumen, simplificación descontextualizada, predominio del principio de autoridad teológica y relativización de las ideas originales son las tres puntas del método argumental de *Mémoires* contra la filosofía rusioniana; la debilidad intelectual de estos procedimientos hermenéuticos demuestra que los jesuitas y el conjunto de personas y grupos que se apiñaban en torno al conservadurismo religioso-político de *Mémoires de Trévoux* no comprendieron el significado y alcance de la obra de Rousseau; sí, en cambio, a despecho de los trasnochados razonamientos de que hacían gala, que en su obra latía algo nuevo dotado de extraordinaria fuerza y con vocación de subversión de las ideologías dominantes en los diferentes campos; ello explica la persistente y particularizada atención que le dispensaron en las páginas del principal portavoz de los jesuitas; da la impresión que estaban tan afincados en los valores seguros del *Ancien Régime* que les era imposible comprender la novedad y firmeza del pensamiento rusioniano; la Revolución estaba no obstante cerca, pero los intereses eran de tal naturaleza que *Mémoires* no quería mirar hacia adelante, a pesar de que el movimiento de ideas les afectaba directamente y estaba próximo a ellos.

6. CONCLUSIONES

1. *Mémoires de Trévoux* es la representación de la ideología religioso-política del *Ancien Régime* durante los dos primeros tercios del siglo XVIII, es decir, desde principios de siglo hasta la fecha de la expulsión de los jesuitas de Francia. Se caracterizó por la defensa de la ortodoxia católica y de la monarquía absoluta contra las nuevas ideas ilustradas: *la Religion et l'Etat* son los dos conceptos básicos, indisolublemente unidos, de su filosofía; frente al galicanismo *Mémoires* defiende la idea de un poder temporal, constituido de un modo absoluto en la persona del monarca, al servicio de los fines espirituales de la religión cristiana.

2. Como publicación periódica del siglo XVIII, *Mémoires* se caracterizó por su uniformidad de criterios, la riqueza de los temas comentados, pertenecientes a todos los campos del saber, y el amplio marco cronológico que abarca, sorprendente si se le compara con el carácter coyuntural de la mayor parte de esta clase de publicaciones. Estas notas le convierten en uno de los principales testimonios culturales del siglo XVIII. Es uno de los más importantes archivos bibliográficos del siglo.

3. El conservadurismo de *Mémoires* en los temas religioso-políticos se

compagina con ciertas posturas modernistas en aspectos no conflictivos con el sistema establecido: la valoración de la idea del progreso, de la técnica, de los descubrimientos científicos, del *bonheur* o felicidad terrenal, etc., le dan un tinte de moderado liberalismo contrastante con otras publicaciones de signo más involucionista, representadas por las diversas tendencias del misticismo, el jansenismo, el quietismo, etc.

4. En los diversos temas que han sido abordados en esta investigación —teoría del conocimiento, teoría política, teoría del Derecho, educación, libertad de expresión, economía y otros temas colaterales— *Mémoires* ejercita un reduccionismo simplificador a términos de teología, convertida en el único método de conocimiento fiable; desde el prisma de la teología se analizan toda clase de saberes: la Historia es el surco de la Providencia divina en la tierra, el Derecho es la determinación de la Ley eterna en las relaciones humanas, el Estado es el instrumento coactivo al servicio de la Religión, la educación tiene por objeto la formación cristiana de los jóvenes, la libertad auténtica es la libertad cristiana, las ciencias naturales permiten la expansión del cristianismo y la creación de unas condiciones materiales de bienestar para la mejor obra de la salvación personal. En todas partes campea, omnipresente, la santa e incontestable Teología.

5. Con este método *Mémoires* desarrolló una campaña persistente de desprestigio de las nuevas ideas de los *philosophes*, así llamados despectivamente: simplificación temática, descontextualización, resaltamiento de errores marginales y accesorios al significado del texto, inserción de las nuevas ideas en una dinámica de ciclos históricos con el objeto de restarle originalidad, y otras técnicas por el estilo, iban dirigidas a desorientar al lector sobre el verdadero valor y alcance del pensamiento de los autores ilustrados. Así, con estos procedimientos, negaron la verdad de los principios de sociología política de Montesquieu, o la originalidad de las ideas de Rousseau, o el valor de los artículos de la *Enciclopedia* de Diderot, plagiados de otros diccionarios y obras. En general, los redactores de *Mémoires* se salían del ámbito significativo de los textos comentados, o porque no los entendían, o porque —lo que me parece más acertado— no querían entenderlos.

6. La actitud de *Mémoires* con los *philosophes* viene determinada por el fiel medidor del grado de su heterodoxia. Con los enciclopedistas adoptaron una posición de moderado elogio, en unos momentos, y de calurosa crítica, en otros. Las relaciones fueron enfriándose, poco a poco, sobre todo a partir de la publicación del artículo «Collège» en el tercer volumen de la *Enciclopedia*, claramente hostil al sistema pedagógico de los jesuitas. Emprendieron una tenaz labor de espiguelo de los artículos enciclopédicos con el objeto de denunciar los plagios de otras obras. Es cierto que los enciclo-

pedistas cometieron frecuentes plagios, dentro de las técnicas literarias de la época (en la que no existía el reconocimiento de la propiedad intelectual); pero también que mejoraron en ocasiones los textos plagiados y que aportaron numerosas ideas nuevas en la redacción de muchos artículos; aportación que la miopía voluntaria de los colaboradores de *Mémoires* no quería advertir.

Con Rousseau pasaron de una relativa tolerancia al principio a una manifiesta hostilidad al final. La razón es bien sencilla: sus primeros *Discours* no planteaban cuestiones afectantes a los dogmas de la Revelación; la polémica sobre el valor de las ciencias y las artes para el bien de la humanidad quedaba al margen de la Teología, o no les tocaba directamente y ce una manera peligrosa; en cambio, en sus obras de madurez —*Du Contrat Social*, *L'Emile*—, escritas cuando ya la *Enciclopedia* era una obra sólida y había superado los contratiempos de la censura y la suspensión gubernamental, Rousseau desarrolla su idea de la religión natural y de la religión civil del Estado, que de ninguna manera podía tolerar el grupo de opinión representado por *Mémoires*, ya que no sólo atacaba a los principios de la Revelación cristiana, única religión verdadera, sino a la relación de subordinación del Estado respecto a la Religión.

Con Montesquieu emprendieron un breve diálogo de sordos; con citas escriturarias o contracitas de autoridad se dedicaron a desentrañar ciertos errores de *L'Esprit des Lois*, sin advertir que Montesquieu situaba el discurso en el plano de la comprobación empírica, de un nuevo método sociológico-naturalista, al margen de los dictados de las Sagradas Escrituras y sin aceptar, como un dato incontestable, el principio de autoridad. La réplica de *Mémoires* a la obra de Montesquieu demuestra con evidencia el gran impacto causado en la opinión pública, y que exigía un esfuerzo de imaginación que los espíritus conservadores no estaban dispuestos a ejecutar.

Con Voltaire *Mémoires* se anda con tiento y cuidado; teme el sarcasmo del gran maestro del siglo XVIII; todos los hombres tienen un lado bueno, incluso Voltaire, por eso, aprovechan lo bueno de su pensamiento y silencian lo malo; un espíritu tan versátil y contradictorio como el del genio de Ferney era muy susceptible de esta técnica literaria francamente tendenciosa; había que dejar fuera los numerosos escritos volterianos sobre la tolerancia religiosa y la nueva libertad ilustrada, y, en cambio, enaltecer los poemas y ensayos de historia del autor, en los que se valoraban la tradición monárquica francesa, el siglo de Luis XIV, en general, la idea de una monarquía centralizada y eficiente. No hubiese imaginado el maestro de los *philosophes* encontrar una «derecha» volteriana más devota que la representada por los jesuitas de Trévoux. Ni a Hegel le cupo mejor suerte.