

Escatología-apocalíptica en el contexto de la Ilustración Apocalyptic- escathology in the context of the Illustration

Diego Mundaca M. *

Resumen

El presente ensayo problematiza la idea histórica y filosófica muy difundida: que el siglo XVIII es la época en donde predominó la razón, entendida como instrumento que ilumina todas las formas de conocer, y que es muy crítica a todo tipo de pensamiento religioso que proviene del antiguo régimen.

Sin embargo, durante este tiempo también hubo personajes que, estando dentro de la intelectualidad, escribieron trabajos de inspiración religiosa del género apocalíptico. Así, nuestro interés es comprender y responde a las preguntas sobre qué prácticas y lugares sociales son las que van obteniendo una mayor importancia en la época clásica; cuál es el verdadero lugar de los escritos de inspiración religiosa en un época caracterizada por una creciente secularización.

Palabras clave: *Ilustración, prácticas sociales, apocalipsis, secularización.*

Abstract

This paper questions the widespread historical and philosophical idea that the eighteenth century is the era where the predominant reason, understood as an instrument that illuminates all the ways of knowing. And that is very critical to all kinds of religious thought which comes from the old regime.

However, during this time there were also characters that remain within the intelligentsia, and wrote religious works inspired the apocalyptic genre. Thus, our interest is to understand and answer the question of what practices and social sites are those that are gaining greater importance in the Classical period, which is the true place of the letter of religious inspiration in a time characterized by a growing secularization.

Keywords: *illustration, social practices, apocalypse, secularization.*

Recibido: marzo 2011. **Aceptado:** julio 2011.

* Doctor © Historia Pontificia Universidad Católica de Valparaíso. Correo electrónico: dmundaca@udec.cl

Introducción

El siglo XVIII es identificado tradicionalmente como una época donde se dan las bases del pensamiento ilustrado. Este se caracteriza por una nueva concepción del hombre, provocando una revolución epistemológica que se fundamentó principalmente en una visión científico-empirista. Uno de sus más destacados precursores, el inglés Francis Bacon (1561-1626), expuso su concepción racionalista basada en las pruebas verificables de la realidad.

Este tipo de pensamiento adquirió una expansiva difusión en toda Europa y especialmente en Francia como su principal promotora. Además, abarcó todos los ámbitos del saber: político (con su nueva concepción de Estado), la economía y el desarrollo de las finanzas, la salud y todos los avances científicos aplicados, generando en consecuencia diversas prácticas sociales que crean un espacio y una opinión pública nuevos, dados por medio de los salones, cafés y diarios; lo que llevó a que la crítica en sí misma fuera criterio para juzgar todo tipo de autoridades.

Dentro de la Iglesia en grupos (jansenistas, jesuitas y galicanos, que estuvieron en dilatadas pugnas de orden político, dogmático y sacramental) se desarrollaron lecturas de tipo escatológicas-apocalípticas de las Sagradas Escrituras que, bajo este contexto intelectual de la Ilustración, fueron excepcionales.

Por tanto, nos preguntamos: ¿a qué obedece? O mejor dicho, ¿qué circunstancias históricas impulsaron a los intelectuales religiosos, que si bien fueron un grupo minoritario, desarrollaron una literatura apocalíptica?

Nuestra hipótesis afirma que la escatología del siglo XVIII obedece a categorías del pensamiento ilustrado, principalmente porque equivale en unos casos y reemplaza en otros la idea de progreso laica, construyendo una visión orientada hacia un futuro e intentando hacer cálculos precisos del fin de los tiempos. También muestra una búsqueda por hacer coincidir la racionalidad científica propia de la época con los contenidos bíblicos; cree en la crítica y en el sentido literal de la escritura como medio para validar las mismas.

Los intelectuales religiosos que desarrollaron lecturas apocalípticas de las Sagradas Escrituras lo hicieron con fines adaptativos a las nuevas formas de conocimiento que había instalado la Ilustración. Se tenía la pretensión de otorgarle una explicación al devenir histórico y del universo, fundamentada en una racionalidad científica y empirista, lo cual es propio del siglo XVIII.

I. Siglo XVIII y la Ilustración

*La naturaleza y sus leyes yacían ocultas en la noche.
Dios ordenó: ¡Que sea Newton! Y todo se iluminó¹.*

El vocablo Ilustración no tiene una sola acepción. Es un concepto polivalente que tiene como fin último y común toda noción que se pueda conocer: los hombres experimentan un tiempo como se vienen de regreso de la oscuridad y se visualiza un tiempo de luz, con dimensiones universales y conducentes a mirar a un futuro guiados por las fuerzas y la inteligencia humana, profundamente anti-metafísicas. Presentar que se está viviendo un tiempo radical donde la noción de luz expresa de la mejor forma que la razón ilumina lo que antes estaba en penumbras. Por tanto, ilustración es en inglés: *Enlightenment*; francés: *lès Lumières*; italiano: *Iluminismo*; alemán: *Aufklärung*.

La Ilustración es el título de un grabado en cobre realizado por Daniel Chodowiecki, artista alemán del siglo XVIII, que describe el camino de un hombre que viaja por un bosque solitario y a lo lejos se ve un castillo que está bañado de una luz que proviene del sol naciente de la cordillera; un sol matutino, que expande sus rayos en un cielo aún crepuscular y lucha por disipar el velo de niebla que todavía acecha tras el castillo.

El autor realiza un comentario sobre su obra:

Esta obra suprema de la razón... no tiene aún otro símbolo global, inteligible y alegórico que el sol naciente (tal vez porque el concepto en sí mismo es todavía demasiado nuevo). Y, sin duda, seguirá siendo el símbolo más pertinente durante largo tiempo, a causa de las nieblas que siempre se alzarán de los lodazales, los incensarios y los holocaustos sobre altares idólatras para ocultar el sol. No obstante, si el sol logra salir, las nieblas dejarán de ser perniciosas².

Es claro que el lugar de luz por medio del sol es un elemento prioritario y que se espera de él que reemplace “los incensarios” y “Holocaustos sobre altares”, es decir, hace alusión a la superación de los ritos y sacrificios propios de la religión, especialmente la Católica.

¹ B. Willey, “The Eighteenth Century Background. Studies on the Idea of Nature in the Thought of the Period”, en Ulrich, Im Hof, *La Europa de la Ilustración*, Crítica, Barcelona, 1993, p. 9.

² Ulrich, Im Hof, *Ídem*.

Para el idioma francés *Lumières* es el término corresponde a iluminación: “inteligencia, conocimiento y claridad de espíritu”. Así, *lumières* se convierte en un concepto típico de la época, la luz de razón que desde ahora sería capaz de conducir a los hombres a la perfección por medio de la ciencia y la técnica. En este país se estableció como una ideología radical y revolucionaria. Aquí se dio especial énfasis a los problemas del estado a través de las reflexiones de Montesquieu, Jean Jacques Rousseau y se llegó a postular una religión natural, caracterizada por el empirismo y método de pruebas concretas.

Para los italianos el término *illuminismo* es ocupado a partir del siglo XIX. En el siglo XVIII los italianos se conformaban con términos como *luce*, *ilumi* o *illuminato*.

En España se emplea la palabra Ilustración, que reemplazó el antiguo término iluminismo. No obstante, este país es ejemplo de atraso para los ojos de los europeos continentales. Los profesores en el mundo privado ejercitaban los postulados de Newton, pero en las clases debían obligadamente explicar Aristóteles. Así, el transbordo histórico de la Ilustración tuvo que luchar contra las antiguas tradiciones educativas del poder secular y religioso, con el anhelo siempre constante de la luz de la razón ilumine todas las actividades del hombre. Cabe destacar que este atraso español se atribuye a la influencia de una Iglesia fanática, cuyo mejor exponente era la Inquisición, adalid de la lucha contra la tolerancia y el progreso³.

Pero la dimensión y el peso que se le da a la razón es acompañada por otra concepción que es fundamental: la del hombre en general y sus capacidades. La *Grande Encyclopédie* de Diderot y D'Alembert nos otorgan magistralmente el tono de la época:

Es un ser sentiente, reflexivo, pensante, que se pasea libremente por la superficie de la tierra, parece estar al frente de todos los animales, a los que domina, vive en sociedad, ha inventado ciencia y artes, posee una bondad y una malignidad propia, se ha impuesto maestros, ha elaborado leyes para sí... Podemos considerarlos bajo diferentes aspectos. Los principales de ellos formarán los siguientes artículos: Está compuesto de dos sustancias: una llamada alma, y otra conocida por el nombre de cuerpo. El cuerpo, o la parte material del hombre, ha sido muy estudiada...⁴

³ Michel Buchberger, *Diccionario enciclopédico de historia de la Iglesia*, T. 2, Herder, Barcelona, 2010, p. 740; José Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía*, Alianza, Madrid, 1979, p. 1.622.

⁴ Michel Vovelle y otros, *El hombre Ilustrado*, Alianza, Madrid, 1992, p. 12.

Con esto la *Enciclopedia* expresa una nueva visión del mundo, a través de una concepción del hombre. Detrás de la idea enciclopédica está, sin duda, el repudio de la perspectiva teocéntrica del mundo que había regido hasta entonces el orden del universo. Este último ya no se contempla en el pensamiento de Dios; el problema del alma se ubica en las especulaciones metafísicas que no importan y que hasta pueden llegar a ser consideradas nocivas.

Pero no hay engañarse, la lucha y crítica del enciclopedismo francés no es contra la fe ni contra la religión, sino contra la Iglesia, en oposición a sus pretensiones de validez y verdad. La cuestiona por constituir el obstáculo constante del progreso intelectual, refiere a su incapacidad de fundar una auténtica moral y un orden político-social justo⁵.

En tanto, el enciclopedismo y su alta comprensión de la razón está más relacionado con una nueva forma de concebir al ser humano en la que el filósofo queda como sujeto y se constituye como medida de todas las cosas. La razón humana alcanzó una valoración tal que el hombre es centro del universo visible y constituye un ideal, persiguiendo disolver los mitos y derrocar la imaginación mediante la ciencia.

Uno de los núcleos de las ideas instauradas en el pensamiento ilustrado francés proviene principalmente de la filosofía inglesa de Bacon, padre de la filosofía experimental según Voltaire. Francis Bacon desprecia a los partidarios de la tradición, y les reprochó el temor a contradecir, su falta de objetividad, el fetichismo verbal. Todas esas costumbres del pensamiento le han impedido el feliz matrimonio del entendimiento humano con la naturaleza de las cosas. Así, la superioridad del hombre reside en el saber, en el intelecto que supera la superstición y debe dominar sobre la naturaleza desencantada. El saber que es poder y también orden⁶, lo que los hombres quieren aprehender de la naturaleza es servirse de ella para dominarla por completo, a ella y a los hombres. El conocimiento sufre un grave desajuste, lo que se busca no es la anhelada *verdad* inspirada por la Escolástica y el Barroco,

⁵ Ernst Cassirer, *Filosofía de la Ilustración*, Fondo de Cultura Económica, México, 1950, p. 155.

⁶ Según Foucault a partir del siglo XVII se establece la desaparición de las viejas creencias supersticiosas o mágicas y, por fin, la entrada de la naturaleza en el orden científico. Este orden una de sus rasgos principales sería la matematización (mathesis) de la realidad, de lo empírico, entendida como una ciencia universal de la medida. La relación con la (mathesis) según el autor tiene dos relaciones que se mantuvieron inalterables durante todo el siglo XVIII en el pensamiento clásico. La primera es que las relaciones entre los seres se pensarán bajo la forma del orden y la medida, y el análisis, que con el tiempo se establecerá como método universal. Pero esto no quiere decir, dice el filósofo, que la matemática dominara todo, ni que se funde en ella todo conocimiento posible. Sino más una relación con el Orden que fue tan esencial para la época clásica como lo fue para el Renacimiento la interpretación. “Y así como la interpretación del siglo XVI, superponía una ideología a una hermenéutica, era esencial un conocimiento de la similitud, así, la puesta en orden por medio de signos (que pensamos sea matemáticos) constituyen todos los saberes empíricos como saberes de la identidad y de la diferencia. Ver: Michel Foucault, *Las palabras y las cosas, una arqueología de las ciencias humanas*, Siglo XXI, México, 1968, p. 77.

sino la operación, el procedimiento feliz. Horkheimer y Adorno, en su *Dialéctica de la Ilustración*, hacen hablar a Bacon: “El verdadero fin y la función de la ciencia” residen no “en discursos plausibles, divertidos, memorables o llenos de efectos, o en supuestos argumentos evidentes, sino en el obrar y trabajar, y en el descubrimiento de datos hasta ahora desconocidos para un mejor equipamiento y ayuda en la vida”⁷. Con eso se renuncia a desvelar algún tipo de misterio y sentido de la realidad, se renuncia al mito y a la imaginación, son categorías que son cambiadas por los mecanismos mentales que obliga la operación científica.

Como podemos notar, habría muy poco espacio para relatos apocalípticos y milenaristas en este tiempo. Hasta se suprimen en términos generales. Por ello, nuestra tarea de encontrar el lugar de la literatura apocalíptica en el pensamiento del siglo XVIII ilustrado es ardua, ya que el programa de la Ilustración suprime o minimiza las categorías imaginarias del conocimiento por otra más empirista y científica. Al parecer el programa de la Ilustración era el desencantamiento del mundo⁸, pretendió disolver la imaginación y el misterio mediante la ciencia. ¿Lo pudo conseguir totalmente? Al parecer no, porque la permanencia justamente en plena era de la razón de relatos distintos, como el apocalipticismo, lo contradecirán.

Pero lo anterior no disminuye los más exuberantes logros y dimensiones como movimiento intelectual y cultural de vasta envergadura. La Ilustración es el primer movimiento que tiene dimensiones universales, su difusión intelectual hizo aparecer distintos círculos intelectuales, sin precedentes en la historia. La época del maquinismo imprimió en todos los países un ritmo parecido. Tras el desarrollo del liberalismo político se determina el devenir histórico de la evolución cultural del siglo XIX y parte del siglo XX.

Su espacio geográfico fue inicialmente los estados protestantes (Países Bajos) y Francia, Alemania y los países católicos del centro europeo. España fue el país donde más tarde se propagó, hacia fines del siglo XVIII, aunque todavía en esa época fue de manera lenta. Luego le tocó a América Latina, con los movimientos reformista y revolucionario, que derrocaron a la monarquía española.

También su influjo llegó a las zonas de ultramar dominadas y colonizadas por anglosajones y españoles. Finalmente, todas las zonas que a lo largo de los cien últimos años se pusieron en contacto con la moderna civilización.

Su difusión no fue uniforme. En general partió por las ciudades, donde los participantes con las mismas ideas podían formar grupos. En la preparación y origen de la Ilustración tomaron parte especialmente ciudades portuarias de ex-

⁷ Francis Bacon, “Valerius Terminus, of the Interpretation of nature”, vol. I, p. 281. Citado por Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, Trotta, Madrid, 1998, p. 61.

⁸ Horkheimer, *Ibidem*.

celentes relaciones comerciales, como Ámsterdam, Londres y Hamburgo, en los siglos XVII y XVIII. París, nuevamente foco de atención y de desarrollo de un movimiento intelectual, ya lo había hecho en la Edad Media con la universidad y el XVII con las primeras academias.

Los hombres que siempre se mostraron reticentes a la Ilustración fueron los de zonas alejadas de los centros comerciales y tradicionalmente campesinas. Aún en el siglo XVIII algunas ciudades alemanas y francesas del interior vivían el pleno Barroco. También los hombres y mujeres de zonas montañosas, países alpinos, la montaña escocesa y la meseta castellana.

Los grupos sociales que primero adhirieron a las tendencias filosóficas de los inicios de la Ilustración fueron partícipes del Estado absoluto, es decir, intelectuales de la nobleza y del clero⁹. En una segunda etapa tuvo protagonismo el elemento burgués, fruto de la influencia en la vida pública, siendo allí donde residía su campo de acción, surgida de una relación casi simbiótica con el estado absoluto¹⁰. Este último, por su parte, obtuvo de la burguesía las bases ideológicas de su expansión imperialista en todo occidente ya antes de 1789.

Con respecto a su composición, la burguesía siempre fue muy heterogénea. Sus primeros adherentes fueron oficiales, funcionarios estatales, médicos, quienes desarrollaron nuevas tendencias y fueron reconocidos librepensadores que, por medio de sus escritos y la inserción en los ministerios, fueron instalando las nuevas ideas. También hay abogados, curas rurales¹¹, francmasones y farmacéuticos.

El hombre ilustrado desde ahora se identifica con el Estado, que es todavía absoluto. La burguesía, durante casi un siglo, pudo desarrollar su pensamiento en todos los ámbitos de la vida social y pública. Con el tiempo se creó un discurso y prácticas sociales en torno a una nueva clase de sociabilidad ubicada, principalmente, en lugares que tuvieron como centro la ciudad: café, salones, sociedades secretas (francmasonería). Esto fue acompañado por el ejercicio escritural de la crítica a través de medios escritos: periódicos, panfletos, boletines etc. Con el tiempo, apareció el discurso ciudadano y las prácticas sociales¹² que dejaron atrás las del Antiguo Régimen.

⁹ Fritz Valjavec, *Historia de la Ilustración*, Rialp, Madrid, 1964, p. 29.

¹⁰ Perry Anderson, *El Estado Absolutista*, Siglo XXI, Madrid, 1992, pp. 15-18.

¹¹ Los sacerdotes participan en una administración cuyas prácticas, cuya lógica no es religiosa sino que está regulada por el criterio de utilidad social, como dice Michel de Certeau, la preocupación es mantener la "policía" del lenguaje y del culto. "Los párrocos rurales, ahora más cultivados pueden auxiliar al intendente de la provincia a realizar el inventario de la producción agraria (como ocurre en Franco-Condado en 1774) o ayuda a la anotación sistemática del bautismo, matrimonios y defunciones, solicitada a través de las oficinas de la intendencia". El sacerdote es aquí un agente de orden público que participa de la racionalidad y el utilitarismo de la Ilustración, unas veces orientados al rito, otros orientados a la producción.

¹² Vovelle, *ob. cit.*, p.389; Michel de Certeau, *La escritura de la historia*, Universidad Iberoamericana, México, 1993, p. 197.

Precisamente, a continuación vamos abordar las principales prácticas sociales, entendidas como “*maneras de hacer con*”. El “*arte de hacer*”¹³ caracteriza la formalidad de las prácticas cotidianas, ordinarias, dispersas: leer, hablar, caminar, habitar. Estas “maneras de hacer” constituyen las mil prácticas a través de las cuales los usuarios se apropian del espacio organizado por los técnicos de la producción sociocultural¹⁴. Pues bien, se darán algunos ejemplos aclaratorios de prácticas y discursos en este siglo XVIII, demostrando por medio de los espacios públicos más característicos (cafés, tabernas, periódicos y prácticas típicas del clero en tiempos de las Luces) cómo dominaba el pensamiento ilustrado.

II. Los responsables de la Ilustración: entre discursos y prácticas

¿Dónde se reproducen las prácticas típicas del discurso ilustrado en el contexto del siglo XVIII? ¿Cómo se difundió el mensaje y de cuáles son las “instituciones” sociales? Como ya lo ha demostrado Chartier¹⁵, estos espacios públicos que generaron un tipo de prácticas en el siglo XVII, produjeron crítica y fueron el germen para el proceso de desacralización del rey. También habría provocado otro problema historiográfico, no totalmente resuelto, como fue el de la “descristianización” planteado por Delumeau¹⁶.

Así, lo público se transforma en el pensamiento ilustrado, ocupando un lugar fundamental de legitimación política y difusión de las ideas. En el siglo XVIII la circulación y difusión de las ideas se propaga por todas las clases y se inaugura una nueva clase de sociabilidad que está cimentada por la opinión pública¹⁷. En

¹³ Roger Chartier, *Escribir las prácticas, Foucault, de Certeau, Marin*, Manantial, Buenos Aires, 2006, pp. 13-56.

¹⁴ Roger Chartier, *Entre el poder y el placer* (cultura escritura y literatura en la Edad Moderna), Cátedra, Madrid, 2000, p. 160; ID. “Las prácticas de lo escrito”, en Philippe Aries y Georges Duby, *Historia de la vida privada*, Vol. 5, Taurus, Madrid, 1990, pp. 113-161.

¹⁵ Roger Chartier, *Espacio público, crítica y desacralización en el siglo XVIII. Los orígenes culturales de la Revolución Francesa*, Gedisa, Barcelona, 2003. La reflexión y las hipótesis planteadas por Chartier supone una reformulación desde parámetros más actuales de la Nueva Historia Cultural a partir del libro clásico de Daniel Mornet, aparecido en 1933, sobre los orígenes intelectuales de la Revolución. De este último véase también la obra original de 1926, publicada en español en fecha más reciente: Daniel Mornet, *El pensamiento francés en el siglo XVIII*, el trasfondo intelectual de la Revolución francesa, Ediciones Encuentro, Madrid, 1988.

¹⁶ Jean Delumeau, *El catolicismo de Lutero a Voltaire*, Labor, Barcelona, 1973, p. 252. El autor problematiza el término señalando algunos síntomas que llevan a debilitar la estructura social, política y religiosa que terminó con el Antiguo Régimen. La influencia del pensamiento inglés, que difundió una posición adogmática de la religión que se encuentra en autores y en algunas de sus obras, como Locke *Reasonableness of Christianity* (1695), *Christianity not Mysterious* de Toland (1697), *A Discourse of freethinking* de Collins (1713) y *Christianity as Old as the Creation* de Tyndal (1730). Un grupo de títulos significativos que unen la tolerancia y el abandono de la Revelación, la crisis de la Iglesia romana, guiada por papas cautivados por el lujo y la nobleza.

¹⁷ Nos adherimos al concepto de Chartier que lo extrae de Jürgen Habermas, quien señala que en el siglo

el primer caso abordaremos una esfera pública, pero que está constituida por individuos de origen privado, quienes construyen opinión pública en un espacio que no estaba bajo la dominación del rey.

1) Salones, los cafés y los periódicos.

El siglo XVIII superó el interés por reunirse y conversar que han tenido los hombres cultos, desde su renacimiento en una época anterior tal como fue plasmado en el *Decamerón* de Boccaccio. En las conversaciones no sólo actuaban hombres, la presencia de la mujer es fundamental para entender el fenómeno, porque este espacio giraba en torno a ella¹⁸. Los distintos salones de París, Berlín, Viena o Praga debían parte de su fama a hombres de letras y esta es la misma razón que impulsó a que las mujeres fuesen también las anfitrionas en ellos. Se trata de lugares muy importantes para entender las nuevas formas de la transmisión de las ideas, que no nacen precisamente del poder del Estado. Sus integrantes cuando critican y formulan argumentos doctos no están sujetos a la moda de la corte o de la autoridad académica. De esta forma, señala, Chartier¹⁹, el salón se libera de las normas estéticas conducida por la corte y nace una nueva legitimidad de la “esfera pública literaria”: los cafés, los salones, los periódicos”. La crítica en definitiva no emanara de una institucionalidad (eclesiástica, académica y administrativa). Es una nueva élite más mundana que cree en la defensa de ideas y de la opinión. En este lugar se encuentran hombres viajeros, exploradores que viajan a Pompeya o a América y los literatos reunidos por los mismos pasatiempos: el juego, el debate, la lectura y la mesa; y como centro una figura femenina.

Es importante atender a la observación que hace el historiador norteamericano James van Horn sobre el salón y su vinculación directa con las ideas impresas del siglo XVIII. La cultura de los salones no era exclusivamente oral, ya que era dominada por escritores, quienes producían y difundían en aquellos lugares la palabra escrita²⁰. Finalmente, el salón proporcionaba la ocasión para que individuos de diferentes procedencias sociales y profesionales se mezclaran en términos relativamente equitativos. Para las costumbres del siglo XVIII, la etiqueta del salón era claramente informal, sirviendo como medio de ingreso y participación en la

XVIII aparece una “esfera pública política”, llamada esfera pública burguesa, doblemente caracterizada. Desde el punto de vista político, defiende un espacio de discusión y de crítica sustraída a la influencia del Estado (es decir, a la esfera del poder político) y crítica a los actos o fundamentos de este. Desde el punto de vista sociológico, se diferencia tanto de la corte, que pertenece al dominio del poder público, como del pueblo, que no tiene acceso alguno al debate crítico: por eso se le puede clasificar de “burguesa”, es decir, personas privadas reunidas en un público. En Roger Chartier, *El espacio público...*

¹⁸ James van Horn Melton, *La aparición del público durante la ilustración europea*, PUV, Valencia, p. 243.

¹⁹ Chartier, *ob. cit.*, p. 175.

²⁰ Chartier, *ob. cit.*, p. 244.

República de las letras. El salón de París permitió que algunos extranjeros como David Hume, Edward Gibbon o Benjamin Franklin obtuvieran acceso a los círculos intelectuales de la capital francesa.

Por otro lado, los cafés, tabernas ofrecieron para el hombre del siglo XVIII un lugar acogedor para enfrentar las incomodidades de sus precarias viviendas. Los cafés y tabernas en el París de aquel siglo estaban asociados a la cultura de la gente corriente y pertenecían a una esfera pública que tenía un carácter más plebeyo que acomodado. Aunque esto no nos priva de ser también un sitio donde la política es un tema cotidiano, tradicionalmente, en toda Europa se daba rienda suelta a levantar una candidatura u oposición a un señor local del municipio.

Hay un caso de un periodista (Josef Pezzl) que llama a los salones de cerveza de Viena “templos del rumor político”:

Las gentes que frecuentaban querían pensar que sabían algo acerca del estado de ánimo del gabinete, y cuando menos sabían de ellos, más les gustaba murmurar sobre las grandes cuestiones del mundo. La multitud de criados domésticos relatan alegremente esta o aquella anécdota, o algún comentario sugerente que han recogido en la mesa de su amo o en cualquier otra parte [...] Aquí se cierran alianzas, se elaboran panfletos, se despachan ejércitos, se anuncia la muerte o los viajes de los potentados y muchas cosas más²¹.

Con el tiempo también los cafés evolucionaron hasta convertirse en espacios políticos para la discusión política. En ellos se oía de todo, los secretos de los ministros y generales, sino la vida privada del mismísimo emperador, en el caso vienes. En la época de la Revolución Francesa, un comentarista aristócrata señalaba: “Acá un hombre está esbozando una reforma de la constitución; otro leyendo un panfleto en voz alta; en otra mesa, alguien está leyendo una cartilla a los ministros; todo el mundo habla; cada cual tiene su pequeño público que le escucha con mucha atención [...] en los cafés uno queda asfixiado por la presión de la gente.”²²

Por último, el fenómeno periodístico fue un espacio privilegiado para la crítica, entre 1720-1750, período durante el cual las publicaciones sufren un considerable aumento²³. En esta primera etapa fueron revistas de cultura, dedicado al análisis crítico de los nuevos libros. En 1761 en predominio y la demanda por noticias más “frescas” provoca la aparición de revistas y diarios semanales y bimensuales. Así, los artículos extensos o los resúmenes sustanciosos disminuyen

²¹ Johann Pezzl, *Skizze Von Wien: Ein Kultur und Sittenbild aus der josephinischen zeit*, Gustav Gugitz and Anton Schlossar (eds) Graz, Ley Kam Verlag, 1923, p. 364. En *ob. cit.*, p. 286.

²² *Ibidem*, p. 295.

²³ Chartier, *El espacio público, crítica y desacralización en el siglo XVIII*, p. 177.

cada vez más en comparación con las noticias breves, que permiten indicar más libros y, por tanto, satisfacer mejor la curiosidad de una audiencia que necesita hablar y criticar a viva voz, en los lugares que ya hemos aludido (tabernas y cafés).

Aunque los diferentes periódicos utilizan una técnica de análisis similar apoyada en los mismos procedimientos (el compendio, la cita, el extracto, la referencia, el comentario), es una forma que nutre el debate crítico y la discusión ardiente. Los periódicos literarios dan vida a una nueva instancia crítica, autónoma y soberana: el público. Con esto las antiguas autoridades pierden sobre las reglas del buen gusto. De ahí proviene justamente la resolución de la Academia en 1748 de restringir los escritores y los artistas que sean aceptados dentro de sus cánones.

Lo que sí queda claro del predominio de estos lugares como conformación de la opinión pública es que se va cumpliendo la consolidación de la crítica y que toda la producción literaria queda sometida a ella. También la *Religión*, la *legislación*, y su *Majestad* desean escapar de la crítica como dirá Kant en la *Crítica de la razón pura* de 1781, que marcará a fuego el siglo XVIII. Así, la autoridad política y la religiosa queda sujeta al veredicto de la razón pura.

2) *La religión de las Luces: entre discurso y prácticas*

No es una novedad que el cristianismo principalmente Católico del siglo XVIII entra en una verdadera crisis, frente a los ataques irónicos contra la superstición, frente a la crítica del dogma y a la misma negación de Dios. Los filósofos no se dejan convencer, y opusieron radicalmente felicidad terrestre, actitud creadora y moral cristiana. Delumeau cita un artículo muy aclarador, “Cristianismo”, de la *Encyclopedie*, que bien expresa la mirada que tenían los ilustrados hacia la religión Católica y las formas de vida que se les achacaba:

Duda de las artes, la industria, el gusto por las modas, todas las cosas que hacen prosperar sin cesar las distintas ramas del comercio, son un bien muy real para los Estados? Pues bien el cristianismo, que proscribía el lujo, que lo ahoga, destruye y aniquila estas cosas de las que el lujo depende necesariamente. En su lugar el cristianismo introduce, por este espíritu de abnegación y de renuncia a toda vanidad, la pereza, la pobreza, el abandono de todo; en una palabra: la destrucción de las artes. Debido, pues, a su propia constitución, es poco apropiado para reportar la felicidad a los Estados. En sus *Pensées philosophiques*, Diderot es mucho más violento y hace una descripción enloquecedora de la felicidad cristiana: ¡Qué voces! ¡Qué gritos! ¡Qué lamentos! ¡Quién ha encerrado en estos calabozos a todos estos

cadáveres dolientes? ¿Qué crímenes han cometido todos estos desgraciados? Unos se golpean el pecho con piedras, otros se desgarran el cuerpo con uñas de hierro; todos tienen las penas, el dolor y la muerte en los ojos²⁴.

Con esta caracterización del cristianismo por parte de uno de los instrumentos más importante de la Ilustración Francesa, no cabe duda de que al mundo de los cristianos se le miraba subestimándolos. Y es que, para esta corriente racionalista que pensaba en el dominio del hombre sobre la naturaleza y que creían en un progreso infinito del conocimiento científico, todo lo referente a lo religioso era juzgado como atrasado.

Es importante destacar los movimientos ideológicos más importantes del siglo XVIII dentro de la Iglesia católica, con el objeto de hacer más comprensible las prácticas sociales, en el marco de un contexto histórico caracterizado por una mentalidad cada vez más descristianizada y sujeta a muchos vicios. Fue una época que buscó a partir de finales del siglo XVII volver a cristianizar a sus fieles, porque había muchos vicios que amilanaban la fe de toda la cristiandad postridentina. Se atacó la folcklorización del cristianismo, en una época socialmente muy frágil²⁵. Hay una supervivencia del paganismo (que acabará desdibujándose aún más cuando llegue el Siglo de las Luces), se aclara la oposición entre sacerdote y mago y se manifiesta el maniqueísmo con brujos y brujas. Todos problemas que hacen surgir reacciones a volver a cristianizar a las masas durante los siglos XVII y XVIII.

Por otro lado, el Jansenismo fue un movimiento que nace en Francia a mediados del siglo XVII. Surge como una discusión teológica que el concilio de Trento no dejó totalmente zanjada, entre la idea del libre albedrío y la necesidad de la Gracia, pero sin definir su interrelación. Las consecuencias históricas más inmediatas de la falta de delimitación entre la idea de gracia y libertad dieron pie a una discusión entre muchos adeptos protestantes y católicos. El jansenismo afirmaba que una verdadera libertad humana es absolutamente vana, porque era necesaria la intervención de la gracia eficaz. El problema desde el siglo XVI se desató en la Universidad de Lovaina entre los jesuitas y teólogos. Un primer protojansenista será Baius (1513-1589), quien decía que la naturaleza humana ha sido mutilada de tal forma por el pecado original y que sin la ayuda de la gracia los hijos de Adán no pueden amar y obrar sino en el mal. Pronto se enfrenta Lessius (1554-1623) que

²⁴ Delumeau, *ob. cit.*, p. 254.

²⁵ Este fenómeno fue difícil de evitar en que la educación está muy poco extendida, que estaba oprimida por la amenaza del hambre, los elementos, las enfermedades y la muerte, por causa de su bajo nivel técnico y científico. ¿Es posible el espíritu religioso en una situación en que está asegurada el pan de cada día y en el que el miedo es la compañía habitual del hombre? ¿Qué otra cosa hubiera podido ser popularmente el cristianismo de otras épocas sino ante todo un conjunto de ritos destinados a obtener del cielo abundante cosechas, evitación de calamidades, retroceso de enfermedades y aplazamiento de la muerte? Delumeau, *ob. cit.*, p. 206.

censura las obras del último. Tras estos precedentes surge el jansenismo, nombre que se le dio a un movimiento religioso posterior, que el profesor de Sagrada Escritura de la Universidad de Lovaina, Cornelis Jansenio, redacta una *summa* del pensamiento de San Agustín, que establece la necesidad de la gracia eficaz que cura al hombre hasta hacerle preferir la delectación celestial a la terrenal²⁶.

La difusión de este tipo de pensamiento tuvo un profuso éxito en el norte de Europa, especialmente en los Países Bajos, Francia e Italia. Se manifestó con un claro rigorismo ascético, una adhesión al episcopado que trataba de no fiarse de las órdenes religiosas, estando motivados por la búsqueda de la pureza original de la Iglesia, considerándolas como creaciones puramente humanas, anhelando que el episcopado volviese a tener sus poderes y dignidad.

Un caso que ejemplifica bien una de las controversias entre la Iglesia y el movimiento jansenista es el escrito de Pasquier Quesnel, sacerdote del oratorio (otra orden cercana a las ideas jansenistas y contraria a la compañía de Jesús). Él hace una revisión de los textos neotestamentarios *Reflexions morales sur le Nouveau Testament*. En este libro difunde las ideas de la gracia gratuita, inamisible e irresistible y define como verdadera penitencia la que está subordinada a la contrición y a la satisfacción, pero condena la atrición como insuficiente.²⁷ Su doctrina fue condenada en una bula *Unigenitus* en 8 de marzo de 1713, sus doctrinas fueron consideradas “falsas, capciosas, malsonantes... perniciosas... injuriosas no solamente para con la Iglesia y para con las prácticas sino que eran favorables a los herejes, a las herejías y al cisma”²⁸. Las ofensivas de parte de la Iglesia continuaron durante todo el siglo XVIII, pero esto no desanimó a los jansenistas y organizaron una poderosa ofensiva desde distintos frentes: el dogmático, el místico, el práctico y disciplinar. Para nuestro trabajo es importante una carta del Padre Bonnaire a otro sacerdote, M. Nicole, sobre el principio de autoridad visible. Esta residía solo en la Escritura que es la norma de la fe y no en la autoridad visible. Ese interés por los escritos Sagrados se vuelve hacia san Pablo y el Apocalipsis. Es claro la respuesta de un grupo minoritario que reacciona, esperando milagros que en el futuro cercano le darán nuevo brío, como ya se lo habían dado en el siglo XVII. Así, no es arriesgado vincular el movimiento jansenista con un interés por la lectura del apocalipsis.

Otro teólogo importante que estudia la Biblia casi a fines del siglo XVII fue Richard Simon, que pone la palabra crítica como una forma de lectura de las fuentes, dejando su idea con unas palabras muy sencillas: “*Los que hacen la profesión de*

²⁶ Delumeau, *ob. cit.*, p. 130.

²⁷ Agustín Fliche y Víctor Martín, *Historia de la Iglesia de los orígenes a nuestros días*, V. 22, Edicep, Valencia, 1976.

²⁸ Fliche, *ob. cit.*, p. 89.

*críticos no deben detenerse más que en el sentido literal de sus autores y evitar todo lo que es inútil para su propósito*²⁹.

Es interesante que en sus postulados al situar la crítica como criterio en sí mismo: ella establece el grado de seguridad, de autenticidad, de todas las obras que estudia. Las consideraciones estéticas no son prioridad para comprender un texto. Si se aplica a un libro sagrado tiene que ignorar la teológica, porque no es ella quien impera en el texto; ninguna autoridad puede hacer que un texto no sea exactamente lo que es. También tras su preparación en filología se fue acercando a las enseñanzas rabínicas de la Biblia, con el fin de entender los diferentes estados que se ha encontrados el texto, según los distintos periodos. Así, en pleno siglo XVII, se da comienzo con Simon una lectura de la Biblia que utiliza algunos criterios metodológicos que se pueden apreciar en el pensamiento ilustrado del siglo XVIII: sentido crítico puro, e independencia a la autoridad sobre todo teológica que controlaba el conocimiento; simpatía por los ambientes de rabínicos lectores de la Biblia y profesores de hebreo; crítico de las interpretaciones alegóricas que hacían de los textos, como por ejemplo es el caso de San Agustín, criticado duramente por Simon en la forma que se estudia los textos sagrados: “se extiende así únicamente sobre sentido alegóricos y apartados de la historia y de la letra del texto”. Sobre su preparación, “estaba, además, lleno de ciertos prejuicios de filosofía y de teología, que mezcla en todas sus obras”. No es suave con el santo, sus conocimientos de filología y su apego a la crítica nos presentan un hombre seguro de sí mismo que aunque fue condenado por la iglesia y rechazado por su orden permaneció siendo cristiano católico.

El segundo grupo mucho más conocido, los jesuitas, están presentes desde el concilio de Trento hasta su expulsión en 1767. Esta orden lleva el timón de mando de la Iglesia y ayuda al estado absolutista a conducir la política. Desde muy pronto se lanzaron a conquistar para su causa el apoyo de poderosos, príncipes y nobles y, en virtud de su preparación intelectual sin parangón en su tiempo y el origen aristocrático de muchos de sus miembros, lograron importantes triunfos y también muchos enemigos. Su capacidad misionera fue formidable, después de sólo algunas décadas de su fundación estaban en todo el mundo.

No queremos extendernos en su análisis, sino sólo destacar que su protagonismo decayó desde la segunda mitad del siglo XVIII especialmente en Europa, dada la lucha contra los grupos jansenista y por la monarquía ilustradas en Francia y en España. Como fue una orden que tenía un cuarto voto, que consistió en mantener una obediencia absoluta al papa, eso debilitó su relación con los poderes civiles de todo el mundo, porque constituyó una dificultad para los monarcas ilustrados que pretendían manejarlos a su antojo. En el Nuevo Mundo alcanzaron gran in-

²⁹ Paul Harzard, *La crisis de la conciencia europea*, Alianza, Madrid, 1988, p.108.

fluencia y riquezas, que los hicieron líderes educativos de toda la población. Son famosas las misiones del Paraguay³⁰, pero muy peligrosas para un estado que cada vez necesitaba un poder centralizado y obediencia absoluta al rey. Por otro lado, el galicanismo, corriente ideológica de origen eclesiástico, opuesta a la centralización papal, también chocará con los intereses de los jesuitas, que debían obediencia absoluta al papa y sentirse libres de los intereses nacionales.

El motivo exposición de este pequeño cuadro de los grupos coexistentes tiene como propósito dar a entender que, dentro una Iglesia que se sentía atacada por el mundo laico que cada vez estaba tomando más poder (especialmente por las nuevas prácticas sociales y la toma del espacio público que hemos descrito), también ella en su seno, presenta divisiones y fuerzas ideológicas opuestas.

A continuación seguiremos algunas reflexiones de Michel de Certeau³¹ y Michel Vovelle sobre las prácticas religiosas en un siglo el XVIII, dentro de los grupos religiosos.

Si nos referimos a las prácticas como campo de lucha entre jansenistas y jesuitas, los primeros, por su rigorismo, se fijaron en las prácticas *culturales*, que exigían concentrarse en las prácticas litúrgicas o sacramentales, cuya importancia requería una preparación interior. Los Jansenistas enfatizaban un fortalecimiento de la autoridad sacramental o de la severidad de las medidas. También hay una sobre estimación del “director espiritual” o el imperativo que se refiere a la ejecución de gestos.

Los jesuitas, en cambio, serán más partidarios de la adaptación, principales instructores de “urbanidad”, del “deber de estado” y el “amor propio” procurando siempre que estén dentro de los moral cristiana, aunque con el tiempo esto será fuente de conflicto en un estado cada vez más ateo, donde la política cada vez intenta reemplazar la religión y el estado en definitiva se planta como el centro poderoso de la administración nacional, la gran empresa de racionalización económica, financiera y estadística.

Aunque nosotros nombramos solo tres grupos en disputas al interior de la Iglesia, la división estaba por doquier, pero las diferencias estaban especialmente en el plano de las prácticas. No eran disputas tan ideológicas como fueron en la Edad Media, ahora las diferencias estaban en la diversidad de prácticas, actos litúrgicos, oraciones, asambleas. Dentro de ellos además de los aludidos estuvieron, grupos ocultistas, rosacruz, puritanos, etc.

³⁰ Magnus Mörner, *Actividades políticas y económicas de los jesuitas en el Río de la Plata*, Hyspamerica, Buenos Aires, 1985.

³¹ Michel de Certeau, *La escritura de la historia*, Universidad Iberoamericana, México, 1993, pp. 149.

Es interesante como la razón de estado organiza las prácticas para su fin, el estado va a reunir todo lo que también es irracional para él, y le otorgara un orden, la salvación común ya no está en la iglesia, sino en el estado, él jerarquiza las ordenes sociales. Da origen a la liturgia del poder³², distribuye las gracias y racionaliza los intereses particulares. El imperativo de la razón de Estado dirige, a la vez la crítica las prohibiciones cristianas, la libertad sexual tiene como fin y criterio la reproducción; no el amor, sino el “crecimiento” demográfico, que en la perspectiva “poblacionista” de los economistas, constituye la fuerza y la riqueza de la nación.³³

El orden que establece este siglo XVIII se efectuó en un trabajo de disuasión entre dos culturas, de las cuales, una elitista, sabia burguesa, se diferencia de otra “tradicional”. Hay, por tanto, una cultura practica y científica y otra teatral (que no tiene un lugar organizado, es expresión de ella misma³⁴), y por este motivo, todavía arraigada en el Medioevo. En este siglo se hace más latente ésta separación entre la cultura popular y la burguesa desde 1750³⁵. Ya no hay más visitas pastorales en Francia, este hecho da entender que el influjo del ambiente intelectual de las Luces es muy atractivo, porque es una revolución epistemológica que llevó a muchos religiosos a aplicar los postulados de las Luces con fines educativos.

Tal es el caso de la noción de *policía*, que en el siglo XVIII designaba educación y también orden y buen gobierno, así el discurso del sacerdote como el culto debe tener esta connotación. Los sacerdotes se tornan cultos y sus reuniones tratan temas de Sagrada Escritura, “virtudes Eclesiásticas” y “Teología práctica”, el sacerdocio se transforma en una carrera como cualquier otra. El culto será la gran preocupación y dos enemigos uno exterior, la taberna y en los interiores las “indencias” de festividades ruidosas, de representaciones iconográficas vulgares y la privación de animales, se procura atender al buen “gusto” de la elite intelectual. Es decir, todo el culto y sus representaciones tienen como fin último quedar enmarcados en una economía civil guiada por una razón ilustrada.

En definitiva el espacio histórico para la cultura popular se reduce, especialmente por las creencias milenaristas y apocalípticas que fueron tan vivas en la Edad Media y hasta el siglo XVII. Esas nociones ahora estarán mejor plasmadas, si las hay, en las preocupaciones de clérigos que están educados por el siglo, y que se sirvan de ellas como una respuesta cristiana racional³⁶ al ambiente intelectual del siglo XVIII.

³² Jaime Valenzuela, *La liturgia del poder. Celebraciones públicas y estrategias persuasivas en Chile Colonial (1609-1709)*, Dibam/Lom, Santiago, 2001, pp. 23-76. En esta obra se explica de forma muy aguda y documentada la liturgia barroca como expresión del poder del rey; Iván Jaksic, *Liberalismo y poder Latinoamérica en el siglo XIX*, Fondo de Cultura Económica, México, 2011, pp. 63-90.

³³ De Certeau, *ob. cit.*, p. 184.

³⁴ Jacques Le-Goff, *La civilización del occidente medieval*, Paidós, Barcelona, 2008, p. 281.

³⁵ De Certeau, *ob. cit.*, p. 196.

³⁶ Im Hof, *ob. cit.*, p. 144.

III. Escatología-apocaliptismo en la época de las Luces

La preocupación por la historia y su destino no es ajena a esta época, ha de advertirse que tampoco presenta un número considerable de casos que miren el acontecer con clave apocalíptica³⁷. Este término se utiliza a comienzos del siglo XIX, por el estudioso alemán F. Luecke (1791-1854) para indicar textos que tienen un contenido y una estructura similar a la del Apocalipsis de San Juan.

Al atender a la acepción misma del término que proviene del griego *apokalypsis* (revelación, manifestación) y del hebreo (revelar), se excluye la identificación del término apocalíptico con las connotaciones de oscuro, catastrófico, extravagante. Las tres características de los escritos apocalípticos (pesimista, dualista, escatológico) se expresan por medio de un lenguaje simbólico (humano, animal, numérico, cromático), que anuncia la esperada llegada de la libertad, en virtud de una intervención de Dios³⁸.

El otro término trabajado y que se entiende, junto con el de apocalíptica, es el de escatología, doctrina de los “finés últimos” y realidades futuras, ya sean individuales o colectivas (muerte resurrección, juicio, vida eterna, paraíso e infierno)³⁹.

Escatología y apocalíptica forman parte de un lenguaje de hombres religiosos que tienen una situación de oprimidos y privados de poder, cuya esperanza no se realiza en el orden existente, sino en lo futuro. También los hechos dolorosos vivenciados son vistos por la apocalíptica como síntomas del fin de la opresión y del inicio del reino de Dios. Por eso esta literatura se convierte en la voz de los oprimidos, especialmente judíos, que no ven esperanza alguna para el pueblo en el ámbito político, o sobre el plano de la historia humana. Así, bajo estos parámetros también podemos analizar a los grupos de intelectuales que escribieron este tipo de literatura en la época de las Luces. Se expresó por tanto en sujetos históricos que eran críticos del pensamiento ilustrado y no observaban otra posibilidad que mostrar su descontento en clave escatológica-apocalíptica, pero que, en nuestro caso, fue transmitida con elementos metodológicos que compartidos con la Ilustración.

³⁷ El siglo de las luces ha encontrado un puesto marginal, pero significativo para las ideas y movimientos animados en general místicos laicos que acumulaban esoterismo (con pretensiones más o menos científicas) pensamiento escatológico. Es el caso de Lavater y de Messe que esperaban el retorno de San Juan que había debido inaugurar el Milenio, del sueco Swedenborg, también, la *Nuova Gerusalem* (título de una de sus obras) y fue para algunos como el Juan Bautista de la nueva vida. En Jacques Le Goff, *El orden de la memoria, el tiempo como imaginario*, Paidós, Barcelona, p. 78.

³⁸ José Luis Barriocanal (Director), *Diccionario del profetismo Bíblico*, Monte Carmelo, Bilbao, 2010, p. 72.

³⁹ Jacques Le-Goff, *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario*, Paidós, Barcelona, 1991, p. 48; Jacques e Goff y Jean Smitt (eds.): *Diccionario Razonado del Occidente medieval*, AKAL, Madrid, 2003, pp. 252-260. Barriocanal, *ob. cit.*, pp. 255-266.

Anteriormente se aludió a Richard Simon, exegeta bíblico de fines del siglo XVII y perteneciente a la Congregación del Oratorio; autor vinculado a círculos de estudios rabínicos que sostenía la creencia que la crítica de los textos debía alejarse de la filosofía y de la teología agustiniana que era la lectura oficial.

También dentro de este grupo de disidentes religiosos se encuentra el jansenista Pasquier Quesnel, sacerdote del “Oratorio”. Él hace una revisión de los textos neotestamentarios en *Reflexions morales sur le Nouveau Testament*, donde cuestiona la relación mediadora de la Iglesia, prefiriendo la eficacia de la gracia interior.

Y cómo olvidarnos del exjesuita expulsado Manuel Lacunza⁴⁰, que escribe 1.900 páginas elaborando un sistema basado en el Apocalipsis de Juan y que firma su obra con el nombre de un rabino sefardí, famoso del siglo XII. Ocupando también metodología propia de la Ilustración, dado que sigue una lectura literal de las Sagradas Escrituras, alejándose de las interpretaciones alegóricas y escolásticas propias de la época anterior.

Todos ellos fueron integrados al *Index*, entendiendo éste como un antídoto del protestantismo y los “excesos librepensadores” de la imprenta, en respuesta a aseveraciones tan radicales como las hechas por el inglés John Foxe, autor de un famoso libro sobre los mártires: “o el Papa tiene que prescindir del conocimiento y la imprenta o, a la larga, la imprenta tiene que desterrarlo a él”⁴¹. Desde su creación a mediados del siglo XVI y dentro del espíritu contrarreformista tridentino, el *Index* fue una respuesta a esta pretensión, pero también demostró, especialmente al llegar el XVIII y con tal circulación de libros en grandes cantidades, que la iglesia se defendía como un estado centralizado, aunque sin disponer de los medios suficientes como para eliminar la heterodoxia⁴².

Sin querer llevar a cabo un estudio exhaustivo de la difusión del conocimiento, estos escritos pueden comprenderse por una época marcada por organizaciones voluntarias, preocupadas del intercambio de ideas, a menudo al servicio de los grupos reformadores. Estas organizaciones estuvieron asentadas en grandes ciudades, concretamente París, Londres, Ámsterdam y Berlín. Hay que decir que en los países de un cristianismo católico ortodoxo, la intelectualidad era en su totalidad clerical⁴³, con algunas excepciones de hombres de letras provenientes de la aristocracia.

⁴⁰ Manuel Lacunza, *La Venida del Mesías en Gloria y Magestad*, Imprenta de Carlos Wood, Callejón de Pappin, Calle Fleet, Londres, 1816, en Cuatro Tomos.

⁴¹ Peter Burke, *Historia social del conocimiento, de Gutenberg a Diderot*, Paidós, 2002, p. 184.

⁴² Un completo estudio sobre la circulación de literatura perseguida por el Estado y la Iglesia en el reino más poblado de la época en Robert Darnton, *Los best sellers prohibidos en Francia antes de la revolución*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2008.

⁴³ Burke, *ob. cit.*, p. 48.

El siglo XVIII fue un momento crucial para el desarrollo de la investigación. Nace el investigador “profesional”, hombres que cada vez más se involucran en proyectos de reforma política, económica y social, en otras palabras en la Ilustración. La academia reemplaza paulatinamente a las universidades (que hasta la centuria siguiente no experimentarán un nuevo impulso modernizador). Estas instituciones abocaron sus esfuerzos a los estudios de la naturaleza y parcialmente a la filosofía natural, mientras que los metafísicos fueron cada vez menos populares, aunque los dedicados a temas históricos en algunos monasterios benedictinos tuvieron un sostenido desarrollo y constituyeron un paso importante en la introducción de un mayor rigor y exactitud en la disciplina.

Por otra parte, sin duda estos avances en el conocimiento interesaban más allá de los círculos académicos y se debatían ampliamente fuera de ellos en un grado mayor que en épocas pasadas. Durante el siglo XVIII impera un ambiente intelectual donde, junto con las academias que hemos nombrado, los salones y cafés fueron focos importantes de irradiación de ideas. Y por cierto, la Iglesia católica y sus críticos protestantes tuvieron un papel en esos círculos o contra ellos desde sus ámbitos de difusión tradicionales, comotampoco hay que olvidar a las logias masónicas (francmasonería), que tuvieron una gran misión dentro de ese proceso del predominio de los ideales ilustrados⁴⁴.

Para entender el fenómeno escatológico-apocalíptico es ineludible traer a colación los trabajos de Mario Góngora, uno de los pioneros del tema en nuestro país y por qué no decir de América⁴⁵. Para empezar, según este autor, frente a la expulsión de los jesuitas hubo algunos de ellos, anteriormente pertenecientes a la orden, que postularon la teoría del *complot* para interpretar los hechos de la Revolución Francesa. Entre ellos el lingüista español Lorenzo Hervás y el abate Barruel, que postulaban que los *filósofos* (y sus discípulos en el trono) francmasonería y los jansenistas han precipitado la Revolución⁴⁶. Los dos aborrecen el movimiento ilustrado principalmente porque propicia la división y es profundamente deísta.

⁴⁴ Uno de cada veinte hombres en 1789 pertenecían a las logias, crea un espacio nuevo en que los hombres o se distinguen entre sí por su condición jurídica y donde sólo el mérito puede justificar la obtención de grados y dignidades. La masonería instala así un área de “sociabilidad democrática”, en el seno de una sociedad que no lo es. Sus ceremonias y su simbolismo esotérico proporcionaba cierto sentido de solemnidad y misterio espiritual.

⁴⁵ Mario Góngora, *Estudios de Historia de las ideas y de historia social*, Ed. Universidad de Valparaíso, 1980, p. 390; “Aspectos de la Ilustración Católica en el pensamiento y la vida eclesiástica chilena (1770-1814)”, *Historia*, (1969), N°8, 1969, pp. 43-73; “La obra de Manuel Lacunza en la lucha contra el ‘espíritu del siglo’, en Europa 1770-1830”, *Historia*, N°15, 1980, pp. 7-65.

⁴⁶ Góngora, “La obra de Lacunza en la lucha contra el ‘espíritu de su tiempo’...”, p. 21. “Las voluminosas *Mémoires pour servir à l’histoire du jacobinisme* (1898-1799) de Barruel proporcionaron la clave del laberinto; había existido un complot interior y otro exterior, una alianza de los filósofos y de los masones con aventureros de los clubs jacobinos, y una Providencia valiéndose de la maldad de los hombres para castigar la blasfemia. Para la derecha esta explicación constituyó una absolución parcial. Fuera cual fuera lo que se hubiera hecho, los crímenes que se produjeron habían sido inevitables: según las palabras de la obra del abate Proyard (1800), Luis XVI estaba ‘destronado antes de ser coronado’”. J. McManners, “La

El grupo de los jansenistas ya citado no operan con la mirada del complot, ni tampoco son abiertamente milenaristas, aunque en su última etapa de desarrollo y tras ser condenados por la Iglesia se vieron influenciados por tendencias *judaizantes*. Ejemplo de ello es el sacerdote Jean Joseph Duguet (1649-1733), que pensaba que sólo la llegada de un nuevo pueblo, es decir, los judíos, podían renovar la Iglesia. La posición se radicaliza cuando la monarquía y el papado intentan suprimir totalmente este movimiento. Frente a eso se escriben obras que llaman a la conversión de los judíos, se interpreta el Apocalipsis y el Nuevo Testamento estableciendo las concordias como lo había hecho el abad Joaquín de Fiore, lo mismo que también se acude al “figurismo” de aquél.

Por tanto, la persecución hecha por Roma a los jansenistas es interpretada en clave escatológica. Se afirma que la Iglesia es apóstata y se dice que los jesuitas son favorables a las fuerza naturales y desean independizarse de la Gracia, según Duguet y Vicente Bidal en la obra *Las Régles pour L'intelligence des Saintes Ecritures*⁴⁷. También hay un escritor de la orden del “Oratorio”, Noël Antoine Pluche (1688-1761), que escribió *Spectacle de la Nature*, vinculado a grupos de rabinos que esperan un reinado de Cristo sobre Israel.

A esas corrientes de pensamiento en clave apocalípticas-milenaristas del siglo XVIII vino a unirse el gran efecto causado por los acontecimientos sucedidos a partir de 1789. Uno de los más famosos escritores contrarios a los cambios que provocó la Revolución Francesa fue el dominico Bednard Lambert (1738-1813) en el *Discours* publicado entre 1788 y 1818. Lambert añade un *Recueil des passages sur L'avènement intermédiaire de Jésus Christ*, recapitulando las fases finales de la historia anunciada por las profecías: impiedad recrudescida, Babilonia de los Gentiles, venida del Anticristo y su posterior derrota, conversión de los judíos, Milenio dentro de la Historia de Cristo como rey, regreso de éste al cielo al término de ese periodo, alzamiento de los últimos perseguidores, regreso de Cristo como juez final de los tiempos. Así, este dominico jansenista lee todo su acontecer en clave apocalíptica. Es un crítico de los sucesos, pero también del Antiguo Régimen.

En Italia también existió esta atmósfera de pensamiento escatológica en algunos círculos jansenistas y el mejor ejemplo es el abate ligur Eustaquio Degola, adicto al clero constitucional francés, adepto al figurismo milenarista, particularmente ferviente en la esperanza de los judíos y la seguridad de la apostasía de los gentiles.

En último lugar, nos encontramos con Joseph de Maistre, generalmente mencionado de pasada entre las filas de los pensadores contrarrevolucionarios, quien

historiografía de la Revolución Francesa”, en A. Goodwin (dir.), *Historia del Mundo Moderno. VIII Las Revoluciones de América y Francia 1763-1793*, Sopena, Barcelona, 1972, pp. 444-445.

⁴⁷ Góngora, *ob. cit.*, p. 25.

sostuvo un profetismo político-religioso que ve en la Revolución el comienzo de la Religión Universal, de una Paz Universal. Él fue un pensador apocalíptico en un sentido positivo. Sabe que está presenciando la revolución, Napoleón, ante la restauración. El fue destacado por su visión de la historia de tipo providencialista, de ahí sus ideas que favorecían el respeto a la autoridad papal y al cristianismo en general. Creía que era la mejor forma de mantener la revolución, aunque participó en las logias masónicas.

Una carta particular que comenta tal actitud de Pío VII ante Napoleón, renace la mirada apocalíptica, tras el viaje del papa a la coronación imperial: “Todo es milagroso en la Revolución Francesa; pero en cuanto a este golpe, es *nec plus ultra*. Los desafueros de Alejandro VI son menos repulsivos que esta horrorosa apostasía de su débil sucesor”⁴⁸.

En otra carta a un obispo al obispo de Nancy en 1805:

Se puede ver sesenta generaciones de rosas ¿cuál es el hombre que puede asistir al desarrollo completo de una encina? El árbol se prepara lentamente [...] no obstante estoy presto para todo y no me creo seguro de nada. Se me ha enseñado la duda tan bien desde los quince años, que no estoy por lanzarme de cabeza en una esperanza, aun en la mejor fundada: hasta el presente, ha prevalecido al Bestia. Toda la tierra le sigue y le adora. Tiene una decena de cabezas y otras tantas diademas, contándolo todo. No sé cuándo será arrojada al abismo.

Frente a los hechos de su tiempo no escatima en vincularlo con imágenes de tipo apocalípticas y las combina con su idea de providencia. Cuando se firma la Santa Alianza, mira a todas las confesiones cristianas como buenas, y con ello abre la quimera de un cristianismo Universal: para él es una fase de “revolución religiosa”⁴⁹.

La figura de Maistre es la que mejor da cuenta de una época en donde la unidad del pensamiento de la Iglesia se disgrega totalmente en la atmósfera intelectual. Ésta se componía por grupos esotéricos, logias masónicas, escritores que recurren a las Sagradas Escritura y el evangelio de San Juan, del Apocalipsis para intentar comprender su situación de exclusión (jansenistas). La compañía de Jesús, que tras la decisión de Carlos III y del Papa Clemente XIII, se derrumba toda su visión del

⁴⁸ Góngora, *ob. cit.*, p. 60.

⁴⁹ “Maistre y Bonald continuaron insistiendo en que la libertad de pensamiento iniciada por la Reforma, había sido el desastre original, de tal modo que bajo la centelleante literatura dieciochesca acechaba la revolución, lo mismo que la peste entre la preciosa carga de un navío del Levante. ‘Desde los Evangelios al Contrato social –dijo Bonald– han sido los libros los que han hecho las revoluciones’”. Mc Manners, *ob. cit.*, p. 447.

mundo y su tan apreciada fidelidad al papa. Dese ese momento, las fidelidades se rompen, desde ahora no será tal y la confianza no se podrá restaurar fácilmente. Se trata de un complejo proceso en el cual se producirá durante la primera mitad del XIX una nueva decantación del pensamiento oficial de la Iglesia, entre el combate contra la revolución y la crítica a las iniciativas individuales de diferentes pensadores cristianos:

Desde la etapa en la que el estamento eclesiástico –obispos y sacerdocio secular y regular– exclusiviza la autoría del pensamiento contrarrevolucionario, sin mayor sensibilidad ni receptividad a la obra de escritores como Edmund Burke (1729-1797), De Maistre (1729-1821) e incluso Chateaubriand (1768-1848), hasta el período –ya en los decenios centrales del XIX– en que se produjera la total convergencia de la corriente eclesiástica con la impulsada desde distintos ángulos por seglares como Montalembert, Görres, Veuillot o Donoso Cortés, se operó una relativa “desclericalización” del ideario conservador como efecto del asentamiento social y político de la burguesía, que proveyó de nuevos guías y fórmulas al combate mencionado. Tal desenvolvimiento evidencia, en última instancia, que, por imposición de los condicionamientos históricos, la Iglesia-institución debió aceptar una porción sustancial de la ideología revolucionaria, reivindicadora del ensanchamiento de la sociedad civil”.⁵⁰

Bajo estas coordenadas también podemos leer la obra de Miguel Lacunza, que fija la atención en el Apocalipsis, asociándola a su situación de exclusión padecida bajo el pontificado que había tomado una decisión tan injusta. Es el suyo un siglo marcado, por un lado, por la angustia y la desazón, especialmente de jansenistas y jesuitas; y, por otro, por la euforia del mundo burgués que se reunía en los salones, en los cafés y además editaba periódicos, como también en las logias y sus ideas de fraternidad se estaba viendo plasmado el ideal propiamente ilustrado.

Así, unos se aferran a la esperanza de corte milenarista y escatológica, con el fin de llamar la atención a los suyos por los cambios catastróficos que estaban aconteciendo, en contra de la religión. De esta forma el siglo XVIII presenta una riqueza de pensamiento muy colorido, que no se suscribe tan sólo en una mirada científico empirista de la realidad, sino que también muchos grupos aportaron una lectura con clave escatológica-apocalípticas de los sucesos revolucionarios al verse excluidos y muchas veces amenazados por las nuevas ideas.

⁵⁰ José Manuel Cuenca Toribio, “Contrarrevolución, Nacionalismo y Cristianismo en Europa y América”, en Francisco J. Carmona Fernández (dir.), *Historia del Cristianismo. IV El Mundo Contemporáneo*, Trotta, Madrid, 2010, p. 44.

Conclusiones preliminares

1. El siglo XVIII, fue una etapa histórica muy convulsionada porque se hacen reconocibles fenómenos históricos que había partido desde el nacimiento de la modernidad: Reforma y disgregación religiosa, imprenta, el método científico, la filosofía de que el hombre como “medida de todas las cosas”, la crítica al principio de autoridad, la incredulidad del siglo XVII, el saber como voluntad poder, el fortalecimiento de la cultura popular y sus creencias. Todos estos procesos entraron en etapa de maduración y convergieron en la ilustración; trastocando definitivamente la unidad de la Europa cristiana en todo sus aspectos.
2. Los nuevos espacios públicos (salones, cafés, periódicos, academias, francmasonería) y las prácticas sociales especialmente de los cléricos, hacen comprender que el discurso ilustrado está verdaderamente reproducido en las prácticas. Como por ejemplo, en el cuidado de la *policía*, la *razón de estado*, y la preocupación de mantener un rito que fuese adecuado al pensamiento burgués. Son pruebas fehaciente para pensar que una parte importante del clero en el siglo XVIII, se sintió motivado en responder a los ideales racionalista y del “buen gusto” que exigían los tiempo, regulando el rito, alejando cada vez más de las clases populares y sus costumbres.
3. No es preciso decir que el ideal ilustrado tenía como uno de sus fines últimos superar totalmente la religión, es mejor afirmar: que quería transformarla para que ella ayudara a cumplir sus fines. La reacción de la iglesia como ya hemos estudiado es muy variada. La literatura escatológica-apocalíptica es una de ellas, que se dio en sus congregación muy opuestas entre sí (Jansenista y jesuitas), cada uno de ellas tuvo una posición diametralmente opuesta al movimiento revolucionario.

La primera lo apoyo y la segunda fue suprimida por la misma. Pero, aun así, *coincidencia de los contrarios*, es decir, aunque fueron distantes en la mayor parte de sus postulados frente a su tiempo. Los dos grupos elaboraron literatura apocalíptica como reacción a las vicisitudes de su tiempo con rasgos marcadamente ilustrados: apego a la crítica y al peso literal de las Sagradas escritura; cuestionamiento al principio de autoridad y alejamiento a la interpretación agustiniana del Apocalipsis, intentos por congeniar el método científico y los nuevos descubrimientos exegéticos de las Sagradas Escrituras.