

Note critiche

INTELLETTUALI E POTERE NELLA SPAGNA DELLA *ILUSTRACIÓN*

*Niccolò Guasti**

Intellectuals and Power in the Spain of Ilustración

This article reflects on the book by Antonio Mestre Sanchis, *Religiosidad, cultura y política. Mayans y la Compañía. De la amistad a la ruptura*, Valencia, Facultad de Teología San Vicente Ferrer, 2019.

Keywords: Society of Jesus, Enlightenment, 18th century Reform, Spain.

Parole chiave: Compagnia di Gesù, Illuminismo, Età delle riforme, Spagna.

L'ultimo libro di Antonio Mestre Sanchis, *Religiosidad, cultura y política. Mayans y la Compañía. De la amistad a la ruptura*, giunge a coronare un lunghissimo percorso di ricerca di uno dei massimi specialisti del Settecento spagnolo, il quale, da più di cinquant'anni, ha individuato nella figura dell'erudito spagnolo Gregorio Mayans y Siscar (Oliva, 1699-Valencia, 1781) il suo oggetto di studio privilegiato¹. Fino agli anni Ottanta del secolo scorso si conosceva relativamente poco sui progetti culturali promossi da Mayans², nonostante le ricerche di Miguel Battlori sui contatti intervenuti tra l'erudito e numerosi gesuiti catalano-valenziani esiliati e quelle di José Luis, Mariano e Vicente Peset sull'ambiente universitario valenziano con

* Dipartimento di Studi umanistici. Lettere, Beni culturali, Scienze della formazione, Università di Foggia, Via Arpi 176, 71121 Foggia; niccolo.guasti@unifg.it.

¹ A. Mestre Sanchis, *Religiosidad, cultura y política. Mayans y la Compañía. De la amistad a la ruptura*, Valencia, Facultad de Teología San Vicente Ferrer, 2019.

² Una tappa importante nella rivalutazione dell'erudito valenziano fu il convegno di studi del 1981 *Mayans y la Ilustración: simposio internacional en el bicentenario de la muerte de Gregorio Mayans, Valencia-Oliva, 30 septiembre-2 de octubre 1981*, i cui atti apparvero in due tomi l'anno successivo. Un secondo convegno internazionale è stato celebrato nel 1999: *Actas del congreso internacional sobre Gregorio Mayans, Valencia-Oliva, 6 al 8 de mayo de 1999*, coord. por A. Mestre Sanchis, Valencia, Publicaciones del Ayuntamiento de Oliva, 1999.

cui l'erudito e suo fratello minore Juan Antonio si confrontarono³. Spetta di fatto a Mestre il merito di aver riscattato dall'oblio l'intellettuale valenziano grazie a una decina di monografie⁴, la prima delle quali risale al 1968, ma soprattutto attraverso la pubblicazione delle sue opere complete (alcune delle quali inedite)⁵ e dell'ingente epistolario⁶.

Mestre ha sempre interpretato il pensiero e l'opera di Mayans all'interno della «Ilustración católica»; nel corso degli anni, richiamandosi esplicita-

³ M. Batllori, *La cultura hispano-italiana de los jesuitas expulsos españoles-hispanoamericanos-filipinos, 1767-1814*, Madrid, Gredos, 1966; Id., *Gregorio Mayans y Siscar, la cultura italiana y los jesuitas expulsos*, in *Cultura e finanzas. Studi sulla storia dei gesuiti da S. Ignazio al Vaticano II*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1983, pp. 292-309; V. Peset, *Gregorio Mayans i la cultura de la Il·lustració*, Barcelona-València, Curial, 1975; J.L. Peset, M. Peset, *Gregorio Mayans y la reforma universitaria. Idea del nuevo método que se puede practicar en la enseñanza de las universidades de España, 1 abril de 1767*, Valencia, Publicaciones del Ayuntamiento de Oliva, 1975. Vicente Peset curò anche il primo tomo dell'epistolario mayansiano (G. Mayans y Siscar, *Epistolario I. Mayans y los médicos*, Valencia, Publicaciones del Ayuntamiento de Oliva, 1972), mentre Mariano Peset editò il quarto (G. Mayans y Siscar, *Epistolario IV. Mayans y Nebot, 1735-1742. Un jurista teórico y un práctico*, Valencia, Publicaciones del Ayuntamiento de Oliva, 1975). Dagli anni Settanta a oggi buona parte degli altri volumi dell'epistolario mayansiano sono stati curati da Mestre.

⁴ A. Mestre Sanchis, *Ilustración y reforma de la Iglesia. Pensamiento político-religioso de don Gregorio Mayans y Siscar (1699-1781)*, Valencia, Publicaciones del Ayuntamiento de Oliva, 1968; Id., *Historia, fueros y actitudes políticas. Mayans y la historiografía del XVIII*, Valencia, Gráficas Soler, 1970; Id., *Despotismo e Ilustración en España*, Barcelona-Caracas-México, Ariel, 1976; Id., *El mundo intelectual de Mayans*, Valencia, Publicaciones del Ayuntamiento de Oliva, 1978; Id., *Influjo europeo y herencia hispánica. Mayans y la Ilustración valenciana*, Valencia, Publicaciones del Ayuntamiento de Oliva, 1987; Id., *Mayans y la España de la Ilustración*, Madrid, Espasa Calpe, 1990; Id., *Gregorio Mayans y Siscar, entre la erudición y la política*, València, Institució Alfonso El Magnànim, 1999; Id., *Mayans: proyectos y frustraciones*, Valencia, Publicaciones del Ayuntamiento de Oliva, 2003; Id., *Mayans y la cultura valenciana en la España del siglo XVIII*, Valencia, Publicaciones del Ayuntamiento de Oliva, 2010. In almeno altre due monografie l'attività intellettuale di Mayans viene inquadrata all'interno della cultura del suo tempo: A. Mestre Sanchis, *Humanistas, políticos e ilustrados*, Alicante, Publicaciones de la Universidad de Alicante, 2002; Id., *Apología y crítica de España en el siglo XVIII*, Madrid, Marcial Pons, 2003.

⁵ Cfr., in particolare, G. Mayans y Siscar, *Obras completas*, ed. por A. Mestre Sanchis, Valencia, Ayuntamiento de Oliva, 1983-1986, 5 voll. Una delle ultime pubblicazioni di opere mayansiane inedite è la *Vida del gran duque de Alba. Precedida de la correspondencia entre Mayans y el duque de Huéscar*, ed. por A. Mestre Sanchis, P. Pérez García, Valencia, Institució Alfonso El Magnànim-Diputació de València, 2016.

⁶ Allo stato attuale l'epistolario mayansiano si compone di 25 volumi (alcuni in più tomi). Si veda l'ultimo volume: G. Mayans y Siscar, *Epistolario XXV. Mayans, bibliotecario real (1733-1739). Cartas políticas y familiares*, ed. por A. Mestre Sanchis, Valencia, Publicaciones del Ayuntamiento de Oliva, 2011.

mente alle ricerche di Mario Góngora, Joël Sagnieux e Mario Rosa⁷, lo studioso spagnolo è andato precisando i tratti salienti dell'Illuminismo cattolico mayansiano, in particolare il recupero dell'Umanesimo cristiano di fine Quattrocento-inizio Cinquecento (Erasmus, Luis Vives, Benito Arias Montano, Luis de Granada su tutti) e la vicinanza alle battaglie dei *novatores* valenziani (in particolare Tomás Vicente Tosca e Manuel Martí) a favore della Scienza moderna⁸. La coerenza con la quale Mestre ha sostenuto la sua tesi, unita all'indubbia partecipazione «affettiva» verso un oggetto di studio a cui ha dedicato la propria vita di ricercatore, ha provocato anche varie critiche e contestazioni, tra cui risalta quella, piuttosto polemica, avanzata da Francisco Sánchez-Blanco⁹.

⁷ M. Góngora, *Estudios sobre el galicanismo y la Ilustración católica en América española*, in «Revista chilena de Historia y Geografía», 1957, 125, pp. 96-151; J. Sagnieux, *Les jansénistes et le renouveau de la prédication dans l'Espagne de la seconde moitié du XVIII^e siècle*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 1976; M. Rosa, *Cattolicesimo e lumi nel Settecento italiano*, Roma, Herder, 1981; A. Mestre Sanchis, *La actitud religiosa de los católicos ilustrados*, in *El reformismo borbónico: una visión interdisciplinar*, ed. por A. Guimerá, Madrid, Alianza, 1996, pp. 147-163; Id., *Los católicos ilustrados españoles ante los problemas religiosos de su tiempo*, in «Anales Valencinos», XXXI, 2005, 62, pp. 383-429; Id., *Mayans: proyectos y frustraciones*, cit., pp. 233-260. Sulle differenze metodologiche tra questa prima generazione di sostenitori della categoria (inizialmente coniata per l'area tedesca da Sebastian Merkle) di *Aufklärung/Illuminismo/Ilustración* cattolica, a cui si possono aggiungere anche Bernard Plongeron ed Emile Appolis, e i recenti vessilliferi del *Catholic/Religious Enlightenment* si vedano le osservazioni di P. Delpiano, *Un nuovo revisionismo. A proposito del 'Catholic Enlightenment'*, in «Rivista Storica Italiana», CXXXI, 2019, 1, pp. 333-358.

⁸ Per quanto concerne gli autori stranieri di riferimento di Mayans, contraddittoria fu la sua posizione nei confronti di Luís António Verney (noto in Spagna con lo pseudonimo di Barbadiño): pur condividendo la netta critica alla Scolastica tomistica contenuta nel *Verdadeiro método de estudar* (1746), l'erudito di Oliva non aveva apprezzato il «demasiado concepto de los escritores modernos» rispetto ai «mayores hombres [...] del siglo décimo quinto i décimo sexto» e, quindi, l'esaltazione in chiave *philosophique* delle scienze esatte rispetto alla cultura umanistica. Tarda e mediata dall'amico Lorenzo Botturini Benaducci fu poi la conoscenza della *Scienza Nuova* di Giambattista Vico: cfr. F. Venturi, *Un vichiano tra Messico e Spagna: Lorenzo Boturini Benaducci*, in «Rivista Storica Italiana», LXXXVII, 1975, 4, pp. 770-784.

⁹ F. Sánchez-Blanco, *El Absolutismo y la Luces en el reinado de Carlos III*, Madrid, Marcial Pons, 2002, spec. p. 10. Per una sorta di «effetto pendolo», nella sua foga di dimostrare il conservatorismo di tutta la «Ilustración carolina», a cominciare da quella «cristiana» di Mayans, Sánchez-Blanco giunge ad esaltare acriticamente la modernità dell'azione culturale ed educativa dei gesuiti spagnoli prima dell'espulsione: si arriva quindi al paradosso che molti dei rappresentanti della prima generazione della «Ilustración» spagnola vengono dipinti da Sánchez-Blanco come degli opportunisti sostenitori dell'Antico Regime e dell'arretratezza culturale, mentre i padri della Compagnia, insieme alle università che reggevano, sono esaltati come fautori della modernità: cfr. *ivi*, pp. 100-106.

In questa sede mi prefiggo di ripercorre gli elementi costitutivi dell'interpretazione che Mestre fornisce di Mayans alla luce della sua tormentata relazione con i gesuiti iberici. Il tema dei suoi rapporti con la Compagnia di Gesù emerge in molti dei precedenti lavori di Mestre, a cominciare dalle numerose monografie dedicate all'erudito di Oliva e alla cultura iberica del Settecento, così come in vari articoli¹⁰. Il suo ultimo libro, fin dal prologo, analizza in maniera dettagliata le ragioni culturali, religiose e politiche della difficile relazione che Mayans ebbe, durante il corso della sua vita, con i gesuiti. Si trattò di un «desencuentro», secondo la definizione coniata nel 1999 da Enrique Giménez López¹¹, che si andò inasprendo nel tempo e che investì il suo giudizio soprattutto nei confronti dell'istituzione, dato che egli mantenne sempre rapporti cordiali e di amicizia nei confronti di singoli gesuiti, in particolare con Andrés Marcos Burriel.

Uno degli elementi di maggiore originalità del volume risiede nella perizia con la quale Mestre maneggia, sulla scorta delle informazioni fornite dall'epistolario e dalle fonti ancora inedite conservate soprattutto nel fondo mayansiano del Colegio de Corpus Christi (Patriarca) di Valencia, un approccio biografico che però viene coniugato con un taglio che si potrebbe definire di storia delle idee o di storia sociale della cultura: le ragioni delle divergenze che l'erudito valenziano ebbe con la Compagnia vengono infatti indagate a partire da alcuni specifici fattori di natura personale (*in primis* le sue preoccupazioni di natura finanziaria, e cioè la volontà di Mayans di ottenere dai centri di potere madrileni una congrua pensione vitalizia che gli permettesse di dedicarsi a tempo pieno alle sue ricerche storico-letterarie e, nel contempo, di garantire un'istruzione e un'esistenza dignitosa ai propri figli e fratelli minori), anche se questi fattori vengono organicamente collegati ai tre ambiti in cui si realizzò lo scontro con la Compagnia, e cioè quelli della religiosità, della cultura e della politica. Mestre ci ricorda opportunamente quanto il lavoro intellettuale, nella Spagna come nell'Europa del Settecento, fosse ancora determinato dalle logiche del mecenatismo e del *patronazgo* tipiche della società d'Antico Regime: oltre che dalla cen-

¹⁰ Cfr., in particolare, A. Mestre Sanchis, *Mayans y Siscar, Gregorio*, in *Diccionario Histórico de Compañía de Jesús. Biográfico-Temático*, ed. por C.E. O' Neill, J.M. Domínguez, Madrid, Ihsi-Universidad Pontificia Comillas, 2001, vol. III, pp. 2584-2585; Id., *Mayans y la Compañía de Jesús. De la amistad a la ruptura. Una evolución religiosa-cultural divergente*, in «Revista de Historia Moderna-Anales de la Universidad de Alicante», 2018, 36, pp. 523-560.

¹¹ E. Giménez López, *Gregorio Mayans y la Compañía de Jesús. Razones de un desencuentro*, in *Actas del congreso internacional sobre Gregorio Mayans*, cit., pp. 529-558.

sura inquisitoriale e governativa (e, quindi, dall'autocensura), infatti, il lavoro di ogni letterato iberico del periodo era profondamente condizionato dall'estrazione sociale e dal patrimonio di famiglia, così come dalle relazioni clientelari che egli riusciva a intrattenere con importanti patroni (Grandi, prelati, ministri e alti funzionari della burocrazia borbonica). Mayans, nel corso della sua lunga vita, sperimentò costantemente la forza di condizionamento di tutti questi fattori: la sua indubbia levatura intellettuale, di cui era perfettamente consapevole e che esibì sempre con orgoglio, non fu sufficiente a garantirgli il benessere economico e l'unanime approvazione degli ambienti politico-culturali spagnoli. E questo per vari motivi: i più rilevanti furono indubbiamente l'*austracismo* della propria famiglia (che contribuì sempre a bollarlo come antispagnolo in quanto il sospetto di essere antiborbonico rimase persistente e venne alimentato dai propri avversari)¹², l'estrazione e la formazione di *manteísta* (nonostante avesse intrattenuto stretti rapporti, fin dal periodo trascorso a Salamanca, con il mondo dei *colegiales*) e, appunto, una sempre più marcata distanza rispetto alla Compagnia di Gesù¹³. Per molti versi le continue frustrazioni patite da

¹² Come è noto gli *austracistas* erano i sostenitori della successione degli Asburgo d'Austria al trono spagnolo, molti dei quali (circa 30.000 persone), al termine della Guerra di successione, scelsero la via dell'esilio. L'*austracismo*, però, definisce in senso lato anche la nostalgia per i *fueros* (*foralismo*), e cioè per le autonomie politico-amministrative, godute dai vari *reinos* che per due secoli avevano formato la «monarchia composita» degli *Austrias*: con i decreti della *Nueva Planta* (1707-1714) la monarchia spagnola, da mera unione dinastica, si trasformò in uno Stato assoluto accentrato sul modello francese. Per ottenere tale scopo i nuovi governanti borbonici operarono una decisa castiglianizzazione dell'amministrazione, estendendo agli Stati che componevano l'ex Corona d'Aragona (i regni d'Aragona e di Valenza, il principato catalano e le Baleari), la lingua, gli ordinamenti giuridici e le istituzioni della fedele Castiglia, i cui ceti dirigenti avevano in larga misura parteggiato per la causa dei Borbone. Su tale questione, che, a causa dell'attuale irredentismo catalano, ha assunto una forte valenza ideologica mi limito a segnalare E. Lluch, *Las Españas vencidas del siglo XVIII. Claroscuros de la Ilustración*, Barcelona, Crítica, 1999; V. León Sanz, *El archiduque Carlos y los austracistas*, Sant Cugat, Editorial Arpegio, 2014.

¹³ I *colegiales* erano i funzionari regi, spesso di rango sociale superiore, che erano stati allievi dei gesuiti nei prestigiosi sei *colegios mayores* (i quattro di Salamanca e quelli di Valladolid e Alcalá) associati alle principali università della monarchia: il nuovo regime borbonico ne consacrò il potere, tanto che i *colegiales*, durante i regni di Filippo V (1701-1746) e di Ferdinando VI (1746-1759), divennero il gruppo egemone, anche da un punto di vista quantitativo, all'interno della burocrazia spagnola. Invece il termine *manteísta* qualifica quei laureati in Diritto, solitamente di origine basso nobiliare o *hidalga* che, non potendosi permettere per motivi economici o di rango di frequentare i *colegios mayores* o un'università rinomata, finivano per iscriversi ai collegi e atenei minori, le cui cattedre erano gestite dagli

Mayans nella sua attività pubblica di letterato (e quindi nell'ambito della «Repubblica delle lettere»), così come in ogni settore della società spagnola da lui frequentato – l'Università, le accademie, la *Biblioteca Real*, le stanze dei consigli governativi, la corte, la magistratura –, furono quelle a cui andarono incontro tutti coloro che non appartenevano alla «casta» collegial-gesuitica, i cui meccanismi ci sono noti anche grazie alle precedenti ricerche di Mestre. La vicenda personale di Mayans, quindi, può essere considerata paradigmatica di una dinamica più generale poiché anche il miglior intellettuale iberico della sua generazione dovette sperimentare la forza di quel potentissimo blocco sociale che di fatto gestì il vertice della società cetuale e della monarchia spagnole fino all'arrivo a Madrid di Carlo III. Coloro che, come Mayans, non riuscivano a entrare organicamente in quella élite che si era formata nei *colegios mayores* o ad accattivarsi il fattivo sostegno di qualche suo importante componente erano di fatto tagliati fuori dagli impieghi di maggior prestigio, dalle migliori cariche civili e dalle più ricche prebende o benefici ecclesiastici: al danno economico subito, si univa perciò un discredito sociale non meno importante, almeno in base ai parametri e ai valori d'Antico Regime incentrati sullo *status*. Nel suo caso specifico, poi, l'erudito valenziano non riuscì mai a entrare in sintonia con la cultura ufficiale (non solo quella di ispirazione gesuitica) promossa dal nuovo regime borbonico, che fin dai primi anni del regno di Filippo V si identificò con il benedettino Benito Jerónimo Feijoo¹⁴. Oltre a sembrargli superficiale, dilettantesca ed eccessivamente deferente verso le mode e i canoni letterari provenienti dalla Francia dei Borbone, l'operazione culturale di Feijoo gli pareva contraddittoria: da una parte, infatti, il benedettino esaltava la Scienza moderna, l'empirismo baconiano e il giusnaturalismo lockiano; dall'altro però, in ossequio al nuovo regime borbonico, sosteneva

ordini avversari della Compagnia di Gesù, in particolare dai domenicani e dai francescani. Imbevuti di cultura regalista, i funzionari *manteístas* furono animati dalla volontà di ridurre la dipendenza della Chiesa spagnola da Roma, per cui essi individuarono nella Compagnia – l'ordine che, fin dalla sua fondazione, aveva fatto della fedeltà verso il papa la sua bandiera, consacrando un quarto voto (obbedienza al pontefice *circa missiones*) – un ostacolo concreto all'emancipazione del cattolicesimo spagnolo da quello romano. I *manteístas*, specie dopo l'espulsione dei gesuiti, costituiranno la classe dirigente del lungo regno di Carlo III (1759-1788), gestendo le riforme e contendendosi il potere politico: cfr. R. Olaechea, *El anticolegialismo del gobierno de Carlos III*, in «Cuadernos de investigación de Logroño», II, 1976, 4, pp. 53-90.

¹⁴ A. Mestre, *Divergencias entre ilustrados: el caso Feijoo-Mayans*, in «Studium Ovetense», IV, 1976, pp. 275-304; Id., *Apología y crítica de España*, cit., pp. 167-183.

una serie di simboli dell'identità ispanica (in particolare l'origine apostolica della cristianità iberica fondata sulle supposte predicazioni in Spagna di Santiago e di san Paolo, oltre che sul culto della *Virgen del Pilar*), privi di ogni veridicità storica¹⁵.

Nel suo libro Mestre dimostra che, almeno durante i suoi primi quaranta anni di vita, Mayans cercò sistematicamente e spasmodicamente (anche attraverso le dediche dei suoi libri) di ottenere il sostegno sia di importanti *colegiales* allievi della Compagnia – come il marchese de la Compuesta, ma anche lo stesso José Patiño – che dei più potenti gesuiti allora attivi in Spagna, iniziando dai confessori reali di Filippo V e Ferdinando VI. In fondo Mayans, almeno fino agli anni Quaranta, non fece altro che seguire una strategia familiare che era stata impostata e tracciata dal padre all'inizio del XVIII secolo, fino da quando, durante la Guerra di Successione, lo aveva fatto studiare nel collegio dei gesuiti di Cordelles a Barcellona¹⁶. Per cui il giovane Gregorio dovette buona parte della sua formazione, anche universitaria, alla Compagnia di Gesù e continuò a lungo a ricercare la frequentazione e l'appoggio di noti gesuiti. E bisogna pure dire che tale appoggio, a lui e ad altri componenti della sua famiglia, certo non mancò, dato che nel 1733 egli ottenne la carica di bibliotecario reale proprio grazie a loro; Mestre ricorda inoltre che il confessore di Filippo V William Clarke (o meglio: Clerk) favorì i suoi fratelli minori Manuel e Juan Antonio, mentre successivamente Francisco de Rávago, poco prima di essere costretto alle dimissioni dalla sua carica di confessore di Ferdinando VI, riuscì a far assegnare a quest'ultimo un beneficio semplice a Tarracón¹⁷. Resta però il fatto che l'erudito valenziano considerò tali grazie insufficienti in rapporto ai propri talenti intellettuali e ai meriti che gli sembrava di aver acquisito grazie al lavoro svolto per conto di Jacques-Antoine Fèvre e del *fiscal* della *Camara del Consejo de Castilla* Blas Jover: per cui le vicende della mancata nomina di Mayans a «cronista della Castiglia e delle Indie» e a quella di traduttore delle lettere in latino della Segreteria di Stato (entrambe osteg-

¹⁵ In molti dei suoi libri e articoli Mestre svolge un continuo raffronto tra i due intellettuali simbolo della prima *Ilustración* spagnola; al di là dell'esame delle loro idee, nelle pagine dello storico valenziano emerge spesso una sorta di preferenza metastorica per la coerenza intellettuale dimostrata da Mayans rispetto all'opportunismo politico di cui dette mostra Feijoo. Quest'ultimo aspetto venne rimarcato con estrema chiarezza da G. Stiffoni in *La guida della ragione e il labirinto della politica. Studi di storia di Spagna*, Roma, Bulzoni, 1984, p. 23.

¹⁶ Mestre Sanchis, *Religiosidad, cultura y política*, cit., p. 15.

¹⁷ Ivi, pp. 159-161.

giate da Patiño), incarichi che avrebbero consentito a Mayans e a tutta la sua famiglia di ottenere l'agognata sicurezza economica, finirono per sancire un netto distacco, anche fisico, rispetto alla «casta» collegial-gesuitica¹⁸. Quindi le dimissioni dall'incarico di bibliotecario reale date nel 1739 e l'isolamento che egli si autoimpose nella cittadina natale della famiglia, Oliva, furono anche il risultato della presa di coscienza di non essere riuscito a farsi accettare da quel gruppo sociale e di potere che continuava a gestire l'amministrazione statale, il sistema universitario e buona parte della Chiesa spagnola.

Certo, gli scacchi subiti da Mayans si debbono anche alle indubbie asprezze del suo carattere, alle continue difficoltà nell'accettare dei compromessi nel momento in cui occorreva realizzare concretamente i progetti di riforma che aveva avanzato e ad alcuni errori di calcolo nella scelta dei patroni politici più appropriati: tutti questi elementi contribuirono a determinarne l'isolamento, anche nello stesso contesto valenziano¹⁹. A questo proposito, tra i molti esempi della difficoltà incontrata da Mayans nel rapportarsi con gli ambienti governativi e gli attori della politica della monarchia si può ricordare la richiesta da lui avanzata nel 1732 al cardinale gesuita Álvaro Cienfuegos, allora esule a Roma in qualità di ambasciatore asburgico, di una lettera di raccomandazione da indirizzare a José Patiño (uno dei principali fautori del regime borbonico, fin dai decreti di *Nueva Planta*) per potere ottenere un impiego presso la *Biblioteca Real* di Madrid: fu Cienfuegos a dover ricordare a Mayans che il sostegno proveniente da un personaggio che aveva caldeggiato fin da subito la successione

¹⁸ Ivi, pp. 53-68.

¹⁹ Tra gli specialisti che maggiormente hanno insistito sull'incapacità dimostrata da Mayans, in svariati momenti della sua lunga vita (in particolare alla fine degli anni Trenta, all'inizio degli anni Cinquanta e nel lustro successivo all'espulsione dei gesuiti), di adattare le proprie idee ai desiderata dei ministri e confessori regi di turno figura certamente Giovanni Stiffoni: cfr. G. Stiffoni, *Intelectuales, sociedad y Estado*, in *Historia de España*, ed. por. R. Menéndez Pidal, Madrid, Espasa-Calpe, 1988, vol. XXIX, 2, pp. 30-50; Id., *Verità della storia e ragioni di potere nella Spagna del primo Settecento*, Milano, FrancoAngeli, 1989; Id., *L'epoca di Filippo V e Ferdinando VI (1700-1759). Circostanze e caratteri e La storiografia*, in *Storia della civiltà letteraria spagnola*, a cura di F. Meragalli, Torino, Utet, 1990, vol. II, pp. 613-648; Id., *Progetti culturali alternativi e compromessi possibili nella cultura della Spagna di Ferdinando VI e Carlo III. La figura di Mayans*, in «Rivista Storica Italiana», CIII, 1991, 1, pp. 57-137. L'ispanista veneziano, pur divergendo sull'interpretazione relativa a Feijoo e, in generale, al riformismo di Filippo V e Ferdinando VI avanzata da Mestre, esprime sempre un'alta stima per le sue ricerche, ampiamente contraccambiata: cfr., ad esempio, Mestre Sanchis, *Apología y crítica de España*, cit., p. 183.

dell'arciduca Carlo sul trono spagnolo e che era stato inserito nella *black list* del governo borbonico, lungi dall'essergli utile, «sería lo mismo que arruinar a Vm.»²⁰. Egualmente inopportuno appare poi l'appoggio che Mayans ottenne dall'intrigante ambasciatore inglese a Madrid, Benjamin Keene, per la redazione e la stampa della *Vida de Miguel de Cervantes* (1737), un appoggio che non contribuì certo a rafforzare la reputazione di Mayans presso la Segreteria di Stato²¹. Simili errori di valutazione nella scelta di mecenati e sostenitori costelleranno la vita di Mayans, anche quando, dopo l'espulsione dei gesuiti, i *manteístas* presero il controllo del governo della monarchia: basti pensare all'eccessiva fiducia da lui riposta, dal 1765 in poi, in Manuel Roda il quale, dopo avergli commissionato un progetto di riforma degli studi superiori, non fece poi molto per sostenerlo²². Il ceto politico *manteísta* garantì certamente a Mayans (e al fratello Juan Antonio) quei riconoscimenti, anche economici, che gli erano stati negati dal gruppo collegial-gesuitico (come la nomina di Gregorio alla carica onorifica di *alcalde de casa y corte* con l'annessa pensione di 22.000 *reales* annui e quella del fratello, nel 1775, a rettore dell'Università di Valenza), ma continuò di fatto a non tener conto dei suoi piani di riforma o, comunque, a subordinarli agli interessi dei nuovi protagonisti del potere madrileni, a cominciare da Francisco Pérez Bayer: lo dimostra la tormentata vicenda dell'adozione della sua *Idea de la Grámatica latina* (1768) presso i collegi e le università spagnole allorquando furono necessari ben quattro decreti emanati dal Consiglio di Castiglia, all'epoca guidato da un suo fautore, il conte d'Aranda, per imporre *ex lege* l'adozione del manuale mayansiano alle sette università

²⁰ Mestre Sanchis, *Religiosidad, cultura y política*, cit., p. 27.

²¹ Ivi, pp. 38 e 158.

²² Ivi, pp. 195-198, 201-202, 212-216. Il 1° aprile 1767, in coincidenza con l'esecuzione dell'espulsione dei gesuiti, Mayans indirizzò a Roda la sua *Idea del nuevo método que se puede practicar en la enseñanza de las Universidades de España*, dove riproponeva il progetto di riforma dei piani di studio dei *colegios mayores* e delle università della monarchia che aveva indirizzato a Patiño nel 1734 con i suoi *Pensamientos literarios*: tale riorganizzazione si fondava sulla centralità degli studi umanistici e giuridici incentrati sulla grammatica e sulla retorica e quindi sulla conoscenza del latino. Comunque Mayans sostiene anche l'esigenza di fondare specifiche facoltà di matematica e di medicina in cui gli insegnamenti sarebbero stati impartiti in lingua vernacola. Sia Stiffoni che Sánchez-Blanco qualificano tale progetto, che non venne preso in considerazione né da Roda, né da Campomanes, come di retroguardia non solo rispetto a quello coevo avanzato da Pablo de Olavide, ma anche rispetto al *Verdadeiro método de estudar* di Verney: Stiffoni, *Progetti culturali alternativi e compromessi possibili*, cit., pp. 108-111, 124-127; Sánchez-Blanco, *El Absolutismo y la Luces*, cit., pp. 103-106.

dell'ex Corona d'Aragona (mentre quelle castigliane scelsero il libro di testo di Juan de Iriarte)²³.

Per quanto invece concerne il rapporto conflittuale che Mayans ebbe con la Compagnia, il primo scontro originò dalla ferma volontà dei gesuiti di controllare le cattedre di Grammatica dell'Università di Valenza nel 1728, a cui egli cercò di opporsi; ben più grave fu l'evidente boicottaggio subito dall'erudito da parte di due potenti gesuiti francesi, il già ricordato Jacques-Antoine Fèvre (confessore di Filippo V dal 1743 al 1747) e Alexandre J. Panel (antiquario del re e precettore dell'infante Don Luis dal 1743). In precedenza, nel 1733, Mayans era riuscito a ottenere l'incarico di bibliotecario regio a Madrid grazie al gesuita scozzese William Clarke, anch'egli confessore di Filippo V dal 1727 al 1743, e al determinante intervento del generale della Compagnia František Retz. Mestre dedica poi il quarto capitolo del libro a descrivere le relazioni che Mayans intrattenne con padre Rávago, il quale diresse la coscienza di Ferdinando VI tra il 1747 e il 1755; nel volume, inoltre, ampio spazio viene riservato all'esame del rapporto di amicizia, che passò esclusivamente attraverso il *medium* epistolare, dell'erudito di Oliva con Andrés Marcos Burriel, fondato su una reciproca e profonda stima intellettuale²⁴. Lo studioso valenziano esamina quindi gli altalenanti rapporti con alcuni padri del collegio di San Pablo di Valencia, del collegio universitario di Gandía e di quelli catalani del circolo del giurista José Finestres, professore dello studio gesuitico di Cervera; in particolare Mestre analizza minuziosamente l'amicizia (personale o epistolare) di Mayans con Mateo Aymerich, Juan Andrés, Juan Bautista Gener, Luciano Gallissá, Blas Larraz, Pedro Ferrusola, Bartolomé Pou, passando poi a spiegare le ragioni dei violenti dissidi che lo contrapposero, dalla fine degli anni Quaranta in poi, ad Antonio Eximeno e Tomás Serrano²⁵. Giustamente lo storico spagnolo ricorda che, dietro i tanti episodi di polemica o di incomprensione di natura personale con singoli gesuiti, si colloca uno scontro con la Compagnia in quanto istituzione, scontro più generale che si acuì nel tempo sui tre versanti sopra descritti, a cominciare da quello della religiosità. In quest'ultimo ambito il primo momento di distanziamento rispetto ai gesuiti si verificò a Salamanca nel 1722, quando il giovane giuri-

²³ Mestre Sanchis, *Religiosidad, cultura y política*, cit., pp. 204-212. La vicenda era già stata illustrata in Id., *Historia, fueros, actitudes políticas*, cit., pp. 430-437.

²⁴ Cfr., in particolare, Mestre Sanchis, *Religiosidad, cultura y política*, cit., pp. 163-172.

²⁵ Ivi, pp. 172-193.

sta valenziano rimase scandalizzato dall'uso che essi facevano degli *Esercizi spirituali*, utilizzati come strumento di reclutamento dei migliori studenti universitari, lui compreso. D'altra parte proprio a Salamanca Mayans si era avvicinato alla teologia rigorista che si ispirava al pensiero di Sant'Agostino grazie alla frequentazione dell'agostiniano Pedro Manso, per cui è possibile che lo scandalo per quella pratica piuttosto comune tra i gesuiti, anche fuori dalla Spagna, fosse già il risultato di una presa di distanza rispetto alle teorie della scuola teologica gesuitica probabilista.

Negli anni della maturità tale divaricazione andrà acuendosi poiché, come spiega Mestre con grande chiarezza, l'erudito valenziano abbracciò le posizioni ecclesiologiche della tradizione conciliarista ed episcopalista (iberica ed europea), avvicinandosi quindi al regalismo antiromano, al gallicanesimo e al giansenismo storico. Tali tradizioni erano impersonate da numerosi autori che diventeranno i suoi punti di riferimento: in particolare Arias Montano, Melchor Cano, Palafox, Bossuet, Arnauld, Noris, Muratori, Van Espen, Hontheim, Pereira e i pubblicisti del gruppo romano dell'Archetto²⁶. Queste correnti di pensiero, come è noto, avversavano non solo la teologia probabilista, il casuismo suareziano e il molinismo sostenuto dai gesuiti²⁷, ma anche il pensiero politico sviluppato in due secoli di vita dalla Compagnia: dal potere «indiretto» dei pontefici teorizzato da Roberto Bellarmino alle tesi tirannicide espresse da Juan de Mariana nel *De Rege*, che tanta influenza ebbero nel giustificare le espulsioni dal Portogallo, dalla Francia e dalla Spagna e, quindi, la soppressione canonica della Compagnia nel 1773. D'altra parte le teorie filosofiche, morali e politiche sostenute dalla «scuola gesuitica» si riflettevano nella religiosità della Compagnia di

²⁶ Ivi, pp. 139-155 e l'Índice onomástico, *ad voces*. Si veda inoltre A. Mestre Sanchis, *Muratori y la cultura española*, in *La fortuna di L.A. Muratori. Atti del convegno internazionale di studi muratoriani*, Modena, 1972, Firenze, L. Olschki, 1975, pp. 173-220; Id., *Correspondencia erudita entre Mayans y Muratori*, in «Revista de Historia Moderna-Anales de la Universidad de Alicante», 1997, 16 (*España e Italia en el siglo XVIII*), pp. 11-49; Id., *La influencia del pensamiento de Van Espen en la España del siglo XVIII*, ivi, 2001, 19, pp. 405-430. I punti di contatto tra Mayans e Muratori furono molteplici: la centralità del metodo filologico-erudito applicato alla raccolta delle fonti storiche, la simile sensibilità «paragianse-nista» (evidente nell'interesse dimostrato per la chiesa primitiva e per la «regolata devozione» dei ceti popolari), l'attenzione per la filosofia morale, il comune culto per il «buon gusto» letterario e, ovviamente, una forte prevenzione verso tutto ciò che incarnava la Compagnia di Gesù, nonostante entrambi contassero tra i loro corrispondenti numerosi gesuiti. Cfr., al riguardo, Batllori, *Gregorio Mayans y Siscar*, cit., pp. 299-300.

²⁷ Mestre Sanchis, *Religiosidad, cultura y política*, cit., pp. 133-155.

Gesú: di qui scaturí il rifiuto espresso da Mayans ai suoi corrispondenti nei confronti di alcuni specifici culti gesuitici, iniziando dalla devozione per il Sacro Cuore di Gesù in nome di una piú «regolata devozione»²⁸. A ben vedere, quindi, Mayans appartenne a quella linea di pensiero riformatrice del cattolicesimo settecentesco, magistralmente studiata da Dale K. Van Kley, che, individuando il proprio elemento agglutinante nell'antigesuitismo, anche dopo la soppressione canonica dell'Ordine di Sant'Ignazio cercò senza successo di riformare la Chiesa sia dall'interno di essa, sia ispirando ai governi e ai sovrani cattolici ben precise politiche giurisdizionaliste²⁹.

Anche sul terreno piú precipuamente culturale e letterario, ci ricorda Mestre, le distanze tra Mayans e i gesuiti divennero sempre piú nette pure rispetto a quei singoli padri, come Burriel, i quali si erano mostrati sensibili all'approccio filologico-erudito tipico dell'«humanismo crítico»: in questo caso l'origine del graduale distanziamento tra Mayans e gli intellettuali dell'Ordine deve essere individuata nel diverso modo di intendere l'eredità umanistica e il metodo filologico ad essa connesso. Come è noto la *Ratio Studiorum* dei gesuiti aveva cercato di assorbire la tradizione umanistica, anche se depurata dagli elementi di critica presenti nella riflessione del piú importante umanista cattolico europeo, Erasmo da Rotterdam: gli autori classici dovevano quindi essere censurati e attentamente selezionati in funzione dei dettami della Controriforma, mentre la critica filologica (in ogni ambito, *in primis* nel settore dell'esegesi biblica e del diritto canonico) doveva sempre essere funzionale alla difesa del dogma e della Chiesa di Roma. Mayans certamente concordava sull'esigenza di insistere sulla ripetizione mnemonica dei testi classici e, in effetti «salió de Cordelles un buen latinista»³⁰. Ma, a differenza del metodo d'insegnamento praticato dai gesuiti e in linea con i giudizi di Manuel Martí, fin da giovane egli non approvò né la tendenza dei gesuiti ad escludere dall'insegnamento vari autori latini (come Terenzio, Ovidio e ovviamente Lucrezio) perché considerati scandalosi o pericolosi, né la preferenza da loro assegnata allo studio mnemonico di testi latini non classici (come quelli di Cipriano Suárez e François A. Pomey). Ancora piú grave gli pareva poi la tendenza dei gesuiti ad accettare quei falsi storici che potevano essere utili alla Chiesa cattolica, romana e spagno-

²⁸ Ivi, pp. 133-138.

²⁹ D.K. Van Kley, *Reform Catholicism and the International Suppression of the Jesuits in Enlightenment Europe*, New Haven-London, Yale University Press, 2018.

³⁰ Mestre Sanchis, *Religiosidad, cultura y política*, cit., p. 16.

la. Non a caso proprio sulla questione della veridicità storica della venuta in Spagna di Santiago e dell'apparizione della *Virgen del Pilar*, negate da Mayans, si consumò uno dei pochi scontri, per quanto garbato, tra Mayans e Burriel, per non parlare del diverso giudizio che i due amici fornirono della *Historia de España* di Mariana proprio in virtù della tendenza del grande storico gesuita ad accettare vulgate (come quella relativa al re visigoto Witiza) non corroborate dai documenti³¹. Ma anche su questioni più squisitamente letterarie la distanza dell'erudito valenziano rispetto ai gesuiti spagnoli, specie tra gli anni Quaranta e Cinquanta, divenne incolmabile. Basti pensare alla ripulsa che Mayans nutrì per il *Fray Gerundio* (1758) di José Francisco de Isla: al di là dello scandalo causato in lui dal registro satirico del romanzo, non consoni alle regole del «buon gusto», e da un'allusione al «generosus valentinus» (Mayans stesso), la condanna dell'erudito originò dal fatto che egli non accettava che a criticare l'oratoria religiosa dei regolari iberici fosse stato un membro di un ordine che aveva fondato e continuava a fondare la propria strategia missionaria su quegli stessi artifici dell'oratoria barocca che egli, ben venticinque anni prima, aveva ampiamente censurato nell'*Orador cristiano* (1733)³².

Infine sul terreno della politica Mayans non poteva accettare le continue intromissioni dei gesuiti, specie da Roma, nella vita della Chiesa e della monarchia spagnole. Anche se durante l'epoca in cui Rávago diresse la coscienza di Ferdinando VI Mayans collaborò assiduamente, in qualità di *ghost writer* del *fiscal* Blas Jover, alla politica regalista che condusse al concordato del 1753, resta il fatto che l'erudito di Oliva aveva ben evidenti tutti i limiti di quel regalismo gesuitico³³; per cui Mayans non volle collaborare con la *Comisión de archivos*, organo pensato come strumento di pressione per ottenere dalla Santa Sede un concordato con clausole favorevoli per i monarchi spagnoli, nonostante i numerosi inviti di

³¹ Ivi, pp. 120-128. Sulla questione di veda anche A. Mestre Sanchis, *La imagen de la Iglesia visigoda en la mentalidad de los ilustrados españoles. El caso de Mayans y Campomanes*, in *Homenaje al Dr. Antonio Béthencourt Massieu*, Las Palmas, Cabildo Insular de Gran Canaria, 1993, pp. 463-483.

³² Mestre Sanchis, *Religiosidad, cultura y política*, cit., pp. 112-114.

³³ R. Olachea, *Las relaciones hispano-romanas en la segunda mitad del siglo XVIII*, Zaragoza, Institución «Fernando El Católico»-Asociación Española de Historia Moderna, 1999 (1ª ed. Zaragoza, 1965), vol. I; A. Mestre Sanchis, *La Iglesia y el Estado. Los concordatos de 1737 y 1753*, in *Historia de España*, cit., 1987, vol. XXIX, 1, pp. 277-333; J.J. Alcaraz Gómez, *Jesuitas y reformismo. El padre Francisco de Rávago (1747-1755)*, Valencia, Facultad de Teología de Valencia, 1995.

Burriel. Essendo conscio che la storia, in particolare quella ecclesiastica, era un potente strumento di lotta politica, Mayans non accettava l'idea, implicita nel *modus operandi* di Rávago e degli intellettuali della Compagnia, di piegare la ricerca storica alle esigenze politiche del momento, fosse anche a favore delle giurisdizioni regie. Secondo l'erudito, infatti, la storiografia doveva rivendicare la propria autonomia critica e tendere alla «verità», anche se scomoda o non funzionale alla politica culturale di chi gestiva il potere: strumentalizzare o, peggio, falsificare la ricostruzione delle vicende del passato non potevano essere considerate pratiche lecite. Dietro questa critica, però, si celava un ulteriore aspetto del suo rigetto nei confronti della Compagnia: Mayans non condivideva l'interesse che i gesuiti avevano sempre dimostrato per la dimensione politica, specie cortigiana. Proprio in tale ambito riscontriamo le parole più dure vergate dall'erudito di Oliva sulla Compagnia opportunamente riportate da Mestre. In una nota lettera indirizzata a Finestres tre giorni dopo l'esecuzione dell'espulsione, il 6 aprile 1767, pur ribadendo l'apprezzamento per alcuni singoli gesuiti, come tanti *manteístas* egli sosteneva che la Compagnia di Gesù era un'istituzione marcia sia per le sue finalità, che per i comportamenti troppo mondani e interessati di suoi singoli membri: «Este ha sido en España el fin de este cuerpo, que de bueno se hizo sabio; de sabio, político; y de político, nada»³⁴. Tali parole, insieme a vari commenti sprezzanti e dall'evidente sapore revanchista scritti per commentare l'espulsione ai suoi tanti interlocutori, dimostrano, in primo luogo, che Mayans pensava di essere stato ingiustamente perseguitato e danneggiato dai gesuiti: anch'egli, come tanti *manteístas* (si pensi a Roda o a Campomanes) visse il bando degli ignaziani come una meritata rivincita, anche se cercò inutilmente di evitare l'esilio a uno dei tanti amici che aveva nell'Ordine, e cioè Juan Andrés³⁵. Secondariamente, tali commenti attestano che anche l'erudito di Oliva condivideva uno dei luoghi comuni della vulgata antigesuita dell'epoca secondo cui lo scopo ultimo della Compagnia era sempre stato quello di controllare la Chiesa

³⁴ Mestre Sanchis, *Religiosidad, cultura y política*, cit., p. 197. Sui suoi giudizi relativi all'estinzione del ramo francese della Compagnia cfr. A. Mestre Sanchis, *Reacciones en España ante la expulsión de los jesuitas franceses*, in «Revista de Historia Moderna-Anales de la Universidad de Alicante», 1996, 15 (*Jesuitas en la España del siglo XVIII*), pp. 101-128; poi in *Expulsión y exilio de los jesuitas españoles*, ed. por E. Giménez López, Alicante, Publicaciones de la Universidad de Alicante, 1997, pp. 15-39.

³⁵ Mestre Sanchis, *Religiosidad, cultura y política*, cit., pp. 181-183, 192-193.

cattolica, dirigere la società e conquistare il potere politico, anche contro i legittimi governi e sovrani.

Naturalmente, come ho già accennato, questo netto giudizio nei confronti delle teorie e delle pratiche della Compagnia di Gesù non impedì a Mayans di apprezzare la levatura intellettuale di singoli gesuiti o alcuni progetti culturali da loro promossi, come nel caso della *Bibliotheca arabico-hispana escurialensis* (1760-1770) di Miguel Casiri, progetto che di fatto era stato ideato e sostenuto da Rávago, sebbene il ceto politico *manteísta* fece di tutto per cancellare il ruolo giocato in esso dall'ex confessore di Ferdinando VI, appropriandosene³⁶. Ma è il caso anche del lavoro di ricerca storica e archivistica effettuato da Burriel a Toledo per conto della *Comisión de archivos*, anche dopo che il gesuita venne costretto nel 1757 dal nuovo segretario di Stato Ricardo Wall, dichiaratamente antigesuita, a consegnare tutta la documentazione raccolta e ad abbandonare la direzione del progetto³⁷. In quelle due occasioni, come attesta l'epistolario, Mayans sostenne e cercò di difendere presso i suoi numerosi corrispondenti della capitale i due gesuiti caduti in disgrazia.

Vorrei terminare la mia rassegna con due osservazioni relative al tema *clou* del volume di Mestre, e cioè la difficile relazione che Mayans ebbe con il potere politico e i gruppi sociali che, nella Spagna del Settecento, lo detenevano. Il primo elemento che desidero sottolineare è che l'erudito di Oliva appartiene alla folta schiera di illuministi europei che, nonostante fossero stati allievi dei gesuiti, si trasformarono molto velocemente in loro acerrimi critici o nemici: viene alla mente soprattutto il nome di Voltaire, peraltro corrispondente dell'erudito valenziano. Occorrerebbe forse riflettere più approfonditamente sulle cause di tale fenomeno, che credo si debba collegare soprattutto al rigetto nei confronti delle loro pratiche educative (dopo averle sperimentate sulla propria pelle). Nel caso specifico di Mayans, come sottolinea Mestre, tale nesso è più che evidente – tanto che, come abbiamo osservato, il primo serio scontro con l'Ordine di Sant'Ignazio avvenne sulla questione del controllo delle scuole di grammatica presso l'Università di Valencia che i gesuiti reclamavano per sé – e la scarsa considerazione che egli giunse a nutrire verso i metodi d'insegnamento della lingua latina (per non parlare del greco) seguiti dai gesuiti sembra confermare la tesi, attualmente sostenuta da alcuni specialisti dei *Jesuit Studies*, della graduale crisi

³⁶ Ivi, pp. 96-100.

³⁷ Ivi, pp. 102, 109, 167-172.

conosciuta all'inizio del Settecento dalla *Ratio Studiorum* e dai programmi di studio impartiti nei collegi della Compagnia, che apparvero a molti contemporanei desueti e non aggiornati in quanto ancora legati alla Scolastica tomistica³⁸.

Secondariamente uno degli aspetti di maggior interesse del volume di Mestre, dal mio punto di vista, risiede nell'analisi delle frustrazioni letterarie di Mayans. Tale analisi è interessante non tanto in funzione della ricostruzione della psicologia dell'erudito, quanto elemento essenziale per studiare i cambiamenti del mecenatismo settecentesco e il mutamento del concetto di merito letterario prodotto dall'Illuminismo. In tanti brani di lettere citati da Mestre ricorre ossessivamente il bisogno di Mayans non solo che il potere politico (a cominciare dai confessori regi) riconoscesse i suoi «meriti» e i suoi «talenti», ma anche che questi ultimi venissero premiati finanziariamente con la concessione di una pensione³⁹. La frustrazione di Mayans, che, dopo aver trascorso solo sei anni a Madrid, nel 1739 lo indusse ad abbandonare la capitale e a ritirarsi a Oliva, nasceva soprattutto dal fatto che i funzionari e i religiosi (tra cui spiccavano i gesuiti) che gestivano la politica della monarchia non davano ai suoi «méritos» né una «justa satisfacción»⁴⁰, né una «recompensa» di natura finanziaria⁴¹. Su tale questione Giovanni Stiffoni ha scritto parole di grande lucidità, in buona parte ancora condivisibili: sostanzialmente lo storico veneziano sostenne che l'incapacità dimostrata da Mayans a collaborare con il «dispotismo illuminato» dei Borbone di Spagna dipese dal suo senso di superiorità intellettuale (e, specularmente, dal suo disprezzo per i letterati «dilettanti» impersonati da Feijoo) che lo condusse a concepire una «rapporto di subordinazione rovesciata» tra cultura e potere e lo portò a chiudersi in una «torre d'avorio»⁴². Dal mio

³⁸ Su tale questione, piuttosto dibattuta, mi limito a richiamare le osservazioni, estendibili anche alla Spagna, di M. Roggero, *Insegnar Lettere. Ricerche di storia dell'istruzione in età moderna*, Torino, Edizioni dell'Orso, 1992.

³⁹ Mestre Sanchis, *Religiosidad, cultura y política*, cit., pp. 33, 46, 54-55, 73, 75-77, 93, 106, 160, 172, 195-198, 239-242.

⁴⁰ Ivi, pp. 33, 77, 242.

⁴¹ Ivi, p. 55.

⁴² Stiffoni, *Progetti culturali alternativi e compromessi possibili*, cit., pp. 64-65, 68, 79-80, 114-117, 126-129, 136-137; Id., *La guida della ragione*, cit., pp. 19-24. Oltre a questo elemento, giustamente Stiffoni pone in luce che Mayans, ancora legato al ricordo dei *fue-ros* dell'ex Corona d'Aragona cancellati dai Borbone e, quindi, sostenitore di un concetto plurale di «nazione» spagnola non schiacciato sulla sola Castiglia, non accettò la tendenza politico-culturale centralizzatrice e uniformatrice del riformismo borbonico.

punto di vista, però, la ritrosia di Mayans nell'accettare gli inevitabili compromessi nel momento in cui l'intellettuale si pone al servizio del potere politico (ma anche, è bene rimarlo, dei primi aristocratici del regno, come il duca de Huéscar-Alba) e deve tradurre in concreti atti di governo le proprie idee non scaturì solamente da un fattore caratteriale o da una concezione elitaria della cultura; tale difficoltà – che per Stiffoni era frutto di «una sopravvalutazione del ruolo dell'intellettuale nella storia» che fece credere a Mayans che «se le riforme non s'avviano la causa sta nel potere che ha rifiutato gli illuminati consigli degli intellettuali»⁴³ – deve essere messa in relazione anche con l'emergere di un nuovo concetto di «merito letterario», legato allo sviluppo dei Lumi europei e quindi in linea, come ha dimostrato Daniel Roche, con un processo che investì tutta l'Europa del Settecento⁴⁴. Già nella prima metà del XVIII secolo il vecchio concetto di fedeltà di ascendenza feudale e le più recenti logiche del mecenatismo rinascimentale d'Antico Regime (che prevedeva uno scambio tra patrono e letterato) iniziano a cozzare con una nuova consapevolezza proveniente dal mondo degli intellettuali i quali reclamano libertà d'espressione, un giusto riconoscimento pubblico e una congrua remunerazione per le loro fatiche. Certo, le vicende di Mayans non sono equiparabili a quelle degli oscuri scrittori della *Grub street* francese o britannica, le cui dinamiche sono state descritte dai lavori di Robert Darnton, sfruttati dagli stampatori e disposti a scrivere di tutto per cercare di sbarcare il lunario⁴⁵. Non solo perché Mayans, che non anelava certo ad abbattere l'Antico Regime (ma, semplicemente, a mitigarne le ingiustizie), visse in una Spagna dove ancora la sfera pubblica illuminista era poco sviluppata, quanto piuttosto perché, nella sua vicenda di letterato, vecchio e nuovo si mescolano⁴⁶. Il «vecchio» è rinvenibile nella sua costante ricerca di un qualche sostegno da parte di personaggi influenti a corte e di alcuni Grandi di Spagna attraverso una calcolata strategia (ma forse non troppo oculata) che comprende le dediche delle sue opere: nel

⁴³ Ivi, p. 23.

⁴⁴ D. Roche, *La cultura dei Lumi. Letterati, libri, biblioteche nel XVIII secolo*, Bologna, il Mulino, 1992, pp. 279-306, 323-333.

⁴⁵ R. Darnton, *The High Enlightenment and the Low-life of Literature in Pre-Revolutionary France*, in «Past and Present», 1971, 51, pp. 81-115; Id., *The Literary Underground of the Old Regime*, Harvard, Harvard University Press, 1982.

⁴⁶ Comunque Mayans ebbe un rapporto conflittuale anche con numerosi tipografi e librai, in particolare quelli svizzeri e francesi presso cui pubblicò alcune sue opere e a cui ricorreva per acquistare o scambiare libri (tra cui le opere di Voltaire, Montesquieu, e vari tomi dell'*Encyclopédie*): cfr. Mestre Sanchis, *Religiosidad, cultura y política*, cit., pp. 129-132.

farlo Mayans richiama spesso il concetto dell'onore, sebbene non rinunci ad accampare anche le ragioni della borsa, chiedendo un riconoscimento adeguato alle proprie prestazioni offerte a ministri e uomini del governo. Ma poi, una volta che ha ricercato e ottenuto l'appoggio del confessore gesuita di turno, di questo o quel ministro o del nobile titolato ben introdotto a corte, egli si ribella alla sottomissione delle sue idee e dei progetti di riforma che elabora alle priorità dell'*establishment*, non accettando le conseguenze più scomode del clientelismo, e cioè la sottomissione intellettuale, che nel caso di protettori aristocratici è pure sociale: significativo, a questo proposito, è il suo rifiuto a collaborare ai lavori della *Comisión de archivos*⁴⁷. Tale rifiuto, dal suo punto di vista, era giustificato dal fatto che l'intellettuale (come il vero cattolico) deve ricercare la verità, che non può essere sacrificata alla convenienza politica del potente di turno, perché egli ha l'obbligo morale di «apuntar lo que falta y lo que debe hacerse, escribir las verdades importantes, no mentir ni apoyar mentiras»⁴⁸. Sostenere «per-

⁴⁷ La rottura dei rapporti con il duca d'Alba, invece, scaturì certamente dalla delusione per il fatto che il nobile aveva violato il patto tacito di «mecenazgo» stipulato con un proprio cliente (secondo la tipica logica paternalista d'Antico Regime che riscontriamo anche nel funzionamento dell'«economia morale») in relazione all'elaborazione della *Vida del gran duque de Alba*, impegno che Mayans si era assunto con Huéscar nell'aprile 1741. Ma anche in questo caso si potrebbe forse ipotizzare il sorgere in Mayans di una sorta di presa di coscienza del valore sociale del letterato dagli sviluppi potenzialmente antinobiliari: appartenendo alla Repubblica delle lettere europea (oltre che alla piccola nobiltà di provincia), l'erudito valenziano si sentiva certamente parte di un'aristocrazia dei talenti intellettuali che iniziava lentamente a reclamare una propria indipendenza anche rispetto alla sottomissione dovuta ai grandi lignaggi a prescindere dalle qualità e capacità personali dei singoli: «Estas gentes [los aristócratas] piensan que han nacido para mandar, y no para beneficiar», si lamenta Mayans in una sua lettera privata. Cfr. A. Mestre Sanchis, P. Pérez García, *Estudio preliminar*, in Mayans y Siscar, *Vida del gran duque de Alba*, cit., pp. 17-68, spec. p. 26.

⁴⁸ Mayans y Siscar, *Epistolario II*, cit., pp. 453 e 455. Da questo punto di vista non mi sembra corretta l'affermazione di Stiffoni secondo il quale al «feticismo della storia» tipico di Burriel e dei gesuiti spagnoli, i quali nella prima metà del Settecento usarono sistematicamente la storia per rafforzare il potere della Compagnia e della monarchia borbonica, Mayans rispose con una «cliofilia» fuori dal tempo dal momento che egli non sembrò accettare l'inevitabile castiglianizzazione e centralizzazione amministrativa della Spagna: cfr. Stiffoni, *Progetti culturali alternativi e compromessi possibili*, cit., p. 66. Piuttosto Mayans non condivise l'idea – accettata da Feijoo, dai gesuiti e dai sostenitori del «centralismo uniformista» borbonico – secondo cui la «nación española» dovesse fondarsi su supposte «glorias» nazionali (in buona parte castigliane), prive di qualsivoglia fondamento storico. Inoltre il suo *foralismo austracista* lo portava a concepire la «nazione» spagnola come un processo storico di definizione di un insieme di «patrie» locali dotate di loro specificità culturali. Una delle conseguenze di tale impostazione fu che Mayans si oppose pure alla politica di centra-

niciosos errores», come la veridicità storica delle «láminas» del Sacromonte o della venuta di Santiago in Spagna avallata dal padre agostiniano Enrique Flórez nel terzo tomo della *España sagrada* o da Feijoo nel quarto tomo del *Teatro Crítico* contribuiva, inoltre, a perpetuare l'immagine negativa che della Spagna, ricettacolo di intolleranza e di superstizione, si aveva in tutta l'Europa del Settecento: lungi dall'essere antispagnolo, il suo bisogno di dire e scrivere la verità era, al contrario, l'unico modo praticabile di difendere la cultura e i meriti storici della Spagna, che egli continua a concepire come una realtà plurale. Emerge in queste come in tante altre frasi simili del suo *Epistolario* non tanto una concezione elitaria ed erudita del sapere che rifiuta programmaticamente di «farsi opinione pubblica»⁴⁹, quanto piuttosto la sensibilità *ilustrada* di Mayans, il «nuovo» da me sopra richiamato, che, distanziandolo nettamente dai tanti intellettuali spagnoli dell'epoca (*in primis* proprio da Feijoo) che accettarono di mettersi al servizio del dispotismo riformatore dei Borbone e dei loro ministri fino al servilismo, lo avvicina più a un Voltaire, a un Rousseau o a un Diderot piuttosto che a un gesuita «illuminato» come Burriel. Da questo punto di vista uno dei documenti mayansiani in cui emerge con forza tale nuova consapevolezza dell'intellettuale, il quale rifiuta i condizionamenti e lo sfruttamento interessato subito dal potere politico, è la lettera che egli indirizza a Ravágo il 10 febbraio 1748⁵⁰. Si tratta di un testo straordinario non solo perché spiega il suo punto di vista sul mancato riconoscimento dei propri meriti, che egli attribuisce a Patiño, al marchese de la Compuesta e ai precedenti confessori gesuiti, ma anche perché offre un sunto del complessivo progetto di riforma della cultura spagnola a cui Mayans aveva dedicato e continuò a dedicare il proprio impegno di *ilustrado* spagnolo e di intellettuale europeo. Merito di Mestre, in questo suo ultimo libro, è quello di averci ricordato l'impossibilità di scindere queste due dimensioni.

lizzazione delle istituzioni culturali, *in primis* delle accademie, attuata dai Borbone fin dai primi anni del regno di Filippo V. Non a caso all'Academia Valenciana da lui fondata non venne riconosciuto il titolo di «real», nonostante egli avesse rivolto al governo una richiesta in tal senso. Cfr. al riguardo Mestre Sanchis, *Apología y crítica de España*, cit., pp. 174-181.

⁴⁹ È quanto sostiene Stiffoni in *Progetti culturali alternativi e compromessi possibili*, cit., pp. 82, 95, 115.

⁵⁰ La missiva viene riproposta in appendice: Mestre Sanchis, *Religiosidad, cultura y política*, cit., pp. 232-242 (ma si vedano anche le pagine 75-76, 162 e 208).