

FLEURY TRADUCIDO. LA RECEPCIÓN DE LA FILOSOFÍA MORAL Y LAS FORMAS LITERARIAS DEL *PETIT CONCILE**

POR

JOSÉ MARÍA IÑURRITEGUI RODRÍGUEZ¹

UNED

RESUMEN

Este artículo atiende a la recepción que la cultura hispana dispensó en el Setecientos a la obra de Claude Fleury. Plantea que la particular profundidad de esa recepción obedece a cuestiones epistemológicas y narratológicas que abarcan desde la asignación de un sentido propedéutico a la educación y la confianza en el cristianismo primitivo como yacimiento para la moralización de las costumbres y el orden social, hasta la revalorización literaria de los textos bíblicos y la patrística en detrimento de los dispositivos discursivos escolásticos. Se sostiene además que la esencia de ese programa de cristianización de la filosofía moral y las prácticas literarias remite al programa social distante del rigorismo jansenista y del probabilismo jesuítico que se fraguó a finales del Seiscientos en las reuniones del conocido como *Petit Concile*. Se apunta así la posibilidad de entender la suerte de Fleury como episodio de una recepción más sistemática de las obras de los devotos eruditos de aquel cenáculo intelectual. Y se sugiere finalmente que en ella quizá puede detectarse uno de los nutrientes esenciales del catolicismo ilustrado hispano.

PALABRAS CLAVE: Claude Fleury; *Petit Concile*; filosofía moral; prácticas literarias; catolicismo ilustrado hispano.

FLEURY TRANSLATED. THE RECEPTION OF THE MORAL PHILOSOPHY AND LITERARY PRACTICES OF THE *PETIT CONCILE*

ABSTRACT

This article addresses the Hispanic culture reception given to the work of Claude Fleury during the eighteenth century. It argues that the particular depth of this reception was related to epistemological and narratological issues that ranged from the assignment of a propaedeutic meaning to education and trust in primitive Christianity as a place for the moralization of mores and social order, to literary reevaluation of biblical texts and the patristics to the detriment of the scholastic discursive artifacts. This paper also sustains that the essence of this program of Christianization of the moral philosophy and the literary practices is related to the distant social program of Jansenist rigorism and Jesuit probabilism, forged at the end of the sixteenth century in the meetings of the so-called *Petit Concile*. Thus, the possibility of understanding Fleury's fortune as an episode in a more systematic reception of the works of the devout scholars of that intellectual cenacle is pointed out. And it is finally suggested that perhaps one of the essential nutrients of enlightened Hispanic Catholicism can be detected on it.

KEY WORDS: Claude Fleury; *Petit Concile*; Moral Philosophy; Literary practices; Enlightened Hispanic Catholicism.

CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO / CITATION: Iñurritegui Rodríguez, José María. 2022. «Fleury traducido. La recepción de la filosofía moral y las formas literarias del *Petit Concile*». *Hispania Sacra* LXXIV, 149: 171-183. <https://doi.org/10.3989/hs.2022.13>

Recibido/Received 05-11-2020

Aceptado/Accepted 07-04-2021

1. INTRODUCCIÓN

En el contexto francés de la querrela entre *antiguos* y *modernos* se asistió a la irrupción de un poderoso polo ca-

tólico de estudios bíblicos: el *Petit Concile*. Aquel cenáculo intelectual que se reunía en París entre 1673 y 1682 alrededor de una vieja biblia de Vitré no solo moduló un ambicioso programa moral de cristianización de las costumbres y el orden social que se distanciaba tanto del rigorismo jansenista como del probabilismo jesuítico. En sus sesiones maduró también una innovadora reflexión sobre la forma y la prác-

* Proyecto de investigación PGC2018-095007-B-I00

¹ jinurritegui@geo.uned.es / ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-5949-3335>

tica literaria en la que ese programa había de desplegarse y sobre la manera en la que la literatura había de ponerse al servicio del mismo.² Lejos además de configurarse y disiparse como una nebulosa, su *esprit*, su confianza en la fecundidad del cristianismo primitivo para ejercer como modelo de referencia moral y social facultado para estimular la regeneración de las costumbres del presente, dejó impresa una profunda huella en las diversas obras de madurez de Bossuet, Fénelon, Fleury y el resto de sus miembros, como La Bruyere, Esprit Fléchier o Pierre Daniel Huet.

Sobre esa común aspiración de guiar moralmente a la sociedad, y sobre su conciencia compartida del rol literario que en semejante empeño había de adoptarse, no dejarían de darse divergencias. Sin ir más lejos, las propiciadas por el dispar posicionamiento de esos devotos ante el cartesianismo. E incluso no dejarían de suscitarse confrontaciones tan mayúsculas como la que distanció irreversiblemente a Bossuet y Fénelon con motivo de la doctrina del *puro amor*. Pero nada de ello difumina el sustrato común y compartido de la determinación de esos devotos eruditos para adoptar las sagradas escrituras como el prisma bajo el que conducir una cruzada de cristianización que se hiciera notar desde el orden moral al económico y del político al estético. Nada de ello rebaja el alejamiento del perfil de esa cruzada tanto del rigorismo y el pesimismo antropológico de Port-Royal como del catolicismo jesuítico y sus fórmulas tolerantes para el estudio de las prácticas sociales y su relación con los principios religiosos.³ Ni tampoco relativiza y difumina el convencimiento común de que alumbrar una filosofía práctica capacitada para ejercer una función realmente directiva en la comprensión comunitaria de lo social y lo político pasaba de forma imperativa por el abandono de las tradicionales estrategias narrativas herméticas u escolásticas que agotaban su alcance y recorrido en una élite intelectual.⁴

Semejante cruzada tuvo un éxito editorial mayúsculo que se hizo extensivo al ámbito y el dominio de la traducción. Y el caso hispano no es una excepción. Más bien resulta especialmente elocuente de esa fortuna porque las obras mayores de los autores del *Petit Concile*, casi sin excepción, serían traducidas al castellano durante el Setecientos. Esas traducciones, y la recepción de esos autores, han sido habitualmente estudiadas, a partir de los esquemas clásicos de Appolis o Saugnieux, desde el esquema del *tiers parti* o bajo el enfoque de la irradiación del jansenismo.⁵ La fijación historiográfica del *Petit Concile* abre sin embargo la posibilidad de visualizar esa secuencia de traducciones también de forma agregada como un sostenido proceso de recepción hispana de los principios epistemológicos del pensamiento social católico de aquel cenáculo intelectual y de sus prácticas literarias.

Recomponer sistemáticamente esa estrategia de recepción obligaría a fijar el sentido e intencionalidad con la que se fue promoviendo cada una de las traducciones de tan imponente masa textual. Requeriría igualmente identificar el contexto específico en el que se concretaron. E incluso indagar la manera en la que puede o no decirse que esas traduc-

ciones fueron en ellos efectivas. Existe no obstante la opción más modesta de perfilar unas constantes esenciales de semejante proceso de recepción. Y las obras de Claude Fleury (1640-1723) pueden ser una buena guía para ello. Abad con formación jurídica e ideales galicanos que llegaría a ser miembro de la Académie François, sous-precépteur de los duques de Borgoña, Berry y Anjou, o confesor de Luis XV al comienzo de su reinado, Fleury ejercía como secretario en las reuniones de aquellos devotos eruditos. Se ha apuntado además que fue en alguno de sus escritos, y de manera muy especial en el par conformado por *Les Moeurs des Israélites* y *Les Moeurs des Chrétiens*, donde quedaron plasmados con precisión y fecundidad los perfiles epistemológico y narratológico del programa de cristianización auspiciado por el *Petit Concile*.⁶ Y a su vez, dentro del itinerario de inusual intensidad que supone la traducción de buena parte de su obra, ese par monográfico dedicado a las *Moeurs* tuvo una presencia sostenida en algunas de las principales deliberaciones culturales del Setecientos hispano, como pudieran ser la derivada del cuestionamiento de su tradicional entendimiento de la sociabilidad o la propiciada por la comparecencia de una lectura de la dimensión católica de la identidad de la monarquía que promovía su desanclaje del zócalo escolástico para proceder a un paralelo enraizamiento patrístico y bíblico.

Que la traducción inicial y las reediciones de esas *Costumbres* fueran auspiciadas desde posiciones como las representadas por Gregorio Mayans, nada inmovilistas pero profundamente comprometidas con la cultura propia, ilustra la profundidad de las operaciones entonces dedicadas a la detección de la compatibilidad y traducibilidad cultural de unos lenguajes, en este caso, morales. Y es probablemente a partir de ese rango de compatibilidad como puede intuirse que el *Petit Concile* motivó una trama de recepción hispana en la que pudo sedimentarse uno de los nutrientes esenciales del catolicismo ilustrado.⁷

2. LAS GENTES MÁS RELIGIOSAS Y SABIAS QUE HA TENIDO EL MUNDO

Les Moeurs des Israélites y *Les Moeurs des Chrétiens*, publicados originalmente en París en 1681 y 1682, recibieron una doble traducción al castellano durante la década de los treinta del Setecientos, cuando ya conocían una notable fortuna europea.⁸ Secuenciada en dos entregas, con aparición en 1734 de *Las costumbres de los Israelitas* y en 1738 de *Las Costumbres de los Cristianos*, ambas editadas en París bajo el sello de Pedro Witte, la primera de esas iniciativas de traducción corrió a cargo de Juan Bautista José de Barry. La segunda, concretada por Manuel Martínez Pingarón a instancias de Gregorio Mayans, se materializaba en 1737 en dos volúmenes publicados en Madrid por la imprenta de Juan de Zúñiga, asumiendo, al igual que había ocurrido con su traducción italiana de 1712, o la latina de 1734, que los dos textos resultaban susceptibles de una lectura unitaria. Al despojar sus traducciones de cualquier paratexto, el abogado Barry no dejó constancia de la intención que le movía

² Cuche 1991 y 2017; Preyat 2007a y 2007b.

³ Tricoire 2018. Una posibilidad comparativa, para el caso napolitano ya en el setecientos, Luna-Fabritius 2016.

⁴ Preyat 2007b.

⁵ Appolis 1960 y Saugnieux 1976.

⁶ Cuche 2017, 47.

⁷ Para la oportuna diferenciación entre catolicismo ilustrado e ilustración católica, Viejo 2019.

⁸ Kapp 2018.

en su selección de esas obras ni en su empeño de llevarlas al castellano. Las traducciones de aquellos *Moeurs* a cargo de Martínez Pingarrón se presentaban por el contrario plenas de precisiones. Y entre ellas sobresalía una, anotada por el mismo al prologar *Las Costumbres de los Israelitas*, que condensaba la fijación de la más honda sustancia de la obra de Fleury y la funcionalidad buscada con su traducción: el reconocimiento y disposición de aquellos *Moeurs* como «espejo que nos hace ver claramente las costumbres de la ley de natural, escrita y de gracia, para que advirtamos nosotros lo que hubiere irregular en las nuestras». Traducir a Fleury era así una manera de asumir como propio su llamamiento a «imitar la sencillez de aquellos siglos».⁹

La decisión de traducir esos *Moeurs* se tornaba con ello sumamente comprometida. De entrada, y dentro del propio universo católico, porque los contenidos de esos textos habían encontrado luego acomodo en su *opus magnum*, la *Historie ecclésiastique* distribuida en veinte volúmenes publicados entre 1691 y 1722 y cuya acentuada impronta galicana le había situado ya a esas alturas de la década de los treinta bajo la mirada recelosa de la inquisición romana.¹⁰ Pero también por dos desarrollos que afectaban a la sustancia misma de la aproximación de Fleury al texto bíblico. Por un lado, porque con su escritura profundizaba en la firmeza con la que desde el *Petit Concile* se había pronunciado la descalificación de quienes, como era el caso de Richard Simon, negaban entonces que la sacralidad de los textos bíblicos fuese razón suficiente para justificar su veracidad.¹¹ Y por otro, porque entonces las costumbres no constituían un terreno de reflexión nada descomprometido. A esas alturas venía desplegándose en el contexto europeo una literatura celebrativa que retrataba los acuerdos de pacificación de Utrecht como la epifanía de un sistema de estados de signo confederal engarzado por una red de tratados, intercambios comerciales y la civilización de la *politness* y las *manners*, que liquidaba la amenaza histórica de la monarquía universal y las guerras de religión.¹² Y en estrecha relación con ella, al compás de la consolidación de la idea formulada ya por Samuel Pufendorf de un proceso civilizatorio cuyo superior estadio correspondería al desarrollo del comercio, iban desplegándose las credenciales de una antropología de contornos individualistas y una renovada percepción de nociones como la del *self-interest* de imposible conciliación con el tradicional entendimiento católico de la sociabilidad.¹³

La figuración sociológica y la concepción antropológica que infundían el orden cultural hispano comenzaban por ello mismo a ser retratadas en ese momento bajo el estigma del fanatismo religioso y la barbarie. Es más, cuando Martínez Pingarrón traduce a Fleury, desde los centros neurálgicos de la incipiente ilustración europea ya se estaba cursando el requerimiento de la desnaturalización moral y política de la monarquía de España, alegando su incapacidad cultural para integrarse en el universo civilizado si no acometía un proceso de profunda reconfiguración identitaria.¹⁴ En ese contexto, no era por tanto nada irrelevante la

selección como pieza de traducción de una obra cuyo autor identificaba en las costumbres de los israelitas el observatorio donde «aprender no solamente la filosofía moral, sino también la economía y la política».¹⁵ Traducir un texto que procedía a ensalzar como modelo un orden igualitario, frugal y virtuoso, fundado en la agricultura y refractario al lujo y a la lógica del interés, resultaba ser, más bien, una rotunda forma de evidenciar la firme predisposición para el combate con la que desde determinadas posiciones culturales hispanas se recibía aquel mensaje.

La negativa a situar los análisis morales de la filosofía de las costumbres bajo la lente del lenguaje del comercio no suponía sin embargo un ejercicio de autocomplacencia y un encastillamiento en la defensa del funcionamiento de la sociedad y los modos de la conducta humana con los que se venían conviviendo. Mayans, que además de inducir a Martínez Pingarrón a emprender la traducción de Fleury componía también un juicio de presentación conjunta de ambas obras que se incluía entre los paratextos de *Las Costumbres de los Israelitas*, percibía con nitidez que la funcionalidad primaria que aspiraban a tener aquellos textos no era la mera contemplación de los israelitas y los cristianos como «las gentes, sin que haya duda, las más religiosas y más sabias que ha tenido el mundo».¹⁶ El reto para el que según Mayans eran convocados los lectores de Fleury pasaba por asumir que las costumbres de los israelitas en tiempos de los profetas brindaban «una practicable idea de la vida natural». Y más sustantivamente, por asimilar que, si no había ningún referente de imitación equiparable al del cristianismo primitivo, el mismo requería ser restaurado y resucitado.

Como se ocupaba de recordar el propio Mayans al retratar la estructura argumental de los dos textos, Fleury operaba en ellos con dos modelos evolutivos diferenciados. Por un lado, el cíclico de purificación y corrupción que atravesaba de forma recurrente la historia de los israelitas, articulada por Fleury expositivamente en tres tiempos: el de los patriarcas, el período que mediaba entre su salida de Egipto hasta la cautividad de Babilonia, y el que discurría entre su vuelta de la cautividad y la predicación del evangelio. Y por otro lado, el desarrollo lineal de la historia de los cristianos, en cuya secuenciación Mayans evocaba las «cuatro edades del mundo que representaron los poetas»: una «edad de oro», que coincidiría con «el estado felicísimo pero poco durable de los Cristianos de Jerusalén»; la «edad de plata» del tiempo de las persecuciones; la de «cobre», que llegaría tras Constantino con las «cristianos políticos»; y una última y degradada «edad de hierro» marcada por la conversión de los vicios privados en abusos públicos.

3. LA ESPADA DE GOLIAT EN MANOS DE DAVID

Esa crítica moral de las prácticas sociales de su tiempo emprendida por Fleury medio siglo antes difícilmente podía encontrar una instancia de recepción más propicia que la

⁹ Prólogo de Manuel Martínez Pingarrón a Fleury 1737.

¹⁰ Hours 2011.

¹¹ Preyat 2007a, 108-125.

¹² Pocock 2018.

¹³ Hont 2005.

¹⁴ Fernández Albaladejo 2007.

¹⁵ Fleury 1737, 1. Para la literatura sobre la *respublica Hebraeorum* y la utilización entonces del modelo bíblico en clave política, Campos Boralevi 2014. Sobre la prioridad que Fleury otorga a ese referente como modelo normativo pero esencialmente social, Sutcliffe 2003, 56.

¹⁶ «Juicio de Don Gregorio Mayans i Siscar, Bibliotecario Real», en Fleury 1737.

de Mayans y su específico entorno intelectual. Centrado en el empeño de fertilizar los usos sociales del presente con la filosofía cristiana, Mayans venía acreditando ya tiempo atrás su plena confianza en que la depuración crítica de la tradición cultural propia albergaba muchas más soluciones de las que comúnmente se reconocían y sospechaban al afrontar el reto sobrevenido por la comparecencia del discurso sobre la incapacitación hispana para la modernidad. Pero también había hecho notar que aunque la sanación de la lengua y la literatura propias fueran el único camino capacitado para evitar que aquel desafío se resolviese por la senda de la desnaturalización, ello no había de confundirse con un alegato en favor la autarquía cultural. Su iniciativa —aun finalmente fallida— de emprender entonces la tarea de traducción de la *Filosofía Morale* de Ludovico Muratori despeja cualquier duda al respecto.¹⁷ Y de hecho, antes de inducir a Martínez Pingarrón a emprender su traducción de las *Moeurs*, Mayans ya había dejado muestras evidentes, no solo de su estima por las obras de Fleury, sino también de su intención de incorporarlas como referentes de reflexión del debate cultural hispano.¹⁸ En 1728 se había ocupado de reeditar la traducción dada en 1718 al *Catecismo historique* por Juan Interián de Ayala.¹⁹ E inmediatamente después no había dudado en salir en defensa del bibliotecario real Blas Nasarre cuando el inquisidor Andrés del Orbe convirtió en materia de investigación inquisitorial la traducción dada por el mismo en 1729 a las *Instituciones de Derecho Eclesiástico* de Fleury. La decisión misma de estimular la traducción de los *Moeurs* se rebelaba además meditada y selectiva. Su cita en el *Orador cristiano* de 1733 acreditaba que las *Costumbres* ya formaban parte de su selectivo bagaje de referencias hacía algún tiempo.²⁰ Y que por tanto el empeño en su traducción distaba de ser el fruto de un deslumbramiento pasajero.

Junto a Bossuet y Antonio Vieira, Fleury era de hecho uno de los escasos referentes de autoridad citados en ese *Orador cristiano* que no pertenecían a aquella tradición literaria propia a cuya regeneración estaba consagrado Mayans. Evidenciaba así que colocar el acento en la restitución a los usos oratorios del esplendor alcanzado en el Quinientos de la mano de Fray Luis de León o Fray Luis de Granada no resultaba incompatible con la selectiva incorporación de materiales ajenos a la república literaria propia. La convocatoria de aquel triunvirato entrañaba sin embargo algo más que el abierto reconocimiento de una sustantiva comunidad, o al menos compatibilidad, de lenguajes morales. Entraba también en juego una precisa cuestión de estricto signo y estructura literaria. Y en ese sentido resultaba especialmente significativo que la cita de las *Costumbres de los Cristianos* de Fleury no se dispusiera como remisión a un fresco en el que descubrir la pauta de un orden social virtuoso sino como sede de una reflexión sobre la diferente pureza y elegancia de la técnica oratoria de la patrística y

los autores clásicos. El extenso fragmento de las *Costumbres* que interesaba aislar a Mayans era aquel en el que Fleury venía a explicar que la singular finura y elevación retórica de los autores clásicos obedecía al doble condicionante que para el despliegue oratorio de la patrística entrañaba su necesaria acomodación a todo tipo de auditorios y su opción de supeditar el cultivo del estilo a la eficacia en su perseguida meta de promover «la enmienda de las costumbres».

No se trataba con ello de proclamar la superioridad de los autores clásicos. Por eso mismo consignaba Fleury que las cumbres retóricas de la patrística, como pudiera ser San Juan Crisóstomo, no tenían nada que envidiarlos. Lo que más bien pretendía Fleury al constatarlo era advertir y defender que la gentilidad clásica constituía un yacimiento de obligada visita pues contenía recursos retóricos susceptibles de ser empleados por los filósofos y oradores cristianos en la tarea de la moralización de las costumbres.²¹ Y no dudaba en recordar que en realidad esa era una estrategia ya adoptada por la propia patrística. Y era justamente en el empeño de retomarla donde Fleury encontraba la complicidad absoluta de Mayans, cuya predisposición para ese combate enunciaba con singular plasticidad al sentenciar que «la doctrina de los Gentiles, y toda la erudición secular, en un Orador Christiano es la Espada de Goliat pero en manos de David».²² Tampoco en este caso la referencia a Fleury era liviana y circunstancial sino profunda y fundamentada. Casi al mismo tiempo que en su *Orador cristiano* cursaba el solemne llamamiento a «cristianizar la doctrina de los Antoninos, Plutarcos, Epictetos, Cicerones, i Senecas», Mayans estaba recomendando al inquisidor general Andrés Orbe las lecturas a las que había de encomendar la educación de su sobrino.²³ Y entre ellas, junto a la *República literaria* de Diego Saavedra y Fajardo y el *De causis corruptarum artium et de tradendis disciplinis* de Juan Luis Vives, se incluía el *Traité du choix et de la méthode d'études* de Fleury, el texto en el que quizás se concretaba con más nitidez la disposición de sus reflexiones morales y literarias como eslabones una misma cadena.

4. TRANSLATIO STUDIORUM

El *Traité*, cuya traducción castellana por Manuel Villegas y Piñateli circulaba ya impresa desde 1717, se presentaba bajo el modesto designio de «dar reglas a los que instruyen en las casas a los niños».²⁴ Bajo esa discreta apariencia no se disponía sin embargo como un texto neutro y pacífico. Al revés, plena de resonancias de la querrela entre antiguos y modernos, Fleury convertía su obra en un vigoroso llamamiento a alumbrar un nuevo método de estudios de honda sustancia cristiana que posibilitase la reconfiguración moral del orden social y político.²⁵ La estructura del texto resultaba esclarecedora en ese sentido. El compromiso de definir una concreta disposición de los estudios, al modo y manera en la que de forma abreviada lo haría Mayans en sus *Pensamientos literarios*, se cumplía en la segunda de las dos partes en las que se dividía el texto. En esas páginas se fijaba también

¹⁷ Mestre 1975

¹⁸ Mestre 1968, 403-411.

¹⁹ Fleury 1718. La gestación de la iniciativa de reedición (Valencia, José García, 1728) se retrata en la pieza epistolar dirigida por Mayans a Mercurio López Pacheco el 11 de noviembre de 1727 (referida por Mestre 1968, 387). Cito en adelante el *Catecismo* por la edición de 1728.

²⁰ Mayans 1736, 30-33. Para la contextualización del texto en las coordenadas de su reflexión literaria, Pérez Magallón (1991, 139-164).

²¹ Nieto Ibáñez 2017.

²² Mayans 1736, 145.

²³ Mayans 1736, 145 y Mestre 1999, 102-103.

²⁴ Fleury 1717, 1.

²⁵ Dainville 1953.

un elemento sustantivo de la obra: el entendimiento de que los estudios no debían estar motivados por la «pasión de la curiosidad», ni debían orientarse hacia el «deleite» o la desregulada acumulación de conocimientos, sino que habían de asumirse y enfocarse como una propedéutica para una vida virtuosa. Pero en su tramo inicial, en la primera de sus partes, el *Traité* se entregaba a dibujar una breve historia de la *translatio studiorum* cuyo saldo fallido abría precisamente la vía para justificar una propuesta de radical novación de la herencia recibida.²⁶

Esa historia, cronológicamente trazada, entrecruzaba episodios luminosos y estampas sombrías.²⁷ Había ante todo tres momentos referenciales: el primero, el nacimiento en Grecia de la gramática —entendida como compendio de los saberes de los poetas y de los historiadores—, de la retórica, alumbrada en relación con una forma de gobierno participativa, y de la filosofía, elevada a la cima de esa trinidad por su dedicación a la regulación de las costumbres;²⁸ el segundo se situaba en Roma, con el Siglo de Augusto, la figura de Cicerón o la maduración de la jurisprudencia; y el tercero, que marcaba la verdadera cumbre moral de esa historia, llegaba con la comparecencia del cristianismo y la superación de la «filosofía puramente humana». Los capítulos sombríos eran sin embargo más numerosos y poderosos. Se iniciaban con la referencia a los ciclos de corrupción de la filosofía y la retórica experimentados tanto en Grecia como en Roma tras sus épocas de esplendor. Apuntaba luego Fleury lo que entendía que era la doble problemática de los estudios árabes: por un lado, el abandono tanto de la poesía —por miedo a la idolatría— como de la retórica y la política, por su forma de gobierno despótica; y por otro, su predilección por Aristóteles frente a Platón. En la herencia de esa sustantividad concedida a Aristóteles descubría Fleury el germen de la debilidad de la filosofía escolástica medieval, materializada en su postergación de la herencia de la patrística y el saber de las sagradas escrituras y su correlativa deriva hacia «cuestiones más sutiles que sólidas», precipitando el abandono de la filosofía de las costumbres. Y a todo ello, en la lectura crítica de Fleury, había de sumarse en última instancia otros dos desarrollos insatisfactorios: en primer lugar, el deslumbramiento humanista por los saberes clásicos y el erróneo encumbramiento de su moralidad por encima de la filosofía cristiana; y junto a ello, la incapacidad evidenciada por el universo cartesiano para hacer llegar sus propuestas por cauces expositivos accesibles para todo género de personas.

Ante semejante panorama, el remedio para Fleury se antojaba evidente: pasaba por abandonar las *escuelas modernas*, en una referencia nada velada al modelo jesuítico.²⁹ Y ese abandono requería tres operaciones esenciales. La primera, adquirir conciencia de la eficacia y operatividad que para el despliegue de una filosofía cristiana continuaba teniendo la antigüedad clásica, pero sin olvidar que esa funcionalidad requería recuperar el sentido en el que el cris-

tianismo primitivo y la patrística habían sabido emplear las «máximas de moral» de los «poetas y los filósofos gentiles» para «preparar el camino a la moral cristiana».³⁰ La segunda de las operaciones consistía en desandar el camino que había llevado a la escolástica a velar la verdadera esencia moral de la filosofía, que había de entenderse como conjunción de todas las ciencias y saberes encaminada a la capacitación moral del «hombre como hombre» y como «miembro de la sociedad civil».³¹ Y en tercer lugar, la necesaria toma de conciencia sobre la importancia que para el logro de una verdadera cristianización de las costumbres de todos los estratos del orden social entrañaba que el proceso de institución, y la masa textual que había de encauzarlo, se condujesen y escribiesen en lengua vernácula y de acuerdo siempre con parámetros estilísticos y expositivos claros e inclusivos.

A partir de ese concreto perfil se intuye la razón por la que la obra pudo encontrar tan cálida acogida en el entorno de inquietud intelectual en el que se fraguó la Academia de la lengua. Su traductor, Villegas y Piñateli, era uno de sus miembros fundadores. Y según consignaba en su presentación la iniciativa de la traducción procedía de quien sería su primer director, el marqués de Villena, al igual que ocurría luego con la traducción del *Catecismo* por parte del también académico Interián de Ayala.³² Pero ello no implicó tampoco una visión sesgada o parcial de la propuesta de Fleury, como quedó de manifiesto por la decisión de Villegas y Piñateli de traducir también el *Discours sur Platon* pronunciado por Fleury ante la Academia de Lamoignon en 1670 y que se incluía entre los paratextos de la edición original del *Traité*.³³ Y la decisión resulta significativa porque la intervención de Villegas y Piñateli como traductor no resultó muy respetuosa con el cuerpo textual de la edición original de la obra.³⁴ Eliminó ya de entrada el cuidado *Avis* en el que Fleury consignaba que la labor de escritura del texto se había extendido entre 1675 y 1686, solapándose en buena parte con el período de actividad del *Petit Concile*, y que era la circulación de versiones manuscritas poco cuidadosas, basadas además en una versión aún inmadura de 1677, la que finalmente le había inducido a llevarlo a la imprenta, aunque esa nunca había sido su intención. Y suprimió además los restantes paratextos de la edición original: por un lado, las «deux lettres en vers latins» que la encabezaban, una dirigida a Habert de Montmor, en la que se procedía a ensalzar que «les vrais savants son toujours estimés», y la otra a André Lefèvre d'Ormesson, encaminada a concienciar sobre «les inconveniens des études mal réglées»; y por otro, el fragmento de un diálogo de Platón dispuesto por Fleury como complemento del *Discours*. En la decisión de traducir ese *Discours* parecían sin embargo pesar las palabras con las que Fleury cerraba aquel *Avis* no traducido: la identificación de Platón como fuente de inspiración esencial para el *Traité*. Y aunque al omitir el *Avis* escamotease al lector castellano tan crucial referencia, Villegas y Piñateli no dejaba así de asumirlo.

²⁶ Para el concepto, y la carga cultural subyacente en su modulación historiográfica, Velez Bertomeu 2013 y Gregory 2012.

²⁷ Una minuciosa consideración de los argumentos y contenidos de esas páginas en Wanner (1975, 109-159).

²⁸ Sobre la vinculación entre la elocuencia y las formas políticas, con referencia al propio Fleury, Starobinski 2009.

²⁹ Para la complicidad que así podía despertar en un lector como Mayans, Mestre 2018.

³⁰ Fleury 1717, 16-20. Sobre el modelo jesuítico del que así venía a distanciarse, Maryks 2008.

³¹ Fleury 1717, 84-85.

³² Fleury 1728, prólogo del traductor.

³³ Sobre el *Discours*, y para su contextualización, Kapp 2003 y Simon 1999 y 2005, 15-53.

³⁴ Fleury 1686.

5. PLATÓN, LOS GEÓMETRAS Y LOS ORADORES

Fleury abría su *Discurso* confesando la profunda conmoción que le había causado la lectura sistemática de la obra de Platón. Las referencias tantas veces escuchadas que lo descalificaban como un filósofo «quimérico» habían dado paso al hilo de esa lectura al descubrimiento de lo que catalogaba con rotundidad como el núcleo más fecundo que la filosofía cristiana podía encontrar entre los autores clásicos, muy por encima desde luego de Aristóteles. Vinculando esa desafección con el descrédito de la propia filosofía, que tampoco estaba dispuesto a asumir, Fleury se mostraba receloso frente a las traducciones y ediciones modernas que los textos de Platón habían recibido de la mano de Marsilio Ficino y Jean de Serres. Trazaba una distancia respetuosa con el primero. Y dispensaba una crítica de mayor hondura a Serres, a quien en su tarea como editor imputaba la nefasta disposición disciplinar de la masa textual de Platón. Concretamente, le hacía responsable de haber laminado la autoridad de Platón al someter su cuerpo textual al «método escolástico». En opinión de Fleury, al «hacer del todo regular a Platón, y componer de sus obras un cuerpo entero de filosofía», Serres había velado la posibilidad misma de visualizar en sus justos términos la pureza de reflexiones que en el dominio de la moral articulaba con la triangulación entre el «desinterés», «el menosprecio de las riquezas» y «el amor de los otros hombres y del bien público». Y al igual que ocurría con la lógica, la física o la metafísica, era con la consideración de la moral de Platón a la que daban paso aquellas puntualizaciones críticas como el *Discurso* entroncaba de forma natural, y en un doble sentido, con la argumentación y la forma de razonar no solo del *Traité*, sino también de los *Moeurs* concebidos y publicados mientras la escritura del mismo iba madurando.

Por un lado, porque al sostener que la *República*, la *Lógica* o las *Georgias* «arruinaban» los «principios de la mala moral y la mala política», y ensalzaban por el contrario «la frugalidad, la vida sencilla y reglada, la severidad de las costumbres y la sana política», estaba reiterándose uno de los motivos capitales del *Traité*: el de la exaltación de las «costumbres sencillas y sólidas de la prudente antigüedad», para cuya más cumplida comprensión se remitía a sus *Moeurs des Israélites*. En el propio *Traité*, y de manera manifiesta en fragmentos como los dedicados a la consideración de las pautas que habían de guiar el aprendizaje de la política, ya había quedado además de manifiesto el talante contenido y condicional con el que se modulaba esa exaltación. Se hacía así notar en ellos la necesidad de «abandonar a la mayor parte de los políticos modernos, y sobre todo a Maquiavelo y Hobbes», y la urgencia de retornar a quienes como Platón operaban con un entendimiento de la política «fundada sobre principios sólidos de moral y virtud». Pero tampoco dejaba de puntualizarse que «para velar por la pureza de la política» era pese a todo indispensable «subir más alto que Platón y Aristóteles» y aprenderla de Moisés, David, Salomón, los profetas y los apóstoles, filtrando con ello una posibilidad, la de «componer un cuerpo entero de política sacado de la sagrada escritura», que pronto Bossuet se ocuparía de materializar. Y ese era un supuesto de fondo con el que el *Discurso* estaba lejos de entrar en contradicción. Afirmar que «si se desestima a Platón no habrá autor profano que merezca ser conservado» no era en el mismo ningún obstáculo para decretar que «sería forzo-

so no ser cristiano ni racional para no ver que su moral, por elevada y sólida que sea, es infinitamente inferior a la que nos enseña el Evangelio».³⁵

Pero también había un segundo cauce de imbricación entre *Traité* y el *Discours*, que una vez más se hacía extensivo al par de *Moeurs*, y que se situaba en el dominio del «método y el estilo», en la diferenciación entre dos métodos y estilos de escritura que establecía Fleury para ensalzar la escritura de Platón: el de los géometras y el de los oradores.³⁶ El primero era «simple y manifiesto» y requería «proponer las verdades en el orden que por sí mismo es más natural». Concebido para «no discurrir sino en forma concluyente», su despliegue pasaba por «dividir exactamente y distinguir con cuidado las diferentes materias, señalando el principio por una proposición y el fin por una conclusión». Era el método, según decía Fleury, «de Aristóteles, de todos los filósofos árabes y de la mayor parte de los cristianos modernos». Un método que resultaba «bueno y solidísimo», pero que al no tener «nada agradable», y por su misma condición esencial de «cálculo de proposiciones», solo era apto y eficaz para sujetos «pacientes y perfectamente racionales». Podía por ello concluirse que siendo «en sí el mejor, no es siempre el más útil, porque no se hicieron los métodos sino para los hombres».

Frente al mismo se alzaba el alternativo método de los oradores, el cual, oculto bajo una «apariencia natural, encubre un artificio mucho más grande». Pensado al igual que el de los géometras para persuadir, el de los oradores se diferenciaba de él ante todo porque no empleaba única y exclusivamente los recursos retóricos indispensables para ese fin. Su estrategia era «añadir a esto lo que puede hacer efecto en la mayor parte de los entendimientos», acorde con su pretensión última: «templar las pasiones». Daba así entrada a las figuras y a la libertad literaria para «volver a decir de diversos modos lo que más importa», o «proponer primero lo más gustoso, aunque deba ser lo último según el método geométrico». Tal y como sentenciaba Fleury, «en una palabra», el método de los oradores «busca todos los medios de ser verdaderamente agradable y de hacerse escuchar». Ese era el caso y el asunto.

Y en ese sentido, según hacía notar oportunamente el *Discurso*, el de los oradores era también el método de los filósofos. El propio y distintivo de la «filosofía puramente cristiana». Aquella filosofía tan alejada de enrevesados dispositivos escolásticos como encaminada al combate contra la «corrupción de las costumbres» y que en el *Traité* ya se había especificado que encarnaba mejor que nadie San Agustín. Y así, el retorno retórico a Platón se resolvía finalmente con una restitución del prestigio de la filosofía, y paralelamente, con el requerimiento de su indispensable reintegración en la esfera de las *Belles-lettres* para desplegar formas refinadas de escritura sobre la moral.³⁷

6. EL TEATRO ACADÉMICO Y EL TEATRO DE MUNDO

En sus *Pensamientos literarios* de 1734, en esa paleta de propuestas culturales que pretendían alcanzar la com-

³⁵ Fleury 1717, 179-180, 194-198, 281 y 293-294.

³⁶ Fleury 1717, 303-311, de donde proceden las citas siguientes.

³⁷ Noille-Clauzade 2004.

plicidad y la protección del poder político, y al referirse a la *Lógica* de Tomás Vicente Tosca, Mayans distinguía entre aquellos autores centrados en disputas escolásticas que escribían para el «teatro académico» y quienes lo hacían para el «teatro del mundo» pensando en el «trato humano».³⁸ Era esa su personal manera de retomar lo que Fleury había catalogado en términos metodológicos y estilísticos como la contraposición de los geómetras con los oradores y filósofos. Nada tiene por tanto de gratuita la recomendación que aquellos mismos días realizaba a Andrés del Orbe sobre la lectura del *Traité* que Fleury acompañaba con su *Discours sur Platon*. Era algo en lo que además insistía poco después, en 1736, al componer unas páginas de presentación para la *Filosofía racional* de Juan Bautista Berni. Retratada como una verdadera «filosofía cristiana», y celebrada como novedad de subido valor por su escritura en castellano, «no hay nación que no tenga una filosofía en vulgar», Mayans aislaba como principal motivo de alabanza «el buen método» de Berni. Y para situar esa afirmación establecía la triple distinción entre los autores que, al modo de Tosca, escribían «de las cosas naturales con estilo y método escolástico»; aquellos otros que, como era el caso de Vives, habían abandonado esa opción metodológica y estilística porque procuraban escribir «para aprovechamiento de todos»; y por último, la de quienes en la línea del Deán Martí se situaban en un tercer espacio al escribir «escolástica y elocuentemente».³⁹

Mayans sabía bien lo delicado del terreno por el que se deslizaba con ese género de matizaciones. Lo advertía ya Interián de Ayala en una anotación de la traducción del *Catéchisme historique* que Mayans había de reeditar. Ante la sentencia en la que Fleury decretaba que los teólogos aplicados tan solo a «cuestiones particulares» tenían una alta responsabilidad en el contemporáneo desconocimiento social de la lección de las sagradas escrituras, Interián de Ayala sentía la necesidad de precisar que semejante afirmación no había de entenderse como una «reprehensión del estudio de la teología escolástica», sino como una cuestión de «uso», y más bien de «abuso», de un método poco eficaz en la cristianización de las costumbres. Llamado a tener un éxito inmenso en el panorama editorial español del XVIII y del XIX, el *Catecismo* no ocultaba sin embargo su radical posición al respecto. Insistía Fleury en que «el método y estilo de la teología es muy propio y muy útil para todos aquellos que han estudiado la lógica y las otras partes de filosofía, cuales son ordinariamente los teólogos». Pero insistía aún más en que los conocedores de modelo argumental teológico no eran los únicos y ni siquiera los principales lectores que se habían de buscar en aquel empeño de cristianización. Y así no dudaba al decretar que «el mejor método de enseñar no es aquel que nos parece el más natural cuando consideramos las verdades abstractas y en sí mismas; sino aquel que la experiencia reconoce por el más a propósito para conseguir que entren estas verdades en los entendimientos de aquellos con quienes hablamos». El mismo no requería por lo demás ninguna tarea creativa. Al revés, se trataba tan solo de restaurar el «método antiguo», el propio tanto del tiempo de los patriarcas de los israelitas como del cristianismo primitivo. Aquel que para enseñar la religión se

encomendaba a la «narración» y «la sencilla proposición de los hechos sobre la cual se fundaron los dogmas y los preceptos de las buenas costumbres».⁴⁰

El *Catecismo*, cuya adjetivación de histórico registraba bien la preferencia de Fleury por el análisis y exploración histórica antes que por la especulación dogmática, no era por tanto nada ambiguo al definir el ideal de la claridad como un imperativo literario pero también moral y social. La «exquisita pureza» y «bien meditada sencillez» del lenguaje de Fleury que cautivaba a Interián de Ayala primero, y a Mayans después, era el fruto de su diagnóstico sobre la manera determinante en la que «la corrupción de las costumbres» derivaba de una fallida forma escolástica y críptica de enunciación de las lecciones de las sagradas escrituras. Perfilaba con ello Fleury una visión utilitarista de la literatura para la construcción de un modelo social cristiano que se hacía presente también en sus exploraciones antropológicas de israelitas y cristianos, lo que a su vez reforzaba la coherencia de Mayans al promover su traducción tras ocuparse de la reedición del *Catecismo*.

La trascendencia que para la constitución misma de un modelo civilizatorio tenía la adecuación de las enseñanzas morales a una determinada estética literaria era además un mensaje que recibía una doble conjugación en los *Moeurs*. Por un lado, porque su decisión de despojar la obra de cualquier nota y referencia ajena a los textos sagrados entrañaba un meditado y premeditado posicionamiento en el dominio de la disputa entonces abierta de la retórica de las citas. Cuando Mayans procuraba vacunar a su arquetipo de orador cristiano frente a la poliantea, frente a la proliferación miscelánea de citas de autores grecolatinos, los *Moeurs* que tenía sobre su escritorio eran también uno de los manifiestos más emblemáticos del repudio que durante la segunda mitad del Seiscientos francés, por influjo del cartesianismo, y como reacción frente a la tradición renacentista, se habían cursado contra el saber libresco y la retórica de las citas en nombre de la uniformidad y claridad estilística.⁴¹ Y por otro, por la importancia que en la propia ejemplaridad de las costumbres de aquellos pueblos se concedía a la «calidad de sus escritores». Era esa la muesca que distinguía no solo las historias compuestas por los profetas y sacerdotes para la educación de los israelitas. Como se ocupa de subrayar Fleury, convenía tener presente que «los hebreos no escribieron menos bien en todo lo demás». Prueba de ello eran la llamativa «claridad y brevedad» con las que estaban redactadas sus leyes. O las «sentencias abreviadas» que empleaban para enunciar y fijar sus máximas morales, pues aún adornadas con «figuras agradables» siempre estaban explicadas con «estilo sucinto». Pero una prueba mayor, y una certificación aún más diáfana de la incidencia mayúscula de los usos literarios en la modelación de las costumbres y las prácticas sociales, la brindaba la poesía. Ahora bien, lo que en opinión de Fleury convertía a la poesía de los hebreos en «sublime» era tanto su calidad literaria como la «instrucción maravillosa» que portaba. En ella se contenían «todos los preceptos de moral y de todas las inclinaciones que debe tener un hombre de bien en todos los diferentes estados de su vida». Y por eso mismo, por la asignación de

³⁸ Mayans 1734, 248.

³⁹ Juicio de Don Gregorio Mayans i Siscar, Bibliotecario del Rei, Berni 1736, xii-xxii.

⁴⁰ Fleury 1728, 20-21 y 37.

⁴¹ Kapp 1984 y 2005.

un fin moral a las prácticas literarias, podía decir Fleury que los hebreos ejemplificaban «el legítimo uso» que había de hacerse de ella.⁴²

La reivindicación así del valor literario de las sagradas escrituras se entrecruzaba sin estridencias con la defensa de la ejemplaridad de las costumbres y el orden social y político allí retratados. El ídolo que ante todo había de derribarse para poder llegar a percibirlo era según Fleury una errónea comprensión del devenir histórico en clave de progreso. Asentada esa premisa, al proclamar que ni las letras sagradas eran toscas ni las costumbres y la civilización bíblica eran arcaicas, estaba desplegando un programa crítico con notables implicaciones. Por un lado, porque su negativa a aceptar que el siglo de Pericles o el de Augusto pudieran ensombrecer al viejo y el nuevo testamento suponía ya relativizar el valor del referente literario del que en ese momento gustaban de emplear los principales panegiristas de Luis XIV. Y por otro, porque ensalzar la figura y la imagen de unos honestos labradores, capacitados para satisfacer todas sus necesidades sin aspiración ninguna de lujo, lo que Fleury estaba trazando era la línea de fuerza para la articulación discursiva de un *Christian agrarianism* que se alzaba como descalificación integral de la política mercantilista impulsada bajo el gobierno de Colbert.⁴³ Desde un primer momento esa vocación crítica había sido percibida. Lo hacía el editor Adrien Moetjens cuando al reeditar el texto de las *Moeurs des Israélites* en 1682 le añadía el elocuente subtítulo de «où l'on voit le modèle d'une politique simple et sincère pour le gouvernement des états et la réforme des mœurs». Y aún antes lo había hecho Jacques Benigne Bossuet en su escrito de aprobación de la obra, firmado el 11 de enero de 1681 en Saint Germain en Laye, al cifrar la aportación suprema de Fleury en la identificación de una «idée d'une vie simple, innocente, réglée, ennemie de l'oisiveté et de la mollesse, tranquille quoiqu'agissante, et toujours saintement occupée, par laquelle les particuliers se rendent utiles à eux-mêmes, à leur famille et à leur patrie».⁴⁴

7. LAS COSTUMBRES, EL LUJO Y LA FORMA ECCLESIAE

Apegado a códigos como el de la «economía de la divina providencia», o el de la severa austeridad tomada de las sagradas escrituras que infunde su *Especulo moral* de 1734, la iniciativa de traducción de aquellos *Moeurs* madurada por Mayans puede así ser vista como el fruto de una lectura que le confirmaba en el acierto de su intuición.⁴⁵ Aunque su programa de reforma cultural no aspirase abiertamente a modificar el orden político, tampoco se limitaba y circunscribía al campo literario y erudito, sino que incluía todas las vertientes de la vida civil. Por su monumental masa epistolar desfilaban con tanta naturalidad la referencia a la centralidad que todas las «repúblicas bien ordenadas» habían concedido históricamente a los labradores como el posicionamiento explícito y reactivo frente a toda posible forma de recepción de novedosas concepciones de la sociabilidad

ajenas a los principios religiosos.⁴⁶ Curtido y muy selectivo lector, su misma determinación para ir más lejos de la lectura y recomendación de los *Moeurs*, y pasar a la proposición y estímulo de su traducción, decía en realidad mucho de su propia visión sobre la urgente necesidad de articular una filosofía cristiana que pertrechada con las más eficaces herramientas de la elocuencia viniera a modular todas las facetas de la vida.

Así dispuesta, la traducción de los *Moeurs* tendría además un largo recorrido. A ello contribuyó de manera particular que la misma encontrase un lector especialmente apasionado y devoto de Fleury: Josep Climent.⁴⁷ Tal y como hacía notar en la introducción a su edición de 1770 de la *Retórica* de Fray Luis de Granada, Climent entendía que en el meridiano de la década de los treinta, y mereced a la comparecencia de piezas como el *Orador Cristiano* de Mayans, la cultura hispana había consumado un marcado viraje de distanciamiento frente al escolasticismo abriéndose en la filosofía y la teología, al igual que en la retórica, al «buen gusto».⁴⁸ Ya en 1768, en una pieza epistolar dirigida a Agustín Clement, había aludido a su propia experiencia personal para ilustrar ese viraje, anotando el enriquecedor tránsito que en su formación había supuesto la relegación entonces, durante esa década de los treinta, del «estudio de la teología escolástica» dispuesta para «enseñar a disputar, no a vivir», para adentrarse en el saber cristiano de profunda raíz bíblica contenido en las obras de Melchor Cano, Fleury o Bossuet.⁴⁹

Desde esa posición, y en un momento condicionado de forma radical por la reciente expulsión de los jesuitas, Climent venía a mostrarse presto para rebelarse y revertir lo que entendía como un injustificable deslizamiento de aquellas *Costumbres* hacia un plano secundario y socialmente intrascendente. Y en coherencia con ello procedía en 1769 a llevarlas nuevamente a la imprenta, abriendo una secuencia que enriquecía en 1771 al ocuparse también de reeditar la traducción de las *Devoirs des Maîtres et des Domestiques* de Fleury sugerida por Mayans y concretada por Martínez Pingarrón en 1741.⁵⁰ Al igual que sucedía en su momento de inicial traducción, el engarce entre las *Costumbres* y las *Obligaciones* se le antojaba natural. Los *Devoirs* podían asumirse como un estudio de caso de la propuesta desarrollada en aquellas *Moeurs*. Siendo la propia de amos y criados «una de las más grandes y comunes entre las obligaciones de los cristianos», lo que procuraba la traducción de Martínez Pingarrón era liquidar una paradoja: que «siendo muy

⁴⁶ Carta de Gregorio Mayans a Pedro Andrés Burriel y Antonio de Rojas y Maldonado, diputados de la Real Academia de Agricultura del Reino de Galicia, del 23 de diciembre, 1765 (Mayans 1972, 6-8).

⁴⁷ Como muestra temprana de esa devoción, Climent 1746, 11-13.

⁴⁸ «Es verdad que ya entonces, esto es, en el año de mil setecientos treinta y cinco, así como en la Universidad de Valencia se iba introduciendo el buen gusto en los estudios de Filosofía y Teología, así se iba mejorando en su clero la predicación de la divina palabra, habiendo algunos eclesiásticos eruditos y piadosos que predicaban como predicaron los Santos Padres, según las reglas de retórica, y con gran fruto de sus oyentes. Mucho contribuyó a este fin el libro del *Orador cristiano*, que en aquel tiempo dio a luz el señor don Gregorio Mayans» (Luis de Granada 1770, II)

⁴⁹ Climent 1802, II: 27. García Garrido 2016.

⁵⁰ Fleury 1741 (con reedición en Madrid, Manuel Martín 1771, que es a la que aquí se remite en las citas).

⁴² Fleury 1737, 128-129 y 140-141.

⁴³ Rothkrug 1965, 234-298.

⁴⁴ «Approbation de Jacques Benigne Bossuet» en Fleury 1681.

⁴⁵ La referencia a la «economía de la divina providencia» procede de la carta remitida por Gregorio Mayans a José Carvajal el 24 de febrero de 1748 (Mayans 1972, 86).

raro el que no se haya constituido en una de estas dos especies, al mismo tiempo es muy poco el cuidado que unos y otro ponen en cumplirlas, por su ignorancia o desidia». Y desde un principio, el propio Fleury que con tanta precisión anticipaba el alcance no solo moral sino también político y económico con el que proyectaba su indagación de las *Costumbres*, también se había ocupado de recordar lo que se dilucidaba en la erradicación de esa ignorancia o desidia no era una cuestión que por estrictamente doméstica dejara de ser política. Más bien, y en ello insistía, era la contención de la política en el perímetro de los supuestos *oeconómicos* lo que en verdad estaba en juego. El primer mensaje que filtraban esas *Obligaciones*, desgranado también en las *Costumbres*, era que una república bien ordenada y gobernada solo resultaba posible si en la esfera doméstica que constituía su unidad de referencia se conservaba vigente la gramática pastoral de la tutela amorosa y la dirección de conductas, con su correlativo entendimiento de una obligación así filial como una forma de reciprocidad natural.⁵¹

A diferencia de la asepsia con la que se había de manejar en este caso, en la reedición de las *Costumbres* Climent incorporaba sin embargo un texto mucho más controvertido, una combativa carta pastoral plena de referencias a la intencionalidad con la que operaba.⁵² La misma se disponía en varios frentes y niveles. Asumiendo que «la obra de las *Costumbres* de los Cristianos [no era sino] un extracto de la *Historia Eclesiástica*» del propio Fleury, el primer asunto que interesaba abordar a Climent era el de refutar la crítica que el cardenal Giuseppe Agostino Orsi había dispensado a aquella *Histoire* en su *Della istoria ecclesiastica*, cuyos veinte volúmenes se editan en Roma entre 1747 y 1761, y que ya desde 1754 comenzaba a circular también en traducción castellana. Mirada también con recelo por Mayans,⁵³ Climent interpretaba que la discrepancia de fondo que guiaba a Orsi era la impronta galicana de la *Histoire*, aunque su enunciación hubiera venido a centrarse en el terreno estilístico. Puesto no obstante a conducirse en ese terreno, Climent procedía entonces a la descalificación de Orsi mediante un ejercicio de reivindicación del «estilo natural y conciso» de Fleury, acomodado a la «capacidad de todos sus lectores». E incluso se adentraba en mayores profundidades subrayando el valor y las bondades que entrañaría el que la *Histoire* recibiera finalmente una traducción al castellano que ya se había intentado y avanzado pero cuya publicación siempre había topado con la censura inquisitorial. La especial valencia y potencial de regeneración moral, social y eclesial que portaban aquellas *Costumbres* que entendía subsumidas en el cuerpo de la *Histoire* constituían el mejor aval para semejante propuesta. Y de ahí que a partir de ese punto la carta pastoral se entregase a la explicitación de dicho potencial en un par de tramos argumentales que enlazaban su personal iniciativa de reedición de las *Costumbres* con dos cuestiones de radio mayor e intensamente debatidas entonces en

la escena europea: por un lado, el debate moral sobre el lujo;⁵⁴ y por otro, la querrela sobre la *forma ecclesiae* suscitada al compás de la supresión de la Compañía de Jesús y de un proceso de internacionalización del galicanismo en cuyas coordenadas se contraponía una primitiva forma eclesial comunitaria con su derivación hacia otra forma de impronta monárquica con visos de absolutismo papal.⁵⁵

Pertrechado con los textos de Fleury, Climent se posicionaba con rotundidad en ambos casos. Por un lado, lejos de cualquier posicionamiento propio de una ilustración católica, descubría en las *Costumbres* los materiales con los que suscribir la identificación del lujo, no solo como una pasión disolvente e incompatible con la virtud y el genuino nexo caritativo de la sociabilidad cristiana, sino también como causa de la decadencia y ruina de las entidades políticas. Y por otro, detectaba en ellos un fecundo yacimiento al que aferrarse en la reivindicación de la resurrección de un específico modelo eclesial: el modelo de la iglesia primitiva, articulado sobre la trinidad conformada por la libertad de los obispos, la comunicación episcopal y la reunión periódica de concilios. Pero lo verdaderamente significativo de esa pastoral mudada en paratexto de las *Costumbres* era en realidad la continuidad que Climent establecía entre ambos planos. «De estas mudanzas en la disciplina o gobierno de la iglesia», se decía tras apuntarse la erosión de su estructura comunitaria primitiva, «fue fatal consecuencia una casi universal mudanza en las costumbres de todos los Cristianos». No había así cesura en su argumentación al transitar desde la rotunda negación de cualquier forma de aceptación e incluso tolerancia del lujo hasta el encuadramiento de la recepción de Fleury el horizonte de radio europeo de afirmación contemporánea de las libertades galicanas como «the common law of Catholic Christendom».⁵⁶ Haciendo notar su implicación en el movimiento de reforma eclesial revitalizado desde principios de la década de los sesenta por la iglesia de Utrecht, y en cuyo despliegue de intercambios epistolares por todo el universo católico participaba, el mensaje en cuya trasmisión Climent estaba más interesado era el de la imposibilidad de restaurar la severa disciplina moral y estilo de vida de los cristianos primitivos sin operarse al tiempo el retorno al modelo de la iglesia primitiva en el que esas costumbres virtuosas habían brotado y se habían consolidado.

8. FLEURY TRADUCIDO Y NO TRADUCIDO

En ese momento de condensación de un discurso regalista, cuando Climent rescata los *Moeurs*, quizás no era Fleury sino Bossuet la autoridad vinculada al *Petit Concile* que más presencia tenía. Junto a unos clásicos propios, y al compás de la recepción de las recientes intervenciones de Van Espen, Febronio o Pereira, era Bossuet quien mejor servía al discurso hispano que, al modo del *Juicio imparcial* sobre el monitorio de Parma suscrito por Campomanes, partía del debate más general sobre la forma constitucional de la iglesia para adentrarse en la consideración de cuestiones de

⁵¹ Fleury 1771, 3-4 y Fleury 1737, 47.

⁵² La carta pastoral en Fleury 1769, i-iii. Sobre la misma, Smidt 2002 y más en extenso, 2006 y 2010, 36-44, que relaciona la visión del cristianismo primitivo de Climent con el lenguaje del republicanismo clásico y figura su texto como expresión esencial de una ilustración católica, extremo que recientemente ha recibido la oportuna revisión y puntualización por parte de Julen Viejo.

⁵³ Mestre 1968, 409.

⁵⁴ Hont 2006 y Berg y Eger 2003.

⁵⁵ Noel 2001; Smidt 2010 y Van Kley 2018.

⁵⁶ Van Kley 2008, 93.

orden constitucional de la monarquía.⁵⁷ La traducción en 1771 de su *Defensa de la declaración del clero de Francia*, unida a la reedición en esos mismos años tanto de la *Historia de las variaciones de las Iglesias protestantes* como de la *Exposición de la doctrina católica*, evidencian la acogida que entonces se dispensaba al legado textual del Obispo de Meaux entre quienes venían reflexionando sobre la precisa manera en la que la iglesia debía de insertarse en los diferentes entramados políticos del mundo católico. Y también Bossuet, como se haría notar con las reediciones en 1767, 1769 y 1778 de la traducción de 1728 de su *Discours sur l'histoire universelle*, se alzaría como pieza maestra en la tarea de contención de la gran narrativa histórica forjada por Gianonne, Voltaire, Robertson o Gibbon con su división tripartita entre civilización de la Antigüedad, milenio de cristiandad bárbara y advenimiento final de una modernidad liberal e ilustrada. Modélico en la subordinación de la historia secular a la historia eclesiástica según el modelo de Eusebio de Cesarea, Paulo Orosius u Otto de Freisinga, el *Discours* no solo permitía además perseverar en la indivisibilidad entre la historia de Europa y la historia de la Cristiandad que aquella narrativa venía a disolver.⁵⁸ Contribuía igualmente a afianzar un rearme identitario frente al negativo papel ejemplarizante que la misma asignaba a la monarquía católica como encarnación de la pervivencia del fanatismo y la barbarie.

Unos límites culturales condicionaban además la recepción plena de Fleury. Se harían notar entonces justamente en la imposibilidad de superar la censura que impedía consumir la traducción de la obra con la que el mismo más determinadamente incidía en ese género de cuestiones: la *Histoire ecclésiastique*, su opus magnum tan apreciada por los historiadores eclesiásticos jansenistas como denostada por los historiadores romanos más recelosos ante el cuestionamiento de la configuración monárquica de la Iglesia que entrañaba la exaltación de una identidad primitiva de signo comunitario.⁵⁹ Mientras que en Francia su visión historiográfica encontraba esos días acomodo en las deliberaciones que rodean la fragua de la constitución civil del clero, en la escena hispana solo se filtran ciertos fragmentos o algunos textos que aspiraban a encauzar su lectura. Es el caso, en 1789, de la *Historia del Antiguo y Nuevo Testamento* que había compuesto Agustín Calmet «para servir de introducción a la Historia Eclesiástica». Y aún si cabe más significativo, el del *Discurso sobre la historia de la Iglesia* a cargo de Domingo Ugena, cuya traducción en 1789 de un reducida y personal selección de extractos del *Discours* de Fleury podía rendir cuenta de su exposición sobre la continuidad del Cristianismo, pero dejando en el tintero buena parte de los argumentos que habían convertido a aquel texto en una clave de bóveda de lo que se ha catalogado como ilustración católica galicana.⁶⁰ La tensión con la que se contemplaba la *Histoire* desde los sectores católicos más reacios al planteamiento de una reforma eclesiástica alcanzaría en realidad tal magnitud que explica el que frente al bloqueo de su posible traducción, ansiada no solo por Climent sino ya desde los tiempos de Villegas Piñateli, pudiera circular en castella-

no a partir de 1801 la enmienda a la totalidad de la misma que como anunciaba su título era la *Crítica de la Historia eclesiástica y de los Discursos del señor Abad Claude Fleury* de Marqueti. El punto de fractura era además bien visible: «Yo no creo», anunciaba Marqueti en la disertación preliminar del segundo los tomos de su *Crítica*, «que causará maravilla el que la mayor parte de este, como del precedente volumen, se dirija a tratar de la autoridad de los pontífices romanos».⁶¹

La traducción de una *Crítica* así dispuesta respondía de forma directa a la inquietud que suscitaba la entrada que pronunciamientos como el del *Juicio imparcial* de Campomanes daban a la *Histoire* precisamente para cuestionar la disposición monárquica de la iglesia y sus visos de absolutismo papal. Y Campomanes no era el único a quien servía Fleury para armar una reflexión sobre la ubicación de la corporación eclesiástica en la república civil encaminada hacia la restitución al soberano de espacios fiscales y jurisdiccionales fundamentales. León de Arroyal no necesitaba tener a mano la *Histoire* para afirmar que «Jesucristo no fundó su Iglesia sobre la piedra, no sobre el oro». Para hacer suya la imagen de una Iglesia primitiva «pobre de bienes y rica de virtudes» le bastaba leer a Climent, a quien citaba en sus *Cartas político militares al conde de Lerena* tras haberle dedicado, al igual entre otros que a Mayans, una de sus *Odas*.⁶² Que en su diagnóstico sobre la necesidad de proceder a una novación propiamente constitucional del orden monárquico pudiera anotarse que «todo lo que sea acercarnos al cristianismo primitivo es loable» decía mucho de la acogida que Arroyal dispensaba al discurso de Climent sobre la *forma ecclesiae*.⁶³ Y la complicidad podía además hacerse extensiva a otra serie de pliegues de su propuesta constitucional, comenzando por la manera en la que una concepción teologizada del derecho natural no se comprometía en sus *Cartas* aun cuando en ellas parecían apuntarse indicios de ruptura con la misma y así una paralela asunción de los derechos naturales asociados al individuo como elemento central de la constitución.⁶⁴ No había quizás en Arroyal la rotundidad de Climent, de su carta pastoral, al cargar las tintas contra los «nuevos filósofos» que «en la misma naturaleza imaginan haber hallado un derecho que estableciendo la igualdad entre los hombres debilita o destruye la soberanía de los reyes».⁶⁵ Pero aún con la diferencia de grado que podía darse y se daba entre ambos, lo que quedaba descartado era la posibilidad misma de la asimilación plena de un planteamiento contractualista de comunicación política entre el príncipe y la sociedad y del lenguaje de derechos naturales al que remitía.

9. EPÍLOGO

Siempre con la controvertida carta pastoral del obispo Climent como pieza de apertura y encuadre, esa segunda edición de la traducción de las *Costumbres* pasaría por la imprenta de Agustín Laborda en Valencia en 1771, por la de Pedro Marín en Madrid en 1786, o por la de la Viuda

⁵⁷ Portillo 1995.

⁵⁸ Pocock 2003, 325-331.

⁵⁹ Pocock 2010, 49-60.

⁶⁰ Van Kley 2008, 79.

⁶¹ Marqueti 1801, II: x.

⁶² Arroyal 1784, 100-103 y 132-135.

⁶³ Arroyal 1968, 177-179, 189-190 y 195.

⁶⁴ Fernández Albaladejo 1992.

⁶⁵ Fleury 1769, xli.

e hijos de Juan de Santander en Valladolid en 1802, casi al mismo tiempo que aparecía una nueva impresión en Madrid (Imprenta de Cruzado, 1803). No hay ninguna pieza de filosofía moral que incorporada por vía de la traducción tuviera entonces tanta fortuna editorial. No la tendría al menos ninguno de los muchos textos procedentes de la ilustración conservadora, o portadores del saber emergente de la economía política, con los que se tanteaban reflexiones tan novedosas como alejadas de los fundamentos epistemológicos de Fleury acerca del funcionamiento de la sociedad y la modulación de la conducta humana. Indicio evidente de la vigencia de un texto, esa fortuna es a su vez la que explica que hacia 1796 José de San Pedro de Alcántara sintiera la necesidad de dedicar buena parte de su *Apología en defensa de la teología escolástica* a criticar la propuesta moral y literaria de Fleury.⁶⁶ Con su coda final, en la que el cargo de trastocar la jerarquía de saberes interpuesto contra Fleury se hacía extensivo a Ludovico Muratori, la *Apología* disipaba cualquier duda sobre el linaje de lectura del orden moral católico que intentaba neutralizar.

Algo tenía que ver el que las *Costumbres* no llegasen solas en aquel ciclo de reedición. En esa secuencia se intercalan las traducciones en 1780 de su *Discurso sobre el modo de predicar* y su *Discurso sobre el estilo y la elocuencia de la Sagrada Escritura*, mimbres ambos que lo afianzaban como nutriente esencial de un catolicismo ilustrado que estaba lejos de asumir que el saber escolástico y sus dispositivos narrativos fueran la llave adecuada para afrontar los desafíos morales derivados de la observación de las conductas y las costumbres desde la perspectiva del comercio. Pero además el punto de concentración de ediciones de las *Costumbres* coincidía significativamente con el momento más álgido de la recepción hispana de otras obras que portaban idéntica genética epistemológica y narratológica.

Publicado el mismo 1681 en el que veían la luz les *Moeurs des Israélites*, que la versión castellana del *Discurso sobre la historia universal* de Bossuet se reeditase en 1769, al tiempo que Climent hacía lo propio con las *Costumbres*, es buena muestra de ello. Pero ni mucho menos la única. La anónima traducción castellana de 1712 *Las Aventuras de Telémaco* de Fénelon, tan especialmente deudoras del ideal moral forjado por Fleury al reivindicar un orden social natural, austero y virtuoso, refractario al lujo y al despotismo, se reeditaba en 1768 también en Barcelona y con el sello de Tomás Gimperferre. Y de nuevo en 1777, 1780, 1787 y 1793, para finalmente recibir tres nuevas traducciones, en 1797/98 a cargo de José de Covarrubias, en 1799 de la mano de Agustín Arrieta y en 1803 por Francisco Nicolás Rebolledo.⁶⁷ Y al igual que ocurría con las *Costumbres*, las *Aventuras* tampoco llegaban sin el acompañamiento de otros textos de Fénelon. En 1795 se traducían sus *Diálogos sobre la elocuencia en general y la sagrada en particular*, que incorporaba como anexo su discurso de ingreso en la *Académie François* en el que se decía que «desde que los sabios y juiciosos han retornado a las verdaderas reglas, ya no se abusa, como se hacía antaño del espíritu y de la palabra; se ha adoptado un género de escritura más simple, más natural,

más corto, más vigoroso, más preciso».⁶⁸ Y en ese sentido, si recientemente se ha apuntado que la naturaleza del catolicismo ilustrado hispano se entiende mejor bajo el marbete del agustinismo político y moral que del jansenismo,⁶⁹ no parece exagerado afirmar que su comprensión difícilmente puede obviar la profunda huella que en el mismo dejó impreso el programa de cristianización de la filosofía moral y las prácticas literarias fraguado un siglo antes en las informales sesiones del *Petit Concile*.

REFERENCIAS PRIMARIAS

- Arroyal, León de. 1784. *Las Odas de León de Arroyal*. Madrid: Joaquín Ibarra.
- Arroyal, León de. 1968. *Cartas político económicas al conde de Lerena*. Editado por Antonio Elorza. Madrid: Ciencia Nueva.
- Berni, Juan Bautista. 1736. *Filosofía racional, natural, metafísica y moral*. Valencia: Antonio Bordazar de Artazu.
- Clement, Agustin Jean Charles. 1802. *Journal de correspondances et voyages d'Italie et Espagne pour la paix de l'Église en 1758, 1768 et 1769*. Paris: F. Longuet.
- Climent, Josep. 1746. *Oración fúnebre que en las exequias que a la Majestad de nuestro Rey y Señor D. Felipe V hizo la noble, fiel y real villa de Castellón de la Plana en su iglesia parroquial el día 13 de septiembre de este 1746*. Valencia: Joseph Thomás Lucas.
- Fénelon. 1795. *Diálogos sobre la elocuencia en general y sobre la sagrada en particular con una carta escrita a la Academia francesa*. Madrid: Ramón Ruiz.
- Fleury, Claude. 1681. *Fleury, Les Moeurs des Israélites*. Paris: Gervais Clouzier.
- Fleury, Claude. 1686. *Traité du choix et de la méthode des études*. Paris: P. Auboin, P. Émery et C. Clousier.
- Fleury, Claude. 1717. *Tratado de la elección y método de los estudios. Escrito en lengua francesa, por Monsieur Claudio Fleury, Abad de Loc-Dieu, y [h]oy Confesor de su Magestad Christianissima Luis XV*. Madrid: Imprenta de Francisco de el Hierro.
- Fleury, Claude. 1718. *Catecismo histórico que contiene en compendio la Historia Sagrada y la doctrina christiana*. Madrid: Manuel Román.
- Fleury, Claude. 1728. *Carecismo histórico que contiene en compendio la Historia Sagrada y la doctrina christiana*. Madrid: Imprenta del Convento de la Merced.
- Fleury, Claude. 1737. *Las Costumbres de los Israelitas*. Madrid: Juan de Zúñiga.
- Fleury, Claude. 1769. *Las Costumbres de los Israelitas*. Barcelona: Tomás Piferre.
- Fleury, Claude. 1741. *Obligaciones de los amos y de los criados*. Madrid: Juan de Zúñiga.
- Fleury, Claude. 1771. *Obligaciones de los amos y de los criados*. Madrid: Manuel Martín.
- Granada, Fray Luis de. 1770. *Los seis libros de la Rhetórica eclesiástica o de la manera de predicar... dados a luz de orden del Ilmo. Sr. obispo de Barcelona*. Barcelona: Juan Jolís y Bernardo Pla.
- Marqueti, Juan. 1801. *Crítica de la Historia eclesiástica y de los Discursos del señor Abad Claude Fleury*. Madrid: Imprenta de la Administración del Real Arbitrio de Beneficencia.
- Mayans y Siscar, Gregorio. 1736. *El Orador Christiano ideado en tres diálogos*. Valencia: José Tomás de Orga.
- Mayans y Siscar, Gregorio. 1972. *Epistolario, V: Escritos económicos*. Editado por Antonio Mestre. Valencia: Diputación.
- Mayans y Siscar, Gregorio. 1983. *Obras Completas, I*. Editado por Antonio Mestre. Valencia: Ayuntamiento de Oliva.
- San Pedro de Alcántara, José de. 1796. *Apología en defensa de la teología escolástica*. Segovia: Imprenta de Espinosa.

⁶⁶ San Pedro de Alcántara 1796, 255-400, y la descalificación de Muratori, del que dice que copia a Fleury, en 413-414.

⁶⁷ Para su recepción hispana, Iñurritigui 2019.

⁶⁸ Fenelón 1795.

⁶⁹ Sánchez Blanco 2014.

BIBLIOGRAFÍA

- Appolis, Emile. 1960. *Entre Jansénistes et Zelanti: le «Tiers Parti» catholique au XVIII^e siècle*. Paris: Picard.
- Berg, Maxine y Eger, Elizabeth. 2003. «The rise and fall of the Luxury debates». En *Luxury in the Eighteenth Century. Debats, Desires and Delectable Goods*, editado por Maxine Berg y Elizabeth Eger, 7-27. Basingstoke: Palgrave-McMillan.
- Campos Boralevi, Lea. 2014. «La politeia bíblica nel pensiero político dell'Europa moderna». En *Alterità. Esperienze e percorsi nell'Europa moderna*, editado por Lucia Felici. 11-22. Florencia: Firenze University Press.
- Cuche, François-Xavier. 1991. *Une pensée sociale catholique. Fleury, La Bruyère, Fénelon*. Paris: Le Cerf.
- Cuche, François-Xavier. 2017. *L'Absolu et le monde. Études sur les écrits du Petit Concile. Bossuet, La Bruyère, Fénelon et leurs amis*. Paris: Honoré Champion.
- Dainville, François. 1953. «Note pour une intriduction au "Traité des études" de l'abbé Fleury (1686)». *XVII^e siècle* 17-18: 37-47.
- Fernández Albaladejo, Pablo. 1992. «León de Arroyal: del 'sistema de rentas' a la 'buena constitución'». En *Fragmentos de Monarquía*, 468-487. Madrid: Alianza.
- Fernández Albaladejo, Pablo. 2007. «Entre la gravedad y la religión: Montesquieu y la tutela de la monarquía católica en el primer Setecientos». En *Materia de España. Cultura política e identidad en la España Moderna*, 149-176. Madrid: Marcial Pons.
- García Garrido, Manuela Águeda. 2016. «Le scolasticisme du clergé hispanique à l'époque moderne. Construction d'une légende noire au Siècle des Lumières». *Histoire culturelle de l'Europe* 1. <http://www.unicaen.fr/mrsh/hce/index.php?id=210>
- Gregory, Tulio. 2012. «Translatio studiorum». En *Translatio Studiorum Ancient, Medieval and Modern Bearers of Intellectual History*, editado por Marco Sgarbi, 1-24. Brill: Leiden.
- Hont, Istvan. 2005. *Jealousy of Trade. International Competition and the Nation-State in Historical Perspective*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Hont, Istvan. 2006. «The early Enlightenment debate on commerce and luxury». En *The Cambridge History of Eighteenth-Century Political Thought*, editado por Mark Goldie y Robert Wokler, 379-418. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hours, Bernard. 2011. «Claude Fleury et le pouvoir romain: L'Histoire ecclésiastique». En *Histoires antiromaines. L'antiromanisme dans l'historiographie ecclésiastique catholique (XVI^e-XX^e siècles)*, editado por Sylvio De Franceschi, 66-83. Lyon: RESEA-LARHRA.
- Iñurritegui, José María. 2019. «Images of Baetica. The ambivalent hispanic reception of Les Aventures de Télémaque». *Culture & History* 8 (1): 1-14. <https://doi.org/10.3989/chdj.2019.013>
- Kapp, Volker. 1984. «Intertextualité et rhétorique des citations?». En *Recherches sur l'histoire de la politique*, editado por Marc-Mathieu Münch, 237-254. Frankfurt am Main – Berna: Lang.
- Kapp, Volker. 2003. «Introduction au Discours sur Platon». En Claude Fleury, *Écrits de jeunesse. Tradition humaniste et liberté de l'esprit*, editado por Noémi Hepp y Volker Kapp, 183-192. Paris: Honoré Champion.
- Kapp, Volker. 2005. «Le savoir livresque et/ou le estyle "naturel": la métamorphose de la culture oratoire du XVI^e au XVII^e siècle (Jacques Faye d'Espeisses et Claude Fleury)». *Dix-septième siècle* 227: 195-210. <https://doi.org/10.3917/dss.052.0195>
- Kapp, Volker. 2018. «Introduction generale» a Claude Fleury. En *Les Moeurs des Israélites*. Paris: Honoré Champion.
- Luna-Fabritius, Adriana. 2016. «Ni escolásticos ni jansenistas. Filosofía moral en el Nápoles de la Contrarreforma». *Hispania Sacra* LXVIII, 137: 57-75. <http://doi.org/10.3989/hs.2016.005>
- Maryks, Robert A. 2008. *Saint Cicero and the Jesuits: The influence of Liberal Arts and the Adoption of Moral Probabilism*. Aldershot: Ashgate.
- Mestre, Antonio. 1968. *Ilustración y reforma de la Iglesia: Pensamiento político-religioso de don Gregorio Mayans y Siscar (1699-1781)*. Valencia: Publicaciones del Ayuntamiento de Oliva.
- Mestre, Antonio. 1975. «Muratori y la cultura española». En *La fortuna di L.A. Muratori. Atti del convegno internazionale di studi muratoriani*, III, 173-220. Florencia: Leo S. Olschki.
- Mestre, Antonio. 1999. *Don Gregorio Mayans y Siscar. Entre la erudición y la política*. Valencia: Institució Alfons el Magnànim.
- Mestre, Antonio. 2018. «Mayans y la Compañía de Jesús. De la amistad a la ruptura. Una evolución religiosa-cultural divergente». *Revista de Historia Moderna. Anales de la Universidad de Alicante* 36: 523-560. <http://doi.org/10.14198/RHM2018.36.18>
- Nieto Ibáñez, José María. 2017. «El recurso a los autores clásicos en la patristica y el humanismo: el Orador Cristiano de Mayans». *Studia Philologica Valentina* 19: 59-76. https://www.uv.es/SPhV/19/04_Nieto.pdf
- Noel, Charles. 2001. «Clerics and Crown in Bourbon Spain 1700-1808: Jesuits, Jansenists and Enlightened Reformers». En *Religion and Politics in Enlightenment Europe*, editado por James Bradley y Dale Van Kley, 119-153. París: University of Notre Dame Press.
- Noille-Clauzade, Christine. 2004. *L'Eloquence du Sage. Platonisme et rhétorique dans la seconde moitié du 17^e siècle*. Paris: Honoré Champion.
- Pérez Magallón, Jesús. 1991. *En torno a las ideas literarias de Mayans*. Alicante: Instituto de Cultura Juan Gil Albert.
- Pocock, John G.A. 2003. *Barbarism and Religion*. III. *The First Decline and Fall*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pocock, John G.A. 2010. *Barbarism and Religion*. V. *Religion. The First Triumph*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pocock, John G.A. 2018. «Commerce, Credit and Sovereignty. The Nation-State as Historical Critique». En *Markets, Morals, Politics. Jealousy of Trade and The History of Political Thought*, editado por Béla Kaposy, Isaac Nakhimovsky, Sophus A. Reinert y Richard Whatmore, 265-284. Cambridge & Londres: Harvard University Press.
- Portillo, José María. 1995. «Algunas reflexiones sobre el debate regalista del Setecientos como precipitado histórico del área católica». En *Repubblica e Virtù. Pensiero político e Monarchia Cattolica fra XVI e XVII secolo*, editado por Chiara Continisio y Cesare Mozzarelli, 93-108. Roma: Bulzoni.
- Preyat, Fabrice. 2007a. *Le Petit Concile de Bossuet et la christianisation des mœurs et des pratiques littéraires sous Louis XIV*. Berlin: Lit Verlag.
- Preyat, Fabrice. 2007b. «Auctorialité, croyances religieuses et vérité romanesque dans l'apologétique littéraire à l'aube des Lumières». En *La Croix et la Bannière. L'écrivain catholique en francophonie (XVII^e-XX^e siècles)*, editado por Frédéric Gugelot, Fabrice Preyat y Cécile Vanderpelen-Diagre, 53-73. Bruselas: Éditions de l'Université de Bruxelles.
- Rothkrug, Lionel. 1965. *Opposition to Louis XIV. The political and social origins of the french enlightenment*. Princeton N.J.: Princeton University Press.
- Sánchez Blanco, Francisco. 2014. «Agustinismo político y moral en la España del siglo XVIII». En *Augustin en Espagne. XVI^e—XVIII^e siècle*, editado por Marina Mestre, Jesús Pérez Magallón & Philippe Rabaté, 289-309. Toulouse: Presses Universitaires du Midi.
- Saugnieux, Joël. 1976. *Les jansénistes et le renouveau de la prédication dans l'Espagne de la seconde moitié du XVIII^e siècle*. Lyon: Presses Universitaires de Lyon.
- Simon, Monika. 1999. «Deux lectures de Platon au XVII^e siècle: Claude Fleury et André Dacier». *Études de lettres* 2: 77-86.
- Simon, Monika. 2005. *Fénelon platonicien?: Etude historique, philosophique et littéraire*. Münster: Lit Verlag.
- Smidt, Andrea J. 2002. «Piedad e ilustración en relación armónica. Josep Climent i Avinent, obispo de Barcelona, 1766-1775». *Manuscripts* 20: 91-109. <https://core.ac.uk/download/pdf/13268254.pdf>
- Smidt, Andrea J. 2006. *Fiestas and fervor: Religious life and Catholic Enlightenment in the diocese of Barcelona, 1766-1775*. The Ohio University Press.
- Smidt, Andrea J. 2010. «Bourbon Regalism and the Importation of Gallicanism: The Political Path for a State Religion in Eighteenth-Century Spain». *Anuario de Historia de la Iglesia* 19: 25-53. <https://doi.org/10.1017/S0014180109999999>

- revistas.unav.edu/index.php/anuario-de-historia-iglesia/article/view/4172
- Starobinski, Jean. 2009. «Elocuencia y libertad». *Minerva* 11: 32-37.
- Sutcliffe, Adam. 2003. *Judaism and Enlightenment*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tricoire, Damien. 2018. «The Fabrication of the Philosophe: Catholicism, Court Culture, and the Origins of Enlightenment Moralism in France». *Eighteenth-Century Studies* 51 (4): 453-77.
- Van Kley, Dale K. 2008. «Civic Humanism in Clerical Garb: Gallican Memories of the Early Church and the Project of Primitivist Reform, 1719-1791». *Past & Present* 200: 77-120. <https://doi.org/10.1093/pastj/gtm055>
- Van Kley, Dale K. 2018. *Reform Catholicism and the International Suppression of the Jesuits in Enlightenment Europe*. New Haven: Yale University Press.
- Vélez Bertomeu, Fabio. 2013. «Translatio studiorum. Breve historia de la transmisión de los saberes». *Mutatis Mutandis. Revista Latinoamericana de Traducción* 6 (1): 126-138. <https://revistas.udea.edu.co/index.php/mutatismutandis/article/view/14208>
- Viejo, Julen. 2019. *Amor propio y sociedad comercial en el siglo XVIII hispano*. Bilbao: Universidad del País Vasco.
- Wanner, Raymond E. 1975. *Claude Fleury (1640-1723) as an Educational Historiographer and Thinker*. La Haya: Martinus Nijhoff.

