

Piedad e ilustración en relación armónica. Josep Climent i Avinent, obispo de Barcelona, 1766-1775

Andrea J. Smitd

Universidad Estatal de Ohio. Departamento de Historia
Columbus, Ohio 43210. Estados Unidos de América
Historyspice@hotmail.com

Traducción de Montserrat Jiménez Sureda

Resumen

La autora analiza el pensamiento reformista del emblemático Josep Climent i Avinent (1706-1781), obispo de Barcelona de 1766 a 1775 y uno de los principales representantes de la Ilustración española. Un movimiento caracterizado, a diferencia de su homónimo francés, por la coexistencia de la razón y de la fe en sus postulados.

Palabras clave: Josep Climent i Avinent, 1766-1775, Ilustración, Iglesia, regalismo.

Resum. *Pietat i il·lustració en relació harmònica. Josep Climent i Avinent, bisbe de Barcelona, 1766-1775*

L'autora analitza el pensament reformista de l'emblemàtic Josep Climent i Avinent (1706-1781), bisbe de Barcelona de 1766 a 1775 i un dels principals representants de la Il·lustració espanyola. Un moviment caracteritzat, a diferència del seu homònim francès, per la coexistència de la raó i de la fe en els postulats.

Paraules clau: Josep Climent i Avinent, 1766-1775, Il·lustració, Església, regalisme.

Abstract. *Piety and Enlightenment in harmonious relationship. Josep Climent i Avinent, bishop of Barcelona, 1766-1775*

Although the French Enlightenment turned in an anti-Catholic direction, the cause of the *Luces* in Spain was not perceived as incompatible with the chief element of Spanish identity, Catholicism. In this context, what can be defined as the Spanish Enlightenment entailed a purification, or «enlightening», of the Catholic faith rather than its abolition. Thus, for Spanish *ilustrados*, to oppose «superstition» was to oppose a trait regarded as extrinsic to the faith, not an element essential to it. Of all *ilustrados*, Josep Climent i Avinent (b. 1706, d. 1781), bishop of Barcelona from 1766 to 1775, stands unparalleled in eighteenth century Spain for his unique way of interweaving notions of enlightenment and Catholic reform. While many thinkers in Spain rallied for the enlightened notion of progress, Climent employed a language of classical republicanism in the Christian guise of admiration and emulation of the early Church. Unlike many reformers in his day and age, Climent had no qualms about explicitly identifying the key obstructions to his reforms while foreseeing the obstacles with exceptional lucidity.

Key words: Josep Climent i Avinent, 1766-1775, Enlightenment, Church, regalism.

Los destellos que iluminaron el Siglo de las Luces español emanaban de focos muy diversos. La transición de los Austrias a los Borbones conllevó no sólo la centralización burocrática tendente a finalidades absolutistas sino también un incremento de las comunicaciones con la Europa católica y la Europa protestante. El resultado se tradujo en la Ilustración española, tanto en forma de ciencias nuevas —entre las cuales la economía política— como de corrientes de reforma religiosa como el jansenismo. Desde luego, fueron autóctonos algunos focos de la Ilustración como la resurrección del humanismo cristiano, las traducciones bíblicas y la valoración de la tradición patristica y del cristianismo primitivo —elementos que habían sido anulados por la Contrareforma. A pesar de que la Ilustración francesa se escoró hacia el anticatolicismo, en España, la causa de las Luces no fue percibida como incompatible con el elemento clave de la identidad nacional, el catolicismo. En tal contexto, lo que se puede definir como Ilustración española comportaba, más que su abolición, una purificación, o una «ilustración», de la fe. Por consiguiente, para los ilustrados, luchar contra la superstición era oponerse a un rasgo extrínseco a la fe, no a un elemento esencial a la misma¹.

De todos los ilustrados, Josep Climent i Avinent (1706-1781), obispo de Barcelona de 1766 a 1775, permanece sin parangón en toda la centuria dieciochesca a causa de su intento específico de imbricar nociones de la Ilustración con la reforma del catolicismo. Mientras muchos ilustrados españoles se abocaban a la noción de progreso, Climent empleó un lenguaje de republicanismo clásico en su manera de admirar y emular al cristianismo primitivo. A diferencia de muchos reformadores de su época, Climent no tuvo reparos a la hora de identificar explícitamente las principales obstrucciones a sus reformas, toda vez que preveía los obstáculos con excepcional lucidez.

Climent nunca se definió como jansenista, aunque sus simpatías con la causa del jansenismo lo asocian a este movimiento². Tales simpatías lo condujeron a escribirse con el abad jansenista francés Clément de Auxerre. Las cartas de su mutua correspondencia (fechadas entre 1768 y 1781) revelan con claridad los escollos del proyecto de Climent³. El abad Clément creyó que la expulsión hispánica

1. Para profundizar en cómo se articuló la Ilustración en España y en cuáles fueron sus relaciones con el catolicismo, es recomendable el primer capítulo de SAUGNIEUX, Joël (ed.), *Foi et Lumières dans l'Espagne du XVIII^e siècle*, Lyon: Universidad de Lyon, 1985.
2. En la España del siglo XVIII, el jansenismo se puede, casi, fundir a la causa de las Luces, puesto que los principios preconizados por los ilustrados españoles, promovidos sobre todo por el Estado, coinciden realmente con muchos de los objetivos jansenistas. De hecho, muchos de los burócratas de Madrid pueden definirse como jansenistas. Desde Madrid se apoyó la resurrección de la teología patristica sobre la teología moral de los jesuitas y el resultado fue un sentimiento anti-escolástico, una vía para purificar al catolicismo de todo lo que podía considerarse supersticioso y un énfasis en una mayor independencia de la Iglesia, el episcopado y el clero secular nacional a expensas de la jerarquía romana, específicamente de la curia y del clero regular. Como los jansenistas insistían en un mayor rigorismo moral —apoyado en la teología patristica— y en la reforma de las prácticas supersticiosas e iconocéntricas comunes a tantas parroquias españolas, las causas del jansenismo y del regalismo se aliaron beneficiosamente para ambas corrientes en múltiples ocasiones.
3. Archivo del Seminario de San Sulpicio de París (de ahora en adelante, A.S.S.P.), correspondencia entre el abad Clément, obispo de Versalles, y Josep Climent, obispo de Barcelona, manuscrito

de los jesuitas en 1767 era el momento oportuno para que los obispos españoles, como su homónimo Climent, trascendiesen de las fronteras estatales, se adhirieran al movimiento de la Internacional Jansenista⁴ y presionasen para conseguir reformas eclesíásticas⁵.

Consciente del regalismo madrileño⁶, Climent era también totalmente consciente de cómo el galicanismo había influenciado a los jansenistas franceses en sus esfuerzos de reforma⁷. Así que permaneció alerta con respecto a la relación entre su posición y la autoridad secular. Percibido como igualmente sospechoso para el patronazgo regio a la reforma eclesíástico-religiosa y para la esperada oposición del papado, Climent mantuvo en su correspondencia con el abad Clément

tos 1289-1290, años 1768-1790. En las notas siguientes, la correspondencia de la *Collection Clément* se indicará con las siglas C.C. y se identificará la epístola concreta mediante el manuscrito y el número del folio que la contiene.

4. Tomo prestado el término de *Internacional Jansenista* de Dale K. van Kley. En el capítulo segundo de su coedición *Religion and politics in Enlightenment Europe*, Notre Dame: Universidad de Notre Dame, 2001, Dale K. van Kley utiliza este término para describir cómo, a principios de la década de 1760, «la campaña contra “la corte de Roma” y los jesuitas como su símbolo más emblemático» no era ya exclusiva de los jansenistas de Francia. Mediante la comunicación con sus compañeros jansenistas (o, en algunos casos, agustinianos), sobre todo, de los Países Bajos y de Italia, los franceses establecieron unos contactos que dan al jansenismo un aspecto internacional.
5. Es más, el período que abarca la correspondencia entre Climent y Clément coincide, aproximadamente, con el pontificado de Clemente XIV (1769-1774). Un pontificado percibido —a pesar del pesimismo papal de Climent— como el momento oportuno para emprender reformas significativas por la promesa pontifical de anular uno de los obstáculos a las mismas: los jesuitas. Clemente XIV consiguió disolver la Compañía de Jesús en 1773, una acción que se consideró el necesario preludio a cualquier reforma. En general, el período comprendido entre 1769 y 1774 se introspeccionó como muy propicio a la reforma católica. Charles Noel detalla esta asociación en «Clerics and Crown in Bourbon Spain, 1700-1808», BRADLEY y VAN KLEY (eds.), *Religion and politics...*
6. Una tendencia ampliamente instalada en la Europa del siglo XVIII, el regalismo implicaba el uso real de ministros y consejeros, reformadores dedicados e imaginativos, para vigorizar la autoridad monárquica, incentivar la ciencia y la cultura y luchar por la prosperidad de España, reforzando su poder y presencia en Europa y allende los mares. Bajo Carlos III, el ministro de Gracia y Justicia Manuel de Roda y el fiscal del Consejo de Castilla Pedro de Campomanes fueron dos ejemplos representativos de inclinación jansenista.
7. La tradición galicanista construyó una base relacional entre la Iglesia y el Estado en que el clero jansenista francés apelaba a la autoridad del estado en cuanto su intento de ampliar la autoridad jurisdiccional de los obispos y de los curas topaba con resistencias desde Roma. El concepto de galicanismo, una tradición que algunos pensadores retrotraían a la edad media, tuvo mucho ascendiente en los reinos, eclesíásticos y políticos, de Francia. Ese concepto entrañaba que la Iglesia de Francia —o Iglesia galicana— y sus escuelas teológicas habían mantenido y continuaban gozando de ciertas libertades como un derecho común en el seno de la Iglesia universal. Tales libertades se gestaron en la Iglesia primitiva y tendían a restringir la autoridad papal directa sobre la Iglesia de Francia, aumentando, en cambio, la de los obispos franceses y la del señor temporal, ésto es, la del rey. A lo largo del siglo XVIII, a la vez que asertaban ser sus ideas artículos de fe y a pesar de que no discutían la primacía pontificia, los galicanos intentaron clarificar que su vía de considerar la autoridad papal estaba mucho más en consonancia con las Sagradas Escrituras y con la tradición eclesíástica. Sin embargo, cabe tener en cuenta que los galicanos podían integrarse en las autoridades religiosas pero también en las autoridades temporales o seculares que implementaban las libertades galicanas por motivos muy diversos. Los obispos franceses, por ejemplo, uti-

que «los males expuestos [...] son conocidos; solamente parece que la subversión de la disciplina [...] no menos proviene del regalismo que del ultramontanismo»⁸. Como alternativa y por tal de hallar un único medio institucional para materializar su visión de reforma eclesiástica y moral, Climent fue más allá de Madrid y de Roma. A lo largo de la correspondencia, Climent hizo evidente su interés en los sínodos provinciales independientes como organismo preceptivo ideal de la reforma católica o «ilustración». Por su manera privativa de casar nociones de ilustración y de reforma católica, el obispo Climent de Barcelona permanece como una figura singular de la Ilustración católica española. Sus ideas, difundidas a través de pastorales, actuaron como «luces» católicas de la Ilustración. Extractos de sus cartas llegarían a publicarse en las pro-jansenistas *Nouvelles Ecclésiastiques* de Francia, ganándole la reputación de *ilustrado* de la iglesia española.

Fuese ilustrado o reformista, en el siglo XVIII, el catolicismo existía como otra modalidad de la Ilustración. Era una búsqueda de renovación interior a través del retorno a la disciplina moral entre los laicos y los clérigos, modificadas sus características de estado a estado para adaptarse a las necesidades de cada sociedad en cuestión, a su historia y/o a su soberano⁹. Mientras que el análisis convencional de la Ilustración se caracteriza por el impulso a la secularización de la sociedad por parte de deístas como Voltaire, los acontecimientos del siglo XVIII no agrupan ineluctablemente a la razón, el progreso y la secularización contra la religión y el antiguo régimen. De hecho, lo que realmente está tomando forma en muchos países de la Europa occidental no es un retrato en blanco y negro de los *philosophes* de la Ilustración combatiendo el orden establecido de Iglesia y Estado, sino una

lizaron esta ideología para consolidar un mayor poder a la hora de gobernar sus diócesis, mientras que los magistrados la adoptaron para extender sus jurisdicciones hasta cubrir asuntos eclesiásticos. Aunque perseguidos por sus monarcas, los jansenistas franceses tuvieron éxito en sus apelaciones a la autoridad estatal en forma del Parlamento de París. En Francia, el derecho de censurar a la clerecía había sido, y continuaba siendo, ejercido, sobre todo, por los parlamentos en nombre del rey y tal mecánica se reprodujo en numerosas ocasiones para defender a los jansenistas contra los obispos ultramontanos. En el siglo XVIII, los parlamentos fueron arrogándose, cada vez con mayor intensidad, del nombre de la «nación». Para ulteriores clarificaciones de cómo influyó esta dinámica en el siglo XVIII francés, VAN KLEY, Dale (1996) analiza en profundidad las implicaciones y los resultados de las diversas interpretaciones del galicanismo en VAN KLEY, *The religious origins of the French Revolution: From Calvin to the Civil Constitution, 1560-1791*, New Haven: Universidad de Yale.

Mientras, en España, donde no había parlamentos, el poder secular del rey amenazaba cada vez más las prerrogativas episcopales para hacerse, de la mejor manera posible, con todas las formas de autoridad asumibles al estado en los límites que le eran propios. A pesar de que el monarca había ejercido esa misma autoridad contra los jesuitas en 1767 y a favor de los «jansenistas» —pues éstos apoyaban su regalismo.

8. A.S.S.P., C.C., ms. 1289, carta de Climent, octubre de 1768, fol. 54v.
9. Samuel Miller dibuja una panorámica del desarrollo de este catolicismo ilustrado en la Europa del siglo XVIII —en el territorio austríaco de la corona, en los principados germánicos, en Nápoles, en España y en Portugal— en la introducción a MILLER, Samuel (1978), *Portugal and Rome, c. 1748-1830. An aspect of the Catholic Enlightenment*, Roma: Universidad Gregoriana. Con sus raíces en el librero e historiador de Milán, MURATORI, Luis Antonio (1672-1750), Miller afirma que las palabras de éste sobre la caridad «suenan a cristianismo práctico». La caridad no es un lazo abstracto que une a la sociedad, sino un ideal que requiere una implementación práctica.

escena política e intelectual polifacética caracterizada por disputas «intra-denominacionales» —católicas o protestantes— que afectaban a la razón, la revelación y a diversas esferas de influencia y que convertía a los clérigos, burócratas y filósofos en participantes activos de esas disputas. Lo que se halla, entonces, es una compleja interacción entre la religión y la política que descubre otra cara de los mismos conflictos dieciochescos a partir de los cuales grupos religiosos de una misma línea confesional, en realidad, sostuvieron diferentes puntos de vista, lo cual lleva a reconsiderar la definición de «conservadurismo» religioso. Dado que las opiniones religiosas del clero de diferentes países abarcan tanto la tendencia conservadora (o ultramontana) cuanto la reformista, la pintura global de los pueblos de Europa se puede observar en términos de «Ilustración cristiana»¹⁰.

Bernard Plongeron ha analizado el concepto de Ilustración católica (*Aufklärung catholique*), situando sus tres pilares en la reforma eclesiástica, la justicia social (con el retorno a los ideales de la iglesia primitiva, de caridad en forma de hospitales) y la educación pública acerca de lo que era y para qué fue fundada la Iglesia (en escuelas primarias gratuitas y con la introducción de la lengua vernácula en la liturgia y los sacramentos)¹¹. Plongeron remarca el deseo de reafirmar la tradición humanista en el seno del cristianismo de muchos católicos del momento. Consiguientemente, como criaturas hechas a imagen de Dios, los humanos deberían buscar su plena realización a través del uso y desarrollo del intelecto. Estas reflexiones condujeron a muchos católicos a reivindicar un «retorno a las fuentes» de la vida eclesiástica de la Iglesia primitiva. De esta forma, Plongeron mantiene que estos católicos reformistas pusieron una barrena pseudo-primitivista en la retórica del progreso de *philosophes* como Diderot o Voltaire (a pesar de que sus intenciones eran opuestas a ello)¹².

De muchas formas, este fenómeno se ilustra con el caso de Climent, que usó un lenguaje o «discurso» de republicanismo clásico según la manera cristiana de admirar y emular a la Iglesia primitiva. Este discurso prevalece en su controvertida instrucción pastoral de 26 de marzo de 1769. Dirigida específicamente a la ciudad de Barcelona, en ella, Climent criticaba el lujo y la relajación de la disciplina moral en la Iglesia, empleando un lenguaje de oposición, una retórica de la austeridad que reflejaba la del «republicanismo clásico».

El republicanismo clásico era otro sendero de la Ilustración —representado por Mably, Rousseau y, hasta un cierto punto, Montesquieu— que exaltaba e invitaba al retorno de las virtudes «republicanas» clásicas de austeridad y claridad en los procedimientos deliberativos como los que se hallaban en la Grecia clásica y en la Roma republicana. Constituía un discurso de voluntad política al interpretar «el desorden y las peripecias como el estado natural de la existencia humana, deriva-

10. BRADLEY y VAN KLEY (2001), «Eighteenth-Century Religion and Politics in Comparative Perspective», *Religion and Politics*, p. 4. Este capítulo introductorio describe las diversas tendencias historiográficas con respecto a la Europa del siglo XVIII, reclamando un nuevo análisis de las relaciones entre la Iglesia y el Estado en la época de la Ilustración y la Revolución.

11. PLONGERON, Bernard (1969), «Recherches sur l'*Aufklärung* catholique en Europe Occidentale (1770-1830)», *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine*, 16: 555-605.

12. *Ibid.*, p. 593.

do del inestable movimiento de las pasiones que sólo podían embridarse mediante un orden político en el que los intereses individuales se identificasen al bien común a través de la inculcación de las virtudes cívicas»¹³. Climent empleó un discurso similar para diagnosticar el desorden de la Iglesia de su tiempo, focalizando en la influencia corruptora del lujo que había acompañado al «progreso». Sólo las virtudes de la austeridad y la caridad cristiana que se encontraban en la Iglesia primitiva podían combatir tan corruptas fuerzas. El medio de establecer y de sostener esas virtudes únicamente podía ser implementado por concilios eclesiásticos y por la invulnerable jurisdicción espiritual de los obispos en el seno de sus diócesis.

Dado que el abad francés Clément se había fijado en Climent como en un clérigo cuyas palabras podían explotarse específicamente para mejorar la situación política de los jansenistas en Francia, inició la correspondencia con el obispo Climent y, en el transcurso de la misma, le pidió le mandase alguna de sus instrucciones pastorales. A Clément le gustaba particularmente la pastoral del 26 de marzo de 1769 y escribió a Climent sus planes para publicarla en francés. Sin embargo, también le avisó de que algunos elementos de la pastoral eran demasiado críticos con la autoridad del rey, añadiendo que él no podría publicarla sin la adición de unas notas que mutasen el inevitable criticismo por parte del Estado francés. Proporcionando un modelo adecuado para la reforma, la pastoral de Climent había usado, específicamente, la negativa a administrar los sacramentos al emperador Teodosio por parte del obispo Ambrosio de Milán en el siglo IV como ejemplo de cómo reestablecer la autoridad de los obispos al nivel que les era común en la Iglesia primitiva¹⁴. A través de otros ejemplos históricos como el de la querrela de las investiduras que empezó cuando el papa Gregorio VII excomulgó a Enrique IV, las palabras de Climent amenazaban implícitamente a los monarcas. Así que el abad Clément le explicitó la necesidad de unas notas que rebajasen un lenguaje tan sedicioso: «sin la nota, esta obra arrostrará algunas críticas, que no se superarán con esta nota sobre la cuestión de si los reyes pueden ser excomulgados. Y sucede lo mismo con las Declamaciones Sediciosas, que pueden considerarse crímenes contra el Estado»¹⁵.

13. Keith Baker ha documentado la influencia del republicanismo clásico y de sus variaciones en la Francia del siglo XVIII en el mundo de la política y la filosofía. Véase BAKER, Keith (marzo de 2001), «Classical Republicanism in Eighteenth-century France», *Journal of Modern History*, 73: 36.
14. El tema era la amenaza que la Iglesia planteaba a la soberanía temporal con la potestad para excomulgar, a través de la cual el episcopado podía ejercer una autoridad indirecta sobre los acontecimientos del reino. Con el ejemplo del obispo Ambrosio y de Teodosio de Roma se mostraba que el emperador de un imperio oficialmente cristiano podía ser excomulgado con toda legitimidad. Si se permitía la trascendencia de tal acción, podía inferirse que un monarca no era efectivo si sus súbditos católicos podían justificar su desobediencia con el argumento del ostracismo eclesiástico del príncipe.
15. «Sans la notte, l'ouvrage aurait quelque critique, qu'il n'approuvera pas avec cette notte sur la question si les Rois peuvent être excommuniés. Et il est de même sur les Déclamations Séditieuses, que peuvent être Crimes d'État». A.S.S.P., C.C., ms. 1289, carta del abad Clément de Auxerre, 12 de agosto de 1769, fol. 250v.

En sus cartas al abad Clément acerca de la publicación de su pastoral, Climent aparece como consciente de que su pastoral podía caer en manos equivocadas en España. Conocido en Madrid como un obispo que no aplicaba enteramente objetivos regalistas en su diócesis, Climent podía ser un blanco fácil de acusaciones de sedición si sus metas no coincidían con las de las autoridades estatales. Así que, consciente de que tenía enemigos que aprovecharían la oportunidad para atacarle, suplicó a Clément que no publicase la descripción contundente relativa a las acciones de Ambrosio con las palabras: «Juzgo que no todos estarán contentos y que, estando el fuego escondido bajo de la ceniza, si así se publicara mi carta con alguna nota sobre aquellos hechos, temo que se descubriría aquel fuego. Y así buelvo a encargar a V. encarecidamente que no permita se imprima mi carta»¹⁶. Cuando supo de la publicación de su pastoral, volvió a escribir, demostrando la gravedad de sus afirmaciones:

Ruego a V. con mayor encarecimiento que compre todos los ejemplares pagándolos doble de lo que valen y avisándome su importe para que yo le satisfaga, con la inteligencia de que ningún dinero daré por más bien empleado que el que emplearé en ésto. V. me asegura que no vendrá a España [...], como estoy persuadido de que vendrían más de uno y de que uno solo que así se publique encenderá aquí un fuego que me ha de abrasar¹⁷.

Sin embargo, como el abad Clément reconocía cariacontecido en su réplica, era imposible impedir su publicación, de modo que no podía prometer nada a Climent.

Como Climent se temía, su pastoral disgustó por igual a Carlos III y a Clemente XIV y ambos, rey y papa, solicitaron una investigación de la pastoral climentina. Ahora bien, la comisión designada al efecto no halló nada de sedicioso ni de naturaleza antipapal en las palabras de Climent y el obispo no fue penalizado en aquel momento. Así que la publicación de la pastoral lo llevó a indisponerse con el Papado y la Monarquía y a promover una reforma católica que tenía ciertas trazas de pensamiento ilustrado con la peculiaridad de que este pensamiento era promovido por el Estado español (en nombre del «progreso») a pesar de que contenía una amenaza implícita al Estado¹⁸.

16. *Ibid.*, carta de Climent, 13 de agosto de 1769, fol. 252v.

17. *Ibid.*, 21 de agosto de 1769, fol. 258v.

18. En contraste a Climent, la Ilustración que se desarrolló en España se asociaba, en su mayor parte, al concepto de «progreso». La monarquía hispánica se dedicó a promover este progreso en la «ciencia», asociada al monje benedictino Benito Jerónimo Feijoo, y en el crecimiento de la civilización y la productividad económica, especialmente a través del programa regalista de centralización política creciente preconizado por el fiscal Pedro Campomanes en Madrid. De todas formas, estadistas como Campomanes no podían olvidarse de que, para orquestar una centralización exitosa, el progreso sólo podía inserirse en un cañamazo católico. Por consiguiente, el proyecto abrazó la centralización de la Iglesia española. El paradigma del proceso se materializa en la Compañía de Jesús, un orden regular fundado en España en la década de 1540. Debido al hecho que la Compañía se articulaba en una organización internacional con centros de mando fuera de España y debido a su voto especial de lealtad al papa, la monarquía veía a los jesuitas como un desafío a su poder

El clero español no disponía de foros donde debatir ni de medios donde acordarse para discutir la postura de la Iglesia ante los decretos expelidos desde Madrid. El resultado es que demasiado a menudo sus miembros estaban divididos con respecto a qué postura tomar. En vista de lo cual, se puede comprender fácilmente la insistencia de Climent en la comunicación epistolar, en la asistencia mutua entre los obispos españoles y en la convocatoria de concilios regionales. Claro que una estructura eclesiástica como ésta no casaba con la visión regalista de la católica Iglesia de España. Sobre todo, el «déspota ilustrado» Carlos III y los ministros de su más entera confianza pugnaban por una Iglesia española que permaneciese en el catolicismo ortodoxo, pero que acatase, sin mediación, órdenes del Estado. Todos los decretos procedentes de Roma tenían que ser aprobados por el Estado antes de aplicarse al clero nacional. Así que la Iglesia de España habría de quedar indirectamente sojuzgada por el papa y directamente sojuzgada por la Corona.

Por el contrario, Climent pensaba que esta visión regalista contradecía a la estructura eclesiástica de la Iglesia primitiva. Él anhelaba una estructura eclesiástica colegial más lateral de obispos de España y de obispos de la Ecumene, entre los que se incluía el obispo de Roma. Según su proyecto, aunque permaneciesen leales a sus monarcas, los eclesiásticos retendrían autoridad espiritual en sus jurisdicciones. Aquellas órdenes que afectasen a la autoridad jurisdiccional habrían de emanar de otros obispos a través de los concilios y no del monarca. Este énfasis en la independencia de la Iglesia (especialmente en el contexto español de estado católico confesional) terminaría por ser visto como una amenaza política implícita al estado. De esta forma, mientras que la actitud de Climent hacia Roma complacía al regalista Estado español, su amplia visión de la Iglesia limitaba la bienvenida que hubieran podido dispensarle los regalistas madrileños —y contribuiría, como veremos más adelante, al desfavor de la Monarquía y a su forzada resignación del cargo episcopal en Barcelona.

En su pastoral del 26 de marzo de 1769¹⁹, podemos observar la amplia visión climentina de reforma en el seno de la Iglesia católica, especialmente española, y cómo esta amplia visión abarcaba las relaciones entre la Iglesia y el Estado, la disciplina moral de su feligresía y la estructura eclesiástica de su diócesis. Como ya se ha dicho con anterioridad, esta reforma conllevaba, a grandes rasgos, el retorno al modelo de la Iglesia primitiva y a las prácticas de los primeros cristianos. Un eje central de la pastoral gravitaba entorno a los libros en que Claudio Fleury había descrito tales modelos. Climent no sólo recomendaba *Las costumbres de los israelitas* y *Las costumbres de los cristianos* (1682) de Fleury como lectura a sus seminaristas, sino que los recomendaba a su diócesis en pleno. La explicación y el argumento esencial de retorno al modelo de la Iglesia primitiva de Fleury hallaron

real. En 1767, Carlos III consiguió expulsarlos de España y de sus colonias. Para profundizar en los ligámenes entre Ilustración, Iglesia y Estado en España, consúltese a HERR, Richard (1958), *The Eighteenth-Century Revolution in Spain*, Princeton: Universidad de Princeton.

19. CLIMENT I AVINENT, Josep (1788), «Carta a todos sus feligreses de Barcelona», *Colección de las obras del Ilustrísimo nuestro señor don Josef Climent, Obispo de Barcelona*, Madrid: Imprenta Real, vol. I, p. 187-268.

un eco en Climent, abogado de una mayor autoridad episcopal, del reestablecimiento de los concilios provinciales y de una dedicación global a la caridad cristiana. Climent vio en el análisis de Fleury un caso racional para reconceptualizar en qué consistía la vida cristiana. Es más, las obras de Fleury eran valiosas no sólo por el uso de la razón, sino también por su «estilo natural y conciso [...] entretegida [*sic*] de reflexiones y, habiéndolas unido, [Fleury] logró acomodarse y aprovechar a toda clase de lectores»²⁰.

Escritas por un galicano en los tiempos previos a la Ilustración, las obras de Fleury se tradujeron a otras lenguas y fueron reimpresas en numerosas ocasiones a lo largo de los siglos XVII y XVIII²¹. Dado que las *Costumbres* volvían a contar la historia del pueblo escogido por Dios sin criticar abiertamente a la Iglesia católica y sin cuestionar la doctrina oficial, una diversidad de tendencias —entre las que se incluían Roma, muchos católicos, galicanos, jansenistas y, hasta un cierto punto, *philosophes* como Voltaire y Diderot— apreció el estilo y/o el contenido de la obra de Fleury. Al explicar la historia de los humildes inicios de los israelitas del Antiguo Testamento y de la Iglesia primitiva en el seno del Imperio romano, el retrato fleuriano de ambas comunidades fluctuaba entre la pureza inicial, la corrupción subsiguiente y la renovación final de ambos grupos. En las *Costumbres*, este marco histórico facilitaba el enlace «entre la redención del mundo por Jesucristo y la posterior catequización de la sociedad europea a través del proyecto de regeneración ilustrada»²². Así pues, la obra de Fleury era, a la vez, católica e ilustrada por el uso de la razón que Fleury hacía en argumentar que los israelitas fueron el primer modelo de virtud en la época clásica, por encima de griegos y romanos, y que la Iglesia primitiva preservó esa virtud convirtiéndose en una intachable república cristiana de almas razonables.

Esta descripción del «ejemplo de la más perfecta de las vidas» fue la reproducida por el obispo Climent casi un siglo después en escribir su pastoral exhortando a una mayor disciplina moral a la gente de Barcelona. Con la vista puesta en la naturaleza comunitaria de la Iglesia primitiva, Fleury había enfatizado la intensidad con la cual los primeros cristianos pasaban el tiempo conjuntamente rezando con «los corazones unidos» (en una comunidad de bienes espirituales). Este sentido de comunidad se extendía al reino de las materialidades, puesto que los primeros cristianos compartían, igualmente, sus posesiones con el resto de la colectividad, dis-

20. *Ibid.*, p. 199-204. Su llamamiento al retorno a las prácticas de la Iglesia primitiva pretendía explícitamente no sólo captar la atención, sino ser aplicado por miles de personas de su diócesis con independencia de edad y de clase.

21. Así que las obras de Fleury eran bastante fáciles de conseguir para los lectores del mundo católico. Como Climent señala en su pastoral del 16 de marzo de 1769, las *Costumbres* habían sido traducidas al castellano y publicadas por miles desde 1737. Pese a lo cual, los libros no se vendieron bien en España y miles de copias podían conseguirse a bajo precio cuando Climent escribió su pastoral en 1769. *Ibid.*, p. 188.

22. Este es el principal argumento de Jason Kuznicki en su tesina de licenciatura titulada *Reasonable souls: Jews, Christians, and the Catholic Origins of the Enlightenment in Claude Fleury's Moeurs*, Departamento de Historia de la Universidad Estatal de Ohio, junio del 2000, p. 97. Para un análisis del contenido y de las implicaciones de las *Costumbres de los israelitas y de los cristianos* de Fleury, véanse las páginas de esta tesina.

tanciándose, de esta manera, de todos los bienes terrenales. La caridad era crucial en estas comunidades y fomentaba un sentido de hermandad cristiana en compartir los cristianos todo lo que tenían con los menos afortunados. Ese era el espíritu que Climent deseaba establecer en su diócesis.

Para subrayar la importancia de las reivindicaciones reformistas climentinas en su pastoral, Francesc Tort i Mitjans nos recuerda que «Climent defiende en ella sus convicciones con extraordinaria valentía, tanto más significativa cuanto él mismo sabe que no hay en España libertad para escribir»²³. Climent predicaba la austeridad mediante una mayor disciplina eclesiástica en el seno de la Iglesia católica, utilizaba este concepto de austeridad para criticar a los filósofos modernos y explicaba el nexo inherente entre la austeridad y sus razones para pedir la restauración de la «libertad» de los obispos —es decir, Climent construía una argumentación racional para reconceptualizar y, consiguientemente, regenerar a la Iglesia en el contexto de la Ilustración. Su uso del lenguaje republicano clásico en forma de veneración y de emulación de la Iglesia primitiva y su compromiso con la reforma católica constituye una aleación única de nociones que dibuja una faceta diferente de la Ilustración española.

Aun manteniendo que el estilo de vida del siglo XVIII se caracterizaba esencialmente por «el bienestar y la felicidad», Climent reivindicaba una mayor disciplina moral que encaminase a cada individuo a volver a los más «laboriosos» y austeros estilos de vida de los cristianos primitivos que Fleury describía en sus obras. Ser católico significaba creer en lo que creían los primeros cristianos, de lo que, lógicamente, se desprendía que las acciones de un católico debían asemejarse a las acciones de los primeros cristianos. «...La Tradición es el canal limpio por donde se nos comunica pura la doctrina de las costumbres. Si queréis, pues, A. H. N. [amados hermanos nuestros], asegurar vuestra salvación, haced, no lo que veis hacer, sino lo que leeréis en este libro haber hecho los antiguos Christianos»²⁴.

Los primeros cristianos habían vivido según estilos de vida «verdaderamente cristianos» centrados en la «penitencia» de los pecados y en la resistencia a las pasiones mediante un ejercicio continuo de la virtud²⁵. Climent apuntaba que la virtud había remitido en la comunidad cristiana de los siglos más recientes, sobre todo, porque la disminución de la disciplina entre los eclesiásticos y la feligresía había desencadenado una merma similar entre los laicos²⁶. El lujo había franqueado los muros de la Iglesia cuando el clero comenzó a desviar hacia otras causas los diezmos destinados al alivio de los pobres, razón de su percepción y materialización del espíritu de caridad cristiana.

23. TORT I MITJANS, Francesc (1978). *El obispo de Barcelona Josep Climent i Avinent (1706-1781). Contribución a la historia de la teología pastoral tarraconense en el siglo XVIII*. Barcelona: Ed. Balmes, p. 113.

24. CLIMENT, «Carta...», p. 214.

25. Una disquisición acerca de las ideas de Climent sobre la penitencia en SMIDT, Andrea J. (2001), *The life and times of bishop Climent of Barcelona: A window into Spanish piety and Enlightenment*, tesina de licenciatura, Departamento de Historia de la Universidad Estatal de Ohio, p. 63-81.

26. CLIMENT, «Carta...», p. 242.

Aplicando estos argumentos a su propia época —e, indirectamente, contrarrestando la reclamación gubernamental de progreso económico—, Climent exhortó a los fieles de Barcelona que, en años recientes, habían asistido a un aumento del lujo: «Antes dabais exemplo de moderación y de templanza a toda la Europa [...] Pero, en poco tiempo, según se lamentan nuestros juiciosos ingenuos feligreses, el lujo ha perturbado aquel antiguo y loable orden y ha desfigurado a esta Ciudad de modo que la desconocen los que treinta años ha la vieron»²⁷. Climent insistió en su reivindicación de la austeridad arguyendo que tal como el lujo había provocado la merma de la virtud en la Iglesia, había provocado también la ruina de diversas «repúblicas y monarquías» del pasado y del presente. En general, el lujo abocaba a «la afeminación» y a ésta seguía una pérdida del valor y de la gloria militar e, inevitablemente, la corrupción total de «aquellas Naciones» que lo sufrían²⁸.

Aunque Climent escribió de la capacidad como autoridad espiritual de la Iglesia, no se perdió en disquisiciones sobre virtudes cívicas. A pesar de lo cual, sus razonamientos implicaban que la austeridad no era sólo una virtud cristiana, sino también cívica²⁹. Es más, su idea de austeridad contrasta de manera inherente con el discurso monárquico de la Ilustración española. En la España dieciochesca, la Monarquía promovió activamente el «progreso» en el seno del estado regalista, enfatizando en la prosperidad económica para el bien de la economía política. Debido a su actitud para con el lujo, Climent no quiso implicarse en esta promoción de una mayor prosperidad económica. Así que su discurso sobre la virtud republicana de austeridad distaba de ser un discurso monárquico, en tanto en cuanto consideraba el lujo una fuerza más corruptora que beneficiosa para España. Siendo su finalidad la reforma de la Iglesia, el sentido de tal reforma no coincidía con el programa económico del Estado.

La fractura entre los discursos de progreso y austeridad se ejemplifica en la pastoral de Climent, puesto que, en ella, Climent utilizó sus argumentos contra el lujo para oponerse, primero, a los probabilistas y, luego, para dar a los *philosophes* una lección sobre la razón.

Pero la licencia de opinar sin respeto a la Sagrada Escritura, ni a la Tradición, o el probabilismo, inventado para lisonjear las pasiones de los hombres abrió la puerta al filosofismo moderno, cuyos autores y secuaces, desconociendo estar la naturaleza humana corrompida y el entendimiento obscurecido por el pecado original, siguen el instinto de su apetito por regla de sus operaciones, como si fuese el recto dictamen de la razón y, sacudiendo sobervios el yugo de la Fe, caen en el abismo de la incredulidad y de la irreligión. Sin embargo, no todos estos *pretendidos* filósofos,

27. *Ibid.*, p. 248.

28. El lenguaje de Climent puede compararse al utilizado por Rousseau, Jean-Jacques en su *Émile: an essay on education*, NOURSE, J. y VALLANT, P. (1763), Londres: (traducido al inglés por Thomas Nugent).

29. CLIMENT, «Carta...», p. 248-249. Climent no usa específicamente el término *virtud cívica*, aunque, en discutir la república romana y su declive, su razonamiento fluctúa de la temática religiosa a una temática de decadencia y corrupción humana en general.

sino dos o tres, que sepamos, se han atrevido a defender de propósito que el lujo es honesto y útil y los argumentos con que intentan probar esta falsísima proposición son puros sofismas³⁰.

Con las *Costumbres* de Fleury como eje de su pastoral, Climent empleó unas expresiones que presentaban a los «filósofos modernos» como menos razonables que los primeros cristianos, una oportunidad que el mismo Fleury nunca había tenido. En suma, Climent construyó un argumento racional que justificaba la superioridad de la verdadera virtud cristiana sobre la virtud que procedía únicamente de la filosofía moderna.

Siguiendo su visión cristiana, Climent utilizó su palabra para criticar tanto a la Iglesia corrupta como a la irreligión de los *philosophes*, las respectivas derecha e izquierda del espectro político del siglo XVIII. Su enfoque alternativo perseguía la «libertad» —con ideas específicas acerca de la libertad episcopal. Así que Climent se distinguió de ambos extremos políticos como católico devoto y como súbdito leal que reivindicaba el retorno al orden natural de la Iglesia mediante el cambio de la posición ocupada por la jerarquía romana.

Refiriéndose a acontecimientos específicos mencionados en *Las costumbres de los cristianos* de Fleury, Climent reivindicó el retorno de la «libertad de los obispos». La historia de la Iglesia primitiva de Fleury había descrito su estructura y la naturaleza de las tareas episcopales, específicamente en los casos de los obispos Ambrosio de Milán y Juan Crisóstomo. En las páginas de su pastoral, Climent defendía el clericalismo iluminando las enseñanzas de casos concretos sobre la jurisdicción de los obispos en relación a la autoridad temporal (de Teodosio y la emperatriz Eudoxia, respectivamente). Lo importante en tales casos era que la «libertad de los obispos» en usar la autoridad espiritual directa sobre su grey condujo a una mayor pureza moral en el seno de la Iglesia.

En la época de los emperadores paganos, las persecuciones recortaron la libertad de todos los cristianos, pero, cuando la soberanía temporal fue ejercida por un cristiano, la separación entre el trono y el altar no fue tan distinta a la gozada en tiempo de Ambrosio y de Juan Crisóstomo. Mientras los dirigentes eclesiásticos predicaban, consecuentemente, la sumisión a la autoridad del Estado en la forma prescrita por las Sagradas Escrituras, los obispos podían ejercer su autoridad en materias espirituales si los líderes de ese estado eran también miembros de la Iglesia. Cumpliendo su deber para con cada uno de los miembros de su rebaño, los obispos habían sido ordenados por Cristo para velar, como pastores, incluso por los príncipes. Cuando toda la población de un estado pertenecía a la Iglesia y cuando el soberano de ese reino era reprendido por la misma —a través de censuras verbales, interdictos, excomuniones, etc.—, como en los casos de Ambrosio y Juan Crisóstomo, la opinión pública había de valorar la autoridad de la Iglesia —de los obispos, en este caso específico— por encima de la autoridad del Estado. Ahora

30. *Ibid.*, p. 244-246 (el subrayado es de la autora de este artículo). En las páginas que siguen a la 250, Climent continúa explicando cómo esa filosofía había llegado a conducir al regicidio, contrario al orden natural establecido por Dios. Unas palabras que debían sonar dulcemente en los oídos de los monarcas católicos.

bien, a pesar de que, desde los inicios de la Reforma, las autoridades temporales europeas habían conseguido distanciarse de la autoridad espiritual de Roma, la importancia que Climent daba a la libertad de los obispos en los casos antes indicados seguramente no fue recibida con demasiado aprecio por los monarcas absolutos de la Europa católica. Sin embargo y como evidenció al final de su pastoral, el eje de la reivindicación de Climent no era el justificar la autoridad de la Iglesia sobre el Estado, sino el enfatizar la libertad que los obispos, en particular, tenían en sus diócesis. Y es que, como Climent concluía a propósito del tema, «tal era la libertad que los obispos tenían para predicar la verdad con zelo, con prudencia y sin la menor perturbación de la pública quietud y tal era la atención y respeto que se merecían de los príncipes christianos, aun de los menos piadosos»³¹.

Para Climent, la clave de tal libertad residía en la convocatoria regular de concilios provinciales y la clave para el respeto era la disciplina eclesiástica que los concilios incentivaban. Los concilios preservaban la autoridad de los obispos sobre sus diócesis tanto como la virtud de esos mismos obispos a los que se obligaba a rendir cuentas de sus actos a sus semejantes. Éstos eran los medios que permitían mantener la disciplina moral que las Sagradas Escrituras enseñaban y que la Iglesia primitiva practicó. La claridad de los procedimientos deliberativos de los concilios provinciales era un incentivo a la austeridad.

Los obispos eran los jueces de los asuntos espirituales de sus diócesis pero, si surgían quejas o desacuerdos entre sus homónimos, se habrían de convocar concilios provinciales para solucionar el tema (se apelaba a los concilios generales si el tema afectaba a alguno de los pilares de la fe cristiana, entonces, a través del concilio general, se consultaba al papa como cabeza de la Iglesia). Mediante la convocatoria regular de concilios provinciales, los sucesos de las Iglesias particulares y la conducta de los obispos se hacían públicos. Climent sostenía que esa transparencia servía como preservativo para el lujo y para la decadencia moral puesto que a «los obispos no [...] [podría] dexar de contenerles el miedo de ser acusados, reprehendidos o castigados» por los demás obispos³².

Climent notó una relación de causa-efecto que empezaba en el siglo VIII, en que los concilios provinciales desaparecieron, la disciplina eclesiástica se relajó y, simultáneamente, la jurisdicción de los obispos fue retrocediendo. El análisis del contexto histórico trazado por Fleury condujo a Climent a criticar explícitamente el estado de las relaciones eclesiásticas de sus días, toda vez que hacía un llamamiento al retorno a la tradición:

Pero ahora debemos confessar que cada uno de nosotros [los obispos] usa, según le parece, de la tal qual jurisdicción que nos queda, vivimos como aislados en nuestras diócesis: tenemos muy poca o ninguna comunicación, aun con nuestros vecinos, y, por consiguiente, carecemos de las luces de que necesitamos y que antiguamente se comunicaban unos a otros congregados en los concilios³³.

31. *Ibid.*, p. 219-220. La autora deduce de la frase *perturbación de la pública quietud* que Climent se refiere a guerras civiles o a la violencia en general.

32. *Ibid.*, p. 224-225.

33. *Ibid.*, p. 225.

Estos concilios abiertos habrían de proyectar la «luz» que permitiría a la Iglesia volver a las virtudes del pasado.

La pérdida de la libertad tradicional de los obispos y la lejanía de las formas tradicionales de la estructura eclesiástica que Climent observaba en la Europa del siglo XVIII le condujeron a aplicar su idea de reforma a un ejemplo contemporáneo —el de la Iglesia de Holanda. Allí, la Iglesia de Utrecht —predominantemente jansenista— permanecía como uno de los dos ejemplos católicos en un país protestante. Por diversas razones, la Iglesia de Utrecht ilustraba varios epígrafes de la reivindicación climentina de libertad episcopal.

A principios de la década de 1720, el papa pro-jesuita Clemente XIII había restringido las comunicaciones con la Iglesia de Utrecht porque ésta había insistido en mantener un clero ordinario secular con un capítulo y un obispo. El papa se había enojado con el clero archidiocesano de Utrecht porque éste se negó a reconocer la autoridad del vicario apostólico (un jesuita) de Bruselas designado por el papa en lugar de su arzobispo electo. Consiguientemente, a principios del siglo XVIII, la Iglesia de Utrecht no sólo estaba aislada de las Iglesias protestantes de Holanda, sino que también estaba aislada del resto de Iglesias católicas leales a Roma. Atendiendo a esta situación y a la tolerancia que les garantizó el gobierno neerlandés, los líderes de la Iglesia de Utrecht se resignaron a convocar concilios para mantener el orden y la ortodoxia en el seno de su congregación.

Curiosamente, Climent no focalizó su atención sobre el concilio convocado en Utrecht en 1763, prefiriendo, por contra, destacar cómo el caso de la Iglesia de Utrecht, a causa del aislamiento pontificio, daba una lección de historia eclesiástica que demostraba la verdadera estructura de la Iglesia católica. Atendiendo a la falta de comunicación de la Iglesia católica de su época, la situación de la Iglesia de Utrecht servía de recordatorio del deber episcopal de escribir y de ayudar a sus homónimos como si de un solo cuerpo se tratase:

Por lo que mira a las iglesias de las provincias distantes, ni aun noticia tenemos de sus bienes o males. No muchos días ha recibimos una carta común a todos los obispos, en qué la iglesia de Holanda, comunicándonos sus trabajos y aflicciones, nos hace presente la unidad de la Iglesia y del episcopado, de donde nace la precisa obligación de socorrerla³⁴.

El componente clave de la unidad en el seno de la Iglesia universal conllevaba la comunicación entre las iglesias particulares para amortiguar el impacto de la distancia física entre ellas. Apelando a que los santos Cirilo y Basilio habían destacado la necesidad de la comunicación y ayuda mutuas para el bien de la Iglesia universal, Climent arguyó que ambos santos considerarían «abominable» la indiferencia y la insensibilidad con que los obispos de su época contemplaban el caso de la Iglesia de Utrecht. En épocas anteriores, los obispos hubiesen cumplido con su deber de ayudar a otras Iglesias escribiendo al papa, en calidad de «cabeza de la Iglesia universal», para preguntarle las razones específicas de su indignación con-

34. *Ibid.*, p. 225.

tra una iglesia particular y para pedirle que tratase a esa Iglesia con gracia y con justicia³⁵. A pesar de que la sugerencia climentina resultaba muy radical para su época y a pesar de que la misma acabó por generarle problemas, sus palabras no cuestionaban directamente la autoridad papal. Ni siquiera criticaban el trato que el papa dispensaba a la Iglesia de Utrecht. Climent sólo sugería un retorno a la tradición.

Mediante el retorno a las prácticas de la iglesia primitiva, Climent proponía una mejora de la desunión eclesiástica que se sufría en su época. Para que los eclesiásticos fuesen capaces de dar los consejos adecuados, era preciso que la ayuda y la experiencia de todos los obispos se vehicularan en forma de concilios provinciales. Esos concilios podrían, incluso, aliviar a «los príncipes y tribunales seculares» de la obligación de diligenciar asuntos eclesiásticos:

En verdad deseando, como desean, todos los príncipes justos y religiosos que se restablezca y mantenga en sus estados la pureza de la religión y de las costumbres, bien pueden, a imitación de los Constantinos y Teodosios, confiar este encargo a los obispos congregados en concilio. Ni deben tener el recelo o desconfianza que tuvieron en aquellos tiempos turbulentos en que los obispos, por su gran poder o por su genio belicoso, se hicieron temibles, pues ya, por la misericordia de Dios, los obispos somos los más humildes y fieles vasallos de nuestros príncipes³⁶.

Tratando de asegurar al rey de España que garantizar medidas de autonomía episcopal había de ser una prioridad suya como gobernante y como buen católico, Climent estaba denunciando, de forma pasiva, la intervención abusiva del Estado en los asuntos de la Iglesia. En su biografía de Climent, Tort i Mitjans reproduce este mensaje, «dicho en otras palabras, el Patronato Real debe dejar de tomar la iniciativa sobre la Iglesia y prestar su ayuda al episcopado sólo cuando le sea solicitada»³⁷.

La pastoral de Climent, publicada en castellano y francés (e, incluso, puede que en italiano) en vida de su autor, provocó diversas reacciones. Averiguar las reacciones de la audiencia a la que iba dirigida —la gente de Barcelona— requeriría un estudio específico basado en una gran cantidad de registros parroquiales barceloneses, sin embargo las cartas cruzadas entre Climent y el abad Clément de Auxerre ilustran las respuestas de Francia, Roma y Madrid. Y, como la «libertad de los obispos» amenazaba a la infalibilidad de Roma y al poder secular del Estado, Climent tuvo problemas tras su publicación. Y, como su discurso de la venerable virtud «republicana» de la austeridad no concordaba con los deseos del monarca de promover el progreso y la prosperidad económica, Climent se convirtió en sospechoso a los ojos de Madrid.

Climent no era consciente de que ni Clément ni los galicanos de Francia eran tan fuertemente anti-regalistas como lo era él. Cuando la pro-jesuita *Gaceta de Utrecht* publicó un artículo motejando a la pastoral de Climent de anti-papal y de

35. *Ibid.*, p. 226.

36. *Ibid.*, p. 227-228.

37. TORT I MITJANS, *El obispo...*, p. 142.

tendente al cisma, el papa Clemente XIV examinó las palabras con que Climent se refería a la Iglesia de Utrecht y, en otoño de 1769, exigió una investigación que determinase la ortodoxia de la pastoral y del obispo de Barcelona. Basándose en la crítica climentina de que tanto el ultramontanismo como el regalismo eran obstáculos para la reforma dieciochesca, el papa subrogó el asunto al rey de España.

A instancias pontificias, el tema se dejó al juicio del Consejo de Castilla y de una comisión especial que analizaba la ortodoxia religiosa para determinar si la pastoral contenía expresiones sediciosas o heréticas. Como era de suponer, de los regalistas que controlaban la burocracia carlotercista, muchos tenían ideas jansenistas. Éste era el caso del ministro de Gracia y Justicia Manuel de Roda, otro de los contactos filo-jansenistas del abad Clément. Los diversos regalistas que integraban la comisión escribieron en las conclusiones entregadas al rey el 22 de noviembre de 1769 que «antes bien, hemos observado, con mucha edificación nuestra, que estos escritos promueven notablemente la sólida instrucción y piedad y manifiestan en su autor un sacerdote en cuyos labios está custodiada la ciencia, un pastor vigilante para fortalecer su grey contra los contagios del siglo y un zelo episcopal digno del tiempo de los Basilio y Chrysóstomos...»³⁸.

El escrutinio de su pastoral fechada en el 26 de marzo de 1769 por parte de Roma no impidió al obispo Climent la escritura de análogas instrucciones. A pesar de haber sorteado a la censura, Climent creyó que su mensaje no había sido recibido y que la reforma no había sido implementada. Con todo, la vindicación llegada de Madrid, y de Roma luego, había reparado su honor y su figura no sólo en España y en el seno de la Iglesia, sino también, y de más importancia, entre los laicos de su diócesis. Climent continuó allanando caminos para promocionar una piedad interior más profunda en el seno de su jurisdicción episcopal. No obstante lo cual, el abad Clément le previno que procediese en una forma que le evitara más embrollos y, dado que los jansenistas y todos los reformadores anti-jesuitas habían depositado grandes esperanzas en el papa Clemente XIV, le escribió: «por lo menos, creo que vamos a gozar de la mejor voluntad posible bajo este pontificado [...] Además, el mayor apoyo sólo puede proceder de un príncipe tan religioso»³⁹.

Desafortunada e ineluctablemente, la clave del éxito de la visión de Climent dependía de que todos los obispos compartiesen su objetivo y su visión sobre la importancia de la disciplina y de la forma en la cual ésta debía expresarse. Climent no conseguiría sus objetivos en España debido a la falta de apoyo entre sus homónimos eclesiásticos, cinchados por una monarquía que estaba renovando las instituciones tradicionales de España —entre las cuales, la Iglesia— para maximizar su autoridad. En un clima semejante —ha apuntado Émile Appolis—, un Climent que nunca abandonararía sus reivindicaciones reformistas se convirtió en una «víctima del regalismo»⁴⁰.

38. Het Utrechtesarchieff (en adelante H.U.), Port-Royal Collection (P.R.C. en lo sucesivo), 215, h. 4, carta al rey de España, 22 de noviembre de 1769.

39. A.S.S.P., C.C., ms. 1290, carta del abad Clément, 10 de enero de 1770, fol. 52v.

40. APPOLIS, Émile (1960), *Le «tiers parti» catholique au XVIII^e siècle*, París: Ed. H. y J. Picard y cía., p. 479.

A pesar de la oposición del ministro de Gracia y Justicia Manuel de Roda, Climent fue urgido a aceptar la sede de Málaga en febrero de 1775. Las rentas del obispado de Málaga eran cinco o seis veces mayores que las rentas del obispado de Barcelona, pero Climent no quería abandonar el servicio a la que había sido su grey durante casi diez años. Sin embargo, el rey le negó la opción de rechazar una vacante tan apetitosa: «era de su real agrado que admitiera aquel obispado». Consciente de que a ningún obispo se le había pedido que cambiase de obispado «sin una notoria necesidad o utilidad», Climent asumió que la autoridad que detentaba en Barcelona era una amenaza demasiado considerable para Madrid⁴¹.

En una de sus últimas letras al abad Clément, Climent le explicó que el intrigante fiscal del Consejo de Castilla, Pedro Rodríguez Campomanes, «enemigo del s. Roda y de todos sus amigos», había advertido al rey que no era conveniente mantener a Climent como obispo de Barcelona⁴². Habiendo nombrado a Manuel Roda su procurador en Madrid, Climent sospechaba que había motivaciones políticas implicadas en el asunto, sospechas que se vieron confirmadas cuando el monarca le permitió renunciar a ambos obispados. «Clara señal de que fue bien fundado mi juicio», comentó entonces Climent⁴³. En Madrid se decía que Campomanes había propuesto su remoción de Barcelona porque se temía que «su obispo les ame [a los feligreses catalanes] y sea amado de ellos», explicaba Climent en esa carta a Clément⁴⁴.

En conclusión, Climent creía que Campomanes prefería que él no fuese obispo, ni de Barcelona ni de ninguna otra diócesis española. «Su prepotencia no ha hallado en mi aquella subordinación o condescendencia que en los demás obispos [halla]», reflexionaba Climent⁴⁵. Con las continuas tensiones entre Cataluña y Castilla como naciones diferentes bajo un mismo —aunque castellano— monarca, la gran influencia de Climent en Barcelona y el apoyo a la causa de su rebaño —notorio en la petición al rey después del amotinamiento— podían ser percibidos como una barrera y una amenaza potencial para el gobierno efectivo desde Madrid. Por lo visto, aprovechando la ocasión, Campomanes acusó a Climent de separatismo⁴⁶.

Sin interés por convertirse en obispo de Málaga, Climent fue obligado a obedecer al estado regalista, así que resignó el cargo de obispo de Barcelona en 1775. Independientemente de su remoción, la lucidez de su correspondencia con el abad Clément de Francia, sus pastorales y sus actuaciones mientras estuvo al cargo del obispado demuestran su visión conciliar de la Iglesia católica. Los motivos de su correspondencia apuntan al deseo y al convencimiento climentinos de que los obispos habían de ayudarse y aconsejarse como buenos hermanos.

41. A.S.S.P., C.C., ms. 1289, carta de Climent, 2 de mayo de 1775, fol. 288v.

42. A.S.S.P., C.C., ms. 1289, carta de Climent, 2 de mayo de 1775, fol. 288v.

43. A.S.S.P., C.C., ms. 1289, carta de Climent, 2 de mayo de 1775, fol. 288v.

44. A.S.S.P., C.C., ms. 1289, carta de Climent, 2 de mayo de 1775, fol. 288v. Además, Campomanes tenía en su poder la carta que Climent había escrito para interceder por la liberación de cuatro de sus feligreses catalanes encarcelados después del motín que estalló en Barcelona en el año 1773 y había entregado esa carta al examen de un consejo que entendía en causas de sedición.

45. A.S.S.P., C.C., ms. 1289, carta de Climent, 2 de mayo de 1775, fol. 288v.

46. LYNCH, John (1989), *Bourbon Spain, 1700-1808*, Oxford: Basil Blackwell, p. 273.

Climent consideró que la reforma había de moverse de abajo hacia arriba y de lado a lado y no de arriba hacia abajo acogiéndose a la ayuda del Estado regalista o de Roma. Para él, las diócesis se habían de gobernar como foros que incrementasen la comunicación episcopal y ésta había de ser el primer paso hacia el establecimiento de concilios periódicos, provinciales y nacionales, y hacia la reforma del clero y de los laicos. Su visión de una reforma que subrayaba la austeridad de la Iglesia primitiva reflejaba las ideas del republicanismo clásico. Los múltiples conflictos climentinos con las autoridades evidencian que tanto sus críticas sobre las relaciones internas de los miembros de la Iglesia como sus críticas sobre las relaciones entre la Iglesia y el Estado eran radicales en el contexto político de su tiempo. A pesar de que sus esfuerzos para consolidar una amplia reforma eclesial y moral fracasaron, su resigna forzada del cargo episcopal demuestra que su influencia y su capacidad para materializar esa reforma eran lo suficientemente significativas como para ser consideradas como una amenaza, no sólo por el papa, sino también por el absolutista Carlos III. Ciertamente la combinación de ideas de reforma católica y de Ilustración española, que resultaron en su interés por los sínodos y los concilios provinciales independientes que habían de actuar como el organismo rector encargado de establecer y de mantener la austeridad de la Iglesia española, le convierte en una figura excepcional de la España del siglo XVIII y de la Ilustración católica.

Bibliografía

Fuentes primarias. Textos del obispo Climent de Barcelona y del abad Clément de Auxerre

Archivo del Seminario de San Sulpicio de París. Correspondencia cruzada entre el abad Clément, obispo de Versalles, y Josep Climent, obispo de Barcelona. Mss. 1289-1290 [1768-1780].

CLÉMENT, Augustin Jean Charles (1802). *Journal de correspondances et voyages d'Italie et d'Espagne pour la paix de l'Église en 1758, 1768 et 1769*. París: L.F. Longuet.

CLIMENT I AVINENT, Josep (1788). *Colección de las obras del ilustrísimo señor don Joseph Climent*. Madrid: Imprenta Real, 3 vols.

Het Utrechtesarchief, Port-Royal Collection 215, House 4.

Les Nouvelles Ecclésiastiques ou mémoires pour servir à l'histoire de la constitution Unigenitus. París: 1767-1781.

Fuentes secundarias. Bibliografía de apoyo

APPOLIS, Émile (1960). *Le «tiers parti» catholique au XVIII^e siècle*. París: A. y J. Picard y cía.

APPOLIS, Émile (1966). *Les jansénistes espagnols*. Burdeos: Société Bordelaise de Diffusion de Travaux des Lettres et Sciences Humaines.

BAKER, Keith (marzo del 2001). «Transformations of Classical Republicanism in Eighteenth-Century France», *Journal of Modern History*, 17-1: 32-53.

BRADLEY, James E.; Kley, Dale K. van (2001). *Religion and Politics in Enlightenment Europe*. Notre Dame: Universidad de Notre Dame.

BOUZA ÁLVAREZ, José Luis (1990). *Religiosidad contrarreformista y cultura simbólica del Barroco*. Madrid: C.S.I.C.

CALLAHAN, William (1984). *Church, Politics and Society in Spain, 1750-1874*. Cambridge: Universidad de Harvard.

- DOMÍNGUEZ ORTIZ, Antonio (1988). *Carlos III y la España de la Ilustración*. Madrid: Alianza.
- FLEURY, Claudio (1739). *Moeurs des Israelites et des Chrétiens*. París: Pierre-Jean Mariette (1682).
- HALE, E.E. (1960). *Revolution and Papacy, 1769-1846*. Londres: Eyre y Spottiswoode.
- HEADLEY, John M; Tomaro, John B. (eds.) (1988). *San Carlo Borromeo. Catholic Reform and Ecclesiastical Politics in the Second Half of the Eighteenth Century*. Washington D.C.: Folger Books.
- HERR, Richard (1958). *Eighteenth-Century Revolution in Spain*. Princeton: Universidad de Princeton.
- KLEY, Dale van (1996). *The Religious Origins of the French Revolution: From Calvin to the Civil Constitution, 1560-1791*. New Haven: Universidad de Yale.
- KUZNICKI, Jason Thaddeus (junio del 2000). *Reasonable Souls: Jews, Christians, and the Catholic Origins of the Enlightenment in Claude Fleury's Moeurs*. Tesina de licenciatura perteneciente al Departamento de Historia de la Universidad Estatal de Ohio.
- LLIDO I HERRERO, Joan (1981). *El castellonense Joseph Climent, teólogo y obispo reformador*. Castellón de la Plana: Sociedad Castellonense de Cultura.
- LYNCH, John (1989). *Bourbon Spain, 1700-1808*. Oxford: Basil Blackwell.
- MABBLI, abad de (1789). *Des droits et des devoirs du citoyen*. Kell, s.l.
- MESTRE SANCHÍS, Antonio (dir.) (1979). *Historia de la Iglesia en España*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, vol. IV.
- MILLER, Samuel (1978). *Portugal and Rome, c. 1748-1830. An aspect of the Catholic Enlightenment*. Roma: Universidad Gregoriana.
- MONTESQUIEU, barón de (1977). *The Spirit of Laws*. Berkeley: Universidad de California, (Esta obra se tradujo al inglés por vez primera en 1750.)
- PLONGERON, Bernard (1969). «Recherches sur l'«Aufklärung» catolique en Europe Occidentale (1770-1830)». *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine*, 16: 555-605.
- RODRÍGUEZ, Pedro (1998). *El catecismo romano ante Felipe II y la Inquisición española*. Madrid: Rialp.
- RODRÍGUEZ CASADO, Vicente (1948). «Iglesia y Estado en el reinado de Carlos III». *Estudios Americanos*, 1: 5-57.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques (1985). *The Government of Poland*. Indianápolis: Hacklett.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques (1763). *Émile or an Essay on Education*. Londres: J. Nourse y P. Vaillant.
- SARRAILH, Jean (1954). *L'Espagne éclairée de la seconde moitié du XVIII^e siècle*. París: Imprenta Nacional.
- SAUGNIEUX, Joël (1976). *Le jansénisme espagnol du XVIII^e siècle. Ses composants et ses sources*. Oviedo: Grossi.
- SAUGNIEUX, Joël (1976). *Les jansénistes et le renouveau de la prédication dans l'Espagne de la seconde moitié du XVIII^e siècle*. Lyon: Universidad de Lyon.
- SAUGNIEUX, Joël (1985). *Foi et Lumières dans l'Espagne du XVIII^e siècle*. Lyon: Universidad de Lyon.
- TOMSICH, Maria Giovanna (1972). *El jansenismo en España. Estudio sobre ideas religiosas en la segunda mitad del siglo XVIII*. Madrid: Siglo XXI.
- TORT I MITJANS, Francesc (1978). *El obispo de Barcelona Josep Climent i Avinent (1706-1781). Contribución a la historia de la teología pastoral tarraconense en el siglo XVIII*. Barcelona: Balmes.
- V.V.A.A. (1991). *Catalunya a l'època de Carles III*. Barcelona: Generalitat de Catalunya.