

## Historia barroca-historia Ilustrada

José Luis Villacañas Berlanga

Universidad de Murcia

*Mayans y el uso selectivo de Saavedra en el tardohumanismo del siglo XVIII.* Cuando Gregorio Mayans publicó las *Advertencias a la historia del P. Juan de Mariana* que había realizado el marqués de Mondéjar, llamó la atención acerca de la necesidad de una censura de la obra del jesuita, a quien la época quería ajustar cuentas. Sorprende que la justifique sobre todo porque en ella se utilizaron documentos y fuentes oscurecidas por “las escasas luces de los tiempos inmediatos a la pérdida de España”<sup>1</sup>. La visión del siglo XVIII es por fin y en la mente de Mayans la propia de una intelectualidad que se aleja de la profunda influencia de la mentalidad musulmana que se ha mantenido activa sobre España mucho tiempo después de la salida de los poderes islámicos de su suelo. Mariana todavía estaría bajo su poderoso influjo, pero la nueva dinastía nos separaba por fin de él. Esta es la más profunda condición de la emergencia y creación de una cultura nacional castellana que, ahora en Mayans, se presenta como española. Esta lejanía temporal del siglo XVIII respecto a un pasado incívico, y esta cercanía del siglo XVII respecto a la época de los musulmanes, hacía necesaria la censura de la historia de Mariana, por lo demás “la única que España puede oponer a las demás naciones”<sup>2</sup>. En efecto, Mariana escribió en una época en la que “la crítica comenzaba a renacer”<sup>3</sup>, dice Mayans con la seguridad de que él ya se mueve en otro terreno. La contaminación de la obra del jesuita es, por tanto, inevitable y debe ser objeto de la limpieza oportuna de la crítica, que así nos acerca al tiempo plenamente cristiano, puramente europeo y completamente español.

Mayans ha justificado de esta forma la obra del marqués de Mondéjar. Como vemos, el sentido negativo del tiempo que habita en la cercanía a lo musulmán se expande como gusto por la fábula, por la oscuridad, por la

carencia de normas de la crítica, por la confusión, por la aceptación crédula de tradiciones inverosímiles, por la pérdida de sentido de lo medido, cuyos excesos aborrece una sobria cultura ilustrada que, en el caso de Mayans, es sobre todo neohumanista. Los tiempos, eso cree el valenciano, ya están maduros para dar el paso a la verdad, a la modernidad, a la nación española verdadera entre las naciones europeas, y a un cristianismo depurado por la crítica, que no “desdiga de la pureza de la fe católica i buenas costumbres”<sup>4</sup>. Todo esto se acumula en el proyecto neohumanista de Mayans y otorga sentido a una obra que saludaba el cenit del siglo XVIII, pues se escribía en 1746. Apreciando el tiempo histórico en el largo plazo, Mayans cree que el frustrado humanismo del siglo XVI por fin se consuma en su presente.

Por todo ello, a pesar de que Mariana fuera el escritor que “más trabajó en créditos de la ínclita nación española” y más respondió al desprecio que los extranjeros lanzaban sobre “nuestra nación”, justo por no disponer de una crítica histórica cumplida<sup>5</sup>, su obra no podía resultarle satisfactoria a Mayans. Sin duda, el jesuita era el “esplendor de nuestra nación”, y era lógico que en 1614 todavía se conociera a Mariana como el “príncipe de los historiadores de Castilla”<sup>6</sup>. Pero al margen de estos problemas, importantes para el origen de un proyecto ilustrado de la conciencia nacional española, debemos centrarnos en las distancias de Mayans y Mondéjar respecto a Mariana y Saavedra. Las razones de esta actitud tenían que ver con la comprensión misma de su trabajo como historiador. Para decirlo pronto, Mariana no había sido original ni creador, sino meramente un escritor que resumía el saber anterior disponible. Un recopilador con instrucción suficiente, dijo Mayans en otro pasaje<sup>7</sup>, para hacerse eco de las propias manifestaciones de Mariana, en el sentido de que no era su aspiración “innovar las opiniones recibidas”<sup>8</sup>. Por eso, su historia ha reproducido los males de sus escritores fuente. Sus aguas no vienen limpias, porque se ha limitado a beber de lo que corría por el tiempo, sin ejercicio previo de la crítica. Mariana es Florián de Ocampo, Ambrosio de Morales, Esteban de

Garivai. Ciertamente, mejora<sup>9</sup> sus historias, porque por sus ojos han pasado algunos tratados de humanistas, como Juan de Vergara y Vives<sup>10</sup>. Pero no las depura de forma consecuente, con método, como ya se tenía a la mano tras la escritura del abad Lenglet Du Fresnoy en su *Método para el estudio de la historia*<sup>11</sup>. Por eso siguió albergando en el seno de su obra serios defectos, de los cuales dos son dignos de reseña y censura.

El primero de ellos es sencillamente haber incluido noticias fabulosas de los llamados falsos cronicones, por cierta “condescendencia a la calidad de los lectores”<sup>12</sup>. Por ello, si bien “más cosa traslada que cree”, y aunque no se atreviera a incorporar a su relatos “todos los cuentos de malos invencioneros o fábulas de los escritores árabes” de las crónicas antiguas, tampoco fue capaz de eliminarlos por entero. El segundo es que fue un historiador “más elocuente que diligente”. Esta acusación encierra varios sentidos, entre ellos la dependencia de Mariana respecto de Jerónimo Zurita. Pero todavía hay un problema más en este juicio sumario que tiene que ver con Saavedra: y es que, aunque la mejor historia que tenemos, y justo por eso, también es “la más digna de ilustrarse con notas”<sup>13</sup>. Parece como si el jurista valenciano hubiera contemplado el papel que debía cumplir la edición de *Corona Gótica*. Saavedra, a decir verdad, completaba la obra de Mariana con sus ingentes notas, la mayoría latinas. Sin embargo, Mayans tenía una idea muy precisa y diferente de cómo tenían que ser las notas en cuestión. Desde luego debían dejar claro de dónde se habían sacado las noticias, sobre todo en una obra que se confesaba de recopilación. Pero una vez más, resultaba urgente de discriminar las noticias verdaderas. Frente a ellas, había que averiguar las dudosas y sobre todo descubrir las falsas<sup>14</sup>. Estas eran las diligencias a las que obligaba el amor a la verdad, pero, como ya hemos visto, Mariana no era un hombre diligente. Así que su obra debía ser perfeccionada. Saavedra habría intentado hacerlo.

De ahí la peculiaridad de la construcción de la obra histórica de Saavedra. No hay duda de que todo lo que dice en su obra tiene su fuente

literaria y, como casi siempre sigue a Mariana, lo que hace Saavedra es dar las fuentes verdaderas de las que bebió el jesuita. Aquí, Saavedra se exhibe como buen latinista. Sin embargo, esta fuente literaria, fundadora de tradición, implica para él casi siempre su plena aceptación cuando se trata de un aspecto que puede ser relevante para la configuración política del pueblo y para la fundación de la específica religión política hispana. La crítica puede esgrimirse frente a otras causas. Pero esta de la religión política hispana es sagrada para el siglo XVII. Aquí, la tradición es intocable, pues desmontarla sería tanto como destensar el resorte sobre el que se construye la pertenencia a la historia común y la posición sustancial ante la historia. El caso es que la venida a España de Santiago, y tantas otras tradiciones, se apoyan con la verdad de la autoridad de una fuente antigua casi sagrada.

Esta obra es relevante también por esto. Saavedra no está dando opiniones, sino organizando autoridades de unas verdaderas antigüedades de España, tantas y tan indiscriminadas que Mayans todavía se quedará asustado de este inmenso rosario de testimonios, a sus ojos completamente carente de solvencia crítica. Aunque había sido más diligente que Mariana, Saavedra todavía no había entrado en la época de la crítica. Con ello, una de las grandes tareas del siglo XVIII específicamente hispano, que no será ilustrado plenamente, sino tardohumanista y neoclásico, será la reconciliación de latinismo, o las demás filologías clásicas, con la crítica de fuentes históricas de autoridades hispanas, en una aplicación de las viejas técnicas filológicas, otrora dedicadas a depurar el texto sagrado y clásico, a la construcción de una verdadera historia patria al estilo del modelo italiano de Muratori. Desde el deán Ortiz hasta Mayans no se hará otra cosa, como descriptivamente estableció Antonio Mestre en sus investigaciones<sup>15</sup>.

Sin embargo, que no comparta su proyecto histórico no implica una separación radical del siglo XVII por parte de Mayans. Cuando en 1725 dedicó una célebre *Oración*, la primera de las suyas, a nuestro diplomático barroco,

todavía no había definido su programa crítico<sup>16</sup>. Por eso, anclado meramente en la necesidad de renovar la retórica, su preferencia por Saavedra tiene que ver exclusivamente con su capacidad idiomática, su estilo, su capacidad persuasiva y su erudición. Mayans celebra por encima de todas sus obras a la *República literaria*, de la que desea hacer una gran edición con el cotejo de todas las obras citadas en ella<sup>17</sup>. Aquí Saavedra es plenamente alabado como el gran autor del siglo XVII desde el punto de vista de la filosofía moral y política. “El dio máximas cristianas y políticas que se tendrán por regla segura y perpetuo texto de la piedad católica y cuerda razón de Estado”<sup>18</sup>. En él la lengua castellana alcanzaba su mejor propiedad y grandeza, y era el escritor de pluma más airosa y diestra. Como es natural, nuestro jurista deseaba distanciarse del gusto francés, con su palabrería “hipócritamente suave i armoniosamente lisongera”, con la que no se podía dar paso alguno hacia un programa de construcción de identidad nacional en continuidad con el espíritu de la época de los Austria. Saavedra ya no era relevante por preparar ese programa nacional en la defensa de un catolicismo hispano sustancial, acrítico y mágico, político y bélico. El programa que defendía Mayans era más bien de naturaleza literaria. Por eso, el valenciano deseaba mostrar la relevancia de Saavedra para su programa retórico por la sobria organización de una forma bella y un contenido indudable. “Todo arguye un juicio sumo. Todo lo apoya con razón”, dice el valenciano. Es el ideal del filósofo católico que se despliega por medio de la retórica oportuna. Ese equilibrio hace único a Saavedra y ejemplo perfecto de la unidad de estilo e idea, tras la larga serie de autores menos equilibrado que fueron sus antecesores.

Lo que hace a Saavedra digno de figurar con el primer homenajeado en esta serie de oraciones, con las que Mayans pretendía fundar el modelo de cultura nacional para el siglo XVIII, es la síntesis de modernidad y de tradición, de naturaleza y de teología, de moralidad y de belleza que había logrado vertebrar en su obra. Era la manera de avanzar sin dejar por ello de mirar en

alguna medida hacia atrás. Saavedra era una Castilla digna y europea que podría presentarse como España sin desmerecer en el nuevo siglo luminoso de las naciones. Para Mayans, en la obra de Saavedra podía hacer pie el esfuerzo por mantenerse fiel a la cultura Austria y nacionalizar de manera oportuna una cultura castellana para la época española de los Borbón. “Si ser eloqüente consiste en pensar bien, y en expresar eso mismo con claridad y dulzura, ¿quán poco ha auido en España que le ayan igualado?”, sentencia<sup>19</sup>. Por eso era de suma utilidad pública su caso. Por eso y porque sus obras recordaban poco al gusto por lo fabuloso, con esa falta de naturaleza que era propia de la honda influencia musulmana sobre el espíritu hispano, siempre pendiente de la variable voluntad de Dios en la alteración de todos los fenómenos naturales. En verdad, Dios intervenía, pero era de forma moral, justa, compensada, por mucho que con una clave secreta. Sus obras, dijo Mayans refiriéndose sobre todo a las *Empresas*, “son las que más libres están de antiquísimos i lunares peregrinos”<sup>20</sup>, y eso por no hablar de los vulgarismos que hacían a veces despreciable e indigno el estilo de Quevedo. Sólo los dos Fray Luis<sup>21</sup> y Antonio Vieira, “igualmente casto en el estilo castellano que en el suyo portugués” se le podían comparar<sup>22</sup>. Que era apreciado en Europa lo sabía Mayans porque conocía que las *Empresas* habían sido traducidas al latín por el mismo discípulo de Justo Lipsio, Ericio Puteano.

Y sin embargo, Saavedra no es menos censurable que Mariana en su obra *Corona Gótica*. Este es el asunto decisivo para entender el cambio de época. Para dignificar desde el punto de visto europeo la cultura española, no se puede usar la obra histórica de Saavedra. Este juicio es tan severo por lo mismo que defendía Mayans en sus observaciones a Mariana y Mondéjar. “Nunca he aprobado que don Diego tan fácilmente se arrojase a escribir historia”, dice el jurista, que había de resistir toda la vida la tentación de lanzarse a la misma empresa. En su opinión, al diplomático le faltaban la diligencia, el sosiego y la quietud de espíritu. Sin embargo, el valentino no era capaz de apreciar que esta

situación anímica es justo aquella que hace compulsivamente necesaria la escritura de la historia. La inquietud ante la decadencia impone la reflexión ante el decreto divino que la cumple. Por eso el providencialismo de Saavedra le impide distanciarse de las antigüedades patrias. Su catolicismo político le obliga a integrar todas las noticias que puede y que Mariana había dejado fuera de su texto. Ante todo ello, el juicio de Mayans, propio de la crítica que emerge, puede decir con claridad: “debía haber omitido aquella confusa selva de impertinentes citas que, no añadiendo luz, antes obscurecen la verdad histórica. Digo esto, porque siento mucho ver allí citados aquellos abominables partos de falsedades indignas que produjo el capricho del padre Gerónimo Román de la Higuera, digo a Flavio Dextro, Marco Máximo, Luithprando, y los semejantes a estos que, tan mal empleados, ilustraron don Tomás Tamayo de Vargas, el licenciado Rodrigo Caro, el maestro fray Francisco de Vivar, don Lorenzo Ramírez de Prado, i algunos otros que por el camino que viviendo se hicieron plausibles en la opinión del vulgo, han conseguido ser despreciados de la posteridad más atenta al examen de la verdad”. Frente a esta selva de relatos fantásticos, aquella dulce armonía y “la perfección de estilo” de las *Empresas* constituían un recuerdo demasiado fuerte.

La valoración llena de entusiasmo del *retórico* Saavedra muestra con claridad las raíces aristocráticas del pensamiento de Mayans y la condición elitista de su tardohumanismo, siempre dispuesto a despreciar la exageración a la que había ido a parar el barroco<sup>23</sup>. “Una máscara vana / a mucho pueblo para verla afana”, recordó con unos versos de Faría y Sousa que podían ser entendidos hasta por el más humilde. Lo que reclama el catedrático valenciano es la condición de discípulo del escritor murciano, pero lo hace en tanto que autor representativo al máximo de la lengua de lo que ahora se llama con sentido *nación española*. “Vosotros, españoles generosos”, exhorta, “procurad seguir a este varón eloquentísimo”. Este es el hombre que ha de configurar la “eloqüencia española”<sup>24</sup> y la ha de elevar hasta el nivel de la latina y de la

griega. Mayans no se siente ajeno a lo que representa un preclaro actor de la época Austria, pero si hace pie en él es para situarse en otro horizonte.

En efecto, en la época de Felipe IV, un castellano sería poco menos que un extranjero para un valenciano desde el punto de vista de las patrias, y todavía pesaba mucho la adscripción de un letrado o escritor a la corona de Aragón y sus instituciones. La monarquía hispánica era un conjunto de coronas, pero cada una de ellas tenía su propio espíritu y su indigenismo. Todavía Saavedra pudo decir en su *Corona Gótica* que es propio de prudentes reyes gobernar a cada reino con sus propios fueros, pues cada uno tiene su naturaleza. El valenciano Mayans está en otra época. Él ha tomado la parte castellana de la cultura Austria y sencillamente la ha lanzado hacia el futuro ya como la totalidad española. Y en medio de todo esto queda Saavedra como puente de unión. No se diga que es sólo en 1725. Mariana y otros humanistas cumplirán la misma función en 1746. Todo permite suponer que la gran polémica sobre el gusto nacional español de finales de siglo XVIII tiene estos antecedentes.

Desde luego, todo este cambio supone la quiebra de la identificación de lo que los pueblos de la época Austria consideraban como instituciones propias, y que de forma curiosa estaba presente todavía en Saavedra, como vimos en su defensa de las instituciones de los reinos hispanos en *Rariora et Minora*. No así en Mayans. En este sentido es muy significativa la nota que Mayans introduce en su *Oración* sobre Lorenzo Matheu i Sanz, el tratadista de finales de siglo XVII que deseaba dejar clara la memoria de los procedimientos de las cortes valencianas<sup>25</sup>. La ocasión la daba la crítica que este jurista y foralista había dirigido a Gracián por haber sido más o menos grosero con Valencia<sup>26</sup>. Mayans no puede entender que un notable jurista, un antepasado en el oficio, se hubiera metido en este asunto y censura la poca reflexión que tuvo Matheu en “reprehender tal vez alusiones que no entendía”. En realidad, se nos dice, se opuso a Gracián por “un celoso amor de su patria, Valencia, que creyó

ofendida”<sup>27</sup>. Mayans, más del lado del jesuita aragonés, no le otorga relevancia a este hecho. Sencillamente recuerda que el de la patria local era ya un sentimiento en bancarrota hacia finales del siglo XVII, tras Westfalia. En realidad, Gracián era “un autor satírico que no perdonó a la suya”, nos recuerda. Aquí está el signo de los tiempos, desde luego. Frente a estas pertenencias culturales antiguas, Mayans celebra en Saavedra el nacimiento de una retórica española. No podía dejar de recordar que, en efecto, Matheu y Sanz decía de sí mismo que “Valencia es mi Patria” y hablaba con ese candor rebuscado de la retórica finisecular de “toda la Excelsa Corona de Aragón”<sup>28</sup>. Y aunque se entregó con más afán a la poesía en castellano que a la escrita en su lengua materna, todavía pudo decir de esta que era “brevis, significativa, propia, elegans, abundans atque dulcissima”<sup>29</sup>. Esta perfección era para Matheu una razón más para que el rey Carlos II concediera el derecho de convocar cortes generales a su reino valentino, como acababa de hacer en el reino de Aragón<sup>30</sup>.

El libro de Matheu lo debía conocer Mayans, desde luego, y todavía podemos referirnos a él porque nos permite comprobar hasta qué punto aquél estaba cerca de Saavedra y de la extraña coherencia de la posición de Mayans. Él no podía ignorar que Matheu formaba parte del puro pasado, algo inservible para sus propósitos. Escrito en Barcelona, el 17 de junio de 1677, aquel *Tratado de la celebración de cortes generales del reino de Valencia* todavía rezumaba por doquier la antigua fraternidad de la corona de la que el Consejo de Aragón era quizá el último testimonio. A este mundo tradicional no era ajeno el hecho de que Matheu era caballero de la orden de Montesa, como Saavedra de la de Santiago. Sin embargo, lo más curioso de todo tiene que ver con los méritos que el jurista del XVII propone para celebrar cortes en Valencia, lo que testimonia que el foralismo tenía necesidad de pactar con las nuevas corrientes del pensamiento y de la mentalidad popular de finales de siglo XVII y que eran convergentes con la idea política de pueblo católico de Saavedra. En este

sentido, apenas se puede confundir la obra de Matheu con la de otros juristas que hicieron lo mismo antes de la quiebra de la Monarquía en Westfalia<sup>31</sup>, cuando se creía en la posibilidad de una revitalización del foralismo. Ahora, el mayor título que se reconoce a Valencia para celebrar sus viejas *Corts generals* consiste en que el reino y ciudad fueron los primeros lugares en que se asentó el culto de la inmaculada Concepción, tópico al que Matheu dedicó algunos esfuerzos editoriales<sup>32</sup>. La permanencia de la corona de Aragón se hace depender del sencillo hecho de que sus lugares sagrados son los lugares marianos de España: el Pilar de Zaragoza, o “el sumptuoso adorno del Templo de Monserrate, maravilla nona del mundo”. Estamos, como se ve, ante ese mismo espíritu de Saavedra, que todavía sueña con la creación de un catolicismo político popular español, capaz de dotar a la monarquía hispánica de una cohesión espiritual adecuada, con una serie de representaciones religiosas que, anclando en los diferentes reinos, los unen en un mismo culto y espíritu religioso.

Ese catolicismo político es compatible, en Matheu y en Saavedra, con los diferentes reinos, porque estos son formas y variaciones propias de aquella única religión popular. Y estamos por tanto en ese catolicismo Austria que se basa en las tradiciones patrias y en las viejas leyendas, que tan fastidioso resultaba a Mayans. Frente a estos elementos de la generación anterior, es lógico que Mayans celebrara no la *Corona Gótica*, en la que alentaba este mismo espíritu de reconstrucción espiritual tras la derrota, con la misma noción de pueblo católico, sino el más bien sutil y elitista argumento de la *República literaria* y la sobria construcción de las *Empresas*, inspiradoras supremas de una nación literaria, retórica y crítica. Esto sólo resultaba posible porque a ojos de Mayans el problema político de Saavedra y de Matheu ya no existía. Con ello, el valenciano tampoco tenía necesidad de apreciar el problema de la lengua propia ni de las instituciones forales, que curiosamente el murciano Saavedra estaba mejor preparado para comprender. A la nación política católica y

popular de Saavedra, Mayans ofrecía el regalismo de la autoridad regia. La suya ya era más bien ya una nación literaria, retórica, crítica. En el fondo, era la nación adecuada para entrar en el juego de reconocimiento de las otras naciones europeas.

6. *Witiza y la iglesia goda en Saavedra y Mayans*. Pero no por eso era menos nación y no menos católica. Es muy curioso que, cuando Mayans tenga que desplegar la ofensiva contra los jesuitas, sólo piense en escribir una *Defensa del rei Witiza*. En ella se opuso a la imagen clásica que la tradición tenía del último rey goda muerto en paz –rey corrupto, rey incapaz, rey irreligioso, se decía desde antiguo– y que desde los cronicones medievales rodaba hasta ser recogida en la misma *Corona Gótica* de Saavedra. La cosa empezó cuando Fernando Velasco, un magistrado en la Chancillería de Valladolid, le rogó a Mayans una disertación para celebrar el día de san Fernando de 1759. Hemos de recordar que ya se había logrado el Concordato de 1753 y que las relaciones con la Santa Sede comenzaban a equilibrarse a favor del reino de España. En estas condiciones, Velasco le ofrecía al catedrático valenciano “elegir por asunto histórico de nuestra nación el que más fuere de su agrado”<sup>33</sup>, para escribir una oración. Mayans escogió la "Defensa del rei Witiza, por ser asunto glorioso a la memoria de tan grande rey, al clero de España y a la misma España, injustamente infamados". En realidad, con ello quería hacer un “diligente examen de cronicones y un claro convencimiento del asunto”, como expresó en una carta de aquel tiempo, de marzo de 1759. Los intereses eran así materiales y formales y su autor esperaba defender el regalismo tanto como atacar un concepto espurio de historia. A pesar de su buena recepción, los ataques de los jesuitas fueron intensos y la obra tuvo dificultades para ver la luz pública. De hecho, todavía en 1766, cuando ya se preparaba el decreto de expulsión de los miembros de la Compañía, la obra no había ido a la imprenta. La *Defensa del rey Witiza*, apareció en 1772, dedicada a Manuel de Roda, Secretario de Gracia y Justicia, y enemigo de la Compañía, y en su dedicatoria Mayans se mostraba

alegre de que ya no se concitaran “astutos y ocultos impedimentos” que antes habían bloqueado la edición del folleto<sup>34</sup>.

Sin embargo, muchos vieron aquella como una causa desesperada, pues de forma tradicional se hacía de Witiza el rey culpable de la ruina de España. En realidad, la única forma de entender aquel extraño juicio histórico era convertirlo en una paradoja sofística. Mayans quería hacer del libro una defensa del clero de España, con la idea de avanzar en el programa de construcción de una iglesia nacional, defendida por regalistas y fiscales. En efecto, esta iglesia nacional implicaba el patronato universal de los reyes y un derecho canónico propio, ajeno a Roma. Tal programa, perseguido con rigor, reactivó el viejo modelo de la iglesia goda<sup>35</sup>. Lo más curioso es que ese programa era cercano al de Saavedra, sólo que en modo alguno podía fundarse en la actitud del rey Witiza. Así, como vimos en *Rariora*, en el escrito sobre las *Enfermedades de la España*, Saavedra defendía la necesidad de un concilio nacional capaz de regular las iglesias de España y plantar cara a las exigencias fiscales de Roma con autoridad. Es muy sugerente comprobar que ese concilio nacional era la única instancia unitaria entre los reinos hispánicos, pues en los asuntos políticos Saavedra apostaba por instituciones representativas de los reinos particulares. Desde luego, en *Corona Gótica*, sus posiciones vienen a ser las mismas: los reyes justos respetan los fueros y libertades diferentes de sus territorios, pero los concilios de la Iglesia deben ser universales. Este desnivel entre la religión y la política secular, propio de Saavedra, permite comprender las diferencias entre la *res publica christiana Hispaniae*, y las diferentes *rei publicae* de las patrias, todavía vigente en su época. Así que desde el punto de vista material, las ideas de Saavedra no eran muy diferentes de las de Mayans, si dejamos a un lado la mayor conciencia foral de Saavedra y la defensa regalista del nuevo siglo. Sin embargo, desde el punto de vista metodológico las distancias eran grandes y, sobre todo, desde el punto de vista histórico, de las circunstancias políticas opuestas de sus escrituras.

La operación de Mayans aspiraba a defender que quiénes realmente rompieron la autonomía canónica de España fueron los musulmanes, su verdadera bestia negra. Para ello, Witiza *tenía que* haber mantenido vigente el derecho canónico español. Se quiere producir la impresión de que la autoridad regia no pudo alterar la condición de la iglesia nacional goda y esta era la opinión profunda de Mayans<sup>36</sup>. Por lo demás, coincidía con la tesis de Campomanes, para quien había *una continuidad jurídica* entre los godos y “esta monarquía”<sup>37</sup>. Los reyes godos intervenían en las elecciones episcopales y debían aceptar y reconocer a los obispos, pues eran los verdaderos representantes de aquel pueblo cristiano que en los tiempos primitivos los elegía<sup>38</sup>. La elección popular, o la presentación regia que la sustituía, ofrecía a los obispos una jurisdicción inmediata *iure divino*, sin pasar por Roma. Así que todos los asuntos jurisdiccionales eclesiásticos se terminaban en España. Esto fue un derecho continuo y ningún Witiza renunció a él o lo rompió.

Estamos en tiempos celosos en la defensa de la dignidad regia y Saavedra, aunque compartía la idea de una autonomía regulativa de la iglesia hispana, no servía para este programa, pues en su diagnóstico de *Corona Gótica* había distinguido entre la maldad de la corte y los vicios de los reyes, por una parte, y la solemne fidelidad del pueblo por otra. Mayans invierte el esquema. Así, desde el mismo principio de su escrito hablará en otro tono de “una dominación inicua y tiránica” propia de los antepasados de Witiza; pero sobre todo se refirió a “los vasallos”, que habían llegado a “tal colmo de maldades, por sus homicidios, traiciones y depravación de costumbres, que, irritada, la Divina Clemencia ejecutó una muy terrible venganza” en el pueblo entero. Confundidos los espíritus posteriores, acusaron al rey de lo que era culpa de todos. Para Mayans, Witiza significaba “Sabio en el miedo”, un antepasado de Alfonso X, y su realidad respondía al profundo sentido de su nombre<sup>39</sup>. En realidad, venía a decir que era un islote de virtud en medio de un pueblo bárbaro y perverso.

Mayans identifica en la *Crónica de Alfonso III* el origen de la mala fama del rey, tal y como la había contado todavía Saavedra, con su lascivia, su avaricia, su necesidad de romper con Roma para cubrir sus crímenes y vicios, su orden de que los sacerdotes se casaran, y todo lo demás. La mala fama se extendería a todo el clero, que abría seguido su corrupción con fruición general. El clero sería no sólo “amancebado, sino también polígamo, y no solamente al rey, sino también a los obispos, presbíteros y diáconos, cosa nunca oída en algún reino cristiano, de ningún modo dicha ni aun apuntada por los historiadores anteriores de España, y no referida hasta entonces por algún extranjero”. Esta visión de las cosas ofrecía argumentos a los jesuitas y a Roma, y venía a mostrar hacia qué tipo de disolución se dirigía España cuando se la dejaba ir sola, sin la tutela papal. Basándose en el *Cronicón* de Isidoro Pacense, y sobre todo en la colección de los cánones de la Iglesia de España, conocida como *Instituciones de los Clérigos*, que debió formarse después del XVI Concilio Toledano, celebrado en el año 693, Mayans nos propone un argumento muy indirecto. Aquella obra, se nos dice, es tan extensa y reúne las constituciones de los concilios griegos, africanos, galicanos i españoles, y de las decretales legítimas desde San Dámaso hasta San Gregorio el Grande, que debió ser obra de muchos años. Pero si esta obra se había escrito en el reinado de Witiza, y debió ser aprobada en algún concilio nacional, tuvo que serlo en el XVIII de Toledo, celebrado en tiempos del rey Witiza. No era coherente que en el reinado en que se publicaba la obra la más importante para conservación de la disciplina eclesiástica de España, cuando en España se construía la “mayor y más perfecta noticia de los sagrados concilios de todas las naciones y de la disciplina eclesiástica de la misma España”, reinara en ella un rey corrupto. Al contrario, puesto que la raza de los godos había sido con certeza “la raza más sanguinaria”, era justo su castigo en general, y la virtud de Witiza no habría bastado a alterar el “merecido fin de su dominación tiránica”<sup>40</sup>. Y sin embargo, lo decisivo es que para Mayans las cosas eran todavía peor, pues no consideraba “libres de la maldad a todos los

españoles, así eclesiásticos como seculares, a los cuales quiso Dios humillar con la opresión y persecución de los mahometanos". Y entonces pasa Mayans revista a todos los reyes godos y a todos sus crímenes y muestra que el juicio de Dios fue justo, sin posibilidad de establecer responsabilidades personales en Witiza. Al contrario, como si fuera una premonición, su actitud reformista, que aspiraba a contener la ruina, sencillamente no había sido suficiente.

Así que lejos de ser, como quería la *Crónica Silense*, un lobo entre ovejas, el rey Witiza, con sus nuevos ideales, había sido la única oveja entre los lobos godos e hispanos. Y lo que había sustanciado su mala fama era el hecho de haber emprendido una política pacífica, reformista, institucional, curiosamente parecida al programa de Fernando VI y de Carlos III. Los tiempos deseaban insistir en esta política, semejante a la emprendida por los Borbón. Así que la lectura de Witiza tenía este trasfondo, tan lejano de Saavedra, quien no quería trazar abismos entre su rey Felipe IV y sus antecesores, como un escritor al servicio de la nueva dinastía, como Mayans, se podía permitir respecto a los germanos Austria frente al nuevo espíritu reformador de los Borbón. Desde el punto de vista político, de esto se trataba. El uso que hacía Mayans de su ingenio para burlarse de los errores y falsedades de los cronicones apoyaba, *ad contrarium*, la ruptura con aquella tradición política. Era tan ridícula la forma de escribir la historia de aquellos altomedievales oscuros, autoridades para los historiadores Austrias, que cualquier cosa que dijeran podría invertirse. Así, en otro ejemplo, la obra de Mayans ofrecía una andanada contra la historia oficial de Pelayo, señalando cómo era posible que Isidoro Pacense, que debió ser testigo ocular de aquellas cosas de España, no hubiera dicho nada del héroe de Covadonga, siendo así que se refirió a otros nobles godos que iniciaron la resistencia, como Teudemiro y Athanagildo. Y no hacía esto Mayans por una actitud crítica general frente a la conciencia mítica española, que con el tiempo se había ido formando, sino para denunciar en la tradición de cronicones una continua degeneración patriótica y una arbitrariedad salvaje. A este respecto,

recordaba que ni siquiera los autores extranjeros, que “han aborrecido más a España, nunca se han atrevido a fingir calumnias tan faltas de verisimilitud”<sup>41</sup>.

Desde luego, puesto que él mismo habló con grave censura moral acerca de la vida de los godos, más le molestaba y le irritaba la falta de verosimilitud que la calumnia. Y que su forma de apreciar toda la peripecia hispánica no era menos moral que la de Saavedra, aunque desde luego mucho más clara en su antiislamismo, dejó este pasaje en el que no parece sentir gran aprecio por el pueblo, aunque lo tuviera por aquel rey. “La verdad es que estando España muy corrompida en las costumbres, y especialmente viviéndose en ella con gran soltura en el pecado de la lujuria, fue especial providencia de Dios que los godos y vándalos, que eran naciones bárbaras pero castas, viniesen a sojuzgarla, para que los lujuriosos estuviesen sujetos a los castos, [...] y habiendo caído segunda vez los españoles, mezclados con los godos, en la antigua disolución de costumbres, para mayor y más severo castigo, los sujetó Dios a los mahometanos, gente la más lujuriosa del mundo, para que los que no quisieron enmendarse en vista de la castidad de los unos, estando sujetos a ellos, sirviesen más duraderamente a los otros debajo de su yugo cruelísimo; perdiendo también en gran parte la religión, que después ha costado tanto de restaurar. Pero este justo castigo no debe perjudicar a la buena memoria de Witiza, pues Dios muchas veces, siendo malos los vasallos, les da un buen rey para mayor justificación de su castigo a vista de su pertinacia en las maldades”<sup>42</sup>. Después de una frase como esta, ¿a qué viene quejarse Mayans de las invectivas contra Witiza, como si fueran dirigidas “contra la antigua cristiandad de España y honra de nuestra nación”? ¿No hacía él lo mismo? En el fondo, la única diferencia estaba en la concentrada esperanza en la capacidad reformadora y civilizatoria de los reyes. Las resistencias a conceder cualquier papel al pueblo y su sentir, en las que se explaya la aguda inteligencia de Mayans, acaban imponiéndose, y orientan su sentido de la necesidad de proponer una verdad histórica, sobre todo cuando se analizan aspectos importantes como “la pérdida

de España". Acerca de este momento, aunque no puede evitar la reflexión religiosa y la exhortación moral, acaba en él dominando la indicación de que, en todo caso, se debe haber "observado y cotejado la seguida de las relaciones, reduciéndolas al debido examen", para así impedir que "otras mentiras, patrañas y cuentos de gente ociosa" se lean en la historia de España.

La conclusión se imponía, sin embargo, en un sentido que no se plegaba menos a las necesidades de la propaganda y de la época. Ahora se podía ver claramente, contra un autor jesuita, "cuán indignamente, contra la verdad y la fe que se debe a los escritores más antiguos, ha sido tratado de muchísimos historiadores el rey Witiza, rey clemente, liberal, magnánimo y religioso, y juntamente con él el santo clero de España y la nación española". En realidad, toda su tesis es que, al fin y al cabo, Witiza no sólo no era el peor de los reyes godos, sino que con toda probabilidad fue el mejor de ellos. En todo caso, y cercano a algunos pasajes de Saavedra, concluye Mayans que "perció España, pero su clero siempre estuvo sujeto al Vicario de Cristo". En caso de que Witiza hubiera retirado la obediencia a Roma, desde luego, de ello "se hubieran quejado los pontífices romanos" y habríamos tenido noticias clara de sus reclamaciones. Así que si bien se puede colegir que la defensa del rey Witiza aspiraba a fomentar la causa de la iglesia nacional, no puede entenderse esta propuesta en un sentido muy diferente a la de Saavedra salvo en una cosa. España era la corrompida y los reyes la querían salvar. Esta independencia de la iglesia nacional sólo afectaba a los aspectos temporales de la organización eclesiástica, en modo alguno a los doctrinales y dogmáticos. Respecto a ellos, no duda en decir Mayas que "la Iglesia de España mantuvo en los dogmas una total conformidad con la Iglesia de Francia y la de Italia, quiero decir la de Roma, que es lo mismo que decir con la Iglesia católica"<sup>43</sup>. En esta misma línea, al final del libro, Mayans se alineaba con la doctrina oficial mediante un lacónico aforismo de la Epístola de san Pedro, I, 5, 17: "Deum timete: Regem honorificate".

Por todo ello, no era lo mismo Mayans que Saavedra. El regalismo del siglo XVIII, con el sometimiento de la Iglesia a los imperativos del Estado, no era sino la aplicación radical de una confesionalización europea que Saavedra ya distingue en su propio tiempo y que es el resultado natural de Westfalia. La diferencia estaba en la interpretación radical y regalista. Una iglesia nacional, a ojos de Saavedra, era la opción que permitiría recomponer la monarquía sin poner en peligro la unidad de la fe católica. En el fondo, permitía vincularse al dogma romano sin embarcarse en la defensa de los intereses económicos y políticos temporales de la Santa Sede. Este programa suyo de construcción de iglesia hispana no es el del siglo XVIII, ni el de la modernidad política en todos sitios y Saavedra lo propuso en sus comentarios a la *Corona Gótica* de manera nítida, y esto significaba para él no regalista.

Así, por ejemplo, coincide con el regalismo en la necesidad de someter la jurisdicción de las órdenes mendicantes a la autoridad episcopal. Como los ilustrados del siglo XVIII, conocía Saavedra hasta qué punto “son contumaces los eclesiásticos en la defensa de sus privilegios”. Con claridad nos propone Saavedra que, como asentó un concilio en Huesca de la época de Recaredo, era de derecho que “cada uno de los obispos juntase todos los años en un lugar *a los abades de los monasterios* y a los sacerdotes y diáconos, para enseñarles la regla de vivir bien y amonestarles que guardasen los cánones eclesiásticos, que fuesen modestos y castos y que diesen buen ejemplo a los demás”. Con sencillez se nos dice que los monjes son de jurisdicción episcopal, no romana. Pero tampoco regia. Este es el punto central. Saavedra recuerda acerca de un concilio en Barcelona, bajo reinado de Recaredo, que en sus decretos “se corrige la codicia de los eclesiásticos, ordenando que ninguna cosa puedan recibir si no fuese dada graciosamente, y que *ninguna pueda aspirar a la dignidad episcopal por nombramiento del rey* o consentimiento de los obispos, si por sus grados no hubiese subido a ejercitar los ministerios y oficios eclesiásticos”. Autonomía de la iglesia, sí, pero no entrega a los poderes discrecionales de los reyes, sino a la

ley. Esta posición no podía ser reconocida en la época de los Borbón. E incluso puedo decir más: Saavedra, más sensible a la heterogeneidad de reinos, parecía ofrecer un modelo eclesiástico más adecuado que el descarnado unitarismo de la nueva dinastía. Autonomía, sí; pero no regalismo. Iglesia nacional, cierto, pero sin primado universal de Toledo, pues lo único que asentaron los reyes y concilios de los godos fue la supremacía de la sede del Tajo sobre Cartagena, no sobre los demás obispos metropolitanos de España<sup>44</sup>. El modelo para él lo ofrece Recaredo, que en modo alguno puede ser ajeno a la teoría de la cooperación de poderes, propia de la tesis de la doble sociedad perfecta, que aquí se proyecta a la cooperación entre concilios o cortes generales y el rey<sup>45</sup>. En resumen, Saavedra nos dice que Recaredo “sujetó a los obispos el juicio de sus mismos ministros”. Tenemos una imagen institucional más compleja, basada en esquema de cooperación de las dos aristocracias, religiosa y civil, pero no sólo en una maquinaria abstrusa de consejos, sino en un concilio que para Saavedra es una Corte general. Esta autonomía organizativa de la iglesia nacional, propugnada por Saavedra, por tanto, no podía ser aceptada por los hombres del regalismo del XVIII, como Mayans. El espíritu de ambos era así característico de sus dos siglos.

---

<sup>1</sup> Mayans, *Obras Completas*, vol. I. *Historia. Advertencias a la historia del P. Juan de Mariana*, vol. I, p. 531, ahora en edición digital de la Biblioteca Valenciana, Poligrafos Valencianos, I, 2002.

<sup>2</sup> Mayans, *Obras Completas*, vol. I. ob. cit. pág. 533.

<sup>3</sup> Mayans, *Obras Completas*, vol. I. ob. cit. pág. 555.

<sup>4</sup> Mayans, *Obras Completas*, vol. I. ob. cit. p. 535.

<sup>5</sup> Mayans, *Obras Completas*, vol. I. ob. cit. p. 537.

<sup>6</sup> Así lo llamó Pedro Mantuano en una carta de 1614 a Álvaro de Piña y Rojas, que cita Mayans, *Obras Completas*, vol. I. ob. cit. p. 542.

<sup>7</sup> Mayans, *Obras Completas*, vol. I. ob. cit. p. 544.

<sup>8</sup> Mayans, *Obras Completas*, vol. I. ob. cit. pp. 551-552.

<sup>9</sup> “Hizo su historia, en lo más antiguo menos fabulosa que la de Florián de Ocampo; en lo restante, más juiciosa que la de Estevan de Garibai; menos circunstanciada que la de Ambrosio de Morales y más artificiosa que la de todos ellos”. Mayans, *Obras Completas*, vol. I. ob. cit. p. 542.

<sup>10</sup> Mayans, *Obras Completas*, vol. I. ob. cit. p. 541.

<sup>11</sup> M. Lenglet du Fresnoy (1674-1755), *Methode pour etudier l'histoire, Ou apres avoir etabli les principes & l'ordre qu'on doit tenir pour la lire utilement, on fait les remarques necessaires pour ne se*

---

*pas laisser tromper dans sa lecture. Avec un Catalogue des principaux historiens*. Vol. I., editado en Bruxelles, aux depens de la Compagnie, 1714. El tomo segundo contiene el *Methode pour etudier l'histoire*, que integra le *Traite de l'usage de l'histoire*, par M. l'abbe de Saint Real; *Un Discours sur les historiens francois*, de M. De Saint Evremont; y las *Instructions pour l'histoire*, por el padre Rapin, de la Compagnie de Jesus. El Vol. IV, integraba la *Nouvelle edition augmentée et ornée de cartes géographiques*, en París, en casa de Pierre Gandouin, 1735. Una nueva edición corregida y aumentada por M. Drouet, se editó en París, en la casa de Debure y N. M. Tilliard, à S. Benoît, 1772. El abate tenía otras obras que interesaron a Mayans para definir su sentido de la crítica, como su *Traité historique et dogmatique sur les apparitions, les visions & les révélations particulières*, con unas *Observations sur les dissertations du R.P. Dom Calmet ... sur les apparitions & les Revenans*. El tomo primero vio la luz en París, en la imprenta de Jean-Noel Leloup, en 1751. Un estudio sobre Nicolas Lenglet se puede ver en el trabajo de Geraldine Sheridan, *Nicolas Lenglet Dufresnoy and the literary underworld of the ancien regime*, editado por The Voltaire Foundation, 1989.

<sup>12</sup> Mayans, *Obras Completas*, vol. I. ob. cit. pág. 549.

<sup>13</sup> Mayans, *Obras Completas*, vol. I. ob. cit. pág. 554.

<sup>14</sup> Mayans, *Obras Completas*, vol. I. ob. cit. pág. 554.

<sup>15</sup> Cf. Antonio Mestre, *Crítica e historia de la Iglesia en el pensamiento de don Gregorio Mayans y Siscar*, tesis de licenciatura dirigida por Luciano de la Calzada, Murcia, 1966. Del mismo *Humanismo y crítica histórica en los Ilustrados alicantinos*, Universidad de Alicante, 1980.

<sup>16</sup> *Oración en Alabanza de las eloquentissimas obras de don Diego Saavedra Fajardo*, en Valencia, por Antonio Bordazar, 1725, ahora en *Obras Completas*, vol. II, en la misma edición digital. La segunda edición acompañó la edición de la *República Literaria* en 1730. La tercera edición apareció en *Ensayos oratorios* (1739) y parece la mejor y definitiva. Más tarde, Salvador Faulí publicó de nuevo la *República Literaria* (Valencia, 1768) a la que añadió la *Oración* de Mayans, ejemplo que siguió Benito Monfort en la edición de Saavedra (Valencia, 1772). Todas estas noticias se obtienen en la introducción de Mestre. En esa edición de las *Obras completas*, Antonio Mestre recuerda el pasaje de *Maiansü vita*, en el que don Gregorio expuso su criterio público. En la búsqueda de buenos libros, "fortuitamente se encontró con la *República Literaria* de Diego Saavedra donde vio alabados a los mejores escritores. Desde entonces empezó a alabar y celebrar aquel prudente y elocuente varón y, bajo el pretexto de sus alabanzas, editó la *Oración* en que representó a lo vivo a Saavedra y examinó críticamente las obras de muchos españoles".

<sup>17</sup> Y la hizo, 1730, en Valencia, en la casa de don Antonio Balle. Una segunda edición salió editada por Juan de Zúñiga (Madrid, 1735), a expensas de Francisco Manuel Mena y con una dedicatoria al embajador inglés Benjamín Keene que, según don Antonio Mestre, también redactó Mayans. Esta segunda edición iba junto con su *Oración*.

<sup>18</sup> *Oración en Alabanza, Obras Completas*, vol. II, p. 540.

<sup>19</sup> *Oración en Alabanza, Obras Completas*, vol. II, pág. 553.

<sup>20</sup> *Oración en Alabanza, Obras Completas*, vol. II, pág. 553.

<sup>21</sup> No comprendo lo que dice Mestre en su introducción a esta obra, en la edición digital citada, de que "Es conocido el caso del P. Interián de Ayala que lamentaba la ausencia de Fr. Luis de León entre los autores alabados, y su consejo fue acogido por don Gregorio con tanta benevolencia que el agustino se convirtió en uno de sus autores más admiradas". Desde luego este nombre figura en el texto de manera clara: "Siguiéron luego esta robusta eloqüencia en la variedad de sus escritos, el sapientísimo maestro frai Luis de León". Cf. en la p. 549. Quizá esto fue introducido en la edición de 1739, que es la que sirve de base a Mestre. No he podido consultar este extremo.

<sup>22</sup> *Oración en Alabanza, Obras Completas*, vol. II, pp. 554-5.

<sup>23</sup> En este sentido, tiene razón Mestre al decir que la publicación de la *Oración* sobre Saavedra constituye el primer ensayo programático de crítica del barroco, programa en el que Mayans se

---

habría adelantado un año a Feijoo, quien editaría su Teatro Crítico Universal en 1726. Pero no deja de ser sorprendente que se emplee a Saavedra en la crítica del barroco. Sin duda, debemos mirar de otra manera las cosas. Desde cierto punto de vista Saavedra es *para nosotros* un autor barroco. Usarlo contra nuestro *barroco* no es sino confundirnos. Para Mayans, Saavedra era una humanista equilibrado y complejo que debía usarse contra las degeneraciones superficiales y artificiosas del estilo y la retórica, desde Gracián muy visibles.

<sup>24</sup> *Oración en Alabanza, Obras Completas*, vol. II, pág. 563-4.

<sup>25</sup> Su obra *Tratado de la celebración de cortes generales del reino de Valencia*, conságrale al serenísimo señor don Juan de Austria, escribele el doctor D. Lorenzo Matheu y Sanz, en Madrid, por Julián de Paredes, 1677. Por aquel entonces, Matheu y Sanz se firmaba como regente en el Supremo Consejo de Aragón. Cito esta edición en facsímil del Ayuntamiento de Valencia, 2002.

<sup>26</sup> La obra iba con nombre falso, Sancho Terzón y Muela, y llevaba el jugoso título de *Crítica de reflexión y censura de las censuras, fantasía apologética y moral*, y fue editada en Valencia en 1658.

<sup>27</sup> *Oración en Alabanza, Obras Completas*, vol. II, pág. 562.

<sup>28</sup> A Valencia había dedicado su libro *De regimíne urbis et regni Valentiae*, editado en Valencia por Nogués en 1654-56 y que se reeditaría en Lyon en 1704. Se sabe que la ciudad colaboró con los costes de la edición, que era una de las condiciones habituales de estas obras, siempre que se cumpliera con el indigenismo: “sents aquells [los autores] fills de questa ciutat”. Cf. la introducción de Nicolás Bas Martín a la edición facsímil citada, sin paginar. Corresponde a la nota 20.

<sup>29</sup> Para este aspecto de su producción se debe ir a J. Romeu i Figueras, “Poesies en català de Llorenç Matheu i Sanç, autor valencià del segle XVII” en *Els Marges*, 14, Barcelona, 1978. Todavía Morel-Fatio, el maestro de Menéndez Pidal, pudo recomendar su lectura en su informe acerca de la misión filológica que hizo a Valencia en 1885. Según Morel-Fatio, en Matheu anidaba todavía el espíritu necesario para entender a Jaume Roig, aunque ciertamente muy sepultado por las influencias modernas.

<sup>30</sup> *Tratado de la celebración de cortes generales*, ob. cit. prólogo, sin paginar. Es el anverso de la primea página.

<sup>31</sup> Fundamentalmente los de Jerónimo Blancas y Jerónimo Martel, *Modo de proceder en Cortes de Aragón*, editado en Zaragoza, en 1641 y el de Luis de Peguera, *Practica, forma, still de celebrar corts general de Catalunya*, publicado en Barcelona, en el año 1632.

<sup>32</sup> Todavía no se ha estudiado lo que significó este movimiento espiritual para la superación de la época de la crisis. No fue el único desde luego. La renovación del culto a San Millán, en La Rioja es otra muestra de todo esto. Igualmente, el intento de cambiar el patronato por Santa Teresa. Lo decisivo es que nadie estaba contento con la protección que hasta ese momento se había obtenido de Santiago, que también hizo lo propio por mantenerse en el patronazgo, con ayudantes tan decididos como Quevedo. Las obras de Matheu respecto al culto de la Concepción se editaron en Valencia y Sevilla. En la primera ciudad vio la luz la *Aclamación festiva del antiquísimo iuramento de la Concepción*, en 1664, y en la segunda la obra titulada *Culto del primer instante de la Concepción inmaculada de María Sma*, en 1662. No fueron las únicas. Inmediatamente después, en 1665, publicó Matheu su *Sermón de Gracias por la concesión de Octava de precepto al rezo de la Concepción Inmaculada*. Lo más gracioso es que todo esto ya estaba en castellano, lengua en la que se escribe el tratado sobre el modo de proceder de las Cortes. Un índice de la cuestión verdadera de la crisis del foralismo se tiene en el hecho de que el defensor de las *Corts*, tenga que dedicar un *Aplauso en la beatificación del mártir invicto el beato Pedro de Arbués*, en 1664, el furioso inquisidor que tanto hizo por destruir durante el reinado de Fernando II la protección foral y las garantías jurídicas en el reino.

<sup>33</sup> Como se nos dice en la noticia a Mayans, “Defensa del rey Witiza”, *Obras Completas*, vol. I, *Obras Históricas*, pág. 585.

<sup>34</sup> “Defensa del rey Witiza”, ob. cit. pág. 590.

---

<sup>35</sup> Así, Campomanes ya había señalado que la *Collectio maxima conciliorum Hispaniae*, editada por Sáenz de Aguirre en 1693-4, era “el manantial más puro de derecho canónico de la iglesia española y en que se apoyan los fundamentos del patronato universal”. En P. Rodríguez Campomanes, *Tratado de la regalía de España*, edición de S. M. Coronas González, Oviedo, 1993, p. XIV. El modelo imponía la necesidad de un “concilio nacional como los de Toledo”, y muchos obispos lo reclamaban desde la propia guerra de Sucesión, como lo hizo Francisco Solís en su *Dictamen* de 1709. Convendría estudiar a fondo la influencia de Saavedra en el cardenal Belluga, cuyo *Memorial* insiste en el providencialismo y en la necesidad de asociar la grandeza de España a la fidelidad a Roma. Curiosamente, Belluga ofrecía el argumento de Saavedra alrededor de los dos casos diferentes y arquetípicos de Recaredo y Witiza. Así que, como ha dicho con razón Antonio Mestre, “los concilios visigodos era una obsesión de los historiadores”. Cf. “La imagen de la iglesia visigoda en la mentalidad de los Ilustrados españoles. El caso de Mayans y Campomanes”, en el *Homenaje a Antonio de Bethencourt Massieu*, Seminario de Humanidades Agustín Millares Carlo, pp. 463-483, aquí p. 467. A esta empresa animaron Ensenada y Campomanes, aunque se conocían personajes hostiles como el padre confesor Rávago. Cf., para este tema Antonio Mestre, *Ilustración y reforma de la Iglesia*, Ayuntamiento de Oliva, 1968.

<sup>36</sup> En su carta al padre Rávago, de 22 de diciembre de 1752, antes de escribir sobre el rey, dijo que “El cimiento de nuestro derecho canónico en España es la colección canónica que usaba la iglesia goda al tiempo de la entrada de los moros”. Esta es la razón de que se defiende al rey Witiza: mantener la continuidad institucional de la iglesia goda hasta el invasor. En realidad, lo que persigue Mayans es mantener la ficción jurídica de la continuidad y vigencia de una tradición canónica. Como es natural, también era importante que la potencia reformadora venía del rey y sólo del rey.

<sup>37</sup> “Siendo sucesores de los godos por derecho de sangre, y esta monarquía continuación de la goda, parece muy arreglado a derecho que, como regalía de la corona, se transmitiese de uno a otro *sin alteración*”. Campomanes, *Tratado de la regalía de España*, ob. cit. p. 56. Citado por Mestre, en “La imagen de la iglesia visigoda”, ob. cit. p. 474.

<sup>38</sup> Era la defensa que hacía en las *Observaciones al concordato de 1753*, en *Obras Completas*, IV, págs. 236-237. Por lo demás, era la tesis que había defendido Campomanes en su *Tratado de regalía*, ob. cit. p. 56.

<sup>39</sup> “Defensa del rey Witiza”, ob. cit. p. 591.

<sup>40</sup> “Defensa del rey Witiza”, ob. cit. pág. 600.

<sup>41</sup> “Defensa del rey Witiza”, ob. cit. pág. 607.

<sup>42</sup> “Defensa del rey Witiza”, ob. cit. pág. 610.

<sup>43</sup> “Defensa del rey Witiza”, ob. cit. pág. 608.

<sup>44</sup> La capacidad de Saavedra para apreciar todavía la diferencia se ve en este texto, como siempre puesto entre líneas, en el que los reyes germánicos se organizan sobre la base de sedes episcopales metropolitanas en las que tendrían su corte: Vándalos en Sevilla, alanos en Toledo, los romanos en Tarragona, los suevos en Braga. Toledo solo debería su dimensión hispana general desde que Alfonso VI lo ganó y obtuvo de la Santa Sede el rango de primada. Pero esto coincidió con la gran revolución política romana que destruyó la base sólida del catolicismo hispano y mozárabe. Como se sabe, ni siquiera esto tuvo un efecto completamente cierto. En la época medieval tal primacía no fue reconocida por Tarragona, desde luego.

<sup>45</sup> Véase este texto, extraído del capítulo XV, dedicado a Recaredo: “Es cierto que ninguno de los emperadores se atrevió a usar desta autoridad de asistir en los concilios y firmarlos; antes Constantino (como refiere Nicéphoro) cuando entró en el concilio niceno llevó un acompañamiento moderado, y no se asentó hasta que expresamente lo permitieron los padres, concurriendo en él, no como juez, sino como protector; y con el mismo fin, y a su ejemplo, asistió el emperador Marciano en el concilio calcedonense, como se protestó en la oración que

---

hizo a los padres; pero, según se ha dicho, los concilios de España eran unas cortes generales, donde se trataban las cosas eclesiásticas y espirituales y también las que pertenecían al gobierno del reino, y por razón destas se suscribía el rey y se hallaban presentes los grandes y los ministros principales del palacio, no por los decretos de las cosas eclesiásticas y difinición de las espirituales; y así, no pudo por soberbia exceder en esto Recaredo, siendo tan religioso, que concedió a los padres, en la oración que les hizo, potestad para establecer leyes, y asegurarlas con el rigor de la pena; de que le alaba mucho el cardenal Baronio; y menos se puede atribuir a ignorancia, porque en este concilio se halló san Leandro, varón doctísimo, y con él otros prelados ilustres en santidad y doctrina. Pero no negamos que pudo ser descuido, por no saberse bien en aquel tiempo el estilo, habiendo sido este concilio el primero en que se hallaron los reyes. Desta sospecha da indicios el no haberse firmado los otros sucesores de Recaredo en los demás concilios, en los cuales (como se dirá en su lugar) entraron con gran reverencia y respeto”.