

**UNIVERSIDAD DE SALAMANCA
FACULTAD DE FILOLOGÍA
DEPARTAMENTO DE LITERATURA ESPAÑOLA E HISPANOAMERICANA**



**La idea de Providencia en el siglo XVIII español
(Tesis doctoral)**

**Directores : Profesor Dr. Manuel Ambrosio Sánchez-Sánchez.
Profesor Dr. Fernando Rodríguez de La Flor**

Erivelto da Rocha Carvalho

2010

LA IDEA DE PROVIDENCIA EN EL SIGLO XVIII ESPAÑOL

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	5
-------------------	---

PRIMERA PARTE

CAPÍTULO 1: LA PROVIDENCIA Y LA NUEVA CIENCIA ESPAÑOLA

1.1 - La <i>Historia de la Iglesia y del Mundo</i> de Gabriel Álvarez de Toledo.....	22
1.2 - El <<Palacio del Mundo>> y la <<República del Hombre>>.....	28
1.3 - El Diluvio: sentido y fin de la Historia en Álvarez de Toledo.....	34
1.4 - Palanco versus los Novatores.....	40
1.5 - Zapata versus Lesaca.....	46

CAPÍTULO 2: FEIJOO Y EL MISTERIO DE LA NATURALEZA

2.1- El “problema” Feijoo.....	53
2.2 - La medicina espiritual.....	59
2.3 - La Astrofísica feijoniana.....	64
2.4 - Teoría de la fortuna.....	69
2.5 - El misterio de la Providencia.....	75

CAPÍTULO 3: MAYANS Y SISCAR, UN IUSNATURALISTA PROVIDENCIALISTA

3.1 - De Feijoo a Mayans: el providencialismo cambiante.....	83
3.2 - Tradición y crítica.....	89
3.3 – La Providencia en las <i>Oraciones</i> de la Academia Valenciana.....	95
3.4 – Providencialismo y iusnaturalismo.....	101
3.5 – Mayans y Piquer: filosofía moral y ruptura.....	107

CAPÍTULO 4: EL MÉDICO-FILÓSOFO DE LA PROVIDENCIA

4.1 - Un filósofo-médico en la Corte.....	114
4.2 - La <i>Física moderna racional y experimental</i>	120
4.3 - Lógica, moral y providencialismo.....	125
4.4 - Antonio María Herrero y la crítica de la angelología piqueriana.....	133
4.5 - La biografía piqueriana bajo la luz de la Providencia.....	139

SEGUNDA PARTE

CAPÍTULO 5: JOVELLANOS Y LA ILUSTRACIÓN

5.1 - Jovellanos y la Ilustración.....	147
5.2 - Fortuna, Naturaleza y Providencia: poesía y drama en los albores de una vida pública.....	153

5.3– La retórica providencialista en los discursos jovellanistas.....	160
5.4 – Filosofía de la historia y teología del progreso: la perfectibilidad como fundamento de la acción humana.....	166
5.5– Destierro y abandono a la Providencia.....	173

**CAPÍTULO 6: MÍSTICA DEL PROGRESO Y ABANDONO A LA PROVIDENCIA EN
LOS ESCRITOS DE PABLO DE OLAVIDE**

6.1 – Los retratos de Olavide.....	183
6.2 – De la incidencia de la Providencia en dos lances de la vida de Pablo de Olavide.....	189
6.3 – El <i>Evangelio en Triunfo</i> : ¿un regreso a la Providencia?.....	195
6.4 – El <i>Testamento del Filósofo</i> : un ensayo perdido de teoría providencialista.	202
6.5 – Olavide como imitador creativo, últimas consideraciones sobre su providencialismo.....	208

CAPÍTULO 7: CADALSO O EL HERÓE PROVIDENCIAL

7.1 - La visión cadalsiana de la historia española.....	216
7.2 - Un teólogo a la violeta.....	224
7.3 - La figura de Cortés en las <i>Cartas Marruecas</i>	231
7.4 - El Fantasma de la Fortuna.....	237
7.5 - ¿Por qué desenterrar Cadalso?.....	243

CAPÍTULO 8: TRADICIÓN Y MODERNIDAD EN PABLO FORNER

8.1 – Juan Pablo Forner o el providencialismo como drama intelectual.....	251
8.2 - La <i>Oración apologética</i> como base del pensamiento forneriano.....	257
8.3- Los <i>Discursos filosóficos sobre el hombre</i> : perversión y restauración de la Razón.....	263
8.4- Historia, patriotismo y Providencia en algunos textos fornerianos.....	270
8.5- Las <i>Exequias de la lengua española</i> como fábula providencialista.....	278

TERCERA PARTE

CAPÍTULO 9: EL DESTIERRO DE LA FORTUNA

9.1- De Batilo a Meléndez Valdés.....	286
9.2- El poeta-filósofo de la Fortuna.....	292
9.3- El mal y el mar: biografía poética y visión trágica de la Historia.....	297

9.4- Crepúsculo y ocultación de la noción de Providencia: el silencio de Dios.....	302
9.5- Patria y Providencia: de la visión melendeciana sobre la acción providencial en la historia de España.....	308

CAPÍTULO 10: LA NOVELA PROVIDENCIALISTA

10.1- Novela española, cervantismo y bizantinismo: las reediciones de novelas bizantinas en el siglo XVIII.....	315
10.2- Entre la traducción y la invención: la Providencia en medio a novelas traducidas y “originales”.....	321
10.3- El providencialismo en tres novelas españolas de finales del siglo XVIII: <i>Los trabajos de Narciso y Filomela, El Valdemaro y El emprendedor</i>	327
10.4- Entre el viaje alegórico y el viaje útil.....	332
10.5- El amor casto y la sensibilidad moderna: la Providencia como guía de amantes virtuosos.....	338

CAPÍTULO 11: EL SÍ A LA PROVIDENCIA

11.1- El viaje amoroso hacia los sentimientos: la elección femenina del matrimonio.....	344
11.2- La cuestión de la voluntad femenina en dos piezas de Moratín: <i>El viejo y la niña y El barón</i>	350
11.3- El sí a las niñas como forma de providencialismo: <i>La mojigata y El sí de las niñas</i>	357
11.4- La <<suerte ciega>> y el <<favor de Dios>>: la tensión trágica en el epistolario moratiniano.....	363
11.5- La Providencia en la poesía de Moratín: el horror ante la muerte.....	369

CAPÍTULO 12: GOYA Y LA ILUSTRACIÓN ESPAÑOLA

12. 1- Goya y la Ilustración española.....	376
12.2- Entre “ángeles” y demonios: la intervención humana ante la divinidad.....	381
12.3- <i>Dejalo todo a la probidencia</i> o el falso optimismo español.....	387
12.4- Los <i>Desastres</i> y el proyecto de cenotafio goyesco: la guerra y el porvenir de la intervención divina.....	394

EPÍLOGO	399
----------------------	------------

BIBLIOGRAFÍA	412
---------------------------	------------

Providencia:

“Se designa bajo el nombre de <<providencia>> (pr.) la manera por la cual Dios gobierna el mundo según determinados fines. En un sentido más amplio, la pr. concierne a toda la creación, en un sentido más estricto ella concierne a toda la humanidad y, todavía más específicamente, a la orientación de la historia. El antropocentrismo es un trazo esencial del concepto de pr. desde sus orígenes, pero la idea de un designio general de la pr. en y para la historia data del siglo XVIII”.

En: *Dictionnaire critique de théologie*. Paris, PUF, 1998. Yves Lacoste (dir.). p. 946.

Introducción`

Tal como decía uno de los personajes de Javier de Maistre en *Las veladas de San Petersburgo* (1821), tratar de la Providencia es como remontarse a los orígenes de los orígenes. La Providencia comprendida como atributo divino está relacionada con lo que la historiografía de la Ilustración define como las Luces de la Razón, o en otras palabras con lo que filosóficamente se ha identificado como la razón natural del hombre. Uno de los ingredientes básicos de la teología de la Razón es justamente la idea de Providencia con sus debidas implicaciones culturales.

Sin duda, la Providencia es un desafío que plantea una serie de dificultades al investigador, a empezar por la manera como él debe acercarse al objeto de su investigación. El temor de perderse en medio de los laberintos de la metafísica quizás sea la primera y más clara sensación conocida por el investigador que se ocupa de esta idea, y los riesgos de traicionarse ante el enmarañado teológico relacionado con el providencialismo le acompañará durante toda la realización de su trabajo.

Dicho así, es importante señalar que la investigación que ahora se presenta no es resultado de un interés abstracto por el tema, sino que nació de la constatación de la aparición de la idea de Providencia en gran parte de las novelas que fueron objeto de investigación en una monografía titulada *La novela bizantina en el siglo XVIII. Tradición y modernidad en la literatura española (2005)*¹. En aquél trabajo ya había llamado la atención la repetición, en la España de finales de siglo XVIII, de determinados esquemas narrativos que ponían en destaque la presencia de una Providencia divina que guiaba a los personajes de algunas novelas editadas en las últimas décadas del siglo mencionado.

¹ Trabajo de grado presentado para la obtención del Certificado de Suficiencia Investigadora en el Departamento de Literatura Española e Hispanoamericana de la Universidad de Salamanca.

A partir de ahí, el próximo paso fue expandir la curiosidad por el providencialismo (entendido como una actitud intelectual a la vez que un tipo específico de mentalidad que marca un determinado período histórico) a todo el espectro de la dinastía borbónica desde su inicio hasta llegar a los años decisivos de la Guerra de Independencia (1808-1812). Las variaciones de la percepción de la noción de Providencia en cada autor pesquisado son muchas y dicho concepto se parece con uno de aquellas narices de cera que se tuercen a pesar de su aparente consistencia. Por ello, esta investigación parte de la perspectiva de que la Providencia representa ante todo, en el siglo XVIII español, una **idea-clave**¹, o **idea-fuerza**, o también un **nudo de ideas** que engloba toda una serie de metáforas, conceptos y otras ideas que irán apareciendo a lo largo de la presente tesis.

Caer en la trampa de la definición estática y definitiva, expandirse en el plano cronológico más allá de lo aconsejable, perder el hilo que posibilitara relacionar todas las fuentes consultadas son las dificultades más evidentes que aparecen a la hora de tratar de la Providencia en la España del siglo XVIII. El objetivo básico de la pesquisa era evidenciar la relevancia misma de esta idea en el siglo XVIII español, además de detectar algunas líneas de fuerza en la bibliografía estudiada. Para intentar alcanzar dicho objetivo era necesario partir de un acotamiento mínimo, cuyos límites quizás podrían parecer imprecisos a primera vista, pero que al final se mostrara eficiente para la comprensión del objeto de estudio elegido. Solamente así la Providencia puede ser retratada como una idea recurrente en la literatura española dieciochesca, más allá de su relevancia en términos de la filosofía de la historia.

¹ La noción de una **idea-clave** engloba en realidad todo un conjunto de ideas relacionadas que componen un sistema complejo, y en este sentido puede ser comprendida también como una **idea-fuerza** que incide sobre otras ideas, o un verdadero **nudo de ideas**. En el caso de la Providencia, se trata de una noción que se presenta como una cosmovisión así como una retórica específica que conjuga elementos teológicos, filosóficos y políticos. Tratar de la Providencia a partir de solamente uno de esos elementos sería reducir su rayo de acción en el ámbito de la historia literaria o mismo de la historia de las ideas.

Sin embargo, una o más preguntas aparecían antes mismo del principio de la investigación, cuando se trataba de pensar la importancia de la idea de la Providencia a lo largo del siglo XVIII y ya entrado el siglo XIX en España. ¿Cuál relación podría haber entre el proceso de secularización que se daba en la cultura española dieciochesca y la presencia de esta **idea-clave** en autores de este mismo período? Todavía más específicamente, la pregunta era: ¿Cómo la idea de Providencia aparecía en la pluma de los escritores españoles de finales del siglo XVIII y principios del XIX a pesar de la perspectiva de laicización radical sugerida por el advenimiento de la Revolución Francesa y por los cambios sociales y económicos que atravesaba la sociedad española en este momento?

Desde el punto de vista de la historia social, acompañar la presencia de la idea de Providencia en autores como Jovellanos o en un Moratín, por ejemplo, posibilitar ver la interface entre la historia literaria y la historia de las ideas, además de llevar a la constatación de cómo las ideas literarias van relacionándose dialécticamente con la existencia y desaparición de un determinado orden político, en este caso específico con el ocaso del Antiguo Régimen español. Desde un punto de vista ideológico, dichas ideas sirven al final para justificar el quehacer político y los posicionamientos sociales de los agentes que las manejan, y revelan mucho de la mentalidad del hombre del período estudiado.

Desde otro punto de vista todavía más amplio, tratar de la idea de la Providencia en el siglo XVIII español lleva a cuestionar las maneras por las que el hombre dieciochesco se puso a reflexionar sobre la escrita y transmisión de la historia y, en una perspectiva no sólo filosófica sino existencial, de que manera este hombre pasó a percibir cómo él mismo construía su historia personal. Aquí aparecen con constancia los escritos sobre la historia y las biografías, que ponen de manifiesto una tendencia al

cuestionamiento de las ideas del sentido común dieciochesco sobre la antigua diosa Fortuna o mismo de un acaso que eran otros nombres para un fatalismo poco dado a las explicaciones consideradas racionales del devenir humano.

Es cierto que el providencialismo como actitud intelectual también puede encubrir una forma de fatalismo cristiano pero la gran diferencia es que el destino determinado a través de las decisiones de la Providencia no es el reflejo de una consciencia cósmica irremediable sino que retrata la creencia en una consciencia divina que al final sirve de modelo para la consciencia humana (y que no deja de ser un reflejo de ésta). Por eso, más importante que la definición que los diversos autores en esta investigación tienen de la Providencia es la manera como ellos perciben la **razón providencial**, es decir, la forma como su mundo y el universo están ordenados. Este orden del mundo del hombre y del Universo cósmico es aceptado vía de regla como sinónimo de la Providencia pero él puede llevar a acepciones muy diferentes en distintos contextos, a veces dentro de una misma obra o en un mismo pasaje de ésta.

La consideración de la Providencia como una **idea-clave**, como una idea que se conecta con otras y lleva a la configuración de la imagen de una **razón providencial** es fundamental por muchos motivos. Primero, porque ella ofrece un filtro adecuado al enmarañado conceptual a que la idea invita. Segundo, porque ella lleva a percibir el providencialismo como una forma de racionalismo que intenta explicar el mundo del hombre a través de una noción específica de Razón, que radica en términos lógicos en la causa primera aristotélica. Tercero, porque dicho tipo de razón explica en larga medida la consciencia histórica que emerge de los testimonios de los autores consultados en esta investigación así como sirve de índice de las novas formas de espiritualidad que se van consolidando a lo largo del siglo XVIII en España.

Una de las tríadas conceptuales más repetida, cuando se trata de la Ilustración como período histórico, es aquella que relaciona razón-naturaleza-cultura. Estos tres conceptos pueden ser tomados como ejes a la hora de explicar el cambio epistemológico que se da en el ámbito del pensamiento dieciochesco. El giro antropológico que se procesa en el siglo XVIII hace con que el hombre europeo perciba que él vive un período de grandes transformaciones, en un momento en que la noción misma de una tradición inmutable representada por las monarquías absolutistas va ser puesta en jaque. A partir de entonces, se gestan los orígenes de la modernidad o por lo menos del hombre romántico decimonónico. En España, con sus particularidades y su ritmo peculiar, eso no es diferente.

Sería contraproducente, si no temeroso, partir de una teoría elegida a priori para investigar un tema de la naturaleza que se presenta en esta investigación. Sin embargo, determinadas puntuaciones de algunos renombrados estudiosos sirvieron aquí de inspiración (sin que el uso que se hace de ellas pueda ser atribuido a sus autores). Ante todo, para estudiar el ámbito de la literatura dieciochesca española hay que acordarse de las colocaciones de Francisco Aguilar Piñal cuando él considera que lo <<literario>> en el siglo XVIII no se reduce a la literatura de entretenimiento o de ficción sino que se extiende a todo el mundo del libro impreso, o de aquello que estaba relacionado con el universo de la edición. Consideración fundamental, que justifica la relación de las obras listadas entre las fuentes del presente estudio, dado que sus autores no están restringidos al campo de la literatura “amena” (sino que presentan aportaciones distintas al tema, tanto a partir de aproximaciones científicas, filosóficas o artísticas).

En una perspectiva más específica, esta investigación también no deja de ser tributaria de la aportación teórica de Hans Robert Jauss, aunque partiendo del interés acerca de un concepto y de un período literario específico. La idea de un <<horizonte de

expectativa>>¹ que precede y orienta la recepción del fenómeno literario (o, en el caso presente, de la idea de Providencia en medio de la literatura dieciochesca) sirve también como baliza cuando se piensa en la manera como acercarse al tema propuesto. La llamada teoría de la recepción de Jauss llama la atención para el hecho de que la Providencia no se trata de un mero constructo únicamente racional o filosófico sino que ella también tiene una dimensión estética decisiva. La visión del mundo que fundamentaba el providencialismo como actitud intelectual pasa también por una concepción estética en el sentido que se podría concebir en la España del paso del siglo XVIII al siglo XIX.

Resumidamente, lo que se ha tratado de realizar en esta investigación es un rastreo de la aparición y de la evolución de la noción de la Providencia divina en la España borbónica, más específicamente en el ámbito de la cultura española que va de los años posteriores a la Guerra de Sucesión (1700-1714) hasta la Guerra de Independencia. Si se quiere ser todavía más estricto, este es un estudio de la presencia de la idea de la Providencia divina en España desde la publicación de la *Historia de la Iglesia y del Mundo* (1713) de Gabriel Álvarez de Toledo hasta la creación por parte de Francisco de Goya de la serie de grabados conocida como *Desastres de la Guerra* (1810-1820, aproximadamente).

Lo que se llama de Providencia aquí es nada más nada menos que la definición antonomástica de la providencia, es decir, la providencia de Dios en y para la historia. Dicha idea es considerada como un elemento central de toda una cadena que se diversifica nominalmente (la fortuna, los hados, el destino, la voluntad y la mente divina, la causa primera, el “favor” del cielo) pero que tiene en común la pretensión de

¹ Según Jauss, el <<horizonte de expectativa>> mencionado se trata del sistema de referencia que antecede la aparición de cada obra o fenómeno literario. Dicho sistema es formado no sólo por la relación temporal entre la sincronía y la diacronía del fenómeno como tal, sino que también por la relación entre la historia literaria y la historia social como un todo. Sobre la historicidad del fenómeno literario, ver su obra: *Pour une esthétique de la reception*. Paris, Gallimard, 1978. p. 43.

explicar la creación del Universo y la sucesión de los eventos humanos o, de manera resumida, el llamado “sentido” de la historia. Lo que aquí también se llama de **idea-clave** o **idea-fuerza** que da origen a toda una cosmovisión y una vivencia del mundo considerados como elementos interrelacionados y de difícil separación.

Esta idea se define fundamentalmente por el hecho de estar estructurada a partir de tres cortes principales: a) el corte cósmico, en otras palabras, la llamada providencia general, que está relacionada con el mito bíblico de la Creación y los mitos de origen de las sociedades cristianas; b) el corte antropológico, es decir, aquel que se refiere a la historia de la humanidad y del cristianismo tomados en términos de individuación, incluyendo el mito adámico y el mito de la Caída, así como sus paráfrasis secularizadas; c) el corte histórico, o de la filosofía de la historia, que dice respecto a la reflexión del propio hombre cristiano sobre la historia y sobre el devenir de la humanidad, incluyendo ahí las versiones religiosas y/o secularizadas del Apocalipsis.

Evidentemente, la división presentada anteriormente obedece a un análisis esquemático de la idea de la Providencia. En la práctica, estas tres perspectivas conviven simultáneamente en el pensamiento providencialista. También no es necesario decir que a lo largo del presente trabajo el lector deberá acostumbrarse con la referencia reiterada a términos como <<Mano de Dios>>, <<mente divina>>, <<cielo>> o <<favor del cielo>>, todos ellos relacionados con el atributo de la Providencia, o con la voluntad divina manifestada de manera más o menos visible en la historia. En último análisis, tratar de la Providencia no es más que tratar de las interpretaciones del hombre respecto a dicha voluntad, que en términos teológicos aparece al lado de las doctrinas sobre la gracia y sobre el libre arbitrio.

En consonancia con esta división general, la idea de Providencia se desdobra en otros tres aspectos axiológicos, que sirvieron cronológica y metodológicamente a la

hora de organizar todo el material investigado. Ante todo, para percibir los cambios que se procesan en el providencialismo español a finales de siglo hay que indicar la manera como este tipo de actitud intelectual está conectada con la renovación en la ciencia española en la primera mitad del siglo XVIII. Desde tal perspectiva es posible señalar la base cosmológica del pensamiento sobre la Providencia a lo largo del siglo XVIII. La primera parte de esta investigación enfatiza dicha perspectiva, a empezar por el capítulo sobre los novatores hasta la aparición de la figura del médico Andrés Piquer.

Enseguida, en la segunda parte de la investigación, se buscará mostrar la progresiva agudización y contraposición de las tendencias optimistas y pesimistas respecto a la filosofía de la historia en el ámbito de algunos escritores conocidos como ilustrados (Jovellanos, Cadalso, Olavide y Forner). La creencia en una Providencia heterodoxa presente en los novatores se desfallecerá con la frustración de los planes ilustrados para España y con la crisis de la monarquía borbónica que tiene en la Revolución Francesa su anuncio más elocuente. La pervivencia de una espiritualidad conflictiva en los adeptos más fervorosos de la razón ilustrada (que pasan de casi olvidar a la Providencia a dejarse caer en sus brazos en los momentos de dificultad) es un síntoma más de los cambios que se gestan en la mentalidad dieciochesca en relación con las nuevas maneras que el catolicismo asume en la España de la segunda mitad del siglo XVIII.

Finalmente, se buscará descifrar en el ámbito de la crítica estética una aproximación a una Providencia que aparentemente estaría desapareciendo o, mejor dicho, estaría siendo relegada a un plano secundario en el panorama más amplio de la historia de la filosofía. En la parte final de la investigación, lo que interesa es percibir la referencia a la Providencia en distintas formas de expresión artísticas (relacionadas fundamentalmente con distintos géneros de entretenimiento, de ficción o de

representación de la realidad social). El corte cronológico elegido en esta última parte es el período que va de la década de los ochenta del siglo XVIII hasta la segunda década del siglo XIX, teniendo la obra de Goya y el episodio de la Guerra de Independencia española como referencias centrales.

A la hora de proponer un estudio sobre las relaciones de un concepto específico (la idea de Providencia) con el proceso de secularización de la cultura española en el siglo XVIII, lo que se pretende aquí no es presentar una explicación mecánica de relación causal entre el concepto elegido y el proceso subrayado. Es razonable pensar que los caminos tomados por los procesos de secularización de la cultura y de laicización del Estado en la Europa moderna neutralizaran el viejo vocabulario escolástico que la filosofía de las Luces tanto combatiera. Sin embargo, es intrigante el hecho de que a pesar de todo el optimismo de la razón, los ilustrados españoles no dejaran de recorrer a esquemas providencialistas a la hora de proponer las reformas sociales que pretendían.

Lo que se buscará, por lo tanto, no es constatar el relativo abandono de la retórica providencialista en los medios políticos, sino subrayar el hecho de que dicha retórica será reservada a partir de finales de siglo para la reflexión sobre determinados tipos de eventos históricos. En Goya, al contrario de lo que acontece con Gabriel Álvarez de Toledo, la Providencia no aparece justificando la fundación del Universo y explicando la historia del mundo sino que ella representa un discurso muy distinto. A partir de entonces, la historia de la Providencia se desplazará del cuadro de la política religiosa de los Estados para otras esferas de la vida social. Sin embargo, hay que cuestionar si esta ocultación de la Providencia significa su desaparición en términos absolutos.

Para terminar esta introducción es necesario situar históricamente la idea de Providencia, aunque sea de manera breve. Todavía se está por escribir una verdadera historia del providencialismo español, y el historiador que lleve a cabo esta tarea deberá primero sentar las bases historiográficas para ello. Lo que se pretende en las próximas páginas es tan sólo señalar algunos marcos importantes a la hora de entender el peso de dicha idea en la España dieciochesca, especialmente en la primera mitad del siglo XVIII, momento que sirve de punto de partida de la presente investigación.

Primeramente, hay que mencionar el hecho de que la <<providentia>> latina que dio origen al vocablo moderno de la Providencia tiene su correlato griego, que es la <<pronóia>>. El término griego relativo a la Providencia tenía sobre todo una connotación cosmológica y, de hecho, sólo con los primeros padres de la Iglesia que ella va a tomar una clara dimensión teológica relacionada con el combate al epicureísmo como filosofía práctica de la vida y con la censura a las herejías fatalistas tal como el maniqueísmo o el pelagianismo¹. Para tomar una idea cara al estoicismo, la <<pronóia>> era esta fuerza cósmica que orientaba al hombre ante la fortaleza del mundo, y hacía con que su soledad ante el Universo pudiera ser transformada de disensión en armonía.

Lo que resalta de toda esta primera tradición providencialista es su carácter eminentemente apologético, dado que se trataba de legitimar la causa de la Iglesia ante el cuadro general de la filosofía pagana y en contra de las primeras herejías. En el ámbito del mundo antiguo, la existencia de una Providencia general que se confundía

¹ Dichas doctrinas basaban su visión antropológica en un pesimismo que destacaba el poder del mal y ponía en suspenso o prácticamente negaban el libre albedrío humano. El tópico dieciochesco de la <<crisis del siglo>> pasaba por cierto tipo de pesimismo parecido, que tenía relaciones con la crisis espiritual que Europa vivía desde la Reforma así como con las transformaciones del antropocentrismo cristiano originadas en el Renacimiento.

con la naturaleza física no era punto de polémica y por eso los primeros padres de la Iglesia no llegaron a desarrollar un pensamiento sistemático sobre el tema, ni mucho menos una verdadera teoría política tal como el desarrollo posterior del cristianismo exigiría.

Dos elementos relevantes ya aparecerían en la tradición de los padres griegos que tratan de la Providencia: a) la primera, es la metáfora del mundo como un barco guiado por la Providencia, que encamina al hombre viajero por su existencia; b) la segunda, y quizás más importante, es la llamada <<pedagogía>> de la Providencia, es decir, la formulación de una serie de axiomas morales que conformaban un arte de vivir que se presenta a su vez a partir de la metáfora biológica de la unión del cuerpo y del alma en la misma Providencia. El gran teórico de esta primera <<pedagogía>> de la Providencia es San Juan Crisóstomo (347-407), y el gran sintetizador de esta corriente teológica es San Juan Damasceno (675-749).

Sin embargo, el gran giro en la historia del providencialismo cristiano se da con *La Ciudad de Dios* de San Agustín de Hipona (354-430). El abordaje agustiniano del tema añade a la apologética y a la <<pedagogía>> de la Providencia un tratado especulativo en que sobresale el interés por formular una teoría consistente relacionando los medios y los fines del poder providencial. La teoría de la salvación agustiniana va a poner en destaque la idea de predestinación y el hecho de que en su plan providencial los <<ciudadanos>> son miembros de una comunidad mística que es comprendida en analogía con el mundo social, así como con la comunidad política de los hombres representada en la religión.

Lo que diferencia la reflexión de San Agustín de los padres griegos de la Iglesia es que su pensamiento tiende a construir un puente de diálogo con la filosofía pagana, especialmente con Crisipo, pero también con Plotino y Séneca. Sin embargo, es sólo

con Santo Tomás de Aquino (1225-1274) que se plantea una verdadera síntesis en términos formales de la perspectiva pagana y cristiana sobre la Providencia. En la *Summa Theologica*, el Doctor Angélico trata de definir nominalmente a la Providencia y los problemas derivados de la misma. San Agustín identifica el orden providencial con la razón natural o la causa primera (para decir en términos aristotélicos) que da origen al Universo y al mundo del hombre. Según su pensamiento, la Providencia divina obra por analogía con la providencia (o la presciencia) humana, y de ahí que la Fortuna antigua es colocada en un puesto subalterno o secundario en términos de la historia de las ideas.

San Agustín sistematiza del punto de vista teológico-filosófico lo que en términos de praxis política se fue consolidando hasta transformarse en una verdadera teoría jurídica del Estado cristiano. La idea de una unión mística entre la comunidad cristiana (o la Iglesia) y Dios sólo puede ser comprendida a través de la Providencia, y durante la Alta Edad Media la doctrina del cuerpo místico de la Iglesia representado en el cuerpo del Rey (cuerpo que puede desdoblarse según la ocasión) será una pieza importante a la hora de comprender el funcionamiento de la teopolítica europea hasta el advenimiento de la Reforma¹.

El causalismo escolástico será uno de los fundamentos de unidad en el pensamiento teopolítico cristiano hasta que un primer terremoto asole las bases de la constitución de los Estados católicos medievales. La Reforma pone en jaque las relaciones tradicionalmente aceptadas entre razón y fe, y a partir de entonces las disensiones y polémicas sobre la predestinación estarán en el centro de cualquier

¹ El proceso de formulación y utilización de la doctrina del cuerpo místico de la Iglesia está bien estudiada en el clásico sobre la teología política medieval de Ernst H. Kantorowicz: *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*. Madrid, Alianza Editorial, 1985. Versión española de Susana Aikin Araluce y Rafael Blázquez Godoy.

aproximación al concepto de Providencia¹. La dificultad de armonizar a satisfacción de todos las relaciones entre la gracia divina y el libre arbitrio humano harán con que la Iglesia católica pase a preocuparse cada vez más con las posibles herejías protestantes disfrazadas bajo el paraguas de la teoría política o jurídica, así como con las acomodaciones del pensamiento teológico cristiano en el nuevo panorama religioso que se instaure a principios de la Edad Moderna.

Durante la Contrarreforma, España asume un importante papel político-religioso que se refleja teológicamente en la búsqueda de una <<ciencia media>> que pueda armonizar el dogma de la gracia divina con la defensa del libre arbitrio humano. Dicha ciencia es pensada en términos de una reciprocidad entre el plan providencial de Dios para la Creación y la misma voluntad humana. La *Concordia* (1595) de Luis de Molina da origen a una polémica que se mantendrá viva por mucho tiempo, y que tendrá como consecuencia la aparición en el seno de la Iglesia católica de teorías que busquen adecuar el molinismo a la ortodoxia, tal como es el caso del suarismo (entre otras).

En términos genéricos, la cuestión era: ¿cómo armonizar la existencia de una Providencia que designa el plan de la vida terrenal y la existencia de la libertad humana? ¿Cómo no sobrevalorar la voluntad divina ante la voluntad humana o viceversa? El panorama del pensamiento político, teológico y filosófico que se desarrolla en la Europa post-contrarreforma se repliega sobre este problema a la vez que asiste al advenimiento de la ciencia moderna que vive un momento de grandes transformaciones coronadas con la gran revolución representada por la física newtoniana. El cambio de paradigma científico se refleja en la visión del mundo y del hombre, y durante los siglos XVI y XVII los tratados morales sobre la educación

¹ Como elemento central de la teoría de la salvación agustiniana, la predestinación pone en destaque todo el plan providencial para el hombre. A groso modo, la teología protestante trata de separar radicalmente los planos de la predestinación y de la gracia tal como trazados por Santo Tomás de Aquino, mientras que el providencialismo católico seguirá intentando armonizarlos.

principesca son un ejemplo de cómo el interés por la <<pedagogía>> de la Providencia tiene implicaciones en el campo político.

Los apologistas de la grandeza imperial de España así como los tratadistas barrocos de su decadencia se alternan en un juego en que la teología, la filosofía y la política ya empiezan a presentar discursos particularizados, dentro de una nueva división de las disciplinas del conocimiento. En el plano europeo, quizás la última gran tentativa de proponer un discurso de unidad en lo que se refiere a una teoría providencialista de la historia fue la de Bossuet, con su *Discurso universal de la Historia* (1681). A partir de finales del siglo XVII, la Providencia dejará de ser aquel punto de convergencia de la doctrina católica sobre la historia y su ascendencia misma sobre la vida social, y dicha idea será cada vez más contestada principalmente a partir de la difusión de las teorías atomistas sobre la formación de la materia.

Así, estaría abierto el camino para la *Teodicea* (1711) de Leibniz, que puede ser leído como el canto del cisne en lo que se refiere a la tradición de la literatura apologética entorno de la Providencia. Este tipo de literatura no dejará de existir tras las reflexiones del filósofo alemán sobre la teología natural, pero es que la defensa leibziniana de la “causa de Dios” desata la avalancha de la crítica moderna al providencialismo, que es acompañada del punto de vista espiritual por la adopción de algún tipo de deísmo racionalista. El problema del mal pasará a estar en el cerner de la discusión sobre la posibilidad de explicar la intervención divina en la historia humana, pues el desarrollo de las ciencias naturales en los siglos XVI y XVII hizo con que las narraciones sobre la Creación tuvieran que ser formuladas en una nueva perspectiva. Entre un mayor conocimiento del mal físico y la tentación de minimizar el mal metafísico, la teoría de la Providencia se encuentra ahora ante una importante bisagra.

Vale decir que en la España del siglo XVIII las nuevas corrientes de la ciencia y de la filosofía moderna sólo serán incorporadas de manera paulatina y con muchas acomodaciones. No hay nada parecido en España a la polémica que contrapuso Voltaire y Rousseau recogida en una carta del último al patriarca de Ferney del 18 de agosto de 1756, motivada por la edición de un poema del primero sobre el episodio del terremoto de Lisboa (1755). La famosa *Carta de Rousseau a Voltaire sobre la Providencia* ilustra muy bien los embates que se daban en Europa por motivo del llamado proceso filosófico contra el optimismo que Voltaire alzó en contra del *tout va bien* leibziniano. De manera general, en la España del siglo XVIII la Providencia fue tomada como un punto pacífico de la doctrina católica, lo que no quiere decir que todos los aspectos que ella implica fueron comprendidos siempre de la misma forma.

Más allá de la polémica nominalista sobre la Providencia, y de la profesión de fe en ella y en la extensión de sus poderes, estallan a lo largo del siglo una serie de señales de que el providencialismo como actitud intelectual y filosofía práctica de la vida iba transformándose. Junto con la polémica de los <<novatores>>, la presentación de nuevas esquemas de explicación del Universo y de la materia hizo con que el providencialismo barroco tuviera que adaptarse a una nueva realidad. El providencialismo del pe. Feijoo, por ejemplo, es una buena referencia en lo relativo a los intentos de conciliar el causalismo tomista con una concepción ecléctica de la Naturaleza.

En la segunda mitad del siglo, la emergencia de una ideología del progreso que amparaba la confianza en las reformas ilustradas hizo con que ilustrados tal como Jovellanos oscilaran del optimismo filosófico en la razón a la búsqueda desengañada de la consolación en la Providencia, principalmente después de ver cómo sus proyectos reformistas eran relegados a segundo plano ante las coyunturas de la política real.

Finalmente, en el paso del siglo XVIII al XIX, con la entronización definitiva del materialismo filosófico a través de las teorías económicas liberales, es posible notar que las representaciones estéticas del poder de la Providencia en la historia tratarán de presentar esta idea como una fuente de sublimación de los dolores humanos derivados del terror político.

La Providencia dejará de guiar el carro de la historia y el hombre se verá como un cochero abandonado mirando hacia delante pero con un vivo recuerdo de unas Luces que él mismo parece haber dejado por detrás pero que todavía le acompañan, aunque parezcan encubiertas. La imagen de la virtud pasará a ser menos consoladora y se volcará sobre una esperanza incierta en el futuro del hombre. La Mano de Dios será sustituida por las manos del propio hombre, que procura libertarse de sus modelos de origen.

PRIMERA PARTE

CAPÍTULO 1: LA PROVIDENCIA Y LA NUEVA CIENCIA ESPAÑOLA

1.1- *La Historia de la Iglesia y del Mundo* de Gabriel Álvarez de Toledo

La Historia de la Iglesia y del Mundo (1713)¹ de Gabriel Álvarez de Toledo, poeta y médico sevillano, primero bibliotecario real bajo las órdenes de Felipe V, es uno de esos textos que no pueden pasar desapercibidos tanto por el tema como por el contexto en que fue escrito, así como por la forma que utiliza para afrontar su empresa. Lo que se pretende aquí es nada menos que tratar del llamado **gobierno del Mundo** por Dios, que se presenta a partir de la historia de la Iglesia, identificada con Cristo y en relación con el devenir de la humanidad.

Obviamente, entrase de lleno en la problemática de la Providencia, pero curiosamente lo que más llama la atención en la obra de Álvarez de Toledo es que este autor intenta armonizar su moralismo con la defensa del pensamiento científico moderno, en especial con las nuevas corrientes que defendían entonces el atomismo en contraposición a la física aristotélica (con su división de la realidad en forma y materia).

Como afirma el pe. Juan Ferreras, censor de la obra, calificador del <<Supremo Consejo>> y <<visitador de Librerías>>:

“Hallase en esta obra la verdad de la Creación del Mundo en tiempo, y los delirios que las gentes y Filósofos imaginaron de su ser: cuanto escribieron de la obra de los seis días de la Creación San Basilio, San Ambrosio, y los demás Padres, y Intérpretes, sobre los primeros Capítulos del Génesis: el feliz estado en que crió Dios a nuestros padres, y el miserable en que cayeron por su culpa, con todo lo que han discurrido los Teólogos más hábiles: sobre el dichoso estado de la Inocencia, y los efectos de la culpa original, continuada la Historia hasta el diluvio, con que irritado Dios castigó la desenfrenada malicia de los mortales”.²

¹ HISTORIA / DE LA IGLESIA, / Y DEL MUNDO, / QUE CONTIENE LOS SUCESOS / DESDE SU CREACIÓN / HASTA EL DILUVIO / AUTOR / D. GABRIEL ALVAREZ DE TOLEDO / CABALLERO DE LA ORDEN DE ALCANTARA / Y PRIMER BIBLIOTECARIO DEL REY. / AÑO 1713 / CON PRIVILEGIO. / En Madrid, EN LA LIBRERÍA DEL REY: Por Joseph Rodríguez / y Escobar, Impresor de su Majestad, y del Consejo / de la Santa Cruzada.

² *Obra citada*. pp. V-VI.

Resulta importante el destaque que el pe. Ferreas da a la imaginación de los gentíos y de los <<Filósofos>> en el plano de la obra, pues eso contrasta con el fundamentalismo (entendido como reivindicación de un sentido literal) presente en la interpretación de la palabra mosaica por Álvarez de Toledo. El autor de la *Historia de la Iglesia y del Mundo* aboga, a lo largo del texto, por una lectura menos alegorista posible de los pasajes ambiguos del texto bíblico, y para eso se utiliza de toda la erudición disponible, recorriendo tanto a la Vulgata como a la Setenta, bien como a los textos antiguos. A pesar de eso, la obra está lejos de ser un comentario ortodoxo de los Textos Sagrados.

Álvarez de Toledo publica su obra justo cuando del acuerdo frustrado que España había firmado con Roma en 1714. Independientemente de las relaciones políticas del autor, lo cierto es que resuenan en su obra las primeras polémicas intelectuales del siglo, que son anticipadas por su narración de la historia del Mundo. La audacia de la obra consistía en ajustar la narración bíblica a algunos de los esquemas mentales modernos, incluso reivindicando un autor impugnado como Bacon, tal como nota en su censura el fraile Juan Interian de Ayala, teólogo catedrático de la Universidad de Salamanca. Es cierto que las delicadas relaciones entre Iglesia y Estado a principios de siglo sirven de telón de fondo para comprender a esta obra, que puede ser ligada con las transformaciones que empezaban a tomar cuerpo al inicio de la dinastía borbónica.

La disposición en armonizar la historia del Mundo y de la humanidad con las nuevas descubiertas científicas debía incomodar al clero tradicionalista dedicado a la predicación y a la enseñanza. Sin embargo, su intuición no era escandalizar ni mucho menos criticar la Iglesia, sino presentar una narración alternativa de la historia humana y de la ordenación y planificación de la estancia del hombre en la Tierra por la acción providencial, leitmotiv básico de la obra.

El nuevo tipo de actitud intelectual representada por Álvarez de Toledo tenía, como planteamiento de partida, la ambición de fijar el castellano como idioma de erudición. En el prólogo de la obra, Álvarez de Toledo no se olvidará de justificarse en este sentido: “Escribo en mi lengua, por conveniencia, y por justicia; pues no sabría explicarme en ajena como en la propia, y sería injuria de la propia valerme de la ajena”¹. Ciertamente, tal afirmación sonaba como un desafío a los medios universitarios, cuyo idioma operativo seguía siendo el latín, y que tenía en la teología una de las disciplinas centrales enmarcando el plano en que se desarrollaban gran parte de los estudios superiores.

El capítulo 4 de la primera parte de *La Historia de la Iglesia y del Mundo*, dedicado a narrar desde Creación hasta la Caída del hombre, conecta de manera especial con la polémica que se desataría sobre los <<novatores>> (nombre despectivo dado a aquellos que impulsaban las novedades en la ciencia), pues se presenta una explicación atomista del capítulo inicial del Génesis. Según el autor:

“La materia del Mundo sensible, era en el principio una masa confusa de imperceptibles cuerpecillos, que fueron término primitivo de la acción creativa, de la Substancia material (...).

Correspondía cada uno a su lugar propio, y así era exentos, sin que por ellos fuesen sujetos a la división; porque como el principio de estas simples substancias fue la Creación, sería aniquilarlas el dividir las”.²

Esta explicación del surgimiento del Mundo sugería una adaptación entre la física aristotélica y la afirmación de que la Creación había ocurrido a partir de los átomos indivisibles. Álvarez de Toledo sintetizaba en su obra la división posterior entorno al tema a partir de dos posturas básicas: la postura de los atomistas que

¹ *Ídem.* p. XX.

² *Ídem.* p. 12.

explicaban la creación del Mundo a través de los átomos y la opinión de los que se mantenían fieles a la doctrina de las formas de Aristóteles.

Las polémicas sobre los Novatores se iniciarían con la publicación del *Dialogus physico-teologicus contra Philosophiae Novatores* (1714) del fraile Francisco Palanco, inquisidor y teólogo de la Orden de los Mínimos. Su crítica a la introducción del atomismo en España se ve seguido de una publicación seudónima de Juan de Nájera, médico que bajo el nombre de Alejandro Avendaño edita unos *Dialogos filosoficos en defensa del atomismo y respuesta a las impugnaciones aristotelicas del R.P.M. Fr. Francisco Palanco* (1716)¹. Nájera hacía eco de la publicación en Tolosa de una obra de Saguens, compañero de orden de Palanco, cuyo título era *Atomismus demonstratus* (1715). Pero tan o más importante que la obra de Avendaño era la censura de Diego Mateo Zapata, presidente fundador de la Sociedad Médica de Sevilla, que la acompañaba. En esta Zapata desautorizaba Palanco y defendía el atomismo desde un punto de vista médico.

El segundo momento de la polémica, más distendido en el tiempo y más truncado que el primero, se da cuando Juan Martín Lesaca, también médico y catedrático de la Universidad de Alcalá, responde a la censura de Zapata en una obra intitulada *Formas ilustradas a la luz de la razón* (1717)². Lesaca todavía escribiría una

¹ DIALOGOS / PHILOSOFICOS / EN DEFENSA / DEL ATOMISMO, / Y RESPUESTA / A LAS IMPUGNACIONES ARISTOTE- / licas del R. P. M. Francisco Palanco, Califica- / dor de la Suprema, Examinador Synodal del / Arçobispado de Toledo, electo Obispo de Pa- / namà, y Provincial del Sagrado Orden de / Mínimos de S. Francisco de Paula de la / Provincia de Castilla. / SU AUTOR / D. ALEJANDRO DE AVENDAÑO, / Maestro en Artes, y Profesor Theologo. / DEDICADA / AL EMINENTISIMO SEÑOR DON / Francisco Iudice, Cardenal de la Santa Romana / Iglesia, Arçobispo de Monreal, Inquisidor Gene- / ral Apostólico en todos los Reynos de Espa- / ña, del Consejo de Estado de Su Majestad, / y Ayo del Serenísimo Príncipe / de Asturias. / CON LICENCIA: En Madrid, Año de 1716.

² FORMAS ILUSTRADAS / A LA LUZ DE LA RAZÓN, / CON QUE RESPONDE A LOS DIÁLOGOS / DE DON ALEJANDRO AVENDAÑO; / Y A LA CENSURA DEL DOCTOR / DON DIEGO MATHEO ZAPATA: / EL DOCTOR JUAN MARTÍN / de Lesaca, Catedrático de Vísperas de la Uni- / versidad de Alcalá; y Médico de los Ilustrisi- / mos Señores Dean, y Cabildo de la Santa / Iglesia de Toledo, Primada de las / Españas. / Y LAS DEDICA / A los Ilustrísimos Señores Dean, y Cabildo / de dicha Santa Iglesia. / Acompaña grabado y sello con la sigla B.R, posicionada entre una bajo una corona cristiana y con una corona de laureles alrededor / CON LICENCIA / EN MADRID: En la Imprenta de Juan de Ariztia, / Año de 1717.

obra llamada *Colirio Filosófico Aristotélico* (1724)¹ en que respondía a la réplica de Zapata en una obra intitulada *Ocaso de las formas aristotélicas* (1745), que solo fue publicada póstumamente, gracias a la iniciativa del propio Lesaca.

Los títulos de las obras ya dan idea de que se trataba esta de una contienda con tintes claramente retórico-literarios, con amplias dosis de erudición escolástica y moderna. La búsqueda del argumento más convincente entroncaba con el deseo de desmoralizar el adversario, pero la *Historia de la Iglesia y del Mundo* no va por este camino. El libro de Álvarez de Toledo sorprende por su intento de conciliar las visiones tradicional y científica, antigua y moderna, del relato de la Creación, aunque resalte en la misma su carácter nítidamente novedoso.

El autor consigue un efecto peculiar cuando presenta su versión de la acción de la Providencia en una digresión sobre el *fiat lux*:

“Esta producción de la Luz, podemos discurrirla, diciendo que impreso en la materia el movimiento, se desprendieron de ella aquellos cuerpecillos, que por su pequeñez, y su figura fueron más ágiles; y juntamente todos en la superficie convexa de el un Hemisfério de aquel globo tenebroso, formaron la Luz, tejidos (a lo que podemos imaginar) como en una nube rara, y luminosa, la cual hizo el Día, en aquel medio círculo que ocupaba, quedando el otro tenebroso, como privado de sus rayos, por la densidad de la materia; y esta Luz primigenia circulando sobre ella, hizo la alternación de claridades, y sombras en los tres primeros días de la Creación”.²

Álvarez de Toledo resguarda la causalidad aristotélica relativa a la impresión del movimiento en la materia, pero su recreación del acto primitivo de la Providencia se

¹ COLIRIO / PHILOSOPHICO ARISTHOTELICO / TOMÍSTICO; / CON UN DISCURSO / PHISICO MEDICO / ANATOMICO, / EN RESPUESTA DE OTRO. / SU AUTOR / El Doct. Juan Martin de Lesaca, Cathedratico / de Visperas de la Universidad de Alcalá; y / Medico de los Ilustrisimos Señores Dean, y / Cabildo de la Santa Iglesia de Toledo, / Primada de las Españas. / Y LE DEDICA / A los Santísimos Padres, y Maestros el Señor / San Agustín, y su Mejor Discípulo el Angelico / Maestro Santo Thomàs de Aquino. / CON PRIVILEGIO / EN MADRID: En la Imprenta de Juande Ariztia, se / hallará en su casa, en la Calle de Alcalà. / Año de 1724.

² *Obra citada*. p. 19.

aleja bastante de la defensa dogmática del Estagirita que sería la tónica reinante entre los anti-atomistas. Pero antes de entrar en la polémica sobre los Novatores, vale la pena desmenuzar el pensamiento del médico-poeta sevillano, pues su concepción de la historia del Mundo entronca con las discusiones sobre el atomismo llevadas a cabo por los contendientes de la mencionada disputa.

1.2 - El <<Palacio del Mundo>> y la <<República del Hombre>>

“La Historia, que te ofrezco (prudente Lector) no es una estéril narración de los sucesos, sino una observación provechosa de los ejemplos. Escribo los acontecimientos del Mundo, y la economía de la Iglesia, coetánea suya, y formada con él para batallar en el tiempo, y coronarle en la eternidad. No es asunto de esta obra uno, u otro individuo del género humano, sino todo el género humano junto, que esta abreviado en cada uno, y dividido en todos, pues no hay hombre que no contenga en sí toda la república racional, y que no sea teatro de las sangrientas lides, que dura toda la vida entre el espíritu, y la carne, y que terminan con la muerte en el suplicio, o en el galardón, según el bueno, o mal uso que hubiéremos hecho de nuestro albedrío, nunca abandonado de los socorros de la gracia”.¹

Desde la presentación de su obra, Álvarez de Toledo trata de subrayar la interdependencia entre la historia de la humanidad y la Creación del Mundo, tal como se afirma en el pasaje arriba. Pero una lectura simplificadora del mismo podría llevar a pensar que el providencialismo del poeta sevillano se reduciría a la dicotomía entre el mundo espiritual y el sensible, signo de una mentalidad cuyos elementos barrocos se destacarían en exclusividad. Sin embargo, hay otras características que entran en juego en la visión del mundo de Álvarez de Toledo, que finalmente se presenta como una imagen de los primeros impulsos de transformación de la mentalidad científica en la España dieciochesca.

La principal de ella es un pensamiento cosmogónico de corte mecanicista, que se explicita a través del uso de la metáfora del Mundo como una <<Máquina>> (capítulo 1). Antes de tratar concretamente de la Creación, Álvarez de Toledo deja asentada esta piedra angular de su pensamiento, pues, como dicho, su Historia no es sólo una narración a secas sino que un ejercicio de exégesis del texto bíblico, y no es casualidad que en los momentos de apuro el autor siempre se valga de la palabra de Moisés, lo que

¹ *Obra citada.* p. XIX.

no deja de ser una forma de aprovecharse de las lagunas en la tradición de los Padres de la Iglesia, cuyas opiniones nunca son cuestionadas.

En este Mundo descrito como una inmensa Máquina, el Hombre es una pieza de la misma, una parte que refleja los momentos de la Historia que le anteceden. La angelología desarrollada sucintamente en los capítulos que anteceden a la Creación (capítulos 2 y 3) dan cuenta, sin embargo, que esta pieza puede encadenarse al Mundo de dos formas distintas, o de una doble forma. El carácter humano puede ser tanto angélico como diabólico, y a veces los dos a la vez, así como su naturaleza es racional y animal, espiritual y sensible al mismo tiempo o a medias.

La importancia del Hombre en la Creación es tal que el espejismo que explica su surgimiento se extiende en su relación con las cosas del Mundo. Así, si en los cuatro primeros capítulos se expone la explicación atomista de la Creación acompañada de la discreta historia de los Ángeles, y los capítulos siguientes son dedicados a presentar la llamada Historia de los Seis Días. De hecho, esos capítulos (5 a 9) van recogiendo la tradición de los Padres de la Iglesia sobre el ordenamiento y ornamentación del Mundo hasta llegar al surgimiento del Hombre (capítulos 10 y 11), último acto que antecede el descanso divino.

En esos capítulos el término Providencia aparece repetidamente, pues se trata de mostrar como la Creación fue regida por la <<Justicia Original>> o la <<Gracia>>. Además, se dan varios ejemplos de cómo Dios dejó a la los primeros padres la posibilidad de elegir, y de esta forma Álvarez de Toledo busca en el cuerpo de su texto un equilibrio entre la gracia y el libre albedrío, problema que tenía una amplia historia antecedente y que remonta a la transformación teológica que se gestaba en la Iglesia desde el Renacimiento, y cuyos cambios decisivos se cristalizaron después de la Reforma.

En lo que concierne a los albores del siglo XVIII, hay que subrayar los espejismos que ligan el atomismo de la *Historia de la Iglesia y del Mundo* con una visión mecanicista del Universo y del Hombre. De la misma manera como los átomos estaban presentes desde la formación de los Astros y del Firmamento, esos terminan por constituir el cuerpo humano, a pesar de no negarse el papel del alma en la formación de cada individuo.

Pero lo más importante es que:

“Construido ya el gran Palacio del Mundo sensible, faltaba el Príncipe que había de habitarle, y presidirle, el Hombre digo, compendio de todo lo creado, y horizonte en quien se juntan los dos hemisferios, de lo corpóreo, y lo espiritual”.¹

Y, además, sobre los fines trazados al hombre por la Providencia:

“Críale para que mande, y le da la norma para que gobierne, diciendo, que le hace a su imagen, y semejanza; enseñándole, que para gobernar necesita de tener siempre presente el original de quien es copia; pues tanto acertará mandando a las Criaturas, cuando se conformará con el Creador obedeciendo, y no podrá cumplir con su fin si no se acuerda de su principio”.²

Desde luego, los dos pasajes citados dejan ver la interdependencia del plano providencial con el plano de la Historia, y aquí se retoma el peso de la autoridad de San Agustín, pero a partir de la nueva perspectiva impulsada desde el Renacimiento y con el peso de los avances científicos concretados a principios del siglo XVIII. De todas formas, lo que vale la pena resaltar aquí es que si hay una Providencia cortesana que elige al Hombre como Príncipe, este también puede gobernar al Mundo a partir de su voluntad y de su capacidad de razonar, a pesar de su obligación de obediencia a la

¹ *Obra citada*. p.45.

² *Ídem*. p.47.

divinidad. Además, hay que subrayar la relación entre principio y fin como base de su humanidad, que solo tiene sentido en el tiempo.

Los capítulos en que Álvarez de Toledo trata de la creación del Hombre en su obra son de especial importancia pues se puede percibir en ellos una verdadera antropología que se caracteriza por el dualismo alma-cuerpo que se desdobra en varios frentes, entre ellos lo que lleva a la interrelación entre Dios-Hombre y Providencia-libre albedrío. El punto unificador de esos elementos es la necesidad de una teleología que sirva de amalgama retórica y de clave hermenéutica para abrir los lugares más inhóspitos de su *Historia de la Iglesia y del Mundo*.

Pues, al final, y tal como nos explica el médico sevillano, son las <<manos de Dios>> que ponen en movimiento los <<espíritus animales>> que dan vida a los <<vasos>> que constituyen los órganos humanos. En el momento en que el magnetismo animal iba abrir espacio entre los más curiosos, el causalismo aristotélico se ve desbordado por experimentos como los relacionados con la circulación de la sangre, que son de difícil rechazo dado la objetividad de sus resultados. Es nítida la impresión de que la nueva Física desplaza la metafísica Aristotélica de su sitio tradicional en la explicación del Universo, y la física del Estagirita pasa a ser vista como una reliquia perteneciente a la metafísica antigua.

Pero el autor no se descuida totalmente de la metafísica tradicional, pues en los pasajes sobre el alma este es presentado como una <<sustancia>> espiritual. En una nota en que se dedica a analizar los argumentos del matemático francés Maigñán, se ve la relación de la obra de Álvarez de Toledo con las polémicas posteriores sobre los <<novatores>>. Su defensa del atomismo maigñanista permite encuadrarle en el ámbito de aquellos sectores que buscaban adaptar las novedades científicas a la realidad española. Además, su explicación sensista de la imaginación y de la acción de los

fantasmas es un buen ejemplo de este deseo de acomodar elementos aparentemente irreconciliables:

“A la impresión que dejan los órganos sensibles los objetos, que los mueven, conservada en lo interior del cerebro, y percibida por el Alma se llama *imaginación*; y cuando el Alma está atenta a estas internas impresiones, se dice, que *especula los fantasmas*”¹.

El dualismo antes mencionado será válido también para construir el relato de la Caída de los primeros padres (capítulos 13 a 22) y a él se añadirá un antropocentrismo relativista que llevará a Álvarez de Toledo a recoger distintas tradiciones sobre la Creación del Mundo (capítulos 23 y 24), gran parte de las cuales serán definidas como <<sueños>> o <<delirios>>, otras impugnadas como erróneas o simplemente señaladas como herejes. En esos capítulos, la preocupación en clasificar los distintos estados de la vida en el Paraíso (natural, civil y religioso) se convierte en otro espejismo, pues proyecta la concepción del mundo moderno del autor hacia los relatos sobre los orígenes de la humanidad.

En esta primera parte de *Historia de la Iglesia y del Mundo* se ve que las implicaciones del atomismo eran amplias, y llegaban hasta sitios donde el dogmatismo religioso no estaba muy dispuesto a discutir. El punto perturbador de toda la visión del cuerpo humano que proponían los atomistas radicaba en el problema de precisar la relación de los <<espíritus>> con el alma, pues además de la cuestión teológica eso permitía que se difundieran especulaciones sobre la fisiología y la neurología humanas. Más allá del tema eucarístico había también un intento de explicar, desde un punto de vista racional y moral, el local desde el que se designaban las acciones del Hombre. Para eso habría que lanzarse a una reflexión de orden teleológica.

¹ *Ídem.* p. 53.

De cierta manera, eso está presente en una de las cinco disertaciones añadidas a al final de su segunda parte de la obra, más precisamente en la cuarta disertación, que trata del cómputo de la edad del Mundo según las distintas interpretaciones de la Biblia. Pero, en este caso se trata sobre todo de resolver el problema de la convergencia de los cálculos de las distintas versiones bíblicas más que proponer una exégesis propia. Es en la narración de la Expulsión del Paraíso y en la historia de Noe, en la segunda parte, que se vislumbra la teleología de Álvarez de Toledo.

1.3 - El Diluvio: sentido y fin de la Historia en Álvarez de Toledo

En la narración de la Caída y de la Expulsión de los primeros padres y en la subsiguiente relación de la historia de la humanidad hasta la entrada de Noe y su familia en el Arca, se ve más nítidamente la necesidad que tiene Álvarez de Toledo de dotar la Historia de una **finalidad**, algo solo sugerido en la primera parte de la obra. La versión atomista del Génesis sólo puede tener sentido acoplada a una visión mecanicista que define el hombre como una criatura dividida entre cuerpo y espíritu, que debe controlar su naturaleza animal sujetándose al plano trazado por la Providencia (lo que lo aniquila el libre albedrío sino que le presenta como un instrumento más de los designios divinos).

Es precisamente el tiempo el elemento que faltaba para poner en movimiento el engranaje cosmológico presentado por Álvarez de Toledo en la primera parte de la *Historia de la Iglesia y del Mundo*, y en la segunda parte se ve como este aspecto de su pensamiento resalta. La separación de la historia de los primeros padres en dos partes tiene el poder de enlazar la historia de su perdición con la promesa de salvación de la humanidad, o sea, la relación de la Caída con la historia posterior a la Expulsión del Paraíso, que a su vez sugiere advenimiento del Mesías cristiano.

Obviamente, se deja ver a través de esta relación que en la <<mente>> de la divinidad, las divisiones entre principio, medio y fin son insignificantes, y que el sentido de la Historia en la obra de Álvarez de Toledo es dado por la comprensión eficaz de esta a través de la interpretación de la acción providencial, llegando hasta a confundirse con esta. La exégesis entorno a la Providencia se ve revestida de trascendencia, pero es explicada desde la inmanencia del curso de los acontecimientos relacionados con la historia de la humanidad. Desde este punto se ve como la

Providencia general, el gran poder creador del Universo, se cruza con una Providencia particular, aquella que explica a la existencia del Hombre.

Noe es un ejemplo fundamental en este contexto, pues a través del mismo se da noticia de una humanidad que consigue armonizar el libre albedrío con la obediencia a las disposiciones divinas, lo que le permite sobrevivir al exterminio a las generaciones corrompidas por la herencia de Caín. El diferencial de Noe en relación con la humanidad desaparecida con el Diluvio era que este fue el guardián de la racionalidad y de los cultos religiosos en su tiempo, tal como lo explica Álvarez de Toledo en sus comentarios a la palabra mosaica. A través de esta figura bíblica la institución eclesiástica era legitimidad desde un punto de vista discursivo que retrocedía hasta los orígenes de la religión.

Hasta que la historia de Noe aparezca, en los últimos capítulos finales de la segunda parte (capítulos 22 a 26), la *Historia de la Iglesia y del Mundo* se caracteriza por esta lucha entre los aspectos espirituales y sensuales de la naturaleza humana, que pueden ser identificados con la inconstancia de la humanidad pecadora o con la renovación de la acción de la <<Justicia Original>>, o la <<Gracia>>, a lo largo de las generaciones. Pero cuando se trata de la vida en el Edén (capítulos 1 a 16) se enfatiza el carácter intelectual de la naturaleza espiritual del hombre, lo que compagina muy bien con la importancia dada al cerebro en la descripción de la <<Máquina>> humana presente en la primera parte.

Cómo imagen y semejanza de Dios, el Hombre se diferenciaría por gobernar la naturaleza, de ahí se deduce su designación de <<Príncipe>> cuya república es su propia constitución y los “súbditos” no podrían ser otros que los animales. Es importante subrayar este esquema de pensamiento porque la antropología mencionada en el apartado anterior es mejor comprendida a través del presupuesto de la superioridad

humana respecto a los animales. Desde luego, es a partir de ahí que se dibuja claramente una razón específica perteneciente a la humanidad, lo que a su vez es identificado con la esencia misma del alma. Las disputas sobre la naturaleza animal (discusiones sobre si los animales tenían o no alma, o si eran capaces de sentir o de conocer) eran materia candente en este período, y este era uno de los puntos en que recaería de la polémica de los <<novatores>>. La concepción de las diferencias entre el estado natural del hombre y la naturaleza animal se conectaban de manera clara con la formulación de un idea particular de Razón.

Para lo que interesa en este apartado, hay que decir que los animales también funcionaban como un espejo empeorado del Hombre, o como ejemplo de un tipo de “conocimiento” del Mundo que se asemejaba, únicamente en su aspecto físico, a la razón humana. Lo que faltaba a estos era la capacidad de perfeccionamiento moral y la revelación religiosa regalada a la humanidad por Dios. De acuerdo con Álvarez de Toledo, si los animales tienen algo parecido a una “razón” propia de su estado, el Hombre posee un <<alma racional>> que le diferencia de todo el resto de la naturaleza, y legitima su dominio sobre la misma. El Hombre era definido así como un <<Animal Racional religioso>>.

Solo a partir del episodio de la Caída que el poder de la naturaleza sensual del hombre había predominado sobre la razón. Como se afirma en el capítulo dedicado al pecado original (capítulo 5):

“No pasaba esto en el estado de la Inocencia, pues aunque entonces, como ahora, era compuesto el Hombre de Alma, y Cuerpo, y por consecuencia se imprimían en sus sentidos los objetos corpóreos, estaba la Justicia original equilibrando los pesos, de modo, que aunque la balanza de lo sensible tenía el

que justamente le tocaba en aquel tiempo, la preponderaba con el de la razón, y la mantenía en el fiel de la equidad, sin que se inclinase a los bienes corpóreos”.¹

Esta Razón tantas veces referida en la *Historia de la Iglesia y del Mundo* ciertamente no es aquella que iba a ser el caballo de batalla del enciclopedismo francés y de muchos ilustrados españoles a lo largo del siglo. Se trata aquí de una razón vinculada a la ortodoxia religiosa, pero que busca abrir un espacio de reflexión para que el saber científico se independizara del pensamiento tradicionalista. Al intentar tratar científicamente los temas teológicos, Álvarez de Toledo terminaba por contradecirse, pues la aplicación de la razón empírica chocaba frontalmente con su dogmatismo religioso.

La digresión anterior remata con la siguiente oración, que dice respeto a la experiencia del hombre después de la Expulsión del Paraíso:

“La razón le enseña, por poco que la escuche, que es obra de las manos de un Dios infinitamente perfecto; y que pone en sus obras el carácter de la perfección, y el orden; la experiencia le muestra dentro de sí un caos de fealdad, y desorden”.²

Aparece aquí el tema de monstruosidad, uno de los grandes desafíos del pensamiento dieciochesco, y en contraste con este está el destaque dado a la idea de Razón. Esta se trata de un elemento que optimiza el desenlace dado a la narración de la historia del Mundo, pues el relato sobre Noe es el que mejor representa, en el cuadro de los pasajes bíblicos analizados, esta Razón piadosa que refleja sobre su propia naturaleza y se entrega a los designios de la Providencia. La construcción del Arca es el símbolo que remite a la salvación de la humanidad por Cristo (identificado desde el principio con la Iglesia entendida como institución).

¹ *Obra citada*. p. 157.

² *Ídem*. p.160.

El Arca es la representación más relevante del cuerpo místico de la Iglesia en la obra de Álvarez de Toledo. Él condensa el advenimiento del Universo y el pasaje del tiempo, bien como las grandes transformaciones operadas en el Mundo por la Providencia. Su idea básica es de que hay dos humanidades, o dos tiempos, uno antes y otro después del Diluvio, y se refiere al mismo como un proceso de destrucción del <<Mundo antiguo>> con la finalidad de construcción de un <<Mundo nuevo>>.

La fuerza motriz de este cambio está en la <<Gracia>> o <<Justicia Original>>, la disposición que manifiesta las razones imponderables de la Providencia. Eso se trata de un aspecto muy destacado en todo el texto, por eso es sorprendente que Álvarez de Toledo trate de explicitar las distintas responsabilidades en la construcción del Arca:

“Manda el Señor a Noé, que fabrique una Arca, y le da las dimensiones de ella con tan especial cuidado, que manifiesta bien, que esta ha de ser obra de los hombres solo en el trabajo con que concurran a la ejecución del diseño; pero que la idea es industria de su Sabiduría, y su Misericordia”.¹

Lo que resalta aquí es que en el cuadro de la Historia el plano que llevará la humanidad a su salvación debe partir necesariamente de la divinidad. O sea, que la Providencia debe ser el norte de la acción humana, cuya libertad no es anulada por la misma. Noe encarna más que cualquier otra figura bíblica de la *Historia de la Iglesia y del Mundo* esta búsqueda de equilibrio entre el uso de la razón humana y la obediencia debida al Creador.

Es claro que toda las implicaciones teológicas del pensamiento de Álvarez de Toledo en esta segunda parte de su obra se relacionan con la polémica de los <<novatores>> a principios de siglo, justamente porque el cuerpo místico de la Iglesia, proyectado en determinados símbolos como el Arca, se identifica con la comunión

¹ *Ídem.* p.333.

eucarística, uno de los temas cuyas implicaciones eran más caras a los contendientes de la polémica desatada por Francisco Palanco.

Finalmente, al asimilar el pensamiento de Maigñán, Álvarez de Toledo dio difusión a los mismos y propició las condiciones para la polémica. Y aunque esta se centre en los argumentos en contra y a favor del atomismo, el argumento teológico también estará presente en las voces de los diferentes contendientes. De esta forma, la *Historia de la Iglesia y del Mundo* debe ser considerada como una obra importante a la hora de analizar la polémica de los <<novatores>>, aunque no haga parte de la misma.

1.4 - Palanco versus los Novatores

Ya se ha mencionado a los dos movimientos que constituyen la llamada polémica sobre los <<novatores>>. El primero de ellos se da cuando el pe. Palanco publica su *Dialogus physico-teologicus contra Philosophiae Novatores*, en 1714, una respuesta casi inmediata al libro de Gabriel Álvarez de Toledo. El autor de la diatriba contra los <<novatores>> sería contradicho por Saguens y por Nájera, que critica el pensamiento escolástico desde el anonimato asegurado por el uso de un seudónimo, en los *Diálogos filosóficos en defensa del atomismo*, publicados en 1717.

Ambos diálogos se caracterizan por el deseo de presentar en forma mimética la figura del adversario en la disputa, así que Palanco presenta a un atomista que disputa con un tomista, y Nájera a un atomista que discute con un aristotélico. Este último tiende, además, a invertir la caricatura dibujada por Palanco de la figura del atomista y a ofrecer en cambio una caricatura del escolástico. Desde luego, la similitud de planteamiento de ambos es admirable, pese a la diferencia de sus respectivas posturas.

El pe. Palanco desató la polémica al calificar como <<novatores>> a los atomistas, adjetivo ambiguo que podría significar varias cosas, pero que sugería la acusación de herejía. Este miembro del Santo Oficio, lector jubilado de la Orden de los Mínimos, no veía con buenos ojos la introducción de las nuevas tendencias filosóficas en España, probablemente no sólo por estar en contra de las mismas, pero también porque eso podría llevar, a la larga, a un cambio del paradigma intelectual vigente así como del modelo de enseñanza que se practicaba entonces.

Sus diálogos fueron presentados como el cuarto tomo de su *Cursus philosophicus*, y su rechazo de la <<libertad filosófica>> a favor del edificio teológico es contundente. Palanco oponía la metafísica aristotélica a las tendencias que, creyendo

en la importancia de la ciencia experimental, terminaban por abogar por dicha libertad (aunque no exactamente cuestionaran a ningún dogma, según sus defensores declaraban).

Estas posiciones se recogen tanto en su obra como en la carta que escribe a un anónimo <<Francisco de la Paz>>. Tal carta fue reproducida en la obra de Nájera-Avedaño. En la licencia de esta, se resume muy bien el término genérico en que se planteaba la disputa. Como se puede leer:

“...damos licencia para que se pueda imprimir, e imprima, los once Diálogos Filosóficos, en que se responde a los Argumentos contrarios contra esta proposición: los Átomos elementales son materia primera de los mixtos...”¹

Los preliminares de los *Diálogos Filosóficos* son documentos indispensables para caracterizar la polémica, pues esta sólo pasa a ser efectiva cuando Palanco escribe de la mencionada carta al anónimo Paz, que se presenta como <<profesor teólogo>>. Este nuevo seudónimo podría ser perfectamente el propio Nájera o alguien de su círculo cercano, como Antonio Dongo, bibliotecario real así como Álvarez de Toledo, Juan Ferreras, calificador inquisitorial, o Diego Mateo Zapata, personaje ya mencionado y cuyo nombre volverá a ser evocado en las próximas páginas.

Paz había escrito una carta anterior con dos <<dubios>> a la obra de Palanco, que son un verdadero programa de las quejas de los <<novatores>> en contra su crítico. Básicamente, este acusaba a su contendiente de tres cosas: a) de infamar a los <<novatores>> con dicho nombre, al tratarles tal como si fueran herejes en un punto que decía respeto a la <<libertad filosófica>>; b) de confundir deliberadamente a maigñanistas y cartesianos, con la finalidad de reprochar los errores religiosos de los segundos a los primeros; c) de remitir equivocadamente al principio de la autoridad, lo

¹ *Obra citada*. p. XXI.

que acarrea una interpretación distorsionada de la filosofía griega, especialmente de Platón, y también de la tradición de los Padres de la Iglesia.

Se suman a esos argumentos la censura escrita por Ferrer sobre la obra, en que afirma categóricamente las materias del libro son <<puramente Filosóficas>>, y que <<el conocimiento Físico de las cosas se ha de tomar de la experiencia, y de la razón>>. A su vez, Dongo contribuye con Nájera con dos cartas entre él y Pedro José de Miranda Elizalde, catedrático de filosofía y teología en la Universidad de Alcalá. En la primera carta, dirigida a Elizalde, se dice que si <<tal, o cual verdad física puede averiguarse, o tocarse en algún modo, será por el de Renato, Descartes, Maignán, y los que filosofaren por él>>, y define a la filosofía aristotélica como una <<Dama Duende>>. La respuesta no es menos enfática en recomendar la obra de Avendaño por presentar una opinión <<benigna>> y probable.

A pesar del peso dado por los atomistas al empirismo científico, sus opiniones disputan el terreno de las probabilidades con los escolásticos. Las digresiones lógicas en este sentido son innumerables durante la polémica, y las citas de Suárez y la reivindicación de la opinión de los jesuitas también. El probabilismo servía al final como una especie de “brecha” por donde se introducían las nuevas opiniones científicas, sin que se hirieran las sensibilidades religiosas ni levantaran sospechas entre la jerarquía eclesiástica. Sin embargo, los miembros más conservadores del clero veían con desconfianza este tipo de actitud. Para ellos, era necesario distinguir aquello que era evidente (que decía respeto a la fe y a la autoridad) de lo que era sólo una posibilidad entre otras.

Entre los comentarios favorables a los diálogos de Nájera-Avendaño, sin duda el que tiene mayor relevancia es la del Diego Mateo Zapata. El médico escribe una larga censura (que ocupa más espacio en la edición de los diálogos que el texto de los

mismos) en que desarrolla los argumentos generales de la carta del anónimo Francisco de la Paz (nombre irónico, por supuesto, pues se trata de un homónimo cuyo apellido se opone al carácter beligerante de Palanco).

Zapata afirma que la defensa del atomismo no supone una negación del dogma eucarístico, pues la teoría del átomo no cuestiona la transustanciación del pan y del vino, sino que trata de interpretar lo que sería posible de ser interpretado en este proceso. Si los escolásticos se aferran a la idea de la transformación de la forma en materia, a la manera aristotélica, los maigñánistas se dan el derecho de decir que la verdad es que las sustancias de la eucaristía no cambian durante su consagración, sino que son sus accidentes los que se transforman. Eso trae consigo el peligro de una explicación materialista de la conversión eucarística, lo que atemoriza a los sectores eclesiásticos ortodoxos.

Esa discusión sobre el dogma eucarístico, cuyo carácter simbólico no es necesario resaltar, se relacionaba con otros aspectos de la polémica: por un lado, el proceso se extendía hasta reflexiones sobre el alma humana (su naturaleza racional) y sobre la concepción del tiempo en la Historia, en que se discuten aspectos ya tratados por Álvarez de Toledo; por otro lado, se reflejaba en las explicaciones médico-científicas de la fisiología humana, tal como en la argumentación de Zapata sobre los <<espíritus>> que componen la sangre, responsables por el funcionamiento del cuerpo. A partir de este punto el médico académico decretará la muerte de las <<formas sustanciales aristotélicas>> y afirmará enérgicamente el carácter indivisible de los átomos (sin ignorar la posibilidad de transformación de la materia a través del cambio de sus accidentes).

La *Censura* de Zapata era ya una extensa contestación dirigida a la respuesta que Palanco había dado a Francisco de la Paz. Básicamente, lo que Palanco hace en esta es

descalificar a sus contendientes, por su anonimato, por la osadía de contestar en romance su obra escrita en latín, y por acusaciones que le imputaban de cosas que él no había hecho (como afirmar explícitamente que los Novatores eran herejes). Pero lo más curioso de su respuesta es que este alude al problema terminológico que existía entre los dos bandos de la contienda, pues, al final, las formas sustanciales aristotélicas no eran otra cosa que los <<espíritus>> a que se refería Avendaño para hablar de la composición del cuerpo humano.

Esta crítica deja entrever que por detrás de esas nomenclaturas estaban distintas posturas intelectuales y, sobre todo, una distancia conceptual que hacía con que existiera un verdadero abismo epistemológico separando los <<novatores>> de los escolásticos. Eso se pudo ver claramente en la disputa paralela que se trababa por la apropiación de la opinión de cada autor, especialmente las de San Agustín y de Santo Tomás. Acompañando los distintos argumentos sobre el atomismo, estaba una subterránea guerra de citas donde las voces de uno y otro autor se confundían, y se torcían las opiniones como <<narices de cera>>, según el gusto de cada comentarista. Toda esa trama siempre volvía al argumento de la autoridad enfrentado al de la defensa de la <<libertad filosófica>>.

Los atomistas intentaban apoyarse en Platón, San Agustín y posturas más próximas como la de los suaristas, mientras Palanco se remitía a Santo Tomás, como intérprete privilegiado de Aristóteles, y a las exigencias de evidencias (desde el prisma de la fe) que justificaran las declaraciones sobre puntos relativos a los dogmas religiosos. Pero la disputa recogida en la obra de Nájera era sólo la primera de las “batallas” entre Novatores y escolásticos.

La segunda “batalla” se registra a través de publicación de *Formas ilustradas a la luz de la razón*, en 1717, junto con la publicación póstuma del *Ocaso de las formas*

aristotélicas, de Zapata, en 1745. Aunque estas dos obras mantengan una distancia de publicación de cada treinta años, ambas guardan una estrecha vinculación, y también están relacionadas con las otras obras señaladas hasta aquí. Al final, las teorías sobre la constitución del Mundo eran nada más que maneras distintas de explicar la acción de la Providencia en la ordenación y planificación del mismo.

1.5 - Zapata versus Lesaca

El prólogo de Juan Martín Lesaca al *Ocaso de las formas aristotélicas* de Zapata es clave para reconstituir ese segundo momento de la polémica sobre los <<novatores>>. El contexto en que se publica este libro es distinto al de la aparición de la flamante impugnación de Palanco. Lesaca busca presentarse como la voz que une el argumento de la autoridad al de la razón, pero sus diatribas contra el atomismo van, en líneas generales, en la misma dirección que la de su antecesor, con la diferencia que ahora se trata ahora de un médico, y no de un teólogo, que defiende la doctrina aristotélica de las formas.

Es verdad que con la publicación del *Ocaso de las formas aristotélicas* Lesaca pretendía hacer lucir sus propias obras, pues la de Zapata era una respuesta a su *Formas ilustradas a la luz de la razón*, de 1717, y a su vez el médico de los deanes de Toledo llegó a escribir un *Colirio Filosófico Aristotélico Tomístico* (1724) que era una réplica a la obra que no llegó a ser publicada por su contendiente.

En el prólogo, Lesaca explica que consiguió recoger una versión de la obra de Zapata, probablemente una versión preparatoria de la misma (pues no se conoce ninguna edición en vida del autor), y dado el interés suscitado por los seguidores de la polémica, resolvió ofrecerla al público. Además, explica que su respuesta a Zapata, el *Colirio Filosófico Aristotélico* de 1724, fue una respuesta inmediata a la lectura del *Ocaso de las formas aristotélicas*, de la que trató de guardar algunos ejemplares.

Lesaca alude a los <<incidentes>> que imposibilitaran la publicación de la obra por Zapata cuando de su escrita, haciendo una referencia encubierta al proceso inquisitorial enfrentado por el mismo en esta época, bajo la acusación de judaizante. El hecho de que él confiesa tener varios ejemplares de la obra lleva uno a preguntarse el

porqué de esta no haber sido publicada anteriormente: ¿Habría sido por precaución ante el autor o la censura, o una cuestión de oportunidad? Cualquiera que sea la respuesta, es cierto que el propio paso del tiempo posibilitara que el clima entre las distintas facciones se apaciguara, dado que sus contendientes más destacados ya habían desaparecido.

La propia postura de Lesaca era la de buscar una aproximación entre los dos bandos, jugando básicamente con el argumento de que se trata de un problema terminológico, tal como ya había hecho Palanco. Pero en los puntos sensibles de la disputa él vuelve a cargar contra los atomistas, especialmente en los temas concernientes al dogma eucarístico y a la fisiología humana. Además, este autor se va a valer de la distinción entre creación y generación de los cuerpos para decir que el atomismo se equivocaba, al confundir esos procesos. Se trataba de asegurar que la Providencia había asistido igualmente a todos los momentos de la Creación, y no había dejado la generación de los cuerpos a un materialismo en que la acción divina tenía una función muy restricta o casi nula.

La respuesta de Zapata a las *Formas ilustradas a la luz de la razón* es repleta de ironía y llega mismo a ridiculizar el título de la obra. En su opinión, el ocaso de las formas aristotélicas es evidente, pese al deseo de Lesaca de retirarlas del <<estrecho lóbrego calabozo de la oscuridad>> en que estaban encerradas hasta que la polémica sobre los <<novatores>> las recuperara. En el cuadro de la guerra de citas o de la “batalla” argumentativa que se traba en las incursiones de los distintos autores, los recursos irónicos resaltan, porque están envueltos en un tono aparentemente desenfadado que esconde un claro desprecio intelectual hacia el adversario. Eso vale tanto para un bando como para otro.

Uno detalle interesante en la obra de Zapata es que por la primera vez una de las partes evoca la opinión del monarca sobre el asunto, deseando obviamente reivindicar su protección, por los menos en lo que se refiere al contenido de la disputa. Al referirse en un pasaje a Felipe V, se dice que <<la Filosofía, que estudió, y sabe muy bien su Majestad, es la de Renato Descartes, contraria a la materia, y Formas Aristotélicas>>. El presidente de la Sociedad Médica de Sevilla intentaba ampararse en la figura del Soberano, pero el proceso a que fue sometido lleva a creer que no tuvo asegurada su confianza. Una de las probables repercusiones de su proceso inquisitorial fue que su texto no haya sido editado sino después de su muerte.

La alusión al rey revela la dimensión que la disputa había tomado y al mismo resalta el choque entre los distintos círculos intelectuales que representaban atomistas y escolásticos. Si los primeros eran, en general, relacionados con los integrantes de las nacientes Academias, o hasta mismo integrantes de estas, los segundos pertenecían a los grupos dedicados a la enseñanza tradicional, a las universidades en que todavía regía el escolasticismo en su estado más puro. En términos esquemáticos, se puede explicar la oposición de los dos grupos de esta manera.

Con el énfasis en la distinción entre creación y generación, Lesaca acusaba implícitamente a Zapata de querer “perfeccionar” la Creación. Su comparación entre arte y naturaleza terminaba por sugerir que los atomistas trataban de humanizar esta última o, lo que es peor, de “tomar” para sí la responsabilidad de su composición. Estas alusiones se basaban en la consideración de que, en la naturaleza, la materia (creada por Dios) precede a la forma de los seres (que sería generada posteriormente). Y sigue diciendo: <<Lo mismo sucede en lo artificial, la materia se supone, y la forma no; y esta se educa, y el todo se produce; y si Dios hiciera una estatua, sin que procediera su

materia, se diría que Dios la había creado>>>. Este pensamiento iba de encuentro a la supuesta indistinción atomista entre creación y generación.

Sólo Dios es capaz de generar *ex nihilo*, así no tiene sentido decir que de los átomos se originan todos los compuestos, pues estos ya habían aparecido como tal desde el momento de la Creación. Lesaca se desentiende de los experimentos reivindicados por los atomistas y sostiene la metafísica aristotélica como base de su explicación de la naturaleza y del arte. Por otro lado, los atomistas tenían la necesidad de retomar el platonismo en una clave científica, y el cruce de estas distintas convicciones termina por enfrentar también a los Padres de la Iglesia evocados con más tesón por cada grupo, San Agustín por parte de los Novatores y Santo Tomás por la otra parte.

La doctrina atomista planteaba cuestiones que eran de difícil asunción o respuesta desde el punto de vista de los escolásticos, y los problemas que presentaba tenía que ver con el tipo de creacionismo que esos defendían. Como afirma Lesaca:

“Además, que dado ser el átomo simple término de la creación, y su forma; (...) siendo la forma de él elemento divisible, adonde vamos a parar con multiplicidad de creaciones, y educciones para la producción de los cuatro elementos? (...) Además, que estas creaciones las hizo Dios de una vez, o una después de otra?”.¹

No es que este se negara tajantemente a reconocer la idea básica de que la materia era compuesta por los átomos, como había hecho Palanco, la cuestión era que si esta era aceptada había que reformular toda la narración tradicional sobre el Antiguo Testamento, bien como su interpretación en el seno de la Iglesia. Sería toda una densa

¹ *Obra citada*. p.199.

construcción intelectual que vendría abajo, y, además, el tema de las educiones pondría en relieve la cuestión de la incorruptibilidad y de la inmortalidad de las almas.

Si se pasaba a aceptar que la Creación del Mundo obedecía a una lógica donde todo era corruptible, sus consecuencias serían catastróficas. Zapata, a su vez, intentaba restringir la discusión a una dimensión científica. Contra la ignorancia de los que defendían la visión galénica a respecto de las facultades del alma y su acción sobre el cuerpo humano, él va a presentar una digresión médica sobre la circulación de la sangre como parte de una exposición sobre la fisiología humana.

El *Discurso Físico, Médico y Anatómico* que concluye el *Ocaso de las formas aristotélicas* es una síntesis de lo que se conocía en la época sobre el funcionamiento del cuerpo humano, presentado como una <<admirable elegante máquina Hidráulico neumática>> construida por la <<Divina Geometría del Soberano Criador>>. Este discurso es una invectiva contra los métodos médicos tradicionales que se mostraban ineptos, como la sangría, y añadía informaciones que Palanco no tenía, por su declarado desconocimiento de la ciencia médica y de los experimentos químicos ligados con la misma. Zapata corrige a Lesaca al mostrar que la “fermentación” de la sangre estaba localizada en el hígado y no en el intestino, como se creía comúnmente, pero no convence al contendiente de la superioridad de su teoría, criticada una vez más en el *Colirio Filosófico Aristotélico*.

La compleja cadena que va de la Creación del Hombre hasta la constitución de su cuerpo, a la entraña del mismo, está en el cerner la polémica de los <<novatores>>, y de manera implícita se relaciona con una visión de la Providencia que rige toda una visión del Mundo. Este era comprendido paradójicamente como una estructura dada, como un sistema físico compuesto y poco dado a mudanzas, pero también como un proceso temporal pasible de explicación, de destrucción y de transformaciones. Por la

primera vez en el siglo se va a sugerir una concepción heterodoxa de la Providencia basada en una visión atomística de la Creación y en una explicación materialista de la fisiología humana. La creencia ortodoxa en un Universo estático será cuestionada y desplazada progresivamente por esta nueva concepción del Mundo, cuyas implicaciones ya se dejaban ver en las obras de Gabriel Álvarez de Toledo, Juan de Nájera y Diego Mateo Zapata.

CAPÍTULO 2: FEIJOO Y EL MISTERIO DE LA NATURALEZA

2.1- El “problema” Feijoo

La figura de Benito Jerónimo Feijoo (1676-1774) representa un verdadero desafío para todo aquello que se interese por la literatura española dieciochesca. Su obra¹ plantea un amplio espectro de cuestiones, que se originan no sólo de su carácter enciclopédico pero también por la particular relación que ahí se establece entre pensamiento y lenguaje. Además de esta cuestión fundamental, el “problema” Feijoo se confunde muchas veces con el “problema” mismo de la Ilustración y de la cultura española, por hablar de manera genérica.

Lejos de querer descifrar la complejidad de los nueve volúmenes del *Teatro Crítico Universal*² y de los cinco de las *Cartas eruditas y curiosas*³, frutos de la labor continuada y sistemática del llamado Padre Maestro, se buscará aquí trabajar con los aspectos de estas obras el providencialismo feijoaniano aparezca de manera destacada. En sus discursos y cartas, las digresiones del pe. Feijoo entorno a la Providencia son muchas, y el carácter problemático de las mismas debe mucho a las circunstancias en que Feijoo escribe, así como a la ambición que motiva el reformismo de su acción <<desengañadora>>, señal inequívoca de los cambios de mentalidad que se procesan en la sociedad española a principios del XVIII.

Inicialmente, hay que decir que Feijoo profundiza algunos de los cuestionamientos surgidos en el curso de la polémica sobre los <<novatores>>. En lo que se refiere al tema específico de la Providencia, su obra representa un intento del

¹ En este capítulo, no se citarán los títulos completos de las obras citadas, dado el empalagoso de remitir a las pequeñas variaciones en cada volumen. En los casos necesarios, se usarán las siglas correspondientes (TC o CE, *Teatro Crítico Universal* o *Cartas eruditas*) acompañadas del número ordinal relativo al volumen y el discurso correspondiente, de acuerdo con los índices de las ediciones originales.

² Madrid, 1726-1740. El primer volumen fue editado por Lorenzo Francisco Mojados, mientras que los demás corresponden a la imprenta de Francisco de Hierro, que tras su muerte pasa a las manos de su viuda y después a los herederos del impresor.

³ Madrid, 1742-1760. Los cuatro primeros volúmenes fueron publicados en la Imprenta de los Herederos de Francisco Hierro, mientras que el quinto y último es obra de Joaquín Ibarra.

discurso teológico de establecer puntos de contacto con la ciencia de su tiempo. Tal tentativa está dirigida por la preocupación en evitar una capitulación ante el discurso científico. Se trataba de reconocer la libertad de opinión en todas aquellas materias en que el dogma religioso no fuera afectado. Desde el punto de vista de la mentalidad hasta entonces hegemónica, tal actitud se presentaba como una postura claramente innovadora.

Feijoo se presenta en el teatro de la República Literaria como un moderado, un antisectario que se aleja tanto del escolasticismo oficialista como de la herejía de los llamados filósofos modernos. Un componente importante de su pensamiento es el optimismo que marca las pautas de su relación con el Mundo. Es importante subrayar este aspecto del pensamiento feijoniano, pues a partir de ahí es que se puede demarcar el componente providencialista en el seno de su obra.

Otro elemento clave para interpretar la visión de la Providencia en Feijoo es la relación que hay en sus escritos entre la fijación de la imagen del autor (a través de una subjetividad que se revela a cada frase) y la legitimación de este sujeto-escritor desde el punto de vista social (lo que conlleva a una peculiar representación del Mundo). Tal relación sobresale cuando se va al análisis de algunos de los aspectos relevantes de los escritos feijonianos (concretamente, los que se refieren a las opiniones físico-médicas, a la concepción astrofísica y a la teoría de la fortuna).

En una primera instancia, relativa a la dimensión física del pensamiento feijoniano, hay que señalar la conexión que se establece ahí entre las impugnaciones de la tesis del envejecimiento del Mundo y del atomismo defendido por los <<novatores>>, tal como se desprende en uno de sus primeros discursos:

“I. Habiendo en el Discurso pasado, probado que el Mundo, así en su todo como en el de cada especie suya, no padeció hasta ahora algún sensible

detrimento, hemos de probar ahora que en el sistema, o sistemas de la filosofía corpuscular, que con tanta prosperidad corren en este Siglo, no solo debió padecerle muy grande, pero ha muchos Siglos estuviera resuelto en polvo, y acabado de el todo, según los principios de la nueva filosofía”.¹

El rechazo de la filosofía moderna por sistemática sería una de las constantes en el *Teatro Crítico Universal*, además de la posición antiatomista de su autor. Los sistemas atomistas (excepto el de Maigñán, separado con reparos de los demás) van de encuentro a la visión que tenía Feijoo del Mundo, su creencia de que después de los tiempos diluvianos la Tierra había sido siempre más o menos la misma, y la Naturaleza poco había cambiado. Por eso sorprende que un año después de publicar el discurso citado el Padre Maestro fuera elegido miembro honorario de la Sociedad Médica de Sevilla. Seguramente, tal nombramiento se debe a su declarado escepticismo médico que, de todas formas, no casaba con su antiatomismo.

En el mismo discurso se critica a Gabriel Álvarez de Toledo por su defensa de la idea de la senectud del Mundo, en un pasaje en que se reitera, a título personal, la distancia entre el monje benedictino y los <<novatores>>:

“40. (...) Don Gabriel Álvarez de Toledo, que en su Historia de la Iglesia y del Mundo, antes del Diluvio, quiso exornar la Sagrada Historia del Génesis con las nuevas opiniones filosóficas (aliños tan forasteros a aquel asunto como el de su impropio y afectado estilo) estendió en una de sus notas esta nueva sentencia, aunque sin añadir nada a lo que en otros halló escrito”.²

Es bien sabido que Feijoo no destaca por un misoneísmo radical, pero en sus escritos hay una clara demarcación de los límites entre lo novedoso y el herético, que es cierto que él mismo manejaba a su manera. De todas formas, en lo que toca a su opinión

¹ TC I, Discurso XIII: “Consectario a la materia antecedente contra los Filósofos modernos”. p.250.

² *Ídem.* p.268.

sobre sus eventuales opositores, el Padre Maestro siempre va a presentarse como un guardián de la verdad (sea sagrada o profana), y su crítica siempre va en el sentido de establecer un discurso de carácter antipopular a la vez que refractario a los sectarismos establecidos.

Su visión optimista del Mundo y su negación en aceptar la tesis de la corruptibilidad del mismo desembocan en una Física en que se defiende la concepción de una forma sustancial uniendo cuerpo y espíritu. Tal postura se repetirá a lo largo de los volúmenes del *Teatro Crítico Universal*, tal como se ve se deja entrever en la crítica feijoniana de los sistemas físicos, en especial a la Física que él califica de <<dogmática>>:

“34. (...) Lo cual se ha de probar, pues, es, que en la Física no hay ciencia alguna, o conocimiento evidente de las materias, que toca la misma Física, aún tomadas con abstracción de los singulares; y verdaderamente los Físicos Dogmáticos quedarían muy contentos, como les concediésemos este conocimiento, ni les daría cuidado el que les gritásemos, que el conocimiento de los conceptos comunes es Metafísico, y no físico: porque dirían (y dirían bien) que así la Física, como la Metafísica abstraen de la singularidad, y sólo se distinguen, en que esta mira su objeto debajo de mayor abstracción; esto es, de toda materia, considerando solo aquellas razones, que pueden subsistir fuera de la materia, como son las de *Ente, Substancia, Espíritu*: al contrario la Física solo contempla los entes materiales, y corpóreos, siendo el concepto más alto, que mira la razón de cuerpo, y el más bajo el concepto específico”.¹

El escepticismo físico de Feijoo propone restricciones tanto a la metafísica, a las explicaciones silogísticas de los escolásticos y sus mil maquinaciones derivadas de la física aristotélica, como a la física <<dogmática>>, ejemplificada casi siempre a partir del cartesianismo. En contraposición al mismo el Padre Maestro defenderá el empirismo baconiano y la física newtoniana, esta última de manera progresiva pero reservada, casi

¹ TC III, Discurso XIII: “Escepticismo filosófico”. p. 295.

subterráneamente. Pero lo más importante en esta empalagosa cita es resaltar este diálogo truncado que se establece entre la metafísica y la física teórica, por tratarse de un dato relevante a la hora de comprender la cosmovisión feijoniana. A grosso modo, su opinión es que los fenómenos físicos hay que tratarlos experimentalmente, sin el aparato de los sistemas que corrompían las doctrinas científicas conocidas.

Es importante destacar el hecho de que los principios que rigen las opiniones científicas de Feijoo tienen un evidente componente moral. Rechazar el atomismo y la idea de corruptibilidad del Mundo es afirmar la posibilidad abierta de reformar a este, y, al mismo tiempo, creer en la capacidad humana para hacerlo. Su empresa, a lo largo de los años en que escribe sus obras, es una constante reafirmación de esta creencia, que une los campos de la fe y del conocimiento experimental. La <<crisis de la superstición>> (Julio Caro Baroja) señalada en la obra feijoniana es un signo evidente de un **optimismo de la razón** que sigue siendo juzgado a través de su figura, y que es comúnmente aceptado como uno de los elementos típicos de la Ilustración.

De momento, hay que subrayar el hecho de que Feijoo figure entre la minoría de autores españoles dieciochescos que no se decantan por dar como un hecho la corrupción moral de la sociedad, y se opone a los que difundían esta idea:

“3. (...) Quien los crea en esta parte, hallará, que el mundo, en el corto espacio de cuarenta, o cincuenta años, padeció una decadencia notable en las costumbres. Pero es así en realidad? Nada menos. Yo he vivido muchos años, y en la distancia de los de mi juventud, a los de mi vejez, no solo no observé esa decantada corrupción moral; antes, combinado todo, me parece, que algo menos malo está hoy el mundo, que estaba cincuenta, o sesenta años ha”.¹

¹ CE V, Carta XIX: “Con ocasión de explicar el Autor su conducta política en el estado de la Senectud, en Orden al comercio exterior, presenta algunos avisos a los viejos concernientes a la misma materia”. pp. 313-314.

Para defender su opinión el Padre Maestro se aferra a su propia experiencia. Su optimismo no es idealista, sino que se basa en un pragmatismo que se enseña a lo largo de su obra. De alguna forma, su confianza en el progreso humano se relaciona con la aceptación alcanzada por sus escritos, que le sitúa como el gran fenómeno editorial dieciochesco, <<un capítulo de la historia cultural española>> (Caso González). Las polémicas sobre su obra son en parte derivadas de la manera de interpretar su personalidad literaria en relación con la sociedad española de su época.

Para terminar este apartado, hay que subrayar el barroquismo de la concepción feijoniana de la vida como un <<hilo>> (prólogo del tomo V de las *Cartas Eruditas y Curiosas*), una cadena que liga la declarada <<variedad>> de su obra, la <<gracia>> de su estilo y el <<sentir>> que la anima. Esta cadena uniendo los fragmentos en que se divide la vida describe con precisión la visión del padre Feijoo de su proyecto literario, así como sintetiza su idea respecto a la Providencia.

2.2 – La medicina espiritual

En la obra feijoniana, el escepticismo médico se relaciona directamente con la visión de la Física esbozada anteriormente. Esta relación era común en el discurso médico de principios de siglo, la polémica de los <<novatores>> es el mejor ejemplo de cómo el discurso físico de los médicos podían tener implicaciones en el conocimiento de determinados procesos orgánicos, y también en las concepciones religiosas. El tema de la consagración eucarística se trataba de uno de los tabúes que continuaría incomodando por mucho tiempo a los teólogos que se dedicaban a dar explicaciones sobre los fenómenos físicos, como era el caso de Feijoo.

Según Feijoo, había un punto intermedio que unía cuerpo y espíritu, lo que definía, por ejemplo, la naturaleza sensible de los animales. A partir de su <<moderado>> escepticismo respecto de la práctica médica tal como se daba en su época, el Padre Maestro preconiza una especie de Medicina espiritual en contraposición al error común de la creencia ciega en una supuesta infalibilidad de los médicos. La única medicina legítima que se ve en los escritos feijonianos es la medicina bíblica elogiada en el *Eclesiástico*, un arte que se había perdido en la noche de los tiempos y que no se encontraba más entre los sangradores y purgadores modernos.

El tema médico, con tanto o más importancia que el tema físico, aparece en el *Teatro Crítico Universal* y en las *Cartas Eruditas y Curiosas* como eje articulador. El estreno mismo del Padre Maestro en la República Literaria se había dado con su *Carta Apologética de la Medicina Escéptica del doctor Martín Martínez* (1727). Este es uno de los médicos que es conocido como “amigo” de Feijoo, pese el ensayo de disputa que tienen los dos por el famoso discurso sobre la Medicina del primer tomo del *Teatro Crítico Universal*.

En oposición a los “amigos” médicos de Feijoo, se pronunciaron aquellos que seguían la doctrina escolástica y seguían profesando la superioridad de la escuela hipocrática y del galenismo como guías para la práctica médica. Entre ellos estaba Juan Martín de Lesaca, sobre quien ya se ha hablado en el capítulo anterior. El cruce de respuestas y réplicas con sus enemigos es la gran prueba de que las opiniones aparecidas en el *Teatro Crítico Universal* incomodaran profundamente cierto sector del gremio médico, que veía en la publicación progresiva de los nuevos tomos un ataque tanto a sus prácticas habituales como a sus intereses.

En 1728, tras la publicación del segundo tomo del *Teatro Crítico Universal*, Lesaca publica una *Apología Escolástica de la Medicina* criticando la medicina feijoniana. La respuesta aparece el año siguiente, en un discurso del tomo III de la obra de Feijoo. En este, se podía leer que:

“61. (...) el doctor Lesaca arguye, y responde, tomando las cosas a bulto, sin distinguir, ni dividir: lo que es muy de extrañar en un hombre tanpreciado de lógico, pues la *división* es uno de los tres modos de saber, que enseña la dialéctica. Así los símiles, de que se usa para probar su máxima, no son del caso. Qué importunidad mayor, que parificar la confianza que tiene el enfermo de que el Médico le ha de curar, con la que tenemos los Cristianos de que Dios nos ha de salvar? Notable absurdo! Pues aquella se funda en la ciencia del Médico, que es fundamentalmente falible; esta en el auxilio divino, que es seguro, e infaliblemente logrará su efecto, cooperando el hombre, como puede, con su libre albedrío”.¹

Es curiosa la impugnación de Feijoo de la comparación entre los papeles del teólogo y del médico por el hecho de que él mismo se utilizó de este tipo de analogía a lo largo de toda su obra, incluso de manera subrepticia en la caracterización de su papel como el de un <<desengañador>>. De todas formas, se nota en la cita arriba la

¹ TC IV, Discurso VI: “El Médico de sí mismo”. p. 95.

importancia que el Padre Maestro daba a la acción de la Providencia en la resolución de los casos de enfermedad, secundada por la acción humana.

A la crítica de la creencia en la infalibilidad de los médicos se suma la fe casi irrestricta en los poderes curativos de la naturaleza, uno de los argumentos feijonianos más repetidos. Tal como se puede leer en su famoso discurso sobre la Medicina:

“66. Yo no estoy mal con la medicina; antes la amo mucho. Sé que el Espíritu Santo la recomienda; aunque alguno pudiera responder, que la medicina recomendada en la Escritura no es la que hoy se practica. Es cierto que hay males, que no puede vencer la naturaleza por sí sola, y los vence con el auxilio de la medicina, como se palpa en la infección venérea. (...) Solo estoy mal con que las promesas del Médico se extiendan adonde no llegan su ciencia, y su poder, y que cuando va palpando sombras, se obste coronado de rayos”.¹

La retórica pro-naturaleza de Feijoo critica los excesos de los médicos cuanto a las purgaciones y sangrías, pero también va en contra del atraso español en el área, además de impugnar la veneración que el vulgo tenía hacia las figuras de los doctores. En una sociedad que apenas iniciaba un largo proceso de secularización de la cultura, no deja de ser curiosa esta manía que el Padre Feijoo tenía hacia los mismos, a pesar de sus buenas relaciones con algunos de ellos. De todas formas, esta creencia en el carácter regenerativo de la naturaleza compagina bien con el optimismo de la razón subrayado anteriormente.

En 1750, cuando aparece el tomo III de las *Cartas Eruditas y Curiosas*, el ahora consejero real escribe una advertencia a manera de prólogo en que da noticia del testimonio de lectores que llevaran a cabo sus consejos en materia médica, y constataban la efectividad de las orientaciones feijonianas. Su crítica del abuso de medicamentos debido a las relaciones viciadas entre pacientes y médicos tenía una

¹ TC I, Discurso V: “Medicina”. p. 138.

dimensión económica también resaltada por esos lectores. El ahorro en medicinas era un elemento más del racionalismo que regía la economía implícita en las más diversas cartas y discursos.

No hay que olvidar que la crítica médica de Feijoo se presenta como parte de un amplio proyecto reformista que se dirigía hacia algunas de las estructuras más sedimentadas de la sociedad española de la primera mitad del siglo XVIII. En sus discursos sobre la crisis de la enseñanza (tomo VII del *Teatro Crítico Universal*) el Padre Maestro propone una serie de cambios con la finalidad de propiciar el desarrollo científico y la difusión de algunas de las modernas corrientes de pensamiento. El tipo de racionalismo representado en esos planos obedecía a una fuerte convicción de que había que sacar a España de la estagnación, cuya culpa era atribuida especialmente a los que insistían en aferrarse a las supersticiones y prejuicios tradicionales.

Es cierto que tanto en la polémica médica como en otras polémicas el autor del *Teatro Crítico Universal* abusa de una agresividad que es típica de sus opositores, a quien llama de <<autorcillos>> de <<librejos>>, <<ratones>> e incluso <<jumentos>>; pero a diferencia de estos su actitud intelectual servía al menos de impulso en contra de una situación que parecía inalterable. Sin embargo, la advertencia que hace a los malos médicos en el discurso sobre la Medicina se parece más con una amenaza lanzada desde el púlpito:

“73. (...) Señores Médicos (hablo con aquellos, que, o con poco estudio se dan a este ministerio, o abarcan mas enfermos de aquellos que puede comprender su atención) tengan preferente, que algún día los Ángeles a quienes estuvo recomendada la custodia de sus enfermos, los han de acusar delante de Dios, y ponerles presentes, ya los que murieron antes de tiempo por su culpa, ya (o que cosa tan terrible!) los que se condenaron por su ignorancia”.¹

¹ *Ídem.* p. 141.

Los médicos enemigos de Feijoo tenían que verse con el Juicio Final. Esta era una de las figuras que representaba el futuro en los escritos feijonianos. Un futuro que, en general, era absolutamente imprevisible, planeado desde el ámbito providencial y concretado a través de una composición entre la acción divina y el libre albedrío humano (en el reducido campo que restaba al último). Si en Física las formas sustanciales representaban el punto medio entre cuerpo y espíritu, la medicina espiritual preconizada en las cartas y discursos era el elemento que ligaba la medicina falible de los hombres con la caridad divina que garantizaba la regeneración de la naturaleza.

¿Se trata aquí de una teología médica o de una medicina teológica? ¿El discurso moralizador del Padre maestro intenta anular por completo la especificidad del saber médico? ¿La crítica médica feijoniana responde a una preocupación por la derogación de la teología del campo epistemológico naciente? Tales cuestiones se presentan dado el carácter paradójico de las opiniones de Feijoo. Para el designio aquí trazado, el subrayar los aspectos que revelen el providencialismo en su pensamiento, basta destacar que la medicina espiritual mencionada a lo largo de este apartado es sólo uno elemento más de este complejo flujo entre física y metafísica en su obra, un elemento más de su aproximación a la Providencia.

La visión astrofísica de Feijoo, su particular teoría de la fortuna y los escritos en que el tema de la Providencia monopoliza el discurso, son los demás aspectos que faltan para componer el mosaico uniendo algunas de las diversas facetas de la personalidad literaria del monje benedictino. Desde luego, su larga vida dividida entre las clases de teología y la redacción de su obra dejan entrever un literato también escindido entre sus obligaciones sociales y su deseo personal de renovación del Mundo, aunque esas distintas facetas de su personalidad sean pautadas por un diálogo constante.

2.3- La Astrofísica feijoniana

La crítica feijoniana de las nuevas doctrinas científicas sobre el funcionamiento del Universo complementa la visión física de la que se hablaba inicialmente, con la diferencia de que ahora no se recurre a una medicina del espíritu para comentar las hipótesis acerca del engranaje cosmológico, pues no se trata ahora de desarrollar el conocimiento médico a partir de la Física, sino de comentar una extensión de esta última. La presencia de la idea de Providencia es ahora eminente, y desde luego hay una serie de discursos y cartas en que la Mano divina tiende a reorganizar el eclecticismo post-copernicano defendido por Feijoo.

Algunas observaciones deben ser subrayadas cuando se habla de la astrofísica feijoniana. La primera de ellas es su rechazo frontal de la astrología tal como practicada por los autores de la paraliteratura de almanaques y pronósticos. La segunda es que ella parte de la aproximación a la física, se va introduciendo progresivamente en los discursos y sólo después de los primeros tomos del *Teatro Crítica Universal* presenta una dimensión sistemática, rompiendo así con el tratamiento inicial de los fenómenos celestes desde discursos puntuales en que cada fenómeno eran examinado aisladamente.

En el tomo II de las *Carta Eruditas y Curiosas* (1745), pasados seis años del episodio de la censura de un pasaje de su obra por la Inquisición, Feijoo se arriesga a presentar su visión del cosmos, a la expensas de las indagaciones sobre la misma por parte de Juan Pico de la Mirándula, descendiente del célebre humanista italiano a quien el volumen es dedicado.

Ya se ha mencionado las reservas del Padre Maestro respecto a Newton, pese la admiración que el mismo profesa por la física newtoniana. El problema central que veía el monje benedictino en las teorías astronómicas modernas era el llamado “miedo al

vacío” de las mismas, así como su incapacidad de explicar como se propagaba el movimiento en el espacio. En términos generales, este era el motivo de su repulsa al pensamiento de Newton, presentado como un avance de la astronomía copernicana.

En verdad, tales reparos se trataban de una buena excusa para someter la física newtoniana a la Providencia. Como se puede leer:

“12. Ni pienso, que en la doctrina de Newton haya resistencia alguna a este recurso a la primera Causa; porque confesando él, que ignora, que fuerza es la que mueve los cuerpos, y por eso deja libre, que le den el nombre, o de atracción, o de pesantez, o de impulsión, si determinamos esta última, es preciso recomponer por impelente, o mediato, o inmediato el Autor de la Naturaleza: (...). Siendo, pues, esto necesario, vamos a ella por el atajo; esto es, excusemos todo cuerpo intermedio impelente (...) y consideremos la Mano de el Altísimo, impeliendo inmediatamente por sí misma esos cuerpos, según las leyes que estableció su Voluntad, y expuso al Mundo Newton”.¹

La Mano divina se presenta en la obra feijoniana como el elemento ordenador de los cuerpos celestes, sin que se acepte por eso cualquier tipo de fatalismo cósmico que deje el futuro en mano de profetas o videntes. Pero es cierto que, de los discursos del *Teatro Crítico Universal* hacia las *Cartas Eruditas Curiosas*, uno tiene la impresión de que la seguridad jovial de Feijoo en su actitud desengañadora se va desplazando hacia una madura inquietud, que se revela especialmente en sus digresiones sobre la existencia o no de otros planetas habitados. Esta inquietud se revela especialmente en sus referencias hacia a la doctrina de Newton y la obra del físico inglés.

Las descubiertas telescópicas entonces divulgadas por las academias de ciencias europeas confirmaban la solidez de la teoría heliocéntrica de Copérnico. Habría que romper el silencio respecto a Newton en España, y Feijoo lo hace de manera tímida, casi obligada. Se trata de uno de los pocos autores modernos, sino el único, que dice no

¹ CE II, Carta XXIII: “Sobre los sistemas filosóficos”. pp. 291-292.

conocer bien, declaración que no se escucha cuando se trata de Descartes, Gassendi y otros. En una carta dirigida a Pico de la Mirándula, el Padre maestro se excusa por no haberse detenido lo suficiente entorno al newtonianismo, y se justifica diciendo que en España no se comprendería la profundidad de los planteamientos de la autor inglés, y que tampoco él lo había asimilado completamente.

También es posible localizar el discurso providencialista de Feijoo en su visión de una constitución microscópica del Universo. El microscopio era otro invento que estaba contribuyendo de manera decisiva en el cambio de imagen del Mundo, y el monje benedictino también estaba a par de los avances logrados a partir de este instrumento. Según él:

“23. Siendo tan delicados los órganos del Hombre, contemplese cuales serán los de la Hormiga, cuales lo del Arador, cuales en fin los de aquellos animalejos, que son muchos millones de veces menores que el Arador. (...) Que manos hicieron tan admirables máquinas? Que manos pudieron hacerlas, sino aquellas que todo lo pueden? Qué manos, sino aquellas que con un dedo mueven todo el Orbe? Manos de un Artífice infinitamente inteligente, infinitamente Sabio: *O altitudo divitiarum, Sapientiae, & Scientiae Dei!*”¹

Se puede ver aquí que la medida para contemplar los nuevos descubrimientos y el nuevo Universo que se desprendía de ellos era el hombre. Además, hay que subrayar el hecho de que Feijoo vincula su visión microscópica a su concepción astrofísica del Orbe, pese su incapacidad de conceder entidad a los microbios, que al revés de ser llamados como un nombre apropiado científicamente llevaban voces indefinidas como las de <<animalejos>> o <<máquina>>. Resta decir que bajo esta última definición está implícito todo el paradigma mecanicista dieciochesco, en una imagen que se repite una y otra vez en la obra del monje benedictino.

¹ TC VII, Discurso I: “Lo máximo en lo mínimo”. p.13.

La astronomía moderna, y en especial la teoría de la gravedad, introducen un elemento de inquietud en el pensamiento de Feijoo, sobre todo porque este no podía estar totalmente seguro de cómo sus palabras serían interpretadas al alabar autores como Newton. En sus comentarios sobre la existencia de otros mundos él oscila entre el entusiasmo ante las probabilidades de la vida extraterrena y la defensa dogmática de la cosmogonía bíblica. Al fin y al cabo, la cuestión era que mientras se siguiera descubriendo nuevas estrellas había cada vez más motivos para la desconfianza hacia los discursos tradicionales defendidos por los poderes religiosos instituidos.

Tal como se lee en una de las cartas:

“23. (...) Pensar que sea prueba legítima de la existencia de otros Mundos, y de otros vivientes en ellos, el que no habiéndolos, serían inútiles aquellas innumerables lumbreras, que los Modernos llaman Soles, es una insolencia del discurso; como si Dios no pudiese tener en su creación otro motivo, que el que a nosotros nos ocurre; o como si el humano Entendimiento pudiese apurar, que no hay en la latitud de la posibilidad otro motivo, que aquel que él imagina”.¹

Se entra aquí en una de las paradojas más caras al providencialismo español dieciochesco, y que se refiere al intento humano de comprender la <<Mente>> divina. Si Feijoo sólo conseguía explicar el funcionamiento del mecanismo del Universo a través de una orden precedente, de una cadena vital que daba sentido a la existencia de todas las criaturas vivientes (tanto las animadas como las inanimadas), habría que justificar el porqué del Mundo se constituir así y no de otra forma. ¿Cómo se podía leer los planes de la Providencia para el hombre? ¿Eran sólo los teólogos y las autoridades los llamados a explicar cómo la divinidad organizaba el Mundo?

Si la interpretación de los designios de la Providencia se contradecía u oscilaba, la creencia en el poder de la misma fallaba. Si hay un simple elemento casual o

¹ CE III, Carta XXI: “Del Sistema Magno”. p. 264.

desnecesario en el Universo todos los esquemas discursivos utilizados para explicarlo entraban en una dinámica de desarmonía que llevaban inevitablemente a un proceso destructivo. Nada podría ser inútil en este Mundo, ni tampoco desproporcionado. Todos los elementos, los grandes y los pequeños, deberían contribuir igualmente para que la perfección divina no fuera anulada. En medio a las paradojas y antinomias del Universo estaba el hombre con sus pasiones.

Al leer la obra de Feijoo uno tiene la sensación a veces de estar en medio de *El Criticón* de Gracián, guardadas las debidas distancias. Pero en la conformación de la figura del monje en el *Teatro Crítico Universal* y en las *Cartas Eruditas y Curiosas* se vislumbra una especie de dualidad interna que es comparable a la de los personajes de Andrenio y Critilo en la historia del jesuita aragonés. El Padre Maestro parece tener en sí tanto la confianza en una racionalidad descifradora cuanto el apego a una creencia en una humanidad primaria, rústica, por así decir.

Si se compara los primeros discursos del *Teatro Crítico Universal* con la últimas *Cartas Eruditas y Curiosas* es posible constatar que la certeza declarada sobre el Mundo cede a una seguridad menos confiada, a pesar de que Feijoo nunca perderá su optimismo. Es difícil establecer un marco que separe claramente los dos términos de esta matización, pero quizás el trauma dejado por la censura inquisitorial haya llevado al Padre Maestro a un disgusto que ni sus dotes de <<desengañador>> hayan conseguido resolver.

Como se tratara de una novela de aventuras, Feijoo seguía hacia su objetivo pese los trabajos a los que era sometido. De manos dados con la experiencia seguía en su peculiar trayectoria. Sólo su teoría de la fortuna y los textos en que la Providencia destaca sobremanera permiten cerrar el círculo en que está encerrado su providencialismo.

2.4 – Teoría de la fortuna

Un aspecto que complementa el providencialismo doctrinal de la obra feijoniana es la teoría de la fortuna desarrollada en una serie de discursos y cartas, algunos de los mismos dedicados especialmente a este tema.

Las diversas observaciones sobre la fortuna humana tiene implicaciones tanto político como morales, y son reveladoras de la crítica del Padre Maestro a la sociedad española de su tiempo. Sus invectivas en contra la nobleza ociosa se basaban en la idea de que no hay fortuna que justifique los desmanes de la aristocracia decadente. Por otro lado, sus invectivas contra la credulidad del vulgo iban en el sentido de desacreditarles de la ilusión de que su estado podría cambiar en un lance de suerte. Sin embargo, desde su antimaqueavelismo explícito, Feijoo sabía que la política seguía por cursos que tenían fundamentalmente que ver con el deseo volátil de los poderosos, y veía eso como un elemento que integraba el mecanismo de funcionamiento del Mundo.

Pese a eso, la piedra angular de su teoría de la fortuna es la identificación de la misma con la Providencia, tal como se puede leer en uno de sus primeros discursos:

“Ciegos fueron los que fingieron ciega la fortuna, e injustos los que la figuraran inicua. Este error ya le corrige la Religión, cuando instruye de que el significado de este nombre *Fortuna* no es otro, que la Divina Providencia, la cual es toda ojos, y en todo procede con justísimos motivos. Pero aunque el error en lo esencial está corregido, no llegó el desengaño a desvanecer toda la apariencia de fundamento. Consideran los quejosos de la fortuna, desiguales las suertes de los hombres, según la mayor o menor representación que hacen entre los demás mortales; y viendo que en grande parte esta desigualdad no es proporcionada al mérito, los impíos la atribuyen a la quimérica fuerza del acaso: los Idolatras, al capricho de una Deidad ciega; y los verdaderos creyentes, al arbitrio de una providencia soberana”¹.

¹ TC III, Discurso III: “Humilde y alta fortuna”. pp. 46-47.

De acuerdo con su opinión, la aparente injusticia que preside el orden social se debe a la incapacidad humana de comprender los designios divinos. Al utilizar la antinomia entre una fortuna <<humilde>> y otra <<alta>>, Feijoo tanto desengaña el vulgo de la acepción común de esos términos como describe los errores relativos a la falsa interpretación de la realidad social. Su retórica va en el sentido de hacer entender que una fortuna solamente es realmente positiva cuando el hombre adopta la humildad como guía. Por otro lado, una “baja” (o mala) fortuna casi siempre puede ser explicada por la altanería relacionada con la corrupción moral del individuo. Más allá de la apariencia social de riqueza y pobreza que comportan la fortuna <<alta>> o <<humilde>>, está la carga moral detrás de las mismas.

El segundo punto en la teoría feijoniana se resume en la imagen de la Mano divina que preside a la rueda de la fortuna. Para los beneficiados por una fortuna aparente, el giro de esta rueda sólo se complementa en la otra vida, y va de alto a bajo. Para los humildes este esquema funciona de la misma forma, pero el movimiento es el inverso. Según Feijoo, el vulgo sólo ve la mitad de esta rueda, y en su circunferencia externa, pero hay algunos hombres que consiguen verla desde su centro. Se establece por ahí una analogía entre la rueda de la fortuna y la rueda de las pasiones humanas:

“50. Hay, empero, algunos genios flexibles, que se acomodan a toda fortuna, según la capacidad de ella, unas índoles de cera, que a su arbitrio se configuran de modo que todo les asienta bien. Nada los quebranta, porque su blandura cede a todo impulso. Se alargen o se encogen según el ámbito que les dejan (...). Tienen la rueda del ánimo concéntrica a la rueda de la fortuna. Voltee esta como quisiere, con la misma facilidad voltean ellos. Consigo llevan la fortuna, de cualquier modo que rueden. No puede negarse, que de estos genios hay pocos, pero se debe confesar que estos son los verdaderamente felices”¹.

¹ *Ídem.* pp. 70-71.

Es a partir de estas ideas básicas que Feijoo desarrollará la relación entre mérito y posteridad. Del punto de vista social, su teoría de la fortuna es el instrumento a partir del cual el Padre Maestro critica algunos de los aspectos de la sociedad española que necesitaban de reformas. El discurso sobre la <<alta y humilde>> fortuna ejerce un papel estratégico como punta de lanza de toda una concepción de la Historia conjugando mérito y fortuna, elementos que llevan hasta la configuración de una concepción de la gloria (entendida como sinónimo de la fama póstuma).

Resulta llamativo el hecho de que este es uno de los pocos momentos en la obra de Feijoo en que destaca una digresión sobre la capacidad humana de configurar el futuro, pero desde luego se trata de un devenir que es reflejo del pasado. El ejemplo elegido por Feijoo para desarrollar un comentario sobre la relación entre mérito y fortuna es la figura de Aristóteles. En este punto, conviene constatar cómo es descrita la influencia de la fortuna y del mérito sobre la posteridad:

“I. Por cualquier camino que los hombres se hagan ilustres, pueden influir en su fama, o el mérito solo, o la fortuna sola, o aliados el mérito, y la fortuna. Esto último es lo común. El mérito, faltándole coyunturas favorables para darse a conocer, yace escondido mientras el sujeto vive, y se sepulta con él cuando muere. Aún conocido, puede desdorarle la calumnia, y obscurecerle la envidia. La fortuna puede elevar a un indigno hasta la altura del Trono; pero será rarísimo el caso en que haga su fama gloriosa, por más panegíricos que forme la adulación, porque estos no se creen entonces, y ni aún se leen después. Es, pues, menester por lo común, para hacer a un sujeto ilustre, que intervenga con la excelencia de sus prendas la concurrencia de accidentes favorables”¹.

Según Feijoo, la fortuna de Aristóteles había suplantado con creces a sus méritos. La misma había consistido en el hecho de haber sido convertido en objeto de culto por parte de un sector de la Iglesia. Con esa afirmación el Padre Maestro añadía

¹ TC IV, Discurso VII: “Mérito y fortuna de Aristóteles y sus escritos”. p. 127.

una amonestación más a una larga serie dedicada a criticar el fervor escolástico en la defensa de la obra del filósofo griego. En relación con la posteridad, su idea fundamental es de que esta era forjada desde una composición entre mérito y fortuna, una compleja dinámica inalterada desde la Antigüedad.

En el plano de la vida civil, el discurso sobre la fortuna y sus implicaciones se ligaba con la crítica feijoniana de la adulación como instrumento de ascensión social. La lisonja interesada, que dependía de la fortuna para tener efecto, era identificada a su vez con el ámbito de la vida cortesana. Desde su aversión a este tipo de vida y impulsado por su interés en contemplar la naturaleza, Feijoo optó por vivir dividido entre la redacción de su obra y el magisterio. Su vida social se reducía a la convivencia con sus hermanos de orden, a las visitas que recibía en su celda, y a la correspondencia que dio origen a la segunda parte de sus escritos.

Para colmo de sus reflexiones sobre la fortuna, es importante subrayar que el Padre Maestro, pese a la identificación de la misma con la Providencia, la veía a partir de múltiples dimensiones. Así, es posible hablar que en su obra existe una fortuna “grande” y otra “pequeña”, o <<alta>> y <<humilde>>, vista bajo una perspectiva temporal y explicada también a partir de cierta lógica causal. Según se lee en una de sus primeras cartas:

“4. (...) La Fortuna puede tomarse, o *active*; esto es, de parte de la causa: o *passive*; esto es, de parte del efecto. En el primer sentido no es otra cosa que la Divina Providencia; la cual libremente reparte, como quiere, entre los mortales, los males, y bienes. En el segundo, es la serie de sucesos prósperos, o adversos, que descienden de aquella Causa. Esta verdad, como evidentemente dictada por la razón natural, y que no necesita para su conocimiento, de la Revelación, no fue ignorada de los mismos Gentiles”.¹

¹ CE I, Carta XXXVII: “Sobre la fortuna del juego”. pp. 319-320.

Primeramente, el pasaje acusa la perduración de ciertos esquemas aristotélicos en su pensamiento. Así como en su concepción astrofísica, la teoría de la fortuna feijoniana tiene como baza una Primera Causa cara a aquellos que Feijoo no dejaba de atacar. La idea de la Mano que hace girar el Mundo está implícita en la metáfora del juego que se desarrolla a lo largo de un tiempo linear, de vencedores y vencidos, sin retorno. Esta convergencia entre la idea de una rueda de la fortuna y de un tiempo linear regido por la Providencia es otra de las paradojas del pensamiento feijoniano.

Vale decir que las relaciones que Feijoo establece entre Fortuna y Providencia, <<alta>> y <<humilde>> fortuna, y entre fortuna, mérito, posteridad y gloria, no se aplican exclusivamente a personajes históricos como Aristóteles, sino que se extienden al hombre común de su tiempo, a sus contemporáneos (y, por consecuencia, a su propia persona). En la ya citada carta sobre la fortuna en el juego, el Padre Maestro se utiliza del ejemplo de un nombre común, de un don Nadie llamado Juan, que le sirve para defender la opinión de que todos los lances del “juego” de la vida humana son originados por los <<decretos>> divinos:

“8. Puesta esta verdaderísima Doctrina, en ella se ve, que la experimentada Fortuna de Juan, hasta el día de hoy, solo nos muestra, lo que Dios determinó de ella hasta hoy, sin que esto dé seña, o prenda la más leve, de lo que tiene determinado para mañana. De aqui adelante, hay otros lances, otros casos.; los cuales, tan ocultos están en los senos inescrutables de la Providencia, como estaban, al tiempo que Juan nació, los que hemos visto hasta ahora”¹

Esta apariencia caótica con que se reviste el futuro se debe a la fragilidad del entendimiento humano, no a la indeterminación providencial. Este presunto caos podría contradecir lo que se había dicho antes respecto a la relación entre mérito y fortuna, pero no ocurre en la medida en que la Providencia también establece todo el orden

¹ *Ídem.* pp. 321-322.

relativo al albedrío y a la voluntad humana. La reflexión feijoniana sobre el futuro sólo se puede comprender en su totalidad si se considera su visión particular de la Naturaleza, como algo que preside a todo el ordenamiento del Universo.

2.5 – El misterio de la Providencia

Aunque sea un aspecto importante del providencialismo feijoniano, no se debe reducir el mismo a la teoría de la fortuna. Feijoo se refiere muchas veces a la Providencia en sus escritos, ni siempre para hablar de la famosa rueda y de sus vaivenes, e incluso escribe una carta criticando a los que buscaban ver señales de la voluntad divina en las muertes violentas, o castigos sobrenaturales a partir de los errores cometidos por culpa de la ambición humana. Hay que recordar que uno de los temas médicos constantes en sus discursos era el de la prudencia necesaria para interpretar correctamente los signos de la muerte de un paciente, lo que no deja de tener cierta relación con su diatriba en contra de los intérpretes de la Divina Providencia, que reivindicaban la posición de intérpretes de las muertes ajenas.

La Providencia aparece como argumento de fuerza relativo a una gran variedad de comentarios feijonianos, pero es deseable detenerse en algunos aspectos de fondo del pensamiento del Padre Maestro. Desde luego, un tema que no puede ser olvidado es lo del problema de la decadencia española, un asunto que contribuye en la definición de la dimensión ensayística del *Teatro Crítico Universal*. Cuando se refiere a la antigua grandeza de España, el discurso providencialista del padre Feijoo no podría ser más explícito:

“ 54. (...) Verdad es que interpuso la Omnipotencia muchas veces en nuestro favor extraordinarios auxilios. Pero ese es nuestro mayor blasón. Tan unidos estaban los intereses del cielo y los de España, que en los mayores ahogos de España se explicaba como auxiliar suyo el cielo. ¿Qué grandeza iguala a la de haber visto los españoles a los dos celestes campeones Santiago y San Millán mezclados entre sus escuadras? Era el empeño de la guerra de España común a la triunfante milicia del empíreo; porque juntándose en los españoles los

dos motivos del amor de la libertad y el celo por la religión, cuanto para sí ganaban de terreno, tanto aumentaban al cielo de culto”¹.

La junción de la libertad y de la religión justifica el mérito y la fortuna españoles, que a su vez es explicado como una especie de premio por la ejemplaridad del carácter nacional. La primera parte del discurso sobre las glorias de España, dedicado a exponer las bases sobre las que se fundamentaría la cultura española, es un claro alegato en defensa del catolicismo ortodoxo, y amplía la retórica de la gloria individual hacia el mito fundacional de una comunidad política.

Hay otros ejemplos históricos evocados por Feijoo para probar que la historia española es guiada por la Providencia, pero los relacionados a la Reconquista son aquellos en que la vena patriótica del autor se exalta. De todas formas, hay que subrayar el énfasis dado a las figuras de Santiago y San Millán, pues la oposición del padre Maestro a las tradiciones populares es conocida. Quizás estas dos excepciones se dan por el hecho de que en este caso las intervenciones sobrenaturales de esos santos cristalizan una tradición institucionalizada, que en esta forma no podría representar cualquier forma de oposición de la cultura popular al dirigismo de las elites.

El discurso providencial es ligado comúnmente con el tema de la Justicia, y en el caso de la obra feijoniana no podría ser diferente. En el discurso titulado *Balanza de Astrea*, un juez y padre ficticio escribe a un hijo que va a estrenar como juez, y le da una serie de consejos sobre el oficio. El autor aprovecha la ocasión para criticar la lasitud jurídica ante las causas sin demandantes, en especial al exceso de clemencias concedidos por los jueces en este tipo de causa:

“Siempre he admirado la benignidad con que a veces se tratan las causas criminales, donde no hay parte que pida. La cesión de la parte comúnmente se

¹ TC IV, Discurso XIII: “Glorias de España. Primera parte”. pp. 347-348.

valora en más de la mitad de la absolución del reo. En que no se advierte que siempre hay parte que pide; y lo que es más, siempre hay parte que manda. Dios manda; la república pide. Esta es acreedora a que se castiguen los delitos, porque la impunidad de las maldades multiplica los malhechores. Por un delincuente merecedor de muerte a quien se deja con la vida, pierden después la vida muchos inocentes. ¡Oh, piedad mal entendida la de algunos jueces! ¡Oh piedad impía! ¡Oh piedad tirana! ¡Oh piedad cruel!”¹.

Hay aquí una resumida doctrina de la República cristiana concebida por Feijoo, una sociedad en que la Justicia divina está por sobre la Justicia común, y en que esta debe ser guiada por la primera. Si hubiera que aplicar su peculiar silogística a sus escritos, uno diría que la República ideal feijoniana sería caracterizada por una especie de piadosa crueldad, o al menos por una piedad que suplantaría a absolutamente todo. Feijoo apuesta claramente por una forma de racionalismo cristiano que clama por la severidad en los actos de la justicia humana, a la vez que reduce la prerrogativa de la clemencia a los poderes divinos. Por detrás de este esquema de pensamiento hay una preocupación por evitar los abusos de los tiranos, así como conectar de manera definitiva el ejercicio de la justicia con una concepción religiosa de la misma.

En consonancia con su opinión sobre el carácter impredecible de la Justicia divina, Feijoo compone la carta dedicada al tema de la Providencia como un discurso moralizador dirigido hacia una figura distinguida no identificada, en que se exhorta a la misma a no dejar llevarse por la idea común de que los distintos géneros de muerte correspondan a un plano divino respecto a la vida post-mortem. De manera concreta, el autor intenta convencer al destinatario de la falta de conexión entre la muerte de un enemigo y la resolución desfavorable de un pleito entre los dos, ejemplo que es extendido como regla válida a todos los negocios humanos.

Y concluye de la siguiente manera:

¹ TC III, Discurso XI: “Balanza de Astrea, o recta administración de la justicia. En carta de un togado anciano a un hijo suyo recién llegado a la toga”.

“15. Yo, pues, exhorto a V.mrd. a que suspenda el juicio que ha hecho, en orden al motivo que tuvo Dios, para dar esta especie de muerte a su contrario; la cual, por repentina que fuese, pudo hallarle también dispuesto, o en un breve momento pudo la misericordia Divina disponerle tan bien con su gracia, que a la hora presente este en el Cielo, o a lo menos en el camino para él. Lo que a V. mrd. Conviene es encomendar a Dios a su contrario, y ser misericordioso con él, para que Dios lo sea con V.mrd. como yo se lo suplico, &c.”¹.

Como Dios puede salvar o condenar el hombre en cualquier momento, no conviene a los mismos intentar interpretar la manera de proceder del Creador. La cuestión que se presente ante este discurso de Feijoo es: ¿se trata este de una especie de predicación o sermón genérico del Padre Maestro da aquí, o se trata de una auto-referencia, una publicación de su misericordia final hacia sus enemigos literarios? Es difícil afirmar cualquier cosa cuanto al tema, dado que la carta citada parece ser una pieza eminentemente literaria, no una de las reproducciones de sus cartas dedicadas a un lector concreto. De todas formas, queda aquí un testimonio de la sutileza de la prosa feijoniana, reveladora de la ambigüedad que caracteriza la misma.

Como se había dicho al inicio de este capítulo, la interpretación que uno tenga de la obra de Feijoo depende mucho de la relación que establezca entre la figura literaria del monje benedictino y el Mundo que le tocó vivir. No es difícil encontrar pasajes en que el autor se jacte de la misericordia arriba mencionada, pese que hay que reconocer que su obra fue objeto de envidia desde la publicación del primer tomo del *Teatro Crítico Universal*. La resolución de censura que Fernando VI escribe en su favor, en 1750, es un premio que testifica su victoria ante sus detractores. En 1753, cuando aparece el penúltimo tomo de las *Cartas eruditas y curiosas*, la dedicatoria a la reina

¹ CE IV, Carta II: “Contra los intérpretes de la Divina Providencia”. p.38.

Barbara de Braganza viene acompañada de sus conocidas palabras sobre la fama de sus escritos, fama esta que <<volaba>> por toda Europa.

Este punto de orgullo de la personalidad del padre Feijoo pone en suspenso los retratos benignos que algunos de sus contemporáneos y críticos posteriores hicieron de su carácter. Del otro lado están los que ven al Padre Maestro como un autor con poca trascendencia, por motivos de clara oposición ideológica. Su figura provoca actitudes contrastadas dada su naturaleza polémica. Hay que decir que el carácter problemático de la escrita feijoniana se debe a las condiciones y circunstancias en que su obra es gestada, pero se proyecta también a través de su personalidad literaria, por más que esta dimensión efectista de sus escritos sea negada.

Naturaleza. Esa es la palabra clave para concluir este periplo por los escritos feijonianos. Por detrás de ella se esconde la última palabra del padre Feijoo sobre la Providencia y, quizás, sobre su propia persona.

Primero, para negar el deísmo o cualquier forma que se acerque al spinozismo:

“44. (...) Y si acaso a esa Naturaleza universal quisieren los Contrarios negar la Divinidad, constituyéndola como un ente inanimado, que carece de Mente, y Providencia, digo que es cuanto puede llegar la extravagancia; pues demás del palpable absurdo de que esta causa universal de entendimiento al hombre, y vida al bruto, no teniendo ella vida, ni entendimiento, les preguntaré yo a estos ciegos, de donde coligen que no le tiene? Han tratado, han visto esta Naturaleza universal, para saber que facultades goza, o cuales le faltan? Solo ven sus obras; pero esas dan testimonio tan claro de que la causa tiene no solo entendimiento, sino entendimiento infinito, que es menester cegarse voluntariamente para no verlo”.¹

En el discurso sobre las maravillas de la Naturaleza, el padre Feijoo propone su particular prueba de la existencia de Dios. Para él, en el Mundo creado proyectado por la Providencia hay una serie de grados que forman la naturaleza común. Hay una

¹ TC VI, Discurso VI: “Maravillas de la Naturaleza”. p. 232.

Naturaleza universal, que contiene los astros y el propio tiempo, y una Naturaleza superior que se identifica con la Providencia. Al lado de estas está la diminuta naturaleza humana.

La Naturaleza superior engloba y supone todas las demás. Los fenómenos físicos son dirigidos por esta Naturaleza en consonancia con la Naturaleza <<universal>> o física. Tal como se lee:

“46. (...) No digo yo que esta Naturaleza no concurra a la obra; pero es preciso que la dirija, que la mueva otra Naturaleza superior, inteligente, de suprema sabiduría, y de inmensa actividad; y esta Naturaleza es la que llamamos *Dios*. Quien no lo entiende así, donde tiene el entendimiento?”.¹

Pese este último cuestionamiento de Feijoo, tampoco la razón humana podría dar cuenta de la Providencia tal como él la concebía. Sin duda, se trata esta de una Naturaleza misteriosa, cuya percepción era dada a través en una curiosa dialéctica con la naturaleza humana, en particular con la propia naturaleza del monje encerrado en su celda, o dando clases, o escribiendo sobre temas varios. También la figura de Benito Jerónimo Feijoo nos ofrece su parcela de misterio, pero se trata del único eslabón que liga una cadena que empieza y termina en la Providencia.

Se podría decir que la concepción de Naturaleza que presenta Feijoo, por más que intente alejarse de las explicaciones deístas de la misma, se parece hasta cierto punto con ellas, en la medida en que reivindica un principio misterioso que organiza el Universo y el Mundo. Este misterio de la Providencia feijoniana está inmiscuido en la Naturaleza, y como no podía dejar de ser, se refleja en la complejidad, ambigüedad, y extensión de sus escritos. En esos, el misterio de la Providencia es también el misterio

¹ *Ídem*. p.234.

acerca de la laboriosa y discreta (o no tan discreta) vida del padre Feijoo, cuya biografía semidesconocida conforma un Mundo que sin ella nunca podría ser contemplado.

CAPÍTULO 3: MAYANS Y SISCAR, UN IUSNATURALISTA PROVIDENCIALISTA

3.1- De Feijoo a Mayans: el providencialismo cambiante

Si el providencialismo feijoniano tenía como fondo una visión peculiar de Naturaleza, cuyo misterio se dejaba entrever a través de la personalidad del autor de cartas y discursos, la aportación de Gregorio Mayans y Siscar (1699-1781) a una historia del providencialismo dieciochesco va de manos dadas con su reflexión sobre la sociedad española de la primera mitad del siglo XVIII. La Naturaleza que interesaba al solitario de Oliva no es tanto aquella de las cuestiones físicas que preocupaban a Feijoo, sino la que se puede deducir del concepto de hombre presente en sus obras. El derecho, la historia y la literatura fueron los campos adecuados para que el polígrafo valenciano reflexionara sobre la <<malignidad de los tiempos>>¹ en que se gestaron sus proyectos reformistas, que tendían hacia nuevas formas de religiosidad.

A pesar de su espíritu crítico, no hay que ver en el *generoso valenciano* el ilustrado pesimista de las postrimerías del siglo XVIII. Bajo los epígrafes del erasmismo y de la tradición humanista española, Mayans va a trabajar incasablemente por las reformas. Una de sus grandes marcas era la reivindicación de un examen crítico de la conciencia nacional, lo que termina por crearle estigmas que van a perseguirle por prácticamente toda la vida. Pese las acusaciones en contra, su actitud ante la decadencia española ha tenido efectos, especialmente en la evolución del criticismo historiográfico posterior. Su trayectoria podría ser resumida como la de un hombre de erudición que buscó a todo coste crear mecanismos para intentar sacar adelante sus ideas y, al mismo tiempo, lograr alguna independencia intelectual.

¹ Expresión que aparece en una de sus cartas al cardenal Cienfuegos, citada por Antonio Mestre en su biografía: *Don Gregorio Mayans y Siscar. Entre la erudición y la política*. Valencia, Diputación Valencia, 1999. Todos los pasajes relativos al epistolario mayansiano fueron extraídos de dicha obra, con excepción de la correspondencia con Andrés Piquer y de las cartas citadas al nuncio Enrique Enríquez.

Es importante subrayar aquí la aportación fundamental de Antonio Mestre en el redescubrimiento de la figura del erudito valenciano. La recepción de la obra mayansiana debe mucho a títulos como *Ilustración y reforma de la Iglesia* (1968). En esta obra el historiador valenciano subraya la importancia de la religiosidad como uno de los pilares del reformismo mayansiano, lo que relacionará posteriormente con el foralismo que preside la evolución del pensamiento político-religioso del sabio de Oliva. Al caracterizar el regalismo de Mayans y Siscar en sus relaciones con una noción de religión interiorizada, Mestre enseñó las claves esenciales para comprender la actitud intelectual del autor de la *Vida de Miguel de Cervantes* (1737).

El papel del pensamiento religioso en la obra de Mayans y Siscar es fundamental en la medida en que este aspecto es también la amalgama que une sus concepciones político-filosófico-jurídico-teológicas. Además, el énfasis en un cristianismo interiorizado le entronca con una larga tradición que opone el humanismo renacentista al contrarreformismo barroco, en un proceso de revalorización de autores claves del humanismo europeo y español. La postura dialogante de Mayans hacia los nuevos planteamientos filosóficos que venían de más allá de los Pirineos no le impidió concebir un providencialismo complejo, que buscaba armonizar la creencia profunda en la voluntad divina con nociones como la de libre albedrío.

Ante la ortodoxia contrarreformista el solitario de Oliva no abre mano de sus credenciales cristianas, y su evolución como historiador puede servir para ilustrar la disyuntiva a que se enfrentó. De hagiógrafo a crítico silenciado de las falsas tradiciones, Mayans intentó desarrollar las líneas de crítica abiertas por el humanismo cristiano tanto antes como después de la Contrarreforma. En términos historiográficos, sus modelos preferenciales fueron los autores españoles que habían lanzado la semilla del criticismo

a finales del XVII (sobre todo al marqués de Mondéjar y Nicolás Antonio) y su blanco principal era el escolasticismo.

Sería pretencioso y enfadoso intentar presentar en este capítulo la totalidad de la obra mayansiana, por eso se va a optar por aquellos textos que permitan una aproximación a su providencialismo. Este se trata de una preocupación que aparece a lo largo de su vida, aunque Mayans no haya ensayado una teoría sobre el tema (tal como Feijoo en su carta dedicada al mismo). Ciertamente, la Providencia no era para el erudito valenciano objeto de discusión o polémica, así que en sus escritos esta idea viene acompañada de otros aspectos de su pensamiento.

Las oraciones que escribe Mayans para la Academia Valenciana (en su nombre o pedido de otros académicos) son la referencia básica para comprender el papel que la Providencia ejerce en su obra y como tal idea está relacionada con su reformismo. Estas oraciones fueron escritas en las décadas de los 40 y 50, justamente cuando el valenciano sufre por la censura de sus ediciones del marqués de Mondéjar y traba una amistosa relación epistolar con el médico real Andrés Piquer. Esta correspondencia sería interrumpida por la publicación de las filosofías morales de ambos escritores, base del estremecimiento de su relación.

Además de dichas oraciones, hay otra serie de textos que ofrecen elementos para comprender el providencialismo mayansiano, a empezar por las cartas trocadas con Piquer, pero no sólo. Tanto el *Espejo Moral* (1734) como su *Idea para un diccionario universal* (1768) ofrecen fragmentos interesantes sobre aspectos relacionados con el tema. Pero más importante es su inédita *Filosofía cristiana* (escrita en 1746-1747¹), que también ofrece datos valiosos a la hora de rastrear el tema de la Providencia en la obra

¹ Según afirma Salvador Rus Rufino en su edición: *Filosofía cristiana. Apuntamientos para ella*. Valencia, Diputación de Valencia, 1998. Véase el estudio preliminar, en que además de presentar la obra en su contexto, Rus Rufino adentra en el iusnaturalismo mayansiano en relación con las diversas corrientes europeas que trataran de este tema.

de Mayans. Desde otra perspectiva, las cartas enviadas al nuncio Enrique Enríquez sobre el tema de las tradiciones jacobeanas también son un testimonio válido sobre el asunto.

Es importante subrayar también la Providencia aparece en la vida de Mayans y Siscar como una especie de sombra oculta. Al leer la biografía del erudito escrita por Mestre, es posible pensar el marco la personalidad de Mayans como la de un intelectual que concibe sus proyectos como parte de una misión religiosa, lo que le aproxima a una tradición ascética y sapiencial que remonta a una larga tradición literaria. Las ideas del solitario de Oliva sobre la historia eclesiástica son parte de una gran empresa por la renovación de la Iglesia, y tratan de una reforma del mundo en su dimensión espiritual. Su regalismo no va en contra de la Iglesia, sino que pretende asegurarla un sitio adecuado en un mundo en transformación. Así que no es extraño que en su correspondencia las ideas providencialistas no aparezcan en clave apologética, sino en lo que se refiere a sus convicciones religiosas.

En una carta a su mentor, el deán Martí, Mayans tejía un comentario sobre las expectativas que tenía sobre su carrera, dando así la clave para la comprensión de cómo el joven jurista proyectaba su futuro:

“Mi ánimo es ver que camino me abrirá Dios para esto que el mundo llama fortuna. *Aut Caesar aut nihil*. O salir a volar donde quiera que sea, o a retirar me cuanto antes al rincón de mi casa”¹.

De cierta forma ambas alternativas se concretaron, pero la primera de forma incompleta. El “vuelo” en la Corte duró los siete años de trabajo como bibliotecario real, durante los años 30, y el retiro tuvo que ser prolongado y soportado estoicamente.

¹ *Obra citada*. p. 87. Terminados los estudios y denegada la pavorría de Valencia por motivos de intriga política con los jesuitas, el joven jurista escribe a su mentor para tratar de su futuro inmediato. Carta de 26-II-1732.

Por el pasaje se ve que, como buen cristiano y latinista, el autor distingue muy bien el concepto vulgar de la fortuna de su creencia en omnipotencia divina y, más específicamente, en el poder de la Providencia.

Mayans confiaba en la Providencia y también creía ser posible conciliar razón y revelación. Aún como bibliotecario, al ver frustrado su deseo de hacerse con el cargo de cronista de las Indias, el valenciano decide dejar inmediatamente la Corte, pero es el mismo Martí que le aconseja sobre los peligros del movimiento. Según el deán:

“Lo que conviene a su puesto es que Vm. no se mueva. Y que considere los émulos que ha dejado en Valencia. Los cuales están con la puntería hecha observando cualquiera movimiento que Vm. haga, para celebrarle con carcajadas, que son las armas de los ignorantes. Si la amistad y amor que profeso a Vm. son de algún peso, suplico a Vm. no se mueva, que quizá dispondrá Dios que, por caminos incógnitos, se le prepare a Vm. mayor adorno y exaltación de sus méritos”.¹

Años después, Mayans se retira en Oliva y decide intenta sacar adelante sus proyectos, sin la ayuda gubernamental y sin dejarse tutelar por el peso de las academias. En el exterior, su nombre es continuamente celebrado, pero la premiación a sus trabajos sólo llegará durante el reinado de Carlos III, con su nombramiento como Alcalde de Casa y Corte (1766) y la concesión de una pensión vitalicia. Después de la persecución de la censura, de ver la Academia Valenciana desaparecer y de quedar expuesto a los vaivenes de ministros, llega el reconocimiento, aunque desacompañado de la fama. Sus últimos años en Oliva fueron tan discretos como todo el retiro anterior.

Su hermano y colaborador incondicional Juan Antonio describiría su propio estado de ánimo pocos días después de la muerte de Gregorio Mayans y Siscar:

¹ *Ídem*. Carta de 15-II-1736.

“Debo a Díos el beneficio de que, en el golpe que más temía, encuentro singular consuelo y veo visiblemente la mano todopoderosa de su misericordia derramando favores que sólo su omnipotencia podía conceder y su sabiduría ordenar. El principal es el buen acabamiento del difunto, cuya virtud era superior al saber”.¹

Las citas arriba son testimonio de la mentalidad providencialista que rodeaba a Mayans y que conecta con su reformismo. Su vida fue la de un erudito que dirigió su acción intelectual hacia la consagración de sus proyectos y del ideario en que creía. Sin embargo, la dimensión biográfica no basta para perfilar la actitud providencialista en su obra, por eso hay que profundizar en otros aspectos de la misma, primero a partir de su posición ante las tradiciones piadosas nacionales.

¹ *Ídem.* p. 374. Carta de 29-XII-1781 a su amigo Antonio Martínez Pons, canónigo de Tortosa.

3.2 – Tradición y crítica

La biografía de Mayans nos coloca ante a un personaje cuya religiosidad no anula su interés en realizar una rigurosa crítica de las supersticiones nacionales, dentro de un ideario reformista que pasaba por transformar la Iglesia desde su propio seno. Desde esta perspectiva, es fundamental subrayar la importancia que el solitario de Oliva daba a la necesidad de depurar la historia nacional de las supersticiones y versiones dudosas de relatos históricos. De hecho, este es un factor básico para poder caracterizar su providencialismo. La lucha en contra de la decadencia en que se asomaba la cultura española de su tiempo le oponía a aquellos sectores que se beneficiaban de las distorsiones y manipulaciones históricas, que resultaban muy convenientes desde el punto de vista del poder.

La trayectoria de Mayans como historiador se define, entre muchos aspectos, por la búsqueda incesante de una “verdad” que permita armonizar la razón del científico con la fe del creyente en la revelación. Esta verdad tendría que ser civil y religiosa a la vez. Hay que insistir y volver a este punto de su pensamiento porque desde ahí se abre el camino hacia la dimensión ética del mismo. Pero, ¿a quién se enfrentaba el erudito de Oliva en su empresa historiográfica? Esta es una pregunta cuyo deslindamiento permite adentrarnos un poco más en aspectos providencialistas de la obra mayansiana.

Como humanista, Mayans daba suma importancia a las tradiciones, tanto a las religiosas cuanto a las intelectuales. Toda su labor crítica fue orientada hacia la necesidad de retomar el hilo perdido de un pasado que estaba siendo olvidado. El modelo de erudito que seguía, el del deán Martí, se trataba del tipo de hombre de erudición que conciliaba la crítica a las fuentes históricas con el interés en revalorizar los autores antiguos en aquello que tenían de ejemplar. Esta obsesión mayansiana por la

recuperación de un pasado humanista le llevaba a una crítica vehemente de la decadencia de la cultura española y a la vez de la dejadez histórica de sus contemporáneos hacia la misma.

Resulta importante percibir la diferencia de método entre Mayans y los apologistas de la historia española para comprender las implicaciones de sus distintas concepciones científicas. En el caso de la tradición jacobea, la distancia en la apreciación de la tradición religiosa señala también las preferencias políticas de un y otro grupo. Además, se está hablando de un relato de corte nítidamente providencialista, pues en el mito de la venida de Santiago aparece la intercesión mediada de la Providencia. Si los apologistas de la historia española revisten el episodio de una dimensión patriótica es porque el absolutismo monárquico así les exige. Por otro lado, la negativa en aceptar los mitos históricos es un claro intento de secularizar la política, recuperándola como oficio propio del cuerpo social.

Los desencuentros de Gregorio Mayans con el pe. Floréz (autor de la monumental *España Sagrada*) sirven de paradigma para concebir el grado de conflictividad que las polémicas historiográficas tomaron a lo largo de todo el siglo XVIII. La relación entre ambos autores está ampliamente analizada por Antonio Mestre en su libro *Historia, fueros y actitudes políticas* (1970)¹, en que el historiador valenciano subraya la importancia del filoaustriacismo, del regalismo y del foralismo mayansiano como vectores de su negativa en aceptar la historia oficial propagada desde los sectores favorecidos por la administración borbónica.

¹ *Historia, fueros y actitudes políticas. Mayans y la historiografía del XVIII*. Valencia, Ayuntamiento de Oliva. Se sigue aquí, en líneas generales, los planteamientos de Mestre sobre la aportación mayansiana a la historiografía dieciochesca, especialmente en lo que se refiere a sus discrepancias con el pe. Floréz. Para la comparación entre la metodología de Mayans y la de Floréz, ver los capítulos V y VI. Véase también el apéndice documental con las cartas de Mayans al nuncio Enríquez, fundamentales para una interpretación del providencialismo mayansiano. Los pasajes citados de esta correspondencia son extraídos de dicho apéndice.

La reconstitución de Mestre de la relación entre Mayans y el pe. Floréz parte de la presentación de la idea de una historia eclesiástica española por el erudito valenciano en la *Carta-dedicatoria al ministro Patiño* (1734), y continúa con la relación del episodio de la apropiación por parte de Floréz de las notas sobre la división del obispado de Wamba escritas por el hermano de Mayans, sin que el autor de la *España Sagrada* reconociera los debidos créditos en su obra. A partir de entonces, Mayans deja de colaborar abiertamente con el pe. Floréz, y no deja de criticar en su epistolario a las opiniones de Floréz sobre la tradición jacobea.

De forma resumida, se puede decir que la diferencia fundamental entre los dos autores era que mientras Floréz supedita la reescritura del pasado a las tradiciones piadosas, Mayans se recusa a dejar de criticarlas en aquello que ellas tienen de distorsión o manipulación histórica. En la correspondencia del mismo con el nuncio católico en Madrid, el padre Enrique Enríquez, se ve la opinión del valenciano sobre el asunto. Como se puede leer:

“Aunque soy amantísimo de las glorias de España, y procuro promoverlas cuanto puedo, desestimo las falsas, y entretanto que en España no se permite desengañar a los crédulos, me alegro que haya eruditos extranjeros que lo procuren, y que uno de ellos sea el p. Mamachi por lo que toca a la venida de Santiago a España que tengo yo por una fábula muy mal ideada”.¹

Mamachi había publicado en 1750 su *Originum et Antiquitatum Christianarum libri XX* en que cuestionaba la veracidad de los falsos relatos defendidos por el pe. Flórez. El nuncio apostólico en Madrid tenía una respetuosa relación epistolar con Mayans a expensas de los trabajos escritos por el mismo sobre la polémica del

¹ *Ídem*. p. 552. Carta de 30-I-1751.

Patronato Real y pide al mismo su opinión sobre el tema, que como se puede ver, es tajantemente contraria a la credulidad interesada de Floréz.

El correspondiente no sólo opina como presenta una serie de proposiciones en defensa de su tesis. Dichas proposiciones pueden ser leídas como verdaderos postulados metodológicos sobre el análisis de las tradiciones piadosas y, como tal, explicitaban los motivos de su rechazo a la veracidad de los mitos jacobeos. En las mismas se podía ver como la tradición jacobea había sido modernamente “inventada” y como las opiniones antiguas no falseadas sobre la misma eran claramente contrarias a su existencia. Además de tocar de manera indirecta en el tema del providencialismo, la crítica mayansiana de la postura de Floréz dice respecto a una visión rigurosa sobre los orígenes del cristianismo en España y la versión de la misión apostólica en la península Ibérica.

Mayans es muy claro en sus principios:

“IV. La tradición de un hecho antiguo, o suceso, debe ser original, no moderna; porque si es moderna no es legítima tradición”.¹

Tradición es sinónimo de antigüedad para él, de unos tiempos pasados que sólo los instrumentos de la crítica histórica pueden recuperar. En esta intersección entre tradición y crítica se puede ver parte de una postura vital, político-religiosa, que se complementará cuando el autor va a trabajar en sus escritos sobre el derecho natural o en su filosofía moral inacabada. La concepción histórica mayansiana parte de esta encrucijada resultante del interés crítico por un pasado que no está concebido bajo la autoridad de los poderes constituidos, sino de la racionalidad del historiador o del erudito.

¹ *Ídem.* p.552. Carta de 30-I-1751.

Este evidente inconformismo intelectual creaba problemas y es bien conocida la acusación de antiespañolista que sufrió Mayans en sus años de bibliotecario real, rótulo que cargaría por el resto de su dilatada vida, mientras otros autores recogían los frutos de la fama a través de ideas cuya formulación inicial había sido suya, como es el caso del proyecto de historia eclesiástica desarrollada por el pe. Floréz. En este sentido, su aversión a la personalidad de los autores que no compartían su punto de vista era comprensible. En el caso de Floréz, le molestaba lo que le parecía ser pura deshonestidad intelectual, además de aprovechamiento de la ignorancia ajena. El comentario que hace del mismo al final de su carta a Enríquez no es nada laudatorio:

“Si V.S. Ilma. Quiere ver el carácter del Maestro Floréz, tenga la paciencia de leer diez o doce líneas de las *Obras Varias* de la Madre María do Ceo (...). Pues no podían elegirse peores libros para corromper el lenguaje; y habiendo experimentado que no ha podido engañar ni aún al vulgo, se ha dedicado a pervertir la historia de España, y lo conseguirá, porque hay muy pocos que saben de ella; y aunque no dudo que algunos eruditos manifestarán su ignorancia, los hará aborrecibles, porque no aprueban la venida de Santiago a España y otras cosas semejantes en que está tan interesada la credulidad vulgar. El es el defensor de la nación, y los que conocemos la verdad, enemigos de ella”.¹

La cita revela la preocupación de Mayans por la influencia ocasionada por autores como Floréz, en el campo historiográfico, o Feijoo (cuya opinión sobre la tradición jacobea no difería en esencia del primero). Hacia el último, lo que le distanciaba no era la divergencia metodológica sino la distinta naturaleza del tipo de crítica desarrollada por cada uno. Lo peor era que el erudito valenciano veía como esos autores eran acomodados desde el poder por figuras eminentes como la del ministro Patiño, que se negaba a apoyar sus proyectos.

¹ *Ídem.* pp. 553-554.

En el mismo año de 1751, el nuncio Enríquez recibiría otra carta más amplia sobre el asunto, en que las proposiciones presentadas en la primera carta eran debidamente desarrolladas con riqueza de exposición y detalles. Sin embargo, su pedido para publicar la opinión mayansiana en Roma acabó siendo denegado. Mayans y Siscar sabía que era prudente guardar silencio sobre el asunto, aunque no conseguía callar su conciencia en su correspondencia. En la misma, el solitario de Oliva continuaba combatiendo los errores que veía no sólo en sus opositores, pero también en autores que él mismo admiraba, como el marqués de Mondéjar.

Esta postura de Mayans pone de relieve el papel que tiene para su pensamiento la necesidad de no traicionar a sus propias convicciones, al lado que su visión de la misión intelectual que le correspondía, aspectos que se pueden leer en clave religiosa. La lectura de sus textos permite ver hasta que punto su providencialismo se conecta con esos aspectos, en especial en lo que se refiere a las oraciones escritas por ocasión de su participación como miembro de la Academia valenciana.

3.3 – La Providencia en las Oraciones de la Academia Valenciana

Entre 1743 y 1751, Mayans escribió una serie de oraciones destinadas a ser leídas en las sesiones inaugurales de la Academia Valenciana, fundada bajo su influjo en 1742. Dicha academia puede ser vista como la cumbre de la actividad reformista mayansiana. Cansado de esperar la ayuda gubernamental, el erudito valenciano decide formar una sociedad cuyo objetivo básico era <<recoger e ilustrar las Memorias Antiguas y Modernas, pertenecientes a España en todo género de Artes y Ciencias>>, con especial interés en la reedición de los clásicos españoles y de los historiadores representantes del criticismo histórico de la segunda mitad del siglo XVII.

A excepción de la oración inaugural de la Academia Valenciana, publicada por el librero y académico Antonio de Bordazar, las otras oraciones escritas por Mayans fueron leídas por otros académicos, que trataran de recurrir al erudito a la hora de presentarse en la reunión anual prevista en las *Constituciones* (1742) de la Academia. Estas mismas constituciones habían sido anteriormente esbozadas por el erudito valenciano en una carta al pe. Asensio Sales, futuro académico y obispo de Barcelona.

Los proyectos de la Academia detallaban los de la carta-dedicatoria escrita años atrás al ministro Patiño. Mayans ya era un historiador en plenas facultades, tanto es así que su publicación de las *Censura de historias fabulosas* (1742) de Nicolás Antonio propiciaría la formación de un gran revuelo que le valió la delación al Santo Oficio y una censura oficial que sería posteriormente suspendida. En esta ocasión tuvo que enfrentarse al disgusto de tener una serie de manuscritos que había copiado de propia mano ser embargados hasta que fuera dado el visto bueno a la edición censurada.

Los documentos de la Academia Valenciana dan noción de la importancia que la idea de Providencia tenía en el pensamiento mayansiano, tanto del punto de vista

intelectual como desde una perspectiva estrictamente personal. La reiteración en los agradecimientos a la Divina Sabiduría, y la insistencia en presentar los trabajos de los académicos como frutos de la misma son señales inequívocas de que los planteamientos filosóficos mayansianos pasaban por una racionalidad que no comprendía una oposición sectaria que separara ciencia y religión, aunque el erudito reivindicara la libertad filosófica en asuntos no dogmáticos.

En la calidad de censor de la Academia Valenciana, Mayans firma la primera *Oración a la Divina Sabiduría* (1743), cuya dedicatoria es destinada a la Providencia. Como se lee en la misma:

“A la Providencia con que sabiamente gobernáis todas las cosas, se debe la fundación de la Academia de Valencia, y también su aumento, conservación y buenas esperanzas de ilustrar las cosas de España. A Vos se deben los frutos de todos los ingenios y, por ley universal que enseñáis a los que dotáis de razón, el agradecimiento de vuestros beneficios. A Vos pues ofrezco y dedico en nombre de la Academia Valenciana esta Acción de Gracias (primicias de sus frutos, y fruto de mi ingenio imperfecto y no autorizado) para que consagrada a Vos se lea y escuche con mayor provecho.

Vuestro más indigno adorador,
D. GREGORIO MAYANS Y SISCAR”.¹

El hecho de que el orador dedicara sus palabras a la propia Sabiduría se trata de un acto de fe y escepticismo a la vez. Fe en las posibilidades de la inteligencia cuando bien empleada, y escepticismo hacia los círculos oficiales de poder que le habían marginado socialmente. También se entrevé en el pasaje uno de los elementos fundamentales del pensamiento mayansiano, que era la visión de una razón natural cuyos fundamentos y finalidad radicaban en la divinidad. Este aspecto repercutiría particularmente en sus concepciones jurídicas, además de estar en el cimiento de su visión antropológica.

¹ En: *Obras completas*. Gregorio Mayans y Siscar. Valencia, Diputación de Oliva, 1984. Vol.3. p.587.

En el cuerpo de la oración, la Sabiduría será definida como <<resplandor de la luz eterna, y un espejo de la Majestad de Dios>>. El ejemplo de la sabiduría salomónica conecta con la tradición humanista de retorno a los textos bíblicos leídos a la luz de los problemas modernos. La concepción de la razón como una <<luz del cielo>> resulta en la definición de la Academia como un <<cuerpo místico>> cuya formación estaba prevista desde la Creación:

“El día en que empezamos a ser, hizo Dios a cada uno de nosotros una pequeña parte del universo, criado para la magnificencia y gloria suya. Nos hizo hombres capaces de razón para conocer sus obras, meditar su poder, sabiduría y beneficencia, y para amarle entrañablemente por su inmensa bondad. Cuando fuimos concebidos, y salimos a luz, nos hizo españoles. Cuando se dignó darnos sagradas aguas del bautismo, nos elevó a la dignidad de cristiano, o hijos suyos como miembros dichosos de nuestra cabeza Jesús Cristo. Últimamente cuando nos inspiró el deseo de aprovechar a la propia patria y nación, quiso que formásemos un cuerpo en esta Academia que gloriosamente contribuyese a tan loable fin”.¹

Es por lo menos curiosa la relación que se establece en este pasaje entre la condición de español y de cristiano de los miembros de la Academia, dentro de un esquema claramente circular. Primero el orador explica que los académicos nacieron como nacionales o naturales de una nación; luego se volvieron cristianos por orden del sacramento bautismal; finalmente, ellos tenían que obrar por su nación para poder justificar su existencia. La finalidad última de la sociedad que se formaba era contribuir para la gloria de la patria; a la condición natural de español sucede la de cristiano, pero para que esta se confirme, es necesario honrar a la patria. Finalmente, el patriotismo sólo se justifica si relacionado con la “cabeza” que dirige el cuerpo social, o sea, Cristo representado por la Iglesia.

¹ *Ídem.* p.588.

Hay aquí una cierta semejanza entre los planteamientos sociales mayansianos y aquellos que los <<novatores>> hacían cuando trataban del orden físico-médico. La Providencia había definido el cuerpo humano en analogía con el cuerpo del Universo, pues la aparición de ambos había sido presidida por la <<mano divina>>. La metáfora del <<cuerpo místico>> se presta como ninguna otra a este tipo de planteamiento retórico, que es repetido por el orador en más de una ocasión.

La misma imagen es retomada a la hora de plantear el esquema de funcionamiento ideado para la Academia, en un ejemplo revelador:

“Porque de la manera que en el cuerpo humano todos los miembros procuran la conservación de todo él, pero en caso de necesidad primero es lo primero en razón de subsistir; quiero decir que la mano se prefiere a los dedos, la muñeca a la mano y a los dedos; el brazo a la muñeca, a la mano y a los dedos; el cuerpo al brazo, muñeca, mano y dedos; y así de los otros miembros, anteponiendo siempre los interiores a los exteriores, los más conservadores de la vida a los menos necesarios a ella; así nosotros, aunque miembros del linaje humano, como partes inseparables de este grande miembro de la nación española necesitada de muchas cosas, antes debemos acudir a ella, de cuya conservación depende la nuestra, que a las vecinas, lejanas y extrañas”.¹

Dos comentarios subyacen en el pasaje, uno sobre la propia Academia y otro que puede ser visto como un ensayo de teoría política. Dado el papel que había desempeñado Mayans en la formación de la Academia, desde los esbozos para sus constituciones hasta la formación de la misma, con la formulación de un plano de trabajo con los proyectos de edición, no es de extrañar que todos los académicos le concibieran como el “cerebro” de la empresa. Por otro lado, llevando la metáfora al campo social, la digresión del orador justifica plenamente el papel dirigista que se atribuían las elites intelectuales dieciochescas. Entre esos y los “miembros interiores” (o inferiores) hay una distancia claramente planteada.

¹ *Ídem.* pp. 588-589.

En las otras oraciones, las que Mayans escribe para que otros académicos lean, el tono enfático y entusiasmado del inicio va cediendo a un sentimiento de desánimo ante las dificultades de la empresa proyectada. A pesar de eso, tales oraciones sirven para hacer un balance de los pocos avances alcanzados, sin olvidar de las <<quejas del día>>. La oración de Agustín Orobio Bazterra, la de 1748, es precedida de la aprobación del propio Mayans en que este destaca la <<brevidad>> y el <<espíritu verdaderamente español>> del autor. El autor se aprovechaba de estas ocasiones para defender el patriotismo de los proyectos de la Academia en contra de sus detractores.

La oración de 1746 fue pronunciada por Asensio Sales, que por entonces era catedrático de la Universidad de Valencia y pavorde de la catedral de dicha ciudad, y se trata de otro testimonio del tipo de racionalidad piadosa que se manifiesta a través de la erudición mayansiana. Ante las dificultades en concretar los proyectos literarios de la Academia, el orador indica la manera de satisfacer la voluntad divina:

“Los medios que la Divina Sabiduría nos ha franqueado, son tan visibles como lo son las obras ya trabajadas por escritores eruditísimos, en que no tenemos que hacer otra diligencia sino la mera ejecución de publicarlas”.¹

Aquí se ve claramente que el interés mayansiano por la publicación de los clásicos conllevaba una concepción de una misión intelectual que tenía raíces religiosas. Los clásicos científicos y literarios que apasionaban a los hombres cultos como Mayans eran para este más que un fin en sí mismo. En esas obras el solitario de Oliva veía la tradición a partir de una concepción dinámica de la misma. Esos libros eran un puente para acercarse a la divinidad, no un repositorio de fórmulas preestablecidas (tal como podría ser vista en la época la rígida enseñanza escolástica y su verdadera fijación por los silogismos).

¹ En: *Obras Completas*. Gregorio Mayans y Siscar. Valencia, Diputación de Valencia, 1986. Vol.5. p.388.

La última oración que escribiría Mayans para un académico es la del pavorde Vicente Albiñana, en 1751. El tono piadoso de la oración se basa en el lema académico del *Flores fructus parturiunt*, y parece que el erudito ya ve la empresa casi únicamente como una empresa de fe y no tanto de empuje intelectual. Pero además de las oraciones, se puede analizar otros escritos en que el erudito valenciano toca en el tema de la Providencia.

Otro de los últimos textos que escribe destinados a la Academia fue una aprobación del discurso latino del cronista de Indias, el italiano Lorenzo Beturini Benaduci, leído en 1750. El erudito escribe una censura en español alabando el texto de su compañero académico. En esta ocasión se establece por la primera vez en su obra una relación entre Providencia y Derecho Natural, por eso parece más apropiado comentar esta pieza en el apartado siguiente.

3.4 – Providencialismo y iusnaturalismo

En 1746, Beturini Benaduci había escrito una *Idea de una Historia de la America Septentrional*. El noble italiano había estado en México y años después fue nombrado cronista de Indias, cargo que ocupaba cuando fue leer su oración en la Academia Valenciana. La censura de Mayans describe, en líneas generales, el asunto en pauta: se trataba de aplicar las ideas iusnaturalistas de Juan Bautista Vico al régimen de organización social de los indígenas americanos.

Desde luego, la participación de Beturini en la Academia Valenciana es una señal de la buena relación del erudito valenciano con los círculos intelectuales italianos, cuya marca en su pensamiento es indeleble. En este sentido, no hay que olvidar la correspondencia establecida con Muratori, autor cuyos ideales cristianos se acercan sobremanera a los de Mayans, guardadas las especificidades. Vico no estaba entre los autores que le agradaba, pero como humanista y, más particularmente como jurista, su postura era la de no negarse a dialogar incluso con aquellos de quien discrepaba¹.

Pese a la buena acogida de Lorenzo en la Academia, la censura de Mayans es clara: el origen del derecho natural está en la ley divina. Como se puede leer en su *Juicio aprobando la Oración latina a la Divina Sabiduría*:

“Este es el verdadero origen del derecho de los padres de familia, del público pacífico de los magistrados supremos y lugartenientes suyos; y del público guerrero, o de la guerra, la cual para conservar el orden establecido por la Divina Providencia, y a imitación suya, que impuso pena capital a los transgresores de él, introdujo contra los mismos el castigo de la legítima muerte corporal, y por gran

¹ En el epistolario mayansiano hay más de una referencia a Vico, quizás su principal discrepancia hacia el italiano radicaba en el hecho de que el iusnaturalismo del mismo parecía demasiado liberto del poder transcendente de la Providencia, aunque es sabido que el filósofo de Nápoles daba una especial importancia a esta idea en el esquema general de su pensamiento político.

misericordia y propia utilidad, el de la servidumbre, siendo esta una recompensa del daño y un ejemplo del castigo de los desórdenes públicos”.¹

En la constitución del Derecho positivo, Mayans defiende abiertamente la idea de que es la Providencia la que ordena su funcionamiento. Sin embargo, no hay ahí una identificación directa de la misma con el origen de las monarquías ni la constitución de la jerarquía eclesiástica. Desde esta matización es posible comprender un poco más el tipo de regalismo que defendía, en la medida en que su episcopalismo era una defensa de los poderes de la Iglesia ante el centralismo monárquico, pero tampoco sin defender la figura centralizadora del Papa. Los concilios deberían ser los verdaderos representantes de esta Providencia que regía tanto la paz como la guerra.

Vale decir que el tema del derecho natural era, desde el siglo XVII, una verdadera obsesión para los juristas, con la diferencia de que en el siglo XVIII este se había transformado en un problema de fondo para el pensamiento filosófico. El contractualismo iba tomando fuerza y en los países católicos empieza un movimiento para matizar la difusión de este tipo de teoría. Junto con el interés en contraponer una teoría católica del derecho natural estaba la preocupación por la evitar la diseminación del materialismo.

En la misma censura del autor italiano, Mayans deja explícito cuál era su opinión sobre los iusnaturalistas modernos y sobre dicho tema:

“A esto se reduce el verdadero derecho natural que, por ser propio de los hombres, se llama de las gentes, cuyo estudio es una utilísima meditación de la Divina Providencia, suprema legisladora, contra el gravísimo error de Hugo Grocio, que se atrevió a escribir que aunque no hubiera Dios habría algún derecho natural, como si pudiera haber algo sin Dios o efecto sin causa. En semejante error incurrieron Tomás Hobbes y Benito Espinosa, no queriendo conocer esta ley

¹ *Ídem.* p.395.

superior, antecedente a toda costumbre y pacto, suponiendo una razón sin dirección, que es lo mismo que decir, una razón irracional”.¹

La mención a Spinoza deja claro el hecho de que el problema del iusnaturalismo tenía una dimensión epistemológica, y que había que impugnar a los autores que incurrieran en posiciones impías. A pesar de eso, el valenciano no se negaba a reconocer el valor de la aportación de los mismos. Este es el caso del mismo Grocio, o de Heinecio, o de Pufendorf. Esos autores son recomendados muchas veces en su epistolario, cuando comenta a sus interlocutores sobre las lecturas adecuadas para el estudio del derecho natural. Muchos años después, cuando entregue su el plan de reforma universitaria al ministro Manuel Roda, los tres autores van a constituir los pilares de la enseñanza en lo relativo al derecho natural. El único reparo que hacía Mayans a esos autores era en lo que se refiere a su doctrina religiosa, que en su opinión exigía la debía expurgación.

El derecho natural fue una constante preocupación a lo largo de la trayectoria intelectual de Mayans y Siscar. Durante mucho tiempo acariciará la idea de escribir él mismo una obra sobre el tema. Este deseo está recogido en una carta a Asensio Sales en que da noticias de Voltaire:

“Mr. Voltaire está en una casa de campaña de Ginebra donde ha reconocido todas sus obras para hacerlas imprimir en 16 tomos, de los cuales hay impresos diez que me envía Cramer por decisión suya, con memorias del autor, que bien sabe V.S. Ilma que es uno de los mayores ateístas que viven hoy. Y así habré de estudiarle para impugnarle cuando quiera Dios que yo escriba sobre el Derecho Natural”.²

¹ *Ídem.* p.395.

² *Obra citada.* p. 252. Carta de 3-VII-1756.

El pasaje revela la diferencia de postura de Mayans si comparada con la de los círculos que impugnaban las obras de los filósofos franceses sin apenas leerlas. Lo más curioso del pasaje es cuando se escribe esta carta el erudito valenciano ya había redactado un esbozo de Derecho Natural, más exactamente la segunda parte de su *Filosofía cristiana* inédita, cuya redacción estaría situada entre los años 1746-1747. Lo más probable es que el autor no considerara el texto lo suficiente consistente para publicarlo, y así que continuaba reescribiéndolo para dejarlo a punto de editarlo, objetivo que al final no se cumplió.

El interés no concretado del erudito valenciano revela la complejidad del problema con lo cual se enfrentaba: conciliar la Providencia con el Derecho Natural, tarea a que se enfrentaba toda una corriente de juristas católicos que escribieron sobre el tema durante el siglo XVIII. La principal dificultad que el tema suponía era cómo concebir el derecho natural sin caer en un contractualismo materialista, en que la divinidad quedaba totalmente excluida de cualquier relación con las formas de organización social, ni siquiera con sus orígenes. En los países protestantes la cuestión había sido planteada desde el distanciamiento entre los planos divino y humano de la realidad, cosa que era imposible en España.

La manera como Mayans enfrenta a este problema lleva a otro aspecto de su pensamiento. El pasaje siguiente es extraído del capítulo intitulado *De la ley natural* de su *Filosofía cristiana*:

“[376v] (...) El derecho natural supone a Dios por autor. 1. Dios crió al hombre. 2. Dios no desampara el cuidado de las criaturas, sino que su Providencia abraza todas las cosas. 3. El que crió al hombre y todo lo provee quiere su conservación. 4. El que quiere la conservación del hombre, quiere los medios de la conservación. 5. El hombre no puede conservarse sin la ley natural. 6. Dios pues dio la ley natural. Pero no son menester tantos rodeos, con pocas palabras lo demostraremos así.

El que es autor del derecho natural debe tener tal poder que pueda escribir en el corazón tales principios. Dios tiene tal poder, luego sólo Dios es el autor del derecho natural”.¹

La imagen paulina de un derecho natural inscrito en el corazón de los hombres por Dios remite el iusnaturalismo mayansiano hacia una dimensión ética. Hay aquí una preocupación por como dotar al hombre de capacidad de conservarse, que es el mismo que evitar su corrupción física y sobretodo moral. El plano que destaca es la dimensión de los sentimientos. La divinidad escribe la ley natural en los hombres como si esos fueron libros en blanco. Desde esta imagen, queda claro que la visión de Mayans de los orígenes de la sociedad no puede ser tajada de pesimista.

Sin embargo, al volver a otros capítulos de la *Filosofía cristiana* se ve que el problema gnoseológico rondaba la proposición mayansiana. El corazón puede ser la explicación a los orígenes del derecho natural, pero no es suficiente para refutar la impiedad de los pensadores que se habían equivocado sobre el funcionamiento del hombre y del Universo y, consecuentemente, de la sociedad. ¿Cómo encajar la errática acción humana en un cuadro en que todo está establecido por la Providencia? ¿Cómo explicar el Universo sin anular la influencia de la voluntad humana en su conformación?

En el capítulo *De la acción humana* Mayans lanza una diatriba más en contra Spinoza:

“Benito Spinoza (...) negó la existencia de la voluntad, porque quería persuadir a los simples que el hombre es una parte de esta grande máquina y de ahí concluye que así como en la máquina nada se mueve voluntariamente, sino por necesidad, así el hombre. Nuestra conciencia falsifica este delirio, no nosotros no nos movemos como las máquinas ignorando nuestros movimientos, sino que somos sabedores de ellos. Sabemos la razón por la cual nos movemos, que es, o

¹ *Obra citada*. p. 221.

porque conocemos que la cosa es buena o mala. Todo lo cual no sucede [344r] en una máquina”.¹

El valenciano rechaza contundentemente el racionalismo mecanicista y en cambio propone una filosofía moral cristiana. Así, el problema del derecho natural en su obra queda vinculado a la posibilidad de conciliar Providencia y libertad humana, sentimiento y razón. En la conformación de su particular antropología, Mayans ve al hombre como ser social y religioso a la vez, visto que en su opinión no hay división entre ambos aspectos de la condición humana, y ambas llevan a la finalidad humana que es Dios.

Para adentrar un poco más en la dimensión moral de su pensamiento, vale la pena recurrir a su correspondencia con Andrés Piquer, pues en esta el erudito desarrolla algunos de los aspectos hasta ahora sólo señalados. Además, el epistolario tiene la ventaja de enseñar al moralista visto desde “dentro”, pues ofrece otra mirada sobre su providencialismo.

¹ *Ídem.* p.180.

3.5 – Mayans y Piquer: filosofía moral y ruptura

La mayor parte de los textos citados hasta ahora pertenece a un período de la vida de Gregorio Mayans y Siscar que va de 1742 a 1753. Se trata de una etapa en que el valenciano está implicado con la Academia Valenciana a la vez que compone una filosofía moral, que acompañaría su reedición del *Compendium Philosophicum* del Pe. Tosca en el año de 1753. Por estas fecha, Mayans tenía ya consolidada su correspondencia con el médico real Andrés Piquer, uno de los pocos hombres de corte que declaraba abiertamente su admiración por la figura del polígrafo valenciano.

El erudito ejerció cierta influencia en las primeras obras de Piquer, que enviaba sus manuscritos para que su interlocutor los criticara. Los asuntos tratados en la correspondencia se referían a los temas de cultura de la época, a las cuestiones médicas conocidas por Piquer, a consultas sobre temas latinos hechas por el médico al jurista y hasta a preguntas de Mayans sobre tratamientos adecuados para las enfermedades sufridas por él y su familia. No resulta extraño que el valenciano anunciara la publicación de su filosofía moral a su interlocutor, cuando se refería a la publicación del compendio de Tosca:

“Yo le añadiré una Filosofía Moral cumplidísima en la extensión, de la doctrina, la más amena que hasta ahora se haya escrito, y apropiada a la necesidad del tiempo, pues toda ella es un manifiesto convencimiento de los impíos naturalistas”.¹

Desde luego, la preocupación de Mayans con la difusión del materialismo es una constante cada vez más presente a lo largo de su obra, y su interés en escribir una filosofía moral conecta directamente con su visión del derecho natural y con la

¹ En: *Epistolario. I. Mayans y los médicos*. Valencia, Diputación de Valencia, 1972. pp. 132-133. Carta de diciembre de 1753.

<<filosofía cristiana>> que dejaría inédita, bien como con su *Razonatoria* o arte de razonar, que también quedaría sin publicar. El combate a la impiedad en sus más distintas formas es, en el caso del erudito, una batalla intelectual cuya derrota amenaza la integridad del cristianismo, y bajo esta perspectiva Piquer compartía su ponto de vista.

La <<necesidad del tiempo>> era una señal de los cambios que se dejaban ver en muchos sectores de la vida, y la relación entre Mayans y Piquer no escapó a la dinámica propia de su tiempo histórico. Pero antes que la animosa colaboración se rompiera, el erudito daba consejos al joven médico sobre la vida cortesana. La muerte repentina del marqués de Carvajal, en 1754, fue una oportunidad para eso:

“Mui Señor mío y Amigo: Bien sabe Vm. que más ha de dos mil años dijo un Filósofo que el Mundo siempre voltea; y hoy es esta sentencia muy válida. Parece que lo mismo sucede en lo político. Como buen amigo y experimentado se me ofrece decir a Vm. que (...) preveo que los émulos de Vm. luego querrán irritarle con sátiras. Vm. las desprecie, calle y sufra, y encoméndelo todo no digo a Dios vengador, sino misericordioso. El refrán dice: Paciencia y barajar; yo, Paciencia y no barajar. (...) Constancia de ánimo, disimulo y quede todo al cuidado de la Divina Providencia”.¹

El sabio valenciano tomaba así el lugar que el deán Martí había ejercido en su juventud. Ante las vueltas del mundo, hay que quedarse inmóvil. La frase, en su dimensión paradójica, puede hacer pensar tanto en el giro copernicano como en la rueda de la fortuna, pero al final el remitente resuelve el problema recurriendo a la Providencia.

Cuando el erudito valenciano escribe las palabras arriba, parecía que su relación con Piquer era estable y sus puntos de vistas idénticos. Ambos defendían la libertad filosófica y eran contrarios a cualquier sistema, a bien de la verdad que creían

¹ *Ídem.* pp. 140-141. Carta de 1754.

que los sistemas modernos eran contrarios a la “verdadera” filosofía. Poco después, en 1755, Piquer edita su filosofía moral dando lugar para que Mayans la criticara. Quizás el docto valenciano estuviera tocado en su vanidad, dado que la filosofía moral de Piquer, escrita en español, ciertamente tendría más lectores que la suya, pero lo que cuestiona inicialmente es el hecho de no haber sido consultado antes de la publicación de una obra tan importante. Desde el inicio de la colaboración entre los dos, era la primera vez que el médico abría mano de la opinión del erudito para editar un libro. ¿Quizás por qué se trataba de una filosofía moral concurrente? ¿Se había liberado Piquer del fantasma de la influencia mayansiana a la medida en que los tiempos pasaban y él tenía más influencia en la corte, especialmente con la llegada al poder del marqués de Ensenada?

Más importante que contestar a tales cuestiones es subrayar los motivos concretos de las divergencias entre ambos personajes. Y aquí es que debe entrar el análisis de Mayans y su crítica del uso de la noción de Naturaleza por parte del médico:

“Lo que yo más extraño en que Vm., que sabe muy bien que el materialismo es la grande y más extendida herejía de hoy, incautamente se haya dejado llevar del aire de muchos escritores Franceses inficionados de este veneno, hablando muchísimas veces de la naturaleza de manera que, a quien no conozca la piedad de Vm., se hará difícil creer que ha dejado de ser estudio el que sé yo que ha sido inadvertencia repetida en tantas sentencias favorables a este error torpísimo; sin que valga la disculpa de la explicación que Vm. da al nombre *Naturaleza*, porque no siempre es acomodable. Esta es una delicada observación que yo he hecho, y que disimularía yo a Vm. si, en la pág. 14, no hubiera calificado como *discreta* la expresión de Séneca, aprobando en testimonio más Deísta que en otras partes”.¹

Es latente en el pasaje la preocupación del autor con el tema de la influencia francesa en la literatura española, pero su incómodo hacia Piquer radica en el hecho de

¹ *Ídem.* p. 147. Carta de 17-I-1756.

que este hacía eco de las reducciones simplistas del vocablo a una idea de una masa incorpórea increada, lo que se estaba volviendo un lugar común por estas fechas. Otro punto de la discusión está en la polémica sobre si Séneca era o no deísta, que a su vez repercutía en la creencia o no en la Providencia.

La postura de Piquer chocaba al valenciano, pues evidenciaba en su filosofía moral una dificultad aparente en creer en la Providencia. Por eso él destaca en otro pasaje de la misma carta:

“En la pág. 9, o hay erro omitido en la fe de erratas, o no me agrada esta proposición: *quienquiera que haga un poco de reflexión conocerá que encuentra cierta repugnancia en pensar que sea Dios el hacedor de todas las cosas*”.¹

El médico respondería inmediatamente con una carta en que se defiende de la sugerencia de Mayans de que su filosofía moral fuera escrita en secreto en contra la del erudito. Según él, cuando el libro de Tosca fue publicado su obra ya estaba casi toda escrita, y al tratar de Séneca repetía la opinión mayansiana de que este era un <<filósofo grave y defensor acérrimo de la divina Providencia>>.

La cuestión era que Mayans creía en la posibilidad de un autor gentil haber tenido la revelación de la Providencia y usaba a Séneca como ejemplo. Pero ante la polémica sobre si Séneca era o no deísta, su posición era tajante, como se deja ver en esas palabras:

“Digan lo que digan los modernos defensores de Séneca, son defensores de Séneca en apariencia, no en la realidad, porque ciertamente fue deísta. Esto no quita para que fuese defensor de la Divina providencia, como lo fue, y acérrimo, siguiendo a su caudillo Zenón (...); y por eso le cité como a uno de los que con la luz natural lo conoció y defendió”.²

¹ *Ídem*.

² *Ídem*. p.160. Carta de 7-II-1756.

El problema del materialismo y de la creencia en la Providencia se presentaba pues no como un problema de secta, sino como un tema relacionado con las distintas creencias. Mayans tenía su propia concepción de “verdad”, pero sostenía una postura de abertura hacia los filósofos antiguos que, como decía, habían conocido la <<luz natural>>. Desde su perspectiva, el conocimiento no podía ser reducido a un asunto de fe, aunque a través de esta se garantizaba el camino para aquel. Su postura es crítica hacia los considerados impíos, pero tolerante dentro de las condiciones de su tiempo.

En la carta inmediatamente anterior a esta, el erudito valenciano intentaba zanjar la cuestión sobre Naturaleza a través de un comentario sobre un pasaje de Séneca:

“Dos son las cosas reparables que trae Séneca en el lugar citado: la una es que *hay plantadas en nosotros las semillas de todas las edades y de todas las artes (...)*. La otra cosa es que *la Naturaleza dadivosa, que da a los hombres las semillas de las artes, no es otra cosa que Dios y la divina razón inserta en el Mundo y en cada una de sus partes (...)*. Para impugnar, pues, a los Materialistas modernos, es admirable este lugar de Séneca, porque si le tienen por suyo ya nos habrán de confesar que en las obras de la naturaleza resplandece la razón divina, y que de ella dimanen sus operaciones”.¹

La concepción de la Providencia como una imagen de la razón divina es la aportación central de Mayans a la historia del providencialismo español dieciochesco. El solitario de Oliva iba a defender la idea de una voluntad divina como una Naturaleza que podría ser vista como análoga a la razón humana y que no estaba regida por ningún tipo de misterio, tal como ocurría en la versión feijoniana de esta. El providencialismo mayansiano se definía a través de la fe en una Razón que no era autosuficiente ni tampoco meramente reflexiva, sino que basada en una praxis que poseía una dimensión proyectiva.

¹ *Ídem*. p.157. Carta de 31-I-1756.

A partir de esta polémica, Mayans y Piquer romperían por una serie de años, y sólo cuando el mundo diera unas cuantas otras vueltas (y la figura intelectual del valenciano fuera reconocida, ya en el reinado de Carlos III) los dos se reencontrarían. Las cartas entre el erudito y el médico de cámara permiten una primera aproximación a la figura de este, cuya obra será materia del próximo capítulo.

CAPÍTULO 4: EL MÉDICO-FILÓSOFO DE LA PROVIDENCIA

4.1 – Un filósofo-médico en la Corte

Con Andrés Piquer y Arufat (1711-1772) se cierra el círculo iniciado en el capítulo dedicado a los <<novatores>> y a su entorno inmediato. Los otros puntos de inflexión de esta primera parte eran los capítulos sobre las obras del pe. Feijoo y de Mayans y Siscar. En este transcurso se notan distintas aproximaciones al tema de la Providencia, cuyo principal elemento en común era la búsqueda la armonía entre la progresiva secularización de la cultura española y la perduración de ciertos cánones intelectuales heredados de la ortodoxia religiosa.

En este sentido, quizás Piquer sea el ejemplo más inequívoco de la conflictividad entre la nueva ciencia española y las corrientes de pensamiento relacionadas con el contrarreformismo. Su obra retoma en muchos sentidos las polémicas de las primeras décadas del siglo tratando de los límites entre razón y revelación, y es ella un intento más de proponer, desde una perspectiva cosmológica, una fórmula que lograra conjugar la **razón providencial** con las pautas intelectuales derivadas de los avances de la ciencia moderna.

En su caso, hay un elemento que le distingue fundamentalmente de autores como Feijoo y Mayans, que es su arrepentimiento a posteriori de su postura innovadora, representada especialmente en su defensa del mecanicismo cuando de su juventud. Su introducción al *Discurso sobre el Sistema del Mecanismo* (1768)¹ es un claro mea culpa en que el autor trata de renegar los caminos trillados durante los primeros años de su actividad intelectual. Este texto se puede incluir entre aquellos en que el médico real realiza una revisión de su pensamiento y se decide por rehacer los caminos que le habían llevado de la Cátedra de Anatomía en la Universidad de Valencia a la Cámara

¹ DISCURSO / DE / D. Andrés Piquer / Médico de Cámara de S. M. / Sobre el Sistema del Mecanismo. / CON LICENCIA. / MADRID. Por Joaquín Ibarra. 1768.

real y el Protomedicato. ¿Será la proximidad y/o el temor al poder lo que lleva a Piquer a tal revisión? Se trata de una cuestión difícil de contestar, pero ciertamente las raíces de tal postura ya se pueden encontrar en la *Filosofía moral* (1755)¹, obra que ocasionó su ruptura con Mayans y Siscar.

La búsqueda de los elementos providencialistas del pensamiento piqueriano es tanto más complicada en la medida en que Piquer es un autor que pide un urgente redimensionamiento por parte de la crítica. A empezar por la proposición de otro enfoque a la hora de considerar su biografía, de preferencia uno que huya de la perspectiva “hagiográfica” que se ve en la *Vida don Andrés Piquer* (1785)², obra de su hijo Juan Crisóstomo, que sigue teniendo una influencia capital en gran parte de los estudios sobre dicho autor. En este sentido, no es posible olvidar la importancia de la dimensión filosófica de su pensamiento, tal como sugería Manuel Mindán Manero³.

El propósito del presente apartado es únicamente trazar los elementos fundamentales del providencialismo piqueriano, partiendo de una perspectiva que resalte los aspectos filosóficos de la misma. Es claro que este acometido no anula la importancia que la medicina tuvo para Piquer, sobre todo a partir de la concepción del arte médico como una física del cuerpo humano. Aquí se ve la retomada de la metáfora del cuerpo humano como una imagen reducida del Universo, imagen que de una u otra manera aparece en todos los autores hasta aquí tratados (sean ellos novatores o no). A su vez, esta imagen establece una relación entre las nociones de Razón y Naturaleza, que

¹ PHILOSOPHIA / MORAL / PARA / LA JUVENTUD / ESPAÑOLA, / COMPUESTA / POR EL DOCTOR ANDRES PIQUER, / MEDICO DE CAMARA DE SU MAJESTAD. / CON PRIVILEGIO / MADRID. En la Oficina de Joachin Ibarra, calle / de las Urosas. Año MDCCLV.

² En: OBRAS PÓSTUMAS / DEL DOCTOR / DON ANDRES PIQUER, / MÉDICO DE CÁMARA QUE FUE DE S.M. / Y PROTOMÉDICO DE CASTILLA. / LAS PUBLICA CON LA VIDA DEL AUTOR / SU HIJO / EL DR. D. JUAN CRISÓSTOMO PIQUER, / PRESBITERO, Y CAPELLÁN DE S.M. / EN EL REAL MONASTERIO DE LA VISITACION / DE SANTA MARÍA DE MADRID. / MADRID MDCCLXXXV. / POR D. JOACHIN IBARRA IMPRESOR DE CÁMARA DE S.M. / CON PRIVILEGIO.

³ En: *Andrés Piquer: filosofía y medicina en la España del siglo XVIII*. Zaragoza, Librería General, 1991.

repercuten especialmente en el análisis del estado del siglo o del Mundo (lo que lleva a posturas pesimistas u optimistas).

Física, medicina y filosofía son las tres dimensiones fundamentales del pensamiento piqueriano, que tampoco puede ser reducido a estos aspectos. El rechazo piqueriano del mecanicismo conlleva toda una visión social que coincide sobremanera con el ya reseñado providencialismo mayansiano, especialmente en lo que se refiere a la concepción del cuerpo social. Pese la diferencia conceptual relativa al tema de la Naturaleza, ambos autores parten de una defensa unísona de la Providencia como fuente del derecho natural.

Como explica Piquer:

“(...) La divina Providencia, que desde lo alto gobierna las cosas con inefable sabiduría, ha hecho conocer a los hombres, que las fuentes de la Teología (...) son el manantial purísimo, donde se ha de beber la verdad de la Religión, y no las disputas sistemáticas y interminables de los Teólogos (...). Platón formó una República con leyes sistemáticas, que por eso es puramente imaginaria. Hobbes cerca de nuestros tiempos se fabricó un sistema arbitrario de derecho natural, tan ajeno de la verdad, como lo es lo racional de lo fantástico. Cuantos son lo que en asuntos jurídicos se han formados sistemas para dirigir a su arbitrio la jurisprudencia, tomando extravagantes derrumbaderos, y queriendo que pasen con la misma autoridad que las leyes?”.¹

Si es verdad que el médico real se opuso claramente a los intentos de limitar la libertad filosófica, sobre todo en lo que se refiere a los límites de acción de la ciencia experimental, del punto de vista de la constitución social sus puntos de vista suscitaban menos polémicas, en la medida en que el mismo no aceptaba el tipo de contractualismo que iba imponiéndose en Europa desde la segunda mitad del siglo XVII. Desde esa perspectiva, el autodeclarado eclecticismo piqueriano puede ser comprendido no sólo

¹ *Obra citada.* p.5.

como una innovadora postura filosófico-científica, pero sobre todo como una manera de acomodar el avance de la ciencia y del pensamiento europeos a la coyuntura político-cultural española.

Tal como se ve en la biografía de Juan Crisóstomo Piquer, su padre se veía como un hombre de fe tanto como de ciencia, y en este sentido su renegación del mecanicismo se conjuga perfectamente con la defensa de los presupuestos religiosos de su pensamiento. A partir de esta perspectiva, la evidencia de la Creación explicaba el carácter razonable del dogma de la Providencia:

“38. (...) Aludiendo a esto que dicen los Padres, y con la consideración de que contra las verdades evidentes no se pueden hacer argumentos de gran peso, cualquiera hombre de mediana razón, como dije en mí *Filosofía Moral*, puede satisfacer filosóficamente las objeciones, que suelen hacer los Filósofos contra la Divina Providencia; y esto sucede en todas las verdades que llega el entendimiento humano a alcanzar con toda evidencia. Un hombre de mediana razón, bien instruido en la Doctrina Cristiana, tendrá mayores luces para satisfacer las dudas sobre este, y otros dogmas, de que tenemos evidencia, que todos los Filósofos de la Grecia para impugnarlos”.¹

La concepción de la Naturaleza (que a su vez se confunde en el pensamiento piqueriano con la Providencia) merecerá un tratamiento detenido en el apartado dedicado a la física piqueriana, pero de momento vale decir que este es un aspecto de su pensamiento que condiciona toda su concepción peculiar de las relaciones entre antigüedad-modernidad, o de su postura ante la ciencia moderna o, finalmente, de su misma evolución como filósofo-médico cristiano. Piquer es un ejemplo claro de abandono del relativismo científico en pro de un dogmatismo religioso presentado bajo la apariencia de un sistema filosófico innovador. ¿Pues, al final, su eclecticismo

¹ DISCURSO / SOBRE LA APLICACIÓN / DE LA / PHILOSOPHIA / A LOS ASUNTOS / DE RELIGIÓN/ PARA LA JUVENTUD ESPAÑOLA: / ESCRITO / POR EL DOCTOR ANDRÉS PIQUER / Médico de Cámara de S. M. / CON PRIVILEGIO. / En Madrid: En la Oficina de Joachin Ibarra, / calle de las Urosas. Año de 1757. p. 103.

científico no es sino otro sistema más? ¿No era, la <<filosofía ecléctica>> propugnada por el médico de cámara de Fernando VI una forma más de <<filosofía cristiana>> disfrazada?

Un Piquer filósofo es lo que se va a intentar esbozar en las páginas que siguen, un Piquer algo distinto del médico-filósofo delineado por Alejandro Sanvisens Marfull en su monografía sobre este personaje de la Corte borbónica¹. Un filósofo que es traductor de Hipócrates, a quien se le atribuye el epígrafe de <<Hipócrates español>>, y que a lo largo de su vida escribió todo un curso de medicina reconocido tanto dentro como fuera de España; un pensador que se utiliza de la máxima galénica de que el médico debe concebir el cuerpo humano como porción reducida del Universo. O sea, un filósofo que no deja de ser médico o que, mejor, basa su filosofía en la medicina. Sin embargo, la filosofía piqueriana no está sometida a su obra médica, sino todo al revés.

Además, este se trata también de un filósofo que no está ajeno a los cambios de mentalidad de su época, e incluso al cambio que se da en sus propias circunstancias de vida. De brillante tratadista médico Piquer evoluciona hacia el filósofo moralista que execra el mecanicismo en sus discursos (y que ya estaba encubierto en sus primeras obras médicas) y al lógico que revisa su obra en el sentido de expurgarla de los elementos perniciosos o contrarios a la ortodoxia religiosa. La dimensión pedagógica de su pensamiento va tomando cada vez más importancia con el tiempo, y sus obras se atañen menos a la especulación a favor de ser oraciones destinadas a la <<juventud>>.

El joven Piquer da lugar al Piquer experimentado, preocupado con los destinos de la ciencia y la educación de sus lectores. El físico que se aproximara del pensamiento cartesiano e incluso de la teoría del conocimiento de Locke (en su primera lógica) se ve desplazado por el moralista que impugna la filosofía moderna en sus intentos de

¹ *Un médico-filósofo español del siglo XVIII, el doctor Andrés Piquer*. Barcelona, CSIC, 1953.

explicar los misterios del Universo a través de la aplicación de la geometría. El adaptador de las doctrinas de Newton se olvida del mismo con el pasar del tiempo, así como de la segunda parte de su física que tenía proyectada pero que nunca escribió (quizás por qué su composición le resultaba imposible).

El camino que se propone aquí para el análisis del providencialismo piqueriano pasa básicamente por estudiar el fundamento científico del mismo a través de sus concepciones físicas, base común de su medicina y de su filosofía moral. A partir de ahí, se va intentar establecer las relaciones entre esta y sus dos obras dedicadas a la lógica, a la luz de un tipo de **razón providencial**. Un aspecto tangencial pero destacable del providencialismo piqueriano es su tesis sobre el movimiento de los ángeles, lo que suscitó la publicación de un escrito del secretario de la Academia Médico-matritense, el doctor Antonio María Herrero. Finalmente, para complementar el capítulo, merece la pena tratar de la Providencia en la biografía de Piquer escrita por su hijo Juan Crisóstomo.

4.2 – La *Física moderna racional y experimental*

Independiente de la visión de Piquer que se elija, sea el médico-filósofo o el filósofo-médico aquí evidenciado, resulta fundamental considerar en su obra la importancia de sus concepciones físicas, justamente porque estas son el punto de conexión entre los diversos campos de su quehacer intelectual. La *Física moderna* (1745)¹, escrita años antes de su nombramiento como médico real, sirve pues como marco representativo entre sus obras de juventud, sobre todo porque en esta el entonces catedrático de Anatomía y <<académico valenciano>> apuesta decididamente por las nuevas aportaciones de la ciencia moderna, posicionándose a su manera como una especie de <<novator>>. Junto a la *Lógica moderna* (1747)², este es uno de los tratados más emblemáticos del período mecanicista piqueriano.

Piquer insiste en destacar en la obra su dimensión <<moderna>>, innovadora. Pero para eso se vale de las aprobaciones del jurista de los Consejos reales, José Nebot, y de José Climent, doctor en Teología y catedrático en Filosofía en la Universidad de Valencia, que justifican las <<novedades>> introducidas por el médico con la justificativa de que esas no van en contra de la religión. Es verdad que, aunque se asimilen en esta obra elementos de Descartes, Gassendi y Newton, en el fondo no hay nada que la permita calificar como un desafío a la ortodoxia, a pesar de ir claramente en contra del pensamiento escolástico.

Fundamentalmente, la *Física moderna* intenta consolidar la crítica a la teoría de las formas materiales aristotélicas llevada a cabo por los <<novatores>> de principios

¹ *Física moderna racional y experimental*. Valladolid, Maxtor, 2001. Edición facsímil basada en la edición princeps de Valencia, Pascual García, 1745.

² LOGICA / MODERNA, / O / ARTE DE HALLAR LA VERDAD / Y PERFECCIONAR / LA RAZON. / Su author / EL DOCTOR ANDRES PIQUER, / MEDICO TITULAR DE LA CIUDAD DE VALENCIA, / Cathedratico de Anatomia en su Universidad, Socio de la /Real Academia Medica-Matritense, y Academico Valenciano. / En Valencia, Año M.DCC.XLVII. / En la Oficina de Joseph García, Plaza de Calatrava.

de siglo. Además de eso, la física piqueriana asimila de manera formal el principio de la gravedad, y ofrece todo un apartado específico al estudio de las leyes y naturaleza del movimiento. Eso para la física española de entonces no era poco, sobre todo porque el eje de las cuestiones físicas se desplaza aquí de las disputas bizantinas sobre las formas materiales hacia el paradigma mecánico instaurado por la física newtoniana y la geometría analítica.

El tema de fondo de la obra es claro, tal como se lee en su prólogo:

“Parece pues que ya viene a los ojos la utilidad de esta obra: por qué puede haber más conveniente en las cosas humanas, que desentrañar (digámoslo así) la misma naturaleza? Siendo por lo contrario cosa vergonzosa verla, y tocarla, sin conocerla en lo que permite nuestra capacidad; como lo sería habitar una casa, sin saber sus estancias, y retretes”.¹

Antes mismo de la polémica con Mayans y Siscar, la Naturaleza ya preocupaba a Piquer por ser un concepto clave tanto en términos médicos como filosóficos. La imagen de la casa es perfecta para resumir esta preocupación que es experimental y a la vez especulativa, pues al final se trata de conocer la dimensión interna del cuerpo-Universo, investigándole desde sus mismos componentes. Sin duda, este se trata de un planteamiento que tiene una doble dimensión, pero que aquí interesa por lo que tiene de formal o abstracto (en otras palabras, en lo que tiene de filosófico).

Como ya se ha sugerido, el centro de las atenciones se desplaza en la física piqueriana de las formas de los compuestos materiales hacia el movimiento. Este es el aspecto de la *Física moderna* que permite a Piquer a criticar tanto al escolasticismo como a los autores modernos de quien tomaba determinados elementos, a empezar de la

¹ En: *Obra citada*. p. XIII.

propia idea de que el Universo está en movimiento constante. Sin embargo, en la opinión del filósofo-médico, habría que precisar tal idea:

“66. (...) Decir que las leyes del movimiento son constantes, y uniformes, no basta para la constancia, y uniformidad de efectos que se observan (...). Fuera de esto, el movimiento es un agente ciego, sin libertad, y sin conocimiento, necesariamente obligado a seguir las leyes prescriptas por el Criador; y siendo así, porqué colocó al Sol en el centro de Venus, y Mercurio, y la Tierra en el centro del Sol, la Luna y demás Planetas?”.¹

A través de la cita arriba se puede percibir las primeras paradojas del providencialismo piqueriano, que acepta las explicaciones modernas del funcionamiento de Universo pero no acepta el fondo filosófico que las prescriben. En ciertas ocasiones, como es el caso de la teoría heliocéntrica, se niega la ciencia moderna por cuestiones religiosas. Sin embargo, lo destacable aquí es la presencia de una Providencia general que conduce a los agentes “ciegos” de la naturaleza, como es el caso del movimiento. Al final, es el orden providencial que organiza y dispone los cuerpos terrenos así como los cuerpos celestes.

Hay que resaltar una vez más el hecho de que Piquer no pudo dejar escrita el segundo tomo de la *Física moderna*, donde habría una parte dedicada a la Astrofísica, tal como se informa en el prólogo del primer tomo. En todo caso, hay en este tomo una clara definición de principio causal o razón del movimiento, tal como se puede leer abajo:

“162. La razón es, porque todo cuerpo se mueve por otro, este por otro, y así sucesivamente hasta llegar al primer movedor que es Dios. Además de esto, Dios crió la materia, y le dio lo necesario para las propias operaciones en la naturaleza; estas operaciones no se pueden hacer sin movimiento: luego Dios dio

¹ *Ídem*. “Tratado II: De los principios del ente natural. Cap. V: Aplicación de nuestra sentencia a las obras de la naturaleza”. p.91.

la materia el movimiento: luego es la causa principal del movimiento de los cuerpos”.¹

La explicación del movimiento de Piquer se vale de la opinión de Malenbranche, citado como referencia por el médico, a la vez que pretende diferenciarse de la misma al criticar el materialismo del filósofo francés. En la *Física moderna* hay un extremado cuidado en no ofender a las autoridades religiosas a la vez que un impulso entusiasmado por las nuevas corrientes de la Física moderna.

Eso lleva al autor a criticar tanto a los modernos como a los escolásticos, lo que termina por suscitar una serie de contradicciones. Una de las grandes preocupaciones de Piquer en su tratado físico es la de recoger las opiniones modernas e impugnarlas desde un discurso que se presenta como racional, no dogmático. Pero cuando va a defender el poder de Dios de crear los vacíos negados por los cartesianos, el filósofo-médico afirma a rajatabla:

“182. (...) Pero observándose en todos los efectos naturales, que todo está lleno de materia, como se verá en lo restante de esta Obra, que muchos experimentos serían incomprensibles admitidos los vacíos, y que con ellos debieran seguirse distintos fenómenos de los que acontecen; podrá decirse que no hay vacíos en el mundo, por lo menos que la experiencia muestra no haberlos, pero que Dios puede fácilmente producirlos”.²

En ningún otro pasaje el argumento es retomado, queda así la afirmación de que la divinidad puede crear vacíos de la nada, aunque no haya planeado inicialmente. Quizás haya aquí una confianza absoluta en los poderes de la Providencia; o entonces cierta inseguridad hacia los límites de los conocimientos científicos, sin recurrir a los típicos silogismos de los maestros escolásticos. Dividido entre la incertidumbre

¹ *Ídem*. “Tratado III: Del movimiento. Cap. X: Aplicación de la doctrina del movimiento a la Medicina”. p.162.

² *Ídem*. “Tratado III: Del movimiento. Cap. XIII. Explicase nuestra opinión sobre la causa de la gravedad”. p. 185-186.

científica (pues el vacío seguía siendo una de las grandes incógnitas de la ciencia de su época) y su defensa de la racionalidad del universo creado por la Providencia, el filósofo-médico opta por criticar tanto a los “errores” de la filosofía moderna como a la teología escolástica.

Así, en un pasaje que antecede el sobre mencionado, Piquer criticaba al jesuita Corsini por reducir todo a la voluntad de Dios:

“180. (...) El P. Corsini con algunos otros Filósofos después de haber impugnado los principales sistemas sobre las causas de la gravedad, al fin concluye, que la causa única, e inmediata del movimiento de los graves es la voluntad divina, que ha ordenado esta ley inviolable en el Universo. Pero tiene esta opinión contra si los mismos argumentos que hemos propuesto contra la de los Cartesianos sobre las causas del movimiento en general. Demás de esto, si se admite este modo de filosofar, apenas ocurrirá duda alguna, que por él no pueda fácilmente satisfacerse. Así podría explicarse el flujo, y reflujo del mar, así la dirección del Imán hacia el Polo, así las atracciones del cuerpo, y finalmente cuanto contempla el Físico en toda la extensión de la naturaleza”.¹

Desde esa perspectiva, el principio de la gravedad, asimilado en la física piqueriana como algo novedoso, se vuelve como una causa particular que explica en términos naturales la Providencia o la causa primera. Se trata, sin duda, de una manera artificiosa y articulada de salvar el dogma. Es curioso el hecho de que a la hora de presentar su propia visión de la Providencia el filósofo-médico tuviera tan aguda capacidad argumentativa e imaginación, calidades que él mismo despreciaba en los filósofos modernos.

A partir de esta línea, Piquer propone su explicación de la <<materia sutil>> (para utilizar un término atribuido por él a Descartes). De la misma manera como en los tratados médicos los humores explicaban el funcionamiento de la máquina corporal, hay en el Mundo material piqueriano un <<aceite>> elemental que liga todos los cuerpos:

¹ *Ídem*. “Tratado III: Del movimiento. Cap. XII. De la causa del movimiento de los cuerpos graves”. p.183.

“192. (...) El aceite es lazo que une, la pega que ata los otros elementos entre sí de modo, que son más firme textura aquellos cuerpos que abundan más de aceite; bien que puede causar mucha variedad la mayor copia, o menor de agua, sal, y demás cuerpos simples. Por esta razón depositó el Criador, en el aire, en la tierra, y en las aguas el aceite”.¹

Lógicamente, el aceite era uno de los conceptos a través de los que la Providencia movía el Mundo. Todos los elementos hasta aquí aludidos (la gravedad, la causa primera, el movimiento, el <<aceite elemental>>) sirven para Piquer construir su particular visión providencialista del cuerpo-Universo. Para cada dimensión de su física, el filósofo-médico propone una especie de potencia o fuerza impulsada desde la Providencia. Se trata, ciertamente, de una concepción paradójica, al mezclar una teoría física de fondo aristotélico con elementos sacados de la mecánica moderna. Pero, al final, lo importante es resaltar que esas dimensiones heterogéneas, sino completamente opuestas, se combinan con el objetivo de servir de fundamento a una determinada concepción médica del cuerpo humano que presentaba al mismo como un puente entre la materia y el Universo.

¹ *Ídem*. “Tratado IV: De los elementos. Cap.I: De los elementos en común. Proposición XLV: El aceite es elemento”. p. 193.

4.3 – Lógica, moral y providencialismo

Presentado los fundamentos del providencialismo piqueriano, merece la pena dirigir la atención para el desdoblamiento de sus concepciones físicas en términos de una teoría del conocimiento y, simultáneamente, de la dimensión moral que está implícito en todo su discurso científico. En este sentido Piquer se parece mucho a Mayans y Siscar, en la medida en que consagra buena parte de su actividad intelectual a la tarea de configurar una **razón providencial** que justifica sus proyectos, aunque en su caso esos mismos proyectos no tienen una ambición reformista tan evidente como ocurría con los del erudito valenciano.

Pese a eso, es imposible negar el carácter innovador de las concepciones filósofo-médico piquerianas. Prueba de eso es su *Lógica moderna* (1747), obra que desarrolla en este campo el intento de la *Física moderna* de asimilar armónicamente algunos de los avances científicos todavía poco apreciados en España. La primera lógica de Piquer se trataba de un esfuerzo original de acomodación de aspectos del sensismo lockeano y del cartesianismo que no habían tenido lugar en la Península Ibérica por motivo de la trepidante oposición de los sectores más reacios del escolasticismo.

En la conformación de la mencionada razón providencial, la obra parte de la relación básica entre los planos físico y moral de la realidad, que dan origen a una “verdad” que sirve de fundamento a la razón humana. Como se puede leer en el pasaje abajo:

“80. (...) Para comprender con más fundamento que es la verdad, hase de presuponer que Dios ha dispuesto todas las cosas con orden, y con leyes correspondientes a su infinita sabiduría. Los movimientos que ejercitan los cuerpos ya acomodándose a su gravedad, ya dirigiéndose en línea derecha, ya en otras muchas maneras diferentes, no son otra cosa, que el orden establecido en el

Universo por el Criador entre las cosas materiales, y comunicado a los cuerpos para que se muevan, conformándose con sus soberanos fines. La rectitud, la caridad civil, la justicia, y demás virtudes morales, son aquel orden que Dios ha establecido entre los habitantes del mundo, orden a la verdad eterno, e impreso en los corazones de los hombres. En todas las cosas pues, ya sean físicas, ya sean morales, se halla la conformidad, y orden correspondientes a la voluntad del Todopoderoso”.¹

Así como Mayans, Piquer recupera la lección paulina del corazón como fuente de la verdad moral, a la vez que instituye la voluntad divina como principio que rige el orden del Universo. Fue el propio erudito valenciano el que, en su censura de la obra de su compañero de Academia, hizo hincapié en subrayar que el <<moderno>> de la lógica piqueriana residía más en su forma que en su fondo, a pesar de la preocupación del filósofo-médico en desarrollar una especie de filosofía de la percepción propia (basada en la de Locke), así como de destinar toda una sección de su obra a un análisis de los <<errores>> del juicio (lo que huya claramente de los fundamentos de la lógica aristotélica).

Junto con los aspectos innovadores de la lógica piqueriana estaba el interés por conformar una teoría del conocimiento que acomodara su convicción en las ideas innatas a las explicaciones sensistas sobre el funcionamiento de la mente humana. Para eso, Piquer parte del mito de la caverna platónica, adaptándole a sus necesidades. Por un lado, el filósofo-médico define las ideas como fenómenos perceptivos; por otro lado, resguarda la teoría aristotélica de las facultades mentales a través de la concepción de una noción de <<fuerza innata>> que es nada más que la potencia responsable por el funcionamiento del Alma.

En un pasaje en que analiza el mito de la caverna bajo su particular óptica, Piquer resume su teoría de las ideas:

¹ *Obra citada*. “Parte II. Capítulo I: De la verdad y los diferentes modos de conocerla”. pp. 54-55.

“22. Esto se hará más perceptible con el ejemplo antes propuesto del Joven encerrado en una gruta. Cuando este empieza a ver las Estrellas, el Sol, y los demás cuerpos que componen este mundo visible, se van formando en su Alma ideas, y percepciones, que son las que llamamos *materiales*. Pero estas excitan al Alma del modo, que pone en actual ejercicio la *innata fuerza* que tiene de conocer las cosas incorpóreas, y así conoce a Dios Autor de todo lo que causa su admiración”.¹

La teoría del conocimiento piqueriana partía de la prueba de la existencia de Dios. El filósofo o el joven en búsqueda del conocimiento llegaban, a través del conocimiento de la Naturaleza, a contactar con la Providencia o con el <<autor>> del Universo. Hay que subrayar que esta prueba de la existencia divina no se agotaba en un mero ejercicio especulativo, sino que tenía sus implicaciones en lo que se refiere a la acción derivada de la misma. La explicación sobre la naturaleza de la divinidad resultaba en una perquisición sobre su voluntad, sobre los atributos que le decían respeto.

La *Lógica moderna* fue el primer paso de Piquer hacia la publicación de su *Filosofía moral*, texto en que corregiría varias de sus proposiciones lógicas desplazando sus observaciones más novedosas en favor de una ética de corte nítidamente humanista. Uno de los elementos humanísticos de la filosofía moral piqueriana es su interés por cristianizar las máximas morales heredadas de la Antigüedad, en un movimiento paralelo a la asimilación de las modernas teorías científicas en la *Física moderna*.

En el prólogo de esa obra hay un destacado elogio de la moral antigua, presentada como un modelo a ser considerado a la hora de afrontar el tan ventilado problema de la reforma de las costumbres cristianas en el siglo XVIII:

¹ *Ídem*. “I Parte. Capítulo V: Proponese nuestra opinión sobre las ideas innatas”. p. 11.

“ (...) Las doctrinas de los Gentiles, no solamente están llenas de ficciones supersticiosas (...) sino también contienen las artes liberales, que son más a propósito para alcanzar la verdad, y *algunos preceptos utilísimos para dirigir a las costumbres*, y al mismo tiempo traen algunas máximas verdaderas acerca del culto, que se ha de dar a un solo Dios, las cuales cosas, como si fueran oro y plata, que no hallaron por sí mismos, sino que recibieron de la Providencia Divina, cuyos influjos se extienden por todas partes, y usaron de ella perversamente en obsequio de los Demonios, las debe quitar el Cristiano, y hacerlas servir para la predicación del Evangelio”.¹

Es interesante leer el pasaje teniendo en cuenta la teoría del conocimiento antes esbozada. Después de las novedades introducidas en la *Lógica moderna*, el filósofo-médico ensaya un primero arrepentimiento al proponer la propia luz divina como fuente del desarrollo del conocimiento humano, y para eso se usa del ejemplo ambiguo de los antiguos. Si por un lado esos desarrollaran sólo la parte de los conocimientos relacionada con la <<luz de la razón>>, bien es verdad que esta razón habría sido dirigida por la **razón providencial** manifestada a través de la revelación. En la *Filosofía moral*, Piquer eludirá su teoría de las ideas pese su disposición de armonizar la <<luz de la razón>> con la <<luz de la revelación>>.

El método adoptado para su filosofía moral todavía era, según las palabras de Piquer, <<el de los Geómetras>>. A partir de esta obra se puede percibir un giro en su pensamiento que ya es definitivo a partir de la publicación del *Discurso sobre la aplicación de la filosofía a los asuntos de religión* (1757)². La filosofía moral piqueriana fue criticada fundamentalmente por confundir los límites entre razón y revelación, y lo que el autor intenta en el citado discurso es callar las críticas dando

¹ *Ídem*. pp. XVI-XVII.

² *Obra citada*.

marcha atrás, defendiendo la idea de que toda la filosofía cristiana es ecléctica y que se basa también en unas bases epistemológicas comunes a su teoría del conocimiento.

Parte de las críticas a la *Filosofía moral* de Piquer iban en contra su peculiar forma de definir la Naturaleza, tema ya destacado por Mayans en la correspondencia de los dos eruditos. Así, el médico real se utiliza del sobredicho discurso para intentar explicarse:

“38. (...) Dicese Dios Naturaleza en cuanto es autor de ella: en cuanto todas las operaciones maravillosas que en ella se observan, son leyes que la ha prescrito el mismo Dios (...); y, en este modo, no sólo los Padres ya citados, sino San Agustín, y otros muchos llaman a Dios *Naturaleza*”.¹

Así se libraba el médico real de las posibles impugnaciones, y pese las críticas su posición cuanto a esta definición siguió siendo la misma. La admiración por Séneca es una constante en su obra, y quizás explique esta preocupación por cristianizar una Naturaleza cuya definición es compleja y pasible de suscitar muchas polémicas. En la *Filosofía moral*, hay un pasaje en que se menciona al filósofo antiguo y se cita una de sus máximas traducidas, justo la de que <<el sujetarse a Dios es la mayor libertad>>. Ciertamente, esta es una de las claves para comprender en que ámbito de pensamiento se mueve la **razón providencial** piqueriana.

Otro aspecto importante de resaltar en la filosofía moral piqueriana, y que sólo fue tocada de paso en el primer apartado de este capítulo, es la que dice respecto a la dimensión social de la misma. Además de las obligaciones consigo y con Dios, el hombre moral piqueriano tenía sus obligaciones con sus iguales. Esta cadena de obligaciones se multiplica en las relaciones entre los casados, padres e hijos, amos y criados, príncipe y vasallos, analizadas una a una en la última parte del *Discurso sobre*

¹Obra citada. p. 99.

la aplicación de la filosofía a los asuntos de religión. Y en un pasaje en que se toca en el tema de los castigos de los criados, se puede leer:

“16. (...) Si llega el caso de haberlos de corregir, hágase esto con dulzura, teniendo siempre en consideración, de que los criados son próximos, que no hay derecho para injuriosos, que habiendo nacido todos iguales por Naturaleza, (Prop.XXIV. n.42), la Divina Providencia pudiera haber trocado las suertes, y haber hecho amo al que es criado, y se ha de tener siempre en la memoria, que quisiera el amo que se hiciera con él, si Dios le hubiera hecho criado”.¹

Se nota en el pasaje una especie de fatalismo que escapa al absolutismo de la voluntad divina hasta entonces defendido arduamente por el médico real. ¿Si hay una razón providencial que explica el funcionamiento del cuerpo y del Universo, por qué esta habría de equivocarse en lo referente al cuerpo social, en un torpe lance de suertes? Sobre este asunto, resta decir que la misericordia aconsejada a los amos en este pasaje es prohibida a los príncipes en el apartado dedicado a sus relaciones con los vasallos. Esta es otra paradoja del pensamiento piqueriano, pues trata en este caso de oponer la razón de estado a una ética individual.

La segunda lógica de Piquer, o la *Lógica* (1771)² que el autor presenta como corregida de los errores del sistematismo presentes en la *Lógica moderna*, es ya una obra que radicaliza en el mea culpa presente en el *Discurso sobre el sistema del mecanismo*. Además de la impugnación de los autores modernos asimilados en la primera lógica, la obra se diferencia esencialmente de la primera por incorporar un discurso final intitolado *Sobre el uso de la Lógica en Religión*, adaptación del discurso de 1757 a su nueva <<arte de descubrir la verdad por el raciocinio>>.

¹ *Obra citada*. p.578.

² LOGICA / DE / D. ANDRES PIQUER, / MÉDICO DE SU MAJESTAD. / TERCERA EDICIÓN. / MADRID. MDCCLXXXI. / Por D. JOACHIN IBARRA, Impresor de Cámara de S.M. / CON PRIVILEGIO.

Se trata de una lógica presentada como aristotélica y que se diferencia por abandonar el método “geométrico” de la *Filosofía moral*. Incluso se critica fuertemente toda la metafísica cartesiana y la tradición derivada de la misma. En una cita que Piquer hace de una obra intitulada *Elementos de filosofía* (Mr. Aemberg, Amsterdam, 1764; según la referencia piqueriana) se ve eso de manera muy clara:

“Se han llegado a poner figuras de Geometría en los tratados del alma: se ha reducidos a *teoremas* el inexplicable enigma de la acción de Dios sobre las criaturas; se ha profanado el nombre de *demonstración* en un asunto donde aún los términos de *conjetura* y de *verosimilitud* serían casi temerarios. Así que no es menester más que echar los ojos sobre proposiciones tan orgullosamente calificadas para descubrir engaño tan grosero, para quitar la máscara al Sofista revestido de Geómetra, y para convencerse, que los títulos son señal tan equívoca del mérito de las obras como del mérito de los hombres”.¹

El filósofo trata de sacar la máscara a los sofistas modernos, pero es probable que la máscara piqueriana de <<novator>> arrepentido no haya convencido totalmente en su época. Por lo menos no al doctor Antonio María Herrero, cuya crítica de la demonología piqueriana va a subrayar una vez más el movimiento pendular del pensamiento del médico real, y su hesitación entre el mecanicismo y un eclecticismo en que la Providencia divina ocupa un lugar privilegiado Finalmente, lo importante aquí es subrayar que el camino que va de la primera a la segunda lógica piqueriana, pasando por la filosofía moral, es un periplo en que es posible notar tanto las paradojas en la evolución del pensamiento del filósofo-médico como la afirmación reiterada de una Providencia desproveída de los adornos relativos a la moderna ciencia europea.

¹ *Obra citada*. “Introducción”. p. XXVI.

4.4 – Antonio María Herrero y la crítica de la angelología piqueriana

Cuando de su publicación, la *Filosofía moral* de Piquer había causado un gran revuelo en determinados sectores escolásticos, justo por su forma de aproximar las <<luces>> de la revelación y de la razón. El método “geométrico” adoptado por el médico real no es bien recibido por teólogos como Vicente Calatayud, obispo de Barcelona, que publica una serie de cartas en que critica la filosofía moral piqueriana, especialmente el uso de citas de autores paganos para comprobar las máximas morales cristianas presentes en dicha obra.

El *Discurso sobre la aplicación de la Filosofía a los asuntos de religión* era ya un intento de contestar a esos críticos, pues se trataba ahí de reglamentar las relaciones entre filosofía y dogma religioso. Aunque Piquer intentara resguardarse de la crítica surgida de los medios ortodoxos, el resultado parecía ser el contrario, porque a esta crítica se añadieron otras voces. En este contexto, se publica un escrito intitulado *Examen del discurso del doctor don Andrés Piquer sobre la aplicación de la Filosofía a los asuntos de Religión* (1760)¹, de la autoría del médico Antonio María Herrero.

Sin embargo, hay una diferencia fundamental entre la crítica las cartas del pe. Calatayud y esta nueva crítica. Mientras que el teólogo se centraba en aspectos doctrinales de la filosofía moral de Piquer, el médico madrileño se iba centrar en el tema de la angelología, asunto tomado como ejemplo concreto de las contradicciones del pensamiento del médico real. La polémica sobre la el poder de interferencia de los ángeles en el mundo físico se relaciona directamente con la Providencia, en la medida

¹ EXAMEN / DEL DISCURSO / DEL DOCTOR DON ANDRES PIQUER, / Medico de Camara de S. M. sobre la aplica- / cion de la Philosophia à los assumptos de Re- / ligion / EN VARIAS CARTAS, / DONDE SE TRATA DEL PODER / natural de los buenos, y malos Angeles para / mover los cuerpos. / SU AUTOR / EL DOCTOR DON ANTONIO MARIA HERRERO, / de la Real Academia Medica Matritense. / MADRID / Por *Antonio Perez de Soto*, Impresor de los Reynos, y de / las Reales Academias Españolas, y de la Historia. / Año MDCCLX.

en que la intermediación angélica puede ser tomada como otra dimensión de la intervención divina en la conformación del Mundo.

La misma *Física moderna* ya planteaba el problema en los siguientes términos:

“166. (...) Es certísimo que hay maleficios, sortilegios, encantamientos, y otras operaciones supersticiosas en que el Diablo interviene obrándolas ya realmente, ya en apariencia. Imprimióse poco ha en Ámsterdam un libro que se intitula *el Mundo encantado*, su autor, que creo es Mr. Beker, niega la existencia de estas malas artes, diciendo que son todas ficciones de Gentiles, que la ignorancia de la Física ha hecho creer a los Cristianos. Este sentimiento ha sido apoyado por algunos otros, como puede verse en el Diccionario de Pontas, en la palabra *sortilegium*. Pero prueban la existencia de los maleficios, encantamientos, &c. las Santas Escrituras, el común sentimiento de los Santos PP. y Doctores Católicos, muchos Concilios generales, y particulares, que pueden verse en el Diccionario citado”.¹

No hay que olvidar que el tema de la intervención angélica implicaba también en la aceptación de la acción diabólica en el Mundo, así como de la brujería de una manera general. Si los ángeles buenos eran los intérpretes autorizados de la voluntad divina, el Diablo era la contrapartida de este tipo de acción, y las brujas, sus ayudantes, las representantes de un poder opuesto a la Providencia. Entre todos los autores hasta ahora estudiados, Piquer es el único que de alguna manera se propone tratar del problema del mal, aunque este tema ocupe un lugar secundario en el ámbito de su pensamiento.

La opinión que presenta en la *Física moderna* es la misma que va a reproducir en la *Filosofía moral* y en el *Discurso sobre la Aplicación de la Filosofía a los asuntos de Religión*: se puede conceder que los ángeles (incluidos el Diablo y sus ayudantes, las brujas) son capaces de interferir en el orden físico del mundo, pero hay que considerar que este se trata de un poder limitado por la voluntad divina. Piquer tiende a considerar

¹ “Tratado III: Del movimiento. Proposición XXXIX: La virtud que tienen los ángeles para mover los cuerpos es limitada”. p. 170.

los poderes angélicos como causas secundarias no eficientes, de carácter estrictamente metafísico. El doctor Antonio María Herrero se alza en contra de dicha opinión.

Es importante decir que la crítica de Herrero no es desinteresada. Cuando Piquer fue nombrado miembro de la Academia Médico-matritense, a principios de la década de los 50, el doctor madrileño era el segundo secretario de dicha institución. La llegada del médico oriundo de Valencia, recibido en la corte con grandes honores, seguramente hirió la sensibilidad de los que ya formaban parte de la academia madrileña, lo que termina por crear cierto clima de desconfianza. Algunos años más tarde, surgiría una polémica sobre la naturaleza del nombramiento del nuevo vicepresidente (si se trataba de un nombramiento vitalicio o no), episodio que está bien analizado y documentado por Mindán Manero¹. Se trataban así de dos médicos que no pertenecen al mismo círculo pesen a tener relaciones obligadas de convivencia.

Herrero también había escrito, en 1738, una *Física moderna, experimental, sistemática*², y había prometido en la misma que escribiría otros tomos complementarios se alcanzaba la gracia del público: promesa incumplida que lleva a creer que una posible envidia hacia la física piqueriana puede haber sido un motivo más de la publicación de su *Examen*, además de las intrigas académicas. De todas formas, de los escritos conocidos de este autor, no se encuentra ni un título que sea dedicado a la Medicina, lo que podría sugerir que se trata de un académico cuya plaza había sido asegurada por sus relaciones personales más que por su obra propiamente dicha.

¹ *Obra citada*. Ver el capítulo I, dedicado a la biografía piqueriana, en el apartado dedicado al tema, así como el apéndice con la carta de Herrero cuestionando el nombramiento vitalicio de Piquer (documento XIII, 16-II-1764) y la respuesta negativa a su petición de averiguación del mismo en un memorial del duque de Losada respondiendo a la consulta hecha por el ministro Grimaldi (documento XIV, 21-III-1764). pp. 37-41; pp. 262-265.

² PHYSICA / MODERNA, / EXPERIMENTAL, SISTEMÁTICA; / DONDE SE CONTIENE / lo mas curioso, y util de quan- / to se ha descubierto en / la Naturaleza. / SU AUTOR / EL DOCTOR DON ANTONIO / Maria Herrero, Opositor à Cathe- / dras en la Universidad de Huesca, / y Examinador Synodal del Ar- / ciprestado de Ager. / Con Licencia: en Madrid, Año 1738.

El *Examen* es una dura diatriba antipiqueriana escrito bajo la forma de cartas al <<señor y amigo>> Pedro Miguel Castrillo, catedrático en filosofía y teología en la Universidad de Huesca. En ella el doctor Herrero se refiere a Piquer como un <<erudito>> a la vez que <<mediocre Teólogo>>. El texto se divide en dos cartas, la primera en que se refutan los intentos piquerianos de conciliar razón y revelación bajo la acusación de que los mismos carecían de fundamento lógico. Su defensa de la tradición religiosa estaría mal fundada, como se puede leer en el siguiente pasaje:

“Los Diaristas de Lieja estrañan, que prueba nuestro Autor la autoridad por la autoridad misma. Las Santas Escrituras, y las Tradiciones son infalibles, porque son la locución de un Dios, que ni puede engañarse, ni engañarnos; y el fundamento, que tenemos para creer la existencia de este Dios, es la autoridad de estas mismas Escrituras. Qué fuerza hará este argumento de nuestro Autor, a un Ateísta? Cómo le convencerá de la existencia de un Dios infinitamente sabio, y veraz? Cómo de las ideas de un Dios infinitamente perfecto inferirá la necesidad de la Revelación? Cómo, supuesta la necesidad de la Revelación, persuadirá su existencia? Cómo demostrará que es voz Divina, la Escritura, y Tradición, que como tal le objetamos?”¹

Este es un argumento común que se oponía en la época a los apologistas de la religión. Hacía faltas pruebas para que el argumento de la autoridad se justificara. Para Piquer, esas pruebas deberían ser sacadas del <<sentido>> de las Escrituras y de una <<interpretación literal>> de sus palabras. Concluyendo esta primera carta, el médico madrileño afirma que lo que Piquer consigue probar con su discurso sobre la filosofía aplicada a la religión era que esta podía ser útil a la primera, y no al revés como era de su deseo. En este sentido, habría que denunciar el error lógico en el argumento piqueriano.

¹ *Obra citada*. pp.12-13.

En la segunda carta se va a tratar el tema de la angelología. La polémica se centraba en la cuestión del poder angélico de locomoción por los aires, más particularmente si los ángeles, diablos y brujas eran capaces de mover el hombre por el espacio. Vista desde hoy, época en que el turismo espacial se insinúa como una posibilidad no muy lejana, la cuestión parece pueril. Pero, más allá de la superficie, es posible percibir las connotaciones metafísicas y sobre todo las implicaciones del asunto en términos de teoría física. Al defender el poder angélico de locomoción, Herrero va a poner en suspenso la explicación piqueriana del funcionamiento de la gravedad. Según el médico madrileño, en <<oposición>> a su compañero académico, la <<virtud>> angélica no está limitada por la Providencia, sino que deriva de la naturaleza misma de los ángeles como <<materia espiritual>> que son.

Por esas vías Herrero analiza su proposición inicial de que *<<tiene el Ángel virtud natural para llevar a un hombre por los aires en poquísimos tiempo a lugares distantes, como desde Madrid a Lisboa>>*. Uno de los aspectos más llamativos de su argumentación radica en la interpretación del pasaje bíblico de la tentación de Cristo en la cima del Templo de Jerusalén, obra del Demonio que, según la interpretación del Evangelio por Piquer, no tendría sentido si hecha a pie y no por los cielos.

La interpretación de los pasajes de la Biblia por el doctor Herrero se conecta con su concepción de la relación entre la Providencia y los ángeles:

“12. Dios pudo dar a los Ángeles toda la actividad necesaria para los ministerios de su destino (...): luego si crió a los Ángeles para Ministros suyos, debió dar a su naturaleza toda la actividad necesaria para las obras de su ministerio. Que sea esta la providencia de Dios que destina para algún fin, lo confirman claramente los santos Doctores (...).

Si el dar a todas las criaturas los dones, gracias, y virtudes que corresponden a su estado, exige su destino, y requiere su ministerio, se debe

tener por regla general de la providencia de Dios en el orden de la gracia, que razón habrá para apartarnos de esta regla en el orden de la naturaleza?".¹

Para el académico madrileño, no hay limitación posible al poder locomotor de los ángeles. A su manera, Herrero denuncia la valoración casi absoluta que Piquer hace de la Providencia, fruto de una interpretación ambigua del Mundo físico. Según el biógrafo Juan Crisóstomo, el filósofo-médico no contestó al texto del otro académico por considerarlo obra <<apologética>>, sin valor más que el de exaltar la religión. Es verdad que es imposible no leer el *Examen* bajo esta perspectiva, pero lo que interesa reafirmar aquí es el carácter conflictivo, sino contradictorio, del providencialismo piqueriano.

¹ *Ídem.* pp. 32-33.

4.5 – La biografía piqueriana bajo la luz de la Providencia

Puede parecer extraño que se haya elegido una biografía del último tercio del siglo para concluir esta primera parte de esta investigación sobre la idea de Providencia en el siglo XVIII español. Pero la verdad es que la complejidad de la aportación piqueriana al tema pide al interesado algún distanciamiento, no para intentar explicar la complejidad del pensamiento de Piquer, sino para buscar una nueva perspectiva a fin de mejor comprenderlo.

Andrés Piquer muere en 1772, cuatro años después de escribir el *Discurso sobre el Mecanismo*. Se inician las gestiones sobre la herencia dejada por el mismo, en la que se incluye el producto de las nuevas ediciones de su obra. Entre sus cuatro hijos vivos está Juan Crisóstomo Piquer, que ya cuando del entierro del médico real se había hecho con el cargo de capellán real del monasterio de Santa María, en Madrid. Juan Crisóstomo abre mano de su parte de la herencia a favor de sus hermanos, lo que es interpretado por Mindán Manero como una señal de su desprecio por el mundo material.

En 1767, cuando del nombramiento de Mayans y Siscar como Alcalde Casa y Corte, el joven Juan Crisóstomo había asistido la reconciliación de los dos eruditos. En 1772, pide al polígrafo valenciano que le ayude con la elaboración del epitafio latino que recubriría la tumba de su padre en el monasterio de los agustinos recoletos, también en Madrid. Mayans accede a la petición de Juan Crisóstomo y compone un epitafio en que destaca las calidades de Piquer como óptimo padre e hijo grato, además de hombre de letras.

Ya en 1785, el hijo de Piquer resuelve hacer un tributo a la memoria de su progenitor, y así publica las *Obras póstumas* del mismo, una serie de escritos de interés dejados por el médico real. La obra reúne una serie de informes, oraciones y dictámenes

de carácter médico, pero sin duda su texto más atractivo es la *Vida de don Andrés Piquer*, que antecede a los otros escritos.

Así como en un apartado anterior se ha sugerido una relación compleja entre los escritos del joven Piquer y las obras escritas para la <<juventud>> por el Piquer maduro, vale la pena leer la biografía del médico real teniendo en cuenta que su hijo es una especie de depositario de su testamento intelectual, a la vez que podría ser tomado también como uno de esos jóvenes a quienes se destinaban las obras de madurez del médico real. Esta dimensión de tutoría en la relación entre padre e hijo, va más allá de la dimensión natural y asume una dimensión intelectual que se concreta en la biografía de Juan Crisóstomo.

Al leer la *Vida de Andrés Piquer* es imposible no pensar en el inexorable cambio mental que presupone el relieve generacional representado por la figura del propio biógrafo. Sin embargo, parece que la inspiración del joven Juan Crisóstomo retoma sin fisuras el discurso del Piquer maduro, de quien el hijo se transforma en una especie de abogado ante la Historia, reivindicando su lugar en el Parnaso literario.

Pero antes de discurrir sobre la vida en cuestión, el biógrafo trata de fijar su imagen ante los lectores. Así justifica Juan Crisóstomo la motivación que le lleva a escribir la biografía de su padre:

“En todos tiempos ha sido cosa aplaudida escribir las vidas de los hombres más señalados en la virtud y sabiduría, así porque con esto se presenta a los demás un modelo o ejemplar, para que siguiendo sus pisadas, adelanten sobre otros en beneficio de las letras, como porque sirven de estímulo ver premiada la virtud y la sabiduría con inmortalizar los hechos y el nombre de quien tan dignamente supo aprovecharse de los dotes, que la Divina Providencia concede á muchos hombres para bien de la sociedad”.¹

¹ *Obra citada*. pp. 2-3.

Desde luego se ve la influencia del modelo ejemplarizante de biografía heredado de la Antigüedad así como la presentación de la idea central de que la acción intelectual de Piquer estuvo marcada por el influjo de la Providencia. Es claro que aquí no vale decir que el padre haya influenciado al hijo a la hora de elegir la idea rectora de su propia biografía, pero conviene señalar que quizás la repetición de este concepto a lo largo de la obra de Juan Crisóstomo revela mucho de su personalidad, y por que no decir de su mentalidad. En este sentido, la importancia que da a la Providencia es ciertamente obra de las últimas preocupaciones religiosas de Andrés Piquer.

Este último es retratado fundamentalmente como un <<diligente padre de familia>>, un <<Filósofo moral exactísimo>> y un <<maestro público>>. Esta definición de Piquer da cuenta de las múltiples facetas de su vida doméstica y profesional. A la vez que cuidaba de los suyos, se metía en una serie de polémicas intelectuales y ejercía la actividad médica. Pero, al final, el aspecto de la vida de su padre que destaca Juan Crisóstomo con más contundencia es el de <<Escritor>>, como se puede leer en el lamento que aparece al inicio de su biografía:

“Quisiéramos que la Providencia Divina hubiera dilatado más la carrera de su vida; pues según lo premeditaba en la continuación de sus tareas literarias, sin duda hubiera escrito algo más sobre esto y otros asuntos, de que regularmente suelen desengañarse los hombres doctos, después de muchos años de meditación y estudio. No se ha dignado hacerlo por sus altos, e incomprensibles fines; pero con todo debemos los Nacionales estar muy agradecidos a este Escritor, que en los años que vivió, y con el penoso ejercicio de la Facultad Médica ha sido de los primeros que en nuestros días han desterrado la barbarie de las escuelas, introducido el buen gusto en la Medicina de España, de que nos ha dejado un testimonio muy claro en sus obras”.¹

Esta carrera dirigida por la Providencia es presentada como un curso incompleto o inacabado, así como las obras que habían sido dejadas por Andrés Piquer al final de su

¹ *Ídem.* p. 14.

vida. Se ve que Juan Crisóstomo quiere dar un sentido trascendente a la obra de su padre, que no deja de ser un testamento literario presentado con el barniz de una “hagiografía” de erudito.

Después de esas primeras observaciones la Providencia desaparece de la biografía de Juan Crisóstomo Piquer. La **razón providencial** desaparece de la narración y lo que se ve ahí es la descripción de los intermedios de una vida dedicada al adelanto de la nación, de su familia y de la ciencia (donde se incluye tanto la teoría cuanto la praxis médica). No se puede decir que la acción providencial dirige los caminos de Andrés Piquer, más bien al revés, su fortuna parece no obedecer a ninguna lógica específica, sino aquella derivada del reconocimiento ocasional de sus calidades como médico.

Sin embargo, hay una gran preocupación por parte del biógrafo, que es la de subrayar el cambio de actitud intelectual de su padre hacia el mecanicismo. Tal cambio es situado por Juan en las obras del <<año de 60 en adelante>>, pero su preocupación por las relaciones entre filosofía y religión es datada como algo anterior a este período. Sobre la *Filosofía moral*, Juan Crisóstomo afirma que:

“ (...) se advierte en este Escrito un profundo estudio de la Religión, especialmente en las impugnaciones de los Materialistas y Deístas hechas con dignidad y energía, y un fondo de Filosofía muy singular”.¹

A partir de este comentario se desarrolla el análisis de las otras obras piquerianas en que se enfatizaban las relaciones entre razón y revelación. El interés de Piquer en combatir al ateísmo y al deísmo, le aproximaba de Gregorio Mayans y Siscar, pero es curioso percibir como en el caso de uno y otro tal preocupación fue dirigida de manera bastante distinta. En el caso de Andrés Piquer, con una clara elaboración de una

¹ *Ídem*. p. 34.

concepción de la Naturaleza que fue bastante cuestionada en su misma época. En Mayans, en una especie de configuración de un impulso intelectual que resultaba en una forma particular de razón providencial.

Uno de los aspectos más controvertidos del pensamiento de Piquer es su eclecticismo, que mereció la defensa apasionada de su hijo en la biografía del médico real. Juan Crisóstomo defiende el eclecticismo como <<método>> ideal en lo que se refiere a los temas filosóficos, y como un garante necesario de la libertad filosófica ante la cerrazón escolástica. Por otro lado, el biógrafo no se olvida de decir que para su padre tal método no era de manera alguna contrario a la religión:

“Este método guardó constantemente D. Andrés en todos sus escritos filosóficos y médicos, y se deja ver muy claros en ellos; pero es de notar, que en los asuntos de Religión lo hizo al contrario, estando siempre adicto al dictamen de la Iglesia y Santos Padres, porque sabía que lo mismo que hace apreciable el método ecléctico en las ciencias naturales, y en las cosas que nuestro entendimiento alcanza bien, le vuelve perjudicial en las de Religión, y en las que nuestro entendimiento por sus cortas luces no puede comprender, y mayormente en aquellas que es Dios el que las refiere”.¹

El médico cortesano tenía unas concepciones teológicas indiscutibles, a la vez que su pensamiento estaba anclado en su práctica profesional, y sobre todo en su concepción de la Naturaleza como un cuerpo físico creado por Dios. Una vez más, se puede percibir aquí el complejo juego en su pensamiento de las <<luces de la razón>> y las <<luces de la revelación>>. Quizás el gran problema filosófico no resuelto por Piquer haya sido el de la conjugación de ambas luces, o el de la búsqueda de una formulación que reconciliara esas luces diversas como una luz única. Sin duda, se trata este de un problema que no interesaba solamente al filósofo-médico, sino que era uno de los grandes problemas de su tiempo.

¹ *Ídem.* pp. 83-84.

Por esta cuestión se puede explicar los motivos por los que Juan Crisóstomo representa la vida de su padre como un hilo roto, en que las cuestiones filosóficas incompletas dejarían un saldo a ser deducido en el más allá, ante los designios imponderables de la Providencia. Pese a eso, el hijo respetuoso no deja de revelar que la intención de su padre era haber partido sin dejar tal cuestión pendiente:

“El fondo de la religión lo tuvo siempre por singular, y se ve patente en sus escritos filosóficos, a los cuales pensó añadir una Metafísica contra los sectarios del tiempo presente; cuyos apuntamientos empezaba a trabajar en los últimos días de su vida; y con esta obra, y la enmienda de su Física, tenía ánimo de dejar un curso completo de Filosofía”.¹

La metafísica prometida por Andrés Piquer está entre sus proyectos intelectuales inacabados. Así concluía Juan Crisóstomo la descripción de los lances de la vida de su padre. A partir de ahí, su narración estará dedicada a fijar la imagen de su biografiado ante la posteridad, incluso con algunos detalles de su enfermedad y con la composición de un retrato físico-moral del intelectual y ser querido.

A partir de entonces reaparece la figura de la Providencia, que así como en el inicio de la biografía justifica las virtudes intelectuales del erudito fallecido:

“Finalmente fue Don Andrés un verdadero sabio Español, que deseando servir de provecho a su patria, se esmeró lo que pudo en emplear en beneficio de ella las grandes dotes de entendimiento y ánimo de que la Providencia Divina le había adornado, tanto en el ejercicio de su Facultad, como en el escribir para enseñar: digno por cierto de que hubiese contado vida más larga para bien de las gentes, y honor de la literatura Española”.²

También sería de desear que Piquer hubiera vivido más tiempo para desnudar todas las implicaciones que la Providencia tenía en su filosofía. Desde luego, lo que se

¹ *Ídem.* pp. 100-101.

² *Ídem.* p. 101.

puede decir es que la **razón providencial** piqueriana conforma a través de sí una concepción peculiar de la Naturaleza, que parte de la identificación de la figura del Creador con el Universo físico. Tal concepción está plagada de contrasentidos y contradicciones que los críticos de Piquer supieron señalar en su momento. Una de ellas es de cómo armonizar el poder absoluto de la Providencia general con la Providencia particular representada por la Naturaleza, sin caer en ningún tipo de deísmo encubierto y sin ofender a la ortodoxia religiosa.

SEGUNDA PARTE
CAPÍTULO 5: JOVELLANOS Y LA ILUSTRACIÓN

5.1 - Jovellanos y la Ilustración

A lo largo de la primera parte de este trabajo se ha visto como la **idea-clave** de la Providencia aparece bajo formas variadas y en textos de naturaleza muy distinta, pero que guardaban entre sí la característica común de configurar una especie de **razón providencial** cuyo dibujo se hace visible a partir del cambio de paradigma científico que se va asentando durante la primera mitad del siglo XVIII. En este contexto, la obra de Andrés Piquer sirve para ilustrar las tensiones que se veían en el panorama científico español por cuenta de las dificultades adyacentes a la necesidad de armonizar las llamadas luces de la razón con las luces de la revelación (especialmente en lo que se refiere a la concepción del papel de cada una de éstas en función de la ortodoxia religiosa).

Surgía así un tipo nuevo de Providencia heterodoxa que mezclaba la defensa de la existencia de una causa primera que determinaba los caminos de la humanidad con ciertas dimensiones de la metafísica racionalista moderna, especialmente con las estructuras mecanicistas de comprensión del funcionamiento del Universo. Obviamente, esta nueva concepción de la Providencia conllevaba a un entendimiento innovador de la relación Dios-hombre que incidía tanto sobre la moral religiosa como sobre la ética individual. Es imposible comprender la introducción del materialismo en la España dieciochesca sin relacionarla con la aparición de esquemas de pensamiento que derivan en nuevas concepciones del sujeto.

Pero una cosa es hablar del individuo abstracto considerado científicamente y otra muy distinta es intentar comprenderlo desde los entresijos de la vida social, y especialmente desde una perspectiva histórica. Las implicaciones del giro epistemológico ensayado en la ciencia española de la primera mitad del siglo sólo

pueden ser mejor comprendidas si se consideran también los planteamientos historiográficos de un autor como Mayans y Siscar, que en el ámbito de las humanidades representa lo que los <<novatores>> fueron para la física o la medicina.

Además, hay que recordar que esos primeros planteamientos científicos estaban destituidos del utilitarismo pragmático que se ve en la conformación del pensamiento ilustrado en la segunda mitad del siglo. Si hay algo que distingue a los ilustrados de los <<novatores>> es el hecho de que mientras estos últimos estaban preocupados en hacer avanzar la ciencia, los segundos estaban interesados en aplicar los nuevos descubrimientos científicos a su realidad. Su pensamiento y su acción pública estaban dirigidos por una concepción programática de su quehacer intelectual, lo que se nota especialmente en el valor que dan a sus planteamientos de carácter histórico.

Gaspar Melchor de Jovellanos (1744-1811) es una figura fundamental en el contexto de la Ilustración española. Su actividad como literato, pensador y político le sitúan en el delicado y espinoso proceso de transformación de las estructuras sociales que van desde el período del despotismo ilustrado hasta los principios de la historia del moderno constitucionalismo español. Su acción como hombre de la Ilustración le permitió colaborar activamente con los intentos reformistas durante el reinado de Carlos III, así como presenciar algunos de los episodios centrales de la historia española tanto durante el reinado de Carlos IV como durante los primeros años de la Guerra de Independencia. También es necesario decir que su biografía intelectual es ejemplar en lo que se refiere a la relación de los ilustrados con su época, aunque no agote todas las posibilidades que este tema pueda presentar (como será posible percibir en los capítulos siguientes).

Desde luego, la vida y la obra de Jovellanos permiten percibir como durante la Ilustración hay un progresivo desplazamiento de las polémicas intelectuales desde los

temas estrictamente eruditos hacia asuntos que tienen que ver con aspectos concretos e inmediatos de la realidad político-social, especialmente si comparamos el pensamiento jovellanista con gran parte de los autores tratados en la primera parte del presente trabajo. Este se trata de un dato evidente para cualquier interesado en el siglo XVIII español, pero que hay que remarcarlo para poder constatar la importancia que tiene la idea de Providencia en la obra del escritor asturiano.

Hay en la obra jovellanista una amplia preocupación por la historia de España, tanto a lo que se refiere al pasado español como al interés por sentar los fundamentos constitucionales que servirían para afrentar la crisis de la sociedad estamental. Como jurista y filósofo, Jovellanos desarrolla en sus escritos una serie de síntesis históricas que sirven de base para su pensamiento político. En sus oraciones, poemas, obra dramática, epistolario y escritos autobiográficos es posible detectar fácilmente esta verdadera obsesión por conjugar teoría y praxis histórica, aunque su reflexión historiográfica no pueda ser presentada como una filosofía de la historia de tipo decimonónico. Pero sí que se puede hablar en una filosofía de la historia jovellanista si se entiende la misma a partir de la relación entre sus ideales reformistas y sus planteamientos políticos.

Este “salto” de la cosmovisión científica a una filosofía de la historia entendida en un amplio sentido es el cambio central en el tratamiento de la Providencia que se principia en este capítulo, con la obra de Jovellanos. Desde luego, la idea de una **razón providencial** en el medio del movimiento ilustrado puede parecer inaudita a la primera vista, pero este se trata de un concepto especialmente válido para remarcar las singularidades de la Ilustración española en oposición a la visión homogeneizadora (y quizás demasiado simplista) de la época de las Luces como un momento histórico en que toda Europa estaría sometida al culto revolucionario de la Razón y de la Libertad.

En el caso español, la reiteración de las referencias filosóficas a la Providencia en la obra de los autores ilustrados es un síntoma de cómo el pensamiento humanista y la tradición religiosa seguían teniendo un peso fundamental a la hora de reflexionar sobre los grandes temas dieciochescos.

La profusión de citas aparentemente inconexas pero de carácter explícitamente providencialista en los escritos de carácter histórico de Jovellanos da pie para pensar en una especie de filosofía de la historia centrada en la idea de Providencia, aunque esta no esté recogida en ninguna obra específica ni se trata de una preocupación intelectual manifiesta del autor, sino de un tema transversal que cruza de manera muy llamativa todo el espectro de su producción. En el centro de esta filosofía de la historia jovellanista estaría la idea de perfectibilidad humana en relación con el papel de la Providencia como conductora de los destinos humanos. Además, habría que añadir a esta filosofía cierto estoicismo que aparece en los escritos personales del político asturiano cuando de su destierro en Mallorca, antes de su reentrada en la escena política por motivo de su participación en la Junta Central.

Pero hasta llegar a una formulación madura de una Providencia consoladora en sus años de destierro, el autor asturiano tendría que primero pasar por el tratamiento de este tema en su producción dramática. Además, su producción poética da constancia de una visión muy particular de la Naturaleza y de la idea de fortuna en la primera fase de su vida. Señalar este momento inicial de su pensamiento es importante para luego poder contrastarlo con el peso creciente que la idea de Providencia toma en su producción posterior. Este es el objetivo del apartado siguiente.

De momento, hay que repetir una vez más lo sorprendente que es depararse con un ilustrado (sobre todo si se está acostumbrado a ver esta palabra ser repetida como sinónimo inequívoco de laicista) en que se reitera una y otra vez las referencias a la

Providencia divina en sus escritos. Un ejemplo de eso es la alusión jovellanista de la sucesión monárquica como obra de la Providencia, en una carta a su hermano Francisco de Paula desde la Corte en 1788, en que da cuenta a éste de los cambios que se dan en el cotidiano del despacho real con la introducción del príncipe Carlos en el mismo; transformación que fue ocasionada por un accidente de cacería de Carlos III y que auguraría el futuro cambio de monarca. Para el entonces consejero de Órdenes y Alcalde de Casa y Corte:

“Nada más justo que empiece a servirle de apoyo el que está destinado por la Providencia a reemplazarle. La nación lo celebra porque halla igualmente su interés en que el padre descanse y el hijo se instruya, en prolongar la vida del primero y la madurez del segundo, en acallar los ímpetus de ambición y oponer un dique más fuerte y seguro a esta impaciencia de mandar, que nunca será tan inquieta como cuando esté más distante de su objeto”.¹

En el contexto en que está escrita esta carta, no sorprende la concepción divina del poder real, opinión que no es cuestionada abiertamente en ningún escrito jovellanista. Además, este tipo de fina observación política es común en los escritos personales de Jovellanos y reaparece en otras ocasiones en obras tardías de carácter político como en su famosa *Memoria en defensa de la Junta Central* (1810)².

También en esta obra se pueden ver comentarios políticos entrelazados con una visión providencialista de los destinos de la monarquía española. Como cuando trata de la hipótesis de la salvación de España vía traslado del gobierno de la nación a América bajo los auspicios de la Providencia:

¹ En: *Obras completas*. Oviedo, Centro de Estudios del Siglo XVIII, 1985. Vol. 2: Correspondencia. Ed. José Miguel Caso González. p. 375. Carta 375 de 3-VII-1788.

² Oviedo, Junta general del Principado de Asturias, 2002. 2 vols. Ed. José Miguel Caso González.

“Creía, en fin, que cuando los profundos designios de la Providencia estuviese condenado el viejo continente de España a ser presa del tirano de Europa, ella sola, insuperable y firme en sus propósitos, podría salvar la patria en su nuevo continente; y dejando sembrados el rencor y la fidelidad en el corazón de sus hijos cautivos, para que brotasen en tiempo más dichoso, pasar a aquellos dilatados países con la constitución y las leyes que hubiese dictado para hacerlos felices, a renovar en medio de ellos sus juramentos de constante amor al desgraciado Fernando VII, y de eterno odio y detestación a Bonaparte y su infame dinastía”.¹

Estos dos pasajes no son más que anuncios que señalan de manera aislada la mencionada profusión de citas providencialistas en la obra del autor asturiano. Sólo observando la evolución de su pensamiento y la manera como se organiza su peculiar filosofía de la historia se puede dimensionar el peso que la idea de Providencia va tomando en el ámbito de su producción literaria y de su biografía intelectual. Estos aspectos, tratados enseguida, sirven para esbozar un camino particular de relacionar Jovellanos y la Ilustración, más allá de las disputas partidistas y de una interpretación apriorística del contenido político de su obra.

¹ *Obra citada*. pp. 10-11.

5.2 – Fortuna, Naturaleza y Providencia: poesía y drama en los albores de una vida pública

Como se ha dicho anteriormente, observar los escritos del primer Jovellanos es una buena manera de constatar la evolución de su pensamiento y permite percibir como el encasillamiento de su producción, bajo el rótulo de “tradicionalista” o “revolucionario”, termina por ofuscar la singularidad de su aportación a la cultura española y, sobre todo, a la resolución de los problemas de su época. Obviamente, releendo sus escritos se encuentran muchas y valiosas contribuciones a la reflexión sobre cuestiones que siguen hoy vigentes bajo otras formas, pero condicionar la interpretación de su obra a los problemas de la actualidad es caer en la trampa del anacronismo.

La producción poética inicial y de los dramas jovellanistas pertenecen en su gran parte al período sevillano de la vida de Jovellanos (1767-1778), momento en que se deja notar su densa colaboración con el círculo literario salmantino, bien como con el círculo de la tertulia de Pablo de Olavide en el Alcázar de Sevilla, sin olvidar de su ligazón pública con el equipo ministerial reformista de Carlos III. Esas obras “menores” del escritor asturiano siguen en general los cánones racionalistas de la estética neoclásica pero aportan algunos elementos innovadores en el contexto de la literatura española de la segunda mitad del siglo.

Las poesías amorosas de esta época ofrecen el retrato de un yo poético entregado al fatalismo cósmico de una <<fortuna>> que se confunde con el <<cielo>> o con los <<hados>>. Para constatarlo basta repasar algunos de los poemas escritos a Clori, Elisa, Galatea o Enarda, nombres poéticos de las musas jovellanistas. Es necesario recordar que Jovellanos restaría importancia a su poesía lírica posteriormente, pues, según él,

esta no iba mucho más allá de ser la <<historia de mis amores>>. Pero desde una perspectiva histórica hay que subrayar el hecho de que su biografía está enmarcada por estas primeras aventuras juveniles, así como su producción literaria está marcada por la conciencia de la necesidad de sobrepasar la temática amorosa, posición que el poeta sostiene especialmente en su correspondencia poética.

Esta preocupación de Jovellanos por la evolución de su poesía para temas “elevados” desemboca en la formulación de una poesía filosófica que se podría caracterizar por la presencia de una especie de deísmo encubierto, o mejor dicho de cierto sensualismo que aparece en poemas como el *Idilio al Sol* o la *Epístola a Batilo*, donde es posible encontrar descripciones de la Naturaleza que partiendo del convencionalismo neoclásico desembocan en una visión emocional del mundo físico. En la epístola escrita a Meléndez Valdés (cuyo borrador más antiguo dataría de 1782), hay una descripción del Pisuegra que se construye como una invitación a una postura “filosófica” ante el Universo, actitud cifrada en la imagen del flujo vital evocada por la corriente fluvial. En el idilio publicado en 1786 por Sempere y Guarinos, el astro rey es llamado de <<Padre del Universo>>, y el poema es una verdadera celebración anacreóntica de su <<luz divina>>.

Sin embargo, reducir la primera poética jovellanista a un materialismo de cualquier tipo es menospreciar la relevancia de la idea de Providencia en el cuadro de las poesías de Jovellanos, así como en el ámbito de su producción dramática. En este sentido, hay que tener en cuenta la *Epístola del Paular* (publicada por Antonio Pons en 1781) porque este poema parece marcar un cambio de rumbo definitivo de Jovellanos tanto a nivel poético como biográfico. Al comparar las dos versiones de dicha pieza, José Miguel Caso González ha señalado la sustitución en la segunda versión de la retórica amorosa a favor de un lenguaje filosófico, transformación que se consolidará en

los escritos jovellanistas y que evolucionará hacia la configuración final de su ideal patriótico.

La Providencia aparece en la segunda versión de la *Epístola del Paular* junto con idealización de la vida retirada que estructura el poema. Las referencias a la misma en el poema son de dos tipos. Determinados pasajes aluden a la figura tradicional de la Mano Divina, como el que se refiere a la protección del sueño del asceta mundano en la celda del monasterio:

“Libre de los cuidados enojosos
que en los palacios y dorados techos
nos turban de continuo, y entregado
a la inefable y justa Providencia,
si al breve sueño alguna pausa pide
de sus tareas santas, obediente
viene a cerrar sus párpados el sueño
con mano amiga, y de su lado ahuyenta
el susto y los fantasmas de la noche”.¹

Además, al final del periplo por el Paular la Providencia vuelve a asechar al visitante profano a través de una orden que se deja escuchar claramente por una <<voz>>:

Parece que oigo que del centro oscuro
sale una voz tremenda, que rompiendo
el eterno silencio, así me dice:
“Huye de aquí, profano, tú que llevas

¹ En: *Obras completas*. Oviedo, Centro de Estudios del Siglo XVIII, 1984. Vol. 1. Obra poética. La muerte de Munuza (Pelayo). El Delincuente Honrado. Ed. José Miguel Caso González. p. 184. v.161-169. Poema 32 o IV. Epístola IV. Todos los poemas y piezas de teatro de Jovellanos mencionados en este capítulo tienen como referencia esta edición.

“de ideas mundanales lleno el pecho,
“huye de esta morada, do se albergan
“con la virtud humilde y silenciosa
sus escogidos; huye y no profanes
“con tu planta sacrílega este asilo”.¹.

¿Estaría aquí el poeta refiriéndose a la voz de la Naturaleza o a la voz de la conciencia? Es posible decir que a ninguna de las dos, en la medida en que la <<voz>> referida en el pasaje está relacionada en el poema con la <<Mano>> mencionada, pero sin duda que en la poética jovellanista y en lo restante de su producción literaria la línea que separa la Providencia de la Naturaleza es muy tenue, a pesar de estar marcada en el sentido que esta segunda no tiene la dimensión moral que la primera posee. La Providencia aparece en determinadas ocasiones como una especie de segunda Naturaleza relacionada con las causas que ordenan el Universo.

La *Epístola del Paular* representa un hito en el ámbito de la poética jovellanista, que evoluciona hacia formas más claramente providencialistas. Es verdad que esta tendencia ya estaba anunciada por su traducción del primer canto del *Paraíso Perdido* de Milton (texto jovellanista cuya primera versión es mencionada en una carta de Meléndez Valdés de 1777), con unos versos en que la voz del Bardo cristiano evoca la presencia del Espíritu Santo y propone la justificación de la Providencia como objeto del poema:

“Tú, que desde el principio fuiste a todo
presente, y cobijando al ancho abismo
sobre tus inmensas alas, con activo
prolífico calor le fecundaste
ven, y eleva, mi voz, y lo que es débil
en mí sostén, y limpia e ilumina
lo inmundo y tenebroso, porque pueda

¹ *Idem.* p. 185. v. 195-203.

subir de un velo al encumbrado asunto,
justificar la eterna Providencia
de Dios, y abrir al hombre sus caminos".¹

Dicha traducción conecta perfectamente con los preceptos que Jovellanos había indicado a los poetas de la escuela salmantina, a la vez que anuncia sus exhortaciones a la Providencia en algunos poemas de su madurez, tales como su *Epístola de Jovino a Posidonio*, escrita desde la cartuja de Valdemossa en Mallorca (1802), y la *Epístola a Bermudo*, de 1807 (publicada por la primera vez por Céan Bermúdez en 1814) que puede ser leída como un desengaño del poder ilusorio de la <<fortuna>>.

Para terminar este apartado, hay que subrayar el hecho de que la producción dramática conocida de Jovellanos confirma su preocupación cada vez mayor por la idea de Providencia, lo que es perfectamente comprensible si se lleva en consideración su concepción del teatro como un instrumento de la reforma de las costumbres o de reforma moral. La defensa de la acción divina se relaciona con la preocupación jovellanista por dar un sentido trascendente a la justicia poética que aparece en su producción dramática.

Pelayo o *La muerte de Munuza* es una tragedia histórica en que se oponen muy claramente el lenguaje impío del gobernador musulmán Munuza (con una retórica en que los sucesos son explicados a través de referencias a la <<Fortuna>>, a los <<hados>> o a los <<suerte>>) a los discursos de la virtuosa Hormesinda, que ante todas las adversidades se somete a la voluntad del <<Gran Dios>>. Al remitir a la época de la Reconquista, Jovellanos elige a don Pelayo como modelo de héroe providencial que como un <<ángel vengador>> o como gran <<liberador>> que salva su patria. El

¹ *Idem.* pp. 97-98. v. 25-34. Hay que notar, como lo hace Georges Demerson en su biografía de Meléndez Valdés, que las posiciones de Milton respecto al tema de las relaciones entre Iglesia y Estado son radicalmente antipapistas, dado su protestantismo, pero pese a eso el *Paradise Lost* no deja de ser una gran epopeya cristiana que retrata la Creación por medio de la acción de la Mano Divina.

noble asturiano devuelve la <<libertad>> a su pueblo, en un retrato idealizado de los orígenes de la nobleza española que servirá de base para que el pensador ejerza su crítica posterior a la nobleza ociosa. Esta devolución de la libertad popular por obra de un héroe providencial está muy bien representada en la pieza a partir de la fulgurante aparición de don Pelayo en el tercero de los cinco actos.

Constatar la importancia que tiene la idea de Providencia en *El delincuente honrado* (1773, primera edición de 1787) resulta mucho más cómodo para cualquier lector que se aproxime a esta <<comedia en prosa>> que en el caso de *Pelayo*, pieza que exige una mayor atención en este sentido. En la tragedia jovellanista la Providencia está más bien implícita en la estructura del drama, apareciendo como una especie de fuerza o poder contradictorio al fatalismo cósmico explícito del género trágico. En el caso de su <<comedia en prosa>>, subyace a toda la estructura dramática la creencia en la conducción externa de los personajes de la trama, que no dejan de exaltar a la misma Providencia.

La tragicomedia jovellanista se utilizaba también del retrato de una heroína virtuosa, Laura, que decide enfrentarse a las situaciones adversas, de esta vez relacionadas con la injusticia de las leyes humanas que llevan a la encarcelación de su marido Torcuato Ramírez. La obra es un alegato a favor de la abolición de la tortura y termina con una cita del famoso tratado de Beccaria, *De los delitos y de las penas*. A partir de los personajes de un nuevo (Don Justo) y de un viejo jurisconsulto (Don Simón de Escobedo), se oponen la visión tradicional y la ilustrada de la Justicia para destacar el carácter humanitario de la segunda.

El reconocimiento final entre padre e hijo (don Justo y Torcuato Ramírez) da el toque cómico que enlaza con la tradición española de las comedias de enredo. Además, a través del personaje de Laura hay un tratamiento del tema del matrimonio que recalca

en su dimensión mística, a la vez que se presenta como una defensa a priori de la libertad de elección de estado por parte de las mujeres; opinión muy controvertida en su época. En el final de la trama de la tragicomedia jovellanista los personajes celebran la piedad real, cuyo perdón libra a Torcuato de una injusta condena por un lance relacionado a un duelo (la historia está ambientada en los años de la prohibición de los duelos por la real pragmática de Fernando VI de 1757).

Vale la pena recordar aquí las palabras del viejo jurisconsulto Don Simón Escobedo en su agradecimiento final por la liberación de su yerno y el reencuentro del mismo con su hija: <<Vamos a tratar de vuestro destino, y demos gracia a la inefable Providencia, que nunca abandona a los virtuosos ni se olvida de los inocentes oprimidos>>. Este comentario pasajero resume las ideas de Jovellanos, ya pasada su juventud: la Providencia será para él a partir de entonces el garante de la virtud y el bastión de la inocencia oprimida.

5.3– La retórica providencialista en los discursos jovellanistas

Al salir de Sevilla e ir a la Corte, Jovellanos finalizó un período importante de su vida y tuvo que añadir nuevas dimensiones a su actividad intelectual. A partir de su nombramiento como consejero real, el asturiano pasa a formar parte del núcleo ilustrado de hombres de Estado que intentaron llevar a cabo las reformas político-sociales ensayadas durante el reinado de Carlos III. En este contexto, desaparece la producción dramática jovellanista y sus poesías afloran aún más dispersamente que lo habitual. Sin duda, a partir de ahora el jurisconsulto ocupa definitivamente el lugar del poeta y del incipiente dramaturgo.

Con los nombramientos para diversas Academias reales y con su entrada para la Sociedad Económica de Amigos del País, el jurista llega al auge de su trayectoria pública y su presencia en las tertulias más importantes de la Corte es señal de su buena aceptación social, más allá del prestigio político de que gozaba su figura. En sus primeros días madrileños el asturiano debía verse como una especie de Don Justo o, por los menos, tener una sensación semejante a la que atribuye a la figura del marqués de Llanos cuando comenta la ascensión social de su colega abogado en el elogio fúnebre que dedica a éste:

“Discurrid por todos los estados en que coloca la Providencia a los hombres, y decidme si alguno gozará más seguramente de la benevolencia universal que el digno magistrado que después de haber cedido una parte de su corazón a la justicia, reserva otra para consagrarla al consuelo de los infelices ciudadanos, a quienes la mano imparcial de la justicia misma arranca la vida que recibieron del cielo, el honor que heredaron de sus padres, o los dulces bienes de que están pendientes la dicha y el sosiego de los mortales”.¹

¹ “Elogio fúnebre del señor D. Francisco de Olmeda y León, Marqués de los Llanos de Alguazas, leído en la Junta el 15 de agosto de 1780”. En: *Obras en prosa*. Madrid, Castalia, 1987. Ed. José Miguel Caso González. 4ª ed.

Después de su pasaje por la Alcaldía de Casa y Corte, Jovellanos podía finalmente ejercer la función de consejero real y tratar de los grandes problemas de la España de su época. Su actividad es intensa y amplia, y los discursos que compone durante su estada de la Corte dan razón de una fe inquebrantable en la Providencia, lo que a su vez iba de manos dadas con su creencia en las posibilidades de la Ilustración. Fe e Ilustración son factores que resumen a la perfección la España ideal de los ilustrados, y son los vectores que impulsan los cambios (reales o utópicos, frustrados o no) vislumbrados por los mismos en las últimas décadas del siglo XVIII.

A partir de entonces la vertiente oratoria de los escritos jovellanistas se ensancha, visto que el nuevo consejero de órdenes tiene que escribir una serie de discursos encargados por las instituciones en que iba siendo entronizado. En este período se multiplica también los informes de trabajo y aparecen las concienzudas censuras que el escritor asturiano escribió como académico. Sin lugar a duda, es en este momento que Jovellanos traza las bases de su pensamiento político, lo que serviría de fundamento para su filosofía de la historia. La reincidencia de tópicos providencialistas en las oraciones escritas en la Corte conecta con el destacado papel ejercido por la noción de progreso en las concepciones históricas jovellanistas, y ambos aspectos son muy útiles a la hora de detectar algunos de los temas de reflexión preferidos del asturiano.

La concepción heroica de la <<constitución>> y de la historia de España es un tema central del pensamiento jovellanista, e incluso posibilita que el autor desarrolle toda una casuística sobre la acción de la Providencia. La aparición de la mano protectora de Dios se muestra inicialmente en las descripciones que el orador hace de la historia antigua de la patria, y están en consonancia con la introducción de la figura de

don Pelayo como imagen modélica de la nobleza española en su tragedia. En su discurso de recepción en la Real Academia de Historia, Jovellanos hace un análisis de la <<constitución>> de España a partir de sus leyes, entre las que destaca aquellas dejadas por los godos. Según él:

“Mientras los godos y los españoles, hechos ya una nación y un solo pueblo, gozaban de la protección de estas leyes que acabamos de describir, la eterna Sabiduría, que preside a la suerte de todos los imperios, habría señalado en el reinado de don Rodrigo el término a la dominación de los godos”.¹

Esta <<eterna Sabiduría>> no es otra que la Providencia divina escribiendo la versión apostólica de la historia de España. El tema del castigo divino al rey don Rodrigo es evocado de manera muy oportuna, y en el mismo párrafo hay un retrato negativo de la dominación musulmana contrapuesto a la descripción providencialista de la defensa asturiana de la integridad de la patria española.

Como se puede leer:

“Todo desapareció entonces bajo las huellas del pueblo conquistador: nación, estado, religión, leyes, costumbres, y todo hubiera perecido enteramente, si aquella misma Providencia que enviaba esta calamidad, no hubiese preparado en los montes de Asturias un asilo a las reliquias del antiguo imperio de los godos”.²

Asturias ocupa una posición trascendental en el pensamiento político de Jovellanos en la medida en que estarían ahí recogidas todos los signos de la más profunda identidad española. No es menos verdad que su visión de la patria está imbuida de un carácter sagrado, que se identifica religiosamente con la gesta católica de

¹ “Sobre la necesidad de unir al estudio de la legislación el de nuestra historia y antigüedades” (1780). En: *Obra citada*. p. 82.

² *Ídem. Ídem.*

preservación de la Península Ibérica de la “barbarie”. El signo religioso del patriotismo jovellanista dice bastante a respecto de su concepción del Estado, y eso se hace notar en las referencias a la Providencia en los textos en que el autor describe su sentimiento de la patria.

Sin embargo, esta visión providencialista de la historia española no está relegada a una visión del pasado histórico sino que se desplaza hacia otras épocas. El propio momento de la Ilustración es visto como un período conducido por la Mano Divina, en una identificación prácticamente total entre las luces de la razón y las luces de la revelación. En su *Elogio a Carlos III* (1788), Jovellanos relaciona la entronización del rey venido de Nápoles con el trabajo de las generaciones anteriores de ilustrados que habían preparado su camino. De acuerdo con el orador:

“Estaba reservado a Carlos III aprovechar los rayos de luz que estos dignos ciudadanos habían depositado en sus obras. Estábale reservado el placer de difundirlos por su reino y la gloria de convertir enteramente sus vasallos al estudio de la economía. (...) Tuyo es el cargo de recoger sus oráculos, tuyo el de comunicar la luz de sus investigaciones; tuyo el de aplicarla al beneficio de tus súbditos. (...) Ve aquí la fuente de la prosperidad o la desgracia de vastos imperios que la Providencia puso en tus manos”.¹

No se puede leer esta oración sin pensar en las grandes filosofías de la historia escritas en el siglo XIX, sobre todo la hegeliana, pues todo el texto describe como el <<espíritu de la ilustración>> aparece y desaparece en las diversas épocas de la historia española para finalmente encarnar en la figura del rey borbónico. También no es posible olvidar los reflejos que la paradójica filosofía de la historia volteriana proponía al colocar par a par cierta inmanencia de la naturaleza humana y una concepción del progreso como elemento central de un progreso civilizador inexorable. Jovellanos

¹ En: *Ídem*. p.187.

describía la dinastía borbónica como enviada por la Providencia, a Carlos III como un emisario de la misma y a la Ilustración como un fenómeno de orígenes sobrenaturales, y en esta descripción hay un sincretismo complejo entre providencialismo y progresismo.

Pero es importante también decir que aunque Jovellanos vea en la historia a determinados genios (como a don Pelayo, o a Carlos III, o quizás a él mismo) que son individualidades determinantes (no hay que olvidar que conducidas, sí, por la Providencia), hay un espacio también en el *Elogio de Carlos III* a la generación de hombres que prepara el terreno para esos grandes iluminados. Su providencialismo histórico admite sí una dimensión natural de la historia humana, pero que está relacionada con los orígenes sagrados de la misma, es decir, con la Creación. Como ya ha sido dicho anteriormente, hay una frágil línea que diferencia la Providencia de la Naturaleza en su pensamiento.

Quizás el discurso en que mejor se pueda analizar eso es la *Oración inaugural del Real Instituto Asturiano* (1794), que ya remite al primer destierro Jovellanista en Asturias. En esta obra el impulsor del nuevo Instituto exhorta a los alumnos a estudiar las ciencias naturales y físicas, señas indispensables del progreso para el orador. Y las presenta como camino para llegar a las verdades obtenidas a través del esfuerzo racional. Según se puede leer:

“Si algún estudio nos puede levantar a estas verdades, es el estudio de la naturaleza, es el estudio de este orden admirable que reina en ella, que descubre por todas partes la sabia y omnipotente mano que le dispuso, y que llamándonos al conocimiento de las criaturas, nos indica los grandes fines para que fuimos colocados en medio de ellas. Corred, pues, amados compatriotas, a cultivar este inocente y provechoso estudio (...); poned los ojos en este gran libro que la Providencia abrió ante todos los hombres para que continuamente le leyesen; buscad en su inmenso volumen aquellas páginas que el dedo de la verdad ha

señalado; aumentad este patrimonio, todavía pequeño, pero muy precioso, y este sea el fin de vuestras tareas, este el de vuestra ambición y vuestra gloria”.¹

Si la Naturaleza es un libro abierto en que la razón humana se ve reflejada, la Providencia es la Mano que dispone de dicha obra. Sin duda, hay aquí toda una espiritualidad muy interiorizada que armoniza muy bien con el influjo de un autor como fray Luis de León en algunos de los poemas jovellanistas. Es cierto que se está aquí a un paso de una forma de materialismo o de deísmo; pero al guardar las distancias nominales entre el poder de omnisciencia divina y la realidad de la existencia humana, el orador se salva de quebrantar el dogma.

En esos años del destierro asturiano, el pensamiento de Jovellanos seguía un curso coherente con su etapa madrileña, y el providencialismo de su obra aún tomará otros matices en los años siguientes. Pero antes de pasar al período de abandono a la Providencia, vale la pena tratar de la filosofía de la historia jovellanista, hasta aquí mencionada de paso.

¹ *Ídem.* p.320.

5.4 – Filosofía de la historia y teología del progreso: la perfectibilidad como fundamento de la acción humana

La presencia de la Providencia en los discursos jovellanistas va más allá de una cuestión de retórica formal. Esta idea estructura algunas de sus oraciones hasta configurar una verdadera filosofía de la historia centrada en una noción de progreso, cuyos orígenes remontan a la historia natural del hombre y a la Creación. Sin duda, la filosofía de la historia de Jovellanos es uno de aquellos aspectos complejos de su obra, que llevan siempre a discusiones sobre la naturaleza de su espiritualidad, clasificada tradicionalmente en extremos opuestos de acuerdo con las preferencias ideológicas de cada crítico.

Sin embargo, en un siglo en que las síntesis históricas empiezan a estar cada vez más en boga, no parece descabellado pensar en Jovellanos como un gran sintetizador, como un pensador ecléctico que buscaba conjugar una profesión de fe ortodoxa con las tendencias intelectuales impulsadas desde la nueva ciencia baconiana. De cierta forma, pero en un contexto distinto, el dilema de Jovellanos repite la disyuntiva a que se había enfrentado Piquer, pues ambos tendían a armonizar el dogma de la Providencia con la concepción post-copernicana del Universo. Este tipo de postura daba margen a una serie de malentendidos y ambigüedades que repercuten en la interpretación de las actitudes y de la obra del asturiano.

Pese al interés de Jovellanos por los descubrimientos científicos de su tiempo, la referencia a la <<posteridad>> se trata de un tópico que se repite exhaustivamente en sus textos, tanto en las oraciones como en sus escritos privados, así como en los poemas. Este es un aspecto de su pensamiento que dice mucho a respecto de su humanismo y especialmente de su reverencia a autores como Cicerón o Séneca. En una

de sus primeras *Cartas del viaje a Asturias*, el autor se queja de la vanidad del siglo y del hecho de que la <<gloria póstuma>> haya dejado de ser vista como un objetivo relevante:

“Todo el mundo quiere gozar en su vida, y pocos en su posteridad. Parece que el amor de la gloria póstuma, este copioso manantial de obras insignes y de acciones ilustres, se ha desterrado ya en nuestro suelo”.¹

El pasaje anticipa la preocupación posterior del político en su memoria en defensa de la Junta Central, en que se ocupa también de la <<posteridad>>, pero encarnada en el juicio público de sus lectores inmediatos y no solamente en la recepción futura de su obra. Pese a esa distinción, la importancia que daba Jovellanos a la concepción de la posteridad no hace con que éste se entregue a los brazos de la <<fortuna>>, lo que lleva a que su concepción del progreso se basara en una síntesis de pesimismo antropológico y optimismo patriótico que se dejaba ver sus textos de carácter histórico y los informes derivados de diversos encargos públicos. En el ya mencionado *Elogio de Carlos III*, discurso tan triunfalista cuando se trata de las posibilidades de la Ilustración española, el retrato de los orígenes naturales de la humanidad es desalentador. Como se puede leer:

“El hombre, condenado por la Providencia al trabajo, nace ignorante y débil. Sin luces, sin fuerzas, no sabe dónde dirigir sus deseos, dónde aplicar sus brazos. Fue necesario el trascurso de muchos siglos y la reunión de una muchedumbre de observaciones para juntar una escasa suma de conocimientos

¹ “Carta II”. En: *Ídem*. p.126. La redacción de esta carta fue motivada por el viaje que hace Jovellanos a al Convento de San Marcos de León, en 1782, con la misión oficial de presidir la elección del Prior de dicha comunidad. Sobre el conjunto de estas cartas inéditas, ver la edición de José Miguel Caso González: *Cartas del Viaje de Asturias*. Gijón, Ayalga, 1981. 2 vols.

útiles a la dirección del trabajo, y a estas pocas verdades debió el mundo la primera multiplicación de sus habitantes”.¹

Esta cita ilustra una dicotomía que se repite en gran parte de la obra jovellanista, la que se refiere a la reproducción del relato tradicional sobre el castigo al pecado original acompañada de la creencia en una historia natural del hombre centrada en la noción de progreso. Es importante recordar que la visión de una Providencia castigadora era una constante en los pasajes de las obras de Jovellanos en que se tocaba la historia de la <<constitución>> española a partir del reino de Asturias. La prevaricación del rey don Rodrigo es una de las tradiciones de las que se utiliza el escritor asturiano para trazar el panorama de su pensamiento teopolítico relativo a los orígenes del reino asturiano. Por otro lado, el impulsor del Real Instituto Asturiano sentía un verdadero entusiasmo por las posibilidades futuras del “pueblo asturiano”, cuyos orígenes “primitivos” son retratados en las *Cartas del viaje de Asturias* de manera idealizada.

No es casualidad, entonces, que Jovellanos fuera acercándose a posturas liberales a lo largo de su carrera política, dado que su progresismo terminó por desembocar en la formulación concreta de una propuesta de reforma de la <<constitución>> española en su período como miembro de la Junta Central. Pero, en relación con la importancia de la noción de progreso en su particular filosofía de la historia es importante destacar la centralidad que la idea de perfectibilidad humana tiene para ésta, pues este es el elemento que define las líneas generales de la particular antropología y del patriotismo del asturiano.

En la filosofía de la historia jovellanista, la perfectibilidad representa la cadena que relaciona el progreso con la Creación y permite definir su confianza en el futuro de la humanidad como una verdadera teología del progreso. En su último discurso en el

¹ En: *Obra citada*. p.184.

Real Instituto Asturiano, un año antes de ser llevado a Mallorca, Jovellanos fomentaba el interés de los alumnos por las ciencias naturales con las palabras siguientes:

“La naturaleza se presenta por todas partes a vuestra contemplación, y do quiera que volváis los ojos veréis brillando la conveniencia, la armonía, el orden patente y magnífico que atestiguan este gran fin. Consultadla, y nada os esconderá de cuanto conduzca a la perfección de vuestro ser, el único entre todos dotado de una perfectibilidad indefinida. Nada os esconderá, porque esta perfección pertenece al mismo orden y está contenida en el mismo fin”.¹

Es verdad que no se puede olvidar que el pensamiento político-social de Jovellanos es tributario también de algunas de las doctrinas económicas de su época, lo que se ve muy bien en sus escritos a través de la evolución de sus opiniones en este campo, que se desplazan desde posiciones fisiocráticas hacia un librecambismo cada vez más explícito. Sin embargo, no se puede comprender su concepción del progreso si no se considera el fondo religioso que anima sus deseos de promover la <<felicidad individual>> y la <<prosperidad pública>> de Asturias y de España.

Una vez más es necesario insistir en la estrecha ligazón que el providencialismo jovellanista tiene con la concepción del progreso social como elementos comunes de su antropología, así como de su patriotismo constitucionalista. Pues, como afirma el autor en el *Informe en el expediente sobre la Ley Agraria* (1795):

“¿Quién será el que no admire los portentosos adelantamientos del espíritu humano, o, por mejor decir, quién no alabará los inefables designios de la providencia de Dios sobre la conservación y multiplicación de la especie humana?”.²

¹ “Discurso sobre las Ciencias naturales” (1800). En: *Ídem*. p.237.

² En: *Memoria sobre espectáculos y diversiones públicas. Informe sobre la Ley Agraria*. Madrid, Cátedra, 1997. Ed. Guillermo Carnero.

Este tipo de pregunta retórica conecta perfectamente con la crítica de la existencia de los mayorazgos que Jovellanos realiza en este escrito, como algo ajeno a la <<ley natural>>; a la multiplicación del hombre en su estado natural sucedería la interposición de los intereses particulares a lo largo de la historia. Las opiniones ahí expuestas sobre las amortizaciones de bienes pertenecientes a la nobleza y al clero le valieron una delación inquisitorial, que no desembocó en un proceso gracias a la interferencia de Manuel Godoy, que necesitaría de sus servicios en la Corte poco tiempo después.

Al llegar a este punto, se repite la polémica pregunta: al final, ¿Jovellanos era un “jansenista” o un irreprochable ortodoxo? Este tipo de cuestión se ha repetido en la historiografía jovellanista, así como aquella que obligaba a los críticos a definirse por una versión política tradicionalista o liberal del asturiano, sin considerar el eclecticismo y la singularidad de la Ilustración española tal como ya se ha dicho en este capítulo. Sin embargo, tratar de su religiosidad parece suponer un problema menos arduo que en el caso de autores mucho más ambiguos en este campo (se podría citar el caso de Olavide, por ejemplo).

Por lo menos, en lo que se refiere al tema de la Providencia, si no se consideran las poesías anacreónticas de Jovellanos se puede decir que éste era un creyente muy confiado en la misma, y con el paso de los años y las desilusiones políticas se va hacer cada vez más. Pero, no era un <<milagrero>>, como se puede notar en una carta muy postrera que escribe a su amigo Carlos González de Posada, por ocasión de la recuperación de otro amigo (Ceán Bermúdez) de un accidente. Como afirma el remitente:

“Usted atribuye su curación a milagro; pero basta que pueda no serlo para que no lo sea ni se crea tal. Tal es la regla que dicta una crítica religiosa. Si alguna

vez en este punto he sido menos crédulo que usted, no es porque piense que Dios no hace milagros, y menos (*quod absit*) que no los puede hacer, sino que, cuando los hace, los hace de manera que nadie, sino un protervo, los pueda poner en duda. Que en nuestro caso interviniese alguna providencia particular, lo creo y me complazco en creerlo. A este fin Dios dispondría las causas segundas a favor de nuestro amigo; mas para hacer un milagro debió alterarlas, suspendiendo el curso de las leyes dictadas por él mismo. Crea, pues, usted, amigo mío, que hay un medio entre el incrédulo y el milagrero, y que vale más ver la santa mano de Dios que abarca las suertes de los hombres dirigiéndolas que forzándolas”.¹

Es importante remitir a esta larga cita porque, más allá del retrato de la espiritualidad jovellanista que ella nos ofrece, está aquí un testimonio de su actitud ponderada en lo que se refiere a su concepción de la Providencia. Básicamente, Jovellanos cree en una gran Providencia que guía los caminos de la humanidad a través de la Naturaleza, incluso pudiendo obrar milagros en situaciones especiales. Además, el asturiano cree también en que la Mano Divina puede perfectamente dirigir la Naturaleza de acuerdo con sus designios <<inefables>> (adjetivo que se repite una y otra vez en sus textos).

Vista desde esta perspectiva, la Historia impulsada por un progreso necesario e indefinido es solamente un capítulo más del libro de la Creación, y la barbarie primitiva debe transformarse con el tiempo a partir del perfeccionamiento del <<espíritu del hombre>>. Este tipo de comentario epistolar revela mucho del pensamiento íntimo del autor y corrobora la idea de una verdadera simbiosis entre Providencia y progreso en su obra.

De esta manera, la Providencia se presenta como una constante en los escritos jovellanistas, y el paso de la filosofía de la historia a la biografía es un trámite obligatorio antes de concluir este capítulo. Más allá de la relación entre Dios-hombre,

¹ En: *Obras completas*. Oviedo, Centro de Estudios del Siglo XVIII, 1988. Vol. 4. Correspondencia (continuación). Ed. José Miguel Caso González. p. 335. Carta 1567 de 4-VII-1806.

pensada teóricamente, estaba la vivencia de dicha dicotomía en un plan individual; tanto en el contexto de la religiosidad del prisionero de Bellver como de sus creencias políticas personales. Al fin y al cabo, en el escritor Jovellanos estaban intrínsecamente ligados el político y el hombre de letras con sus creencias. A pesar del distinto peso de sus diversas facetas a lo largo de su vida, hay que comprenderlas de manera articulada, sobre todo en los pasajes relativos a sus destierros.

5.5– Destierro y abandono a la Providencia

A lo largo de su trayectoria, Jovellanos se mostró fiel a sus ideales y los cambios en su pensamiento fueron resultado de evoluciones que partían de posturas coherentes y que reflejaban su creencia en un progreso acumulativo que caracterizó tanto su antropología como su patriotismo. De esta manera, no sorprende que en sus escritos personales conste también la huella del providencialismo presente en su obra poética, dramática y en sus escritos públicos.

De hecho, la Providencia no sólo ejerce un papel importante en la correspondencia jovellanista sino que a partir del período del destierro en Mallorca (1801-1808) ocupa una destacada posición en el orden de sus preocupaciones. La prisión en Bellver hizo con que el político diera lugar al filósofo que el asturiano llevaba consigo, y que en los últimos años de su vida sería obligado a ser sustituido por la figura del patriota. Pero mientras duró su encarcelación, el prisionero tuvo que contentarse con sostener, en todas las ocasiones que su pluma le dejaba, su confianza en la benignidad de la Providencia y en la reparación de su inocencia ante la persecución política que estaba sufriendo.

Las cartas intercambiadas con su fiel amigo, Carlos González de Posada, son testimonio de la intensificación de la preocupación religiosa de Jovellanos con la Providencia, en la medida en que los años iban pasando y que el escritor asturiano estaba más acerca de aquello que él mismo llamó en uno de sus últimos *Diarios* (1790-1810)¹ como <<el último viaje>>. Una de las características del epistolario bellveriano es que se constata ahí un claro suspense que se traduce en la espera silenciosa por los

¹ Los doce primeros cuadernos fueron publicados por José Miguel Caso González en: *Obras completas*. Oviedo, Centro de Estudios del Siglo XVIII, 1994. vol. 6. Diarios. La única edición completa es la de Miguel Artola, en: *Obras*. Madrid, Atlas, 1956. BAE LXXXV y LVXXXI. Vols. 3 y 4.

cambios políticos en la Corte, lo que va acompañado de la absoluta confianza del preso en su inocencia.

Este tipo de optimismo ilustrado era el mismo que tenía el impulsor del Real Instituto Asturiano un año antes de ser preso y cuando todo decía que su obra ya no tenía la misma simpatía por parte de los círculos de poder cortesanos. Como afirmaba en una de las cartas escritas desde Gijón a González de Posada:

“¿Qué puede el celo solitario y desnudo en medio de la envidia, y lo que es peor aún, de la indolente indiferencia, esta fuerza de inercia, tan difícil de alejar o vencer? Es así: lo conozco, y sin embargo, por lo mucho que hice, tengo un secreto presentimiento de lo más que puedo hacer por fuerza de constancia y trabajo. Dios los bendice; la obra es santa. ¿Por qué no esperaremos mucho de esta vigilante providencia, que mientras deja destruir, cuida por medios ignorados y no previstos de edificar y reparar?”.¹

En otro pasaje de sus *Diarios*, Jovellanos identifica su destino con el del Real Instituto Asturiano. Si hubiera prestado atención a las señales que venían de Madrid sobre el futuro del Instituto ciertamente no habría sido sorprendido un año después, en el momento de su encarcelación (pero eso sólo se puede afirmar desde los días actuales y sin estar en su posición). Su entrega a la Providencia se confundía con el entusiasmo por el progreso de la Ilustración y por la prosperidad de su patria. Aquí, una vez más, se ve que su progresismo se funde con un providencialismo a toda regla.

Pero, en el retiro forzado, primero en Valldemossa y después en Bellver, se añade un elemento novedoso al providencialismo jovellanista: el abandono a la Providencia practicado por el autor, y que sirve también de motivo para algunas de sus cartas. Desde un punto de vista político, y teniendo en cuenta la situación de la Corte en este momento, la posición de Jovellanos de resignarse con la obligación de estar lejos de

¹ En: *Obras completas*. Oviedo, Centro de Estudios del Siglo XVIII, 1986. Vol. 3. Correspondencia (continuación). Ed. José Miguel Caso González. p.520. Carta 1271 de 5-IV-1800.

los altibajos de la vida pública seguramente tenía algo de muy prudente. Muchas veces el asturiano reivindica la <<oscuridad>> a que estaba sometido con una increíble templanza.

En este contexto reaparece la misma <<voz>> que le había aparecido en la cartuja del Paular, pero de esta vez no plasmada en un poema sino en una carta en la que el autor describe su estado de ánimo a su fiel amigo Céan Bermúdez, así como sus expectativas en medio al destierro:

Pero quizá incluso esto resultara vano y sin sentido, sin el buen Dios, en cuyas manos están nuestros destinos, no se hubiera dignado, en éste que me ha tocado a mí, sostenerme y confortarme con más generosos auxilios y más benigna providencia. En efecto, su voz está clamando de continuo- y nunca será bastante – dentro de mi corazón: <<Ten buen ánimo y sé un varón valiente; mi consuelo te llegará a su tiempo>>. Aparte de esto, el que in hombre despojada por entero de patria, de casa, de parientes, de amigos, en fin, de libertad, que para muchos es el primer bien y para mí, el más grande después de la virtud y la honra- puede todavía no sólo vivir tranquilo, sino incluso hallar un poco de placer en el descanso, en los libros, en el trato con las personas escasas y ajenas, resulta apenas humano y casi milagroso.¹

Esta carta revela una especie de estoicismo que emerge en el último tramo de la producción literaria jovellanista, tendencia que ya estaba anunciada en las primeras fases de su vida pero que sólo aflora definitivamente con la experiencia del destierro. Ciertamente, la correspondencia de Jovellanos en esa época debe mucho a los modelos literarios que él mismo alude en los *Diarios*, entre los cuales destaca especialmente a Cicerón, sin olvidar a Séneca. Los clásicos latinos le servían tanto del punto de vista estilístico como en lo que se refiere al fondo filosófico de su epistolario. De cierta manera, al autor asturiano está, una y otra vez, reivindicando su figura como la de un

¹ En: *Obras completas*. Oviedo, Centro de Estudios del Siglo XVIII, 1988. Vol. 4. Correspondencia (continuación). Ed. José Miguel Caso González. p.25. Carta 1344 de III-1802, desde Bellver. No hay la fecha exacta de la carta, pero Caso González la ubica en el mes de Marzo.

patriota oprimido que se propone a comprobar la benignidad final de la Providencia ante todos los infortunios.

Ante las tribulaciones del destierro, la <<voz>> evocada de la Providencia es un recurso que sirve para confortar los ánimos del encarcelado. Es importante subrayar el hecho de que se recurra también a una <<voz>> divina y no a la tradicional metáfora de la Mano para reivindicar una protección superior ante la arbitrariedad del despotismo de Godoy y de la reina María Luisa. A través de esta figura Jovellanos reniega del materialismo que sugería en su época y de la idea del silencio de Dios basada en la visión de la decadencia de la sociedad europea y en la generalizada corrupción de sus costumbres, tal como denunciaban los críticos del estado del siglo.

Es cierto que este estoicismo del ilustre huésped de Bellver tiene un innegable acento cristiano, como se desprende de la dramática carta de defensa que este escribe a González de Posada:

“Soy inocente, y Dios protege a los que son. Ninguno a sus ojos; y acaso me castiga porque, dado a ser bueno para el público, no supe serlo en su presencia”.¹

A pesar del carácter amenazante de esta Providencia, Jovellanos reivindica la protección divina a la vez que declara su creencia en la misma en contra de la maldad natural del hombre y en contra también de las infamias de su tiempo. Hay que considerar que esos son los años inmediatamente posteriores a la Revolución Francesa, y el político asturiano no era para nada un entusiasta de las novedades introducidas por el jacobinismo revolucionario. Incluso su propuesta de funcionamiento de las Cortes españolas durante el período de la Junta Central tomaba como referencia el Parlamento

¹ En: *Obra citada*. p.16. Carta 1339 de 8-III-1802. Es interesante notar la cercanía de esta carta con la anteriormente citada.

británico y no el unicameralismo de la Asamblea francesa. Pero, lo más importante de este pasaje es que este es uno de los pocos pasajes en que el asturiano se censura de alguna forma por su acción pública, sólo en la medida en que ésta había tomado una tal importancia en su vida que quizás le haya alejado de su religiosidad. Se ve aquí también, de manera muy clara, una concepción íntima de una religión interior radicada en la comunicación entre el creyente y Dios.

En la misma carta en que comentaba el accidente sufrido por Céan, el amigo hacía una reflexión que vale como una confesión íntima de su estado de espíritu ante la cercanía a la muerte:

“Es cosa muy dolorosa la desaparición de los amigos; pero perderlos así, funesta y en extremo lamentable. ¿Quién será el que no tenga que hacer alguna preparación para el gran viaje? Cuando al partir el hombre, ayudado de su reflexión, de las exhortaciones de un varón docto y piadoso, y sobre todo de las gracias que la misericordia de Dios depositó en los últimos sacramentos y reservó para los últimos instantes, la esperanza de su eterna dicha consuela a la amistad desolada y mezcla a su dolor y sus lágrimas algunas gotas de sublime dulzura. Pero cuando faltan esos auxilios, ¿qué le quedaría más que temor y desconfianza de la flaqueza humana, si en el tesoro inagotable de la misericordia divina no hubiese también gracias reservadas para estos casos súbitos, en que su Providencia nos aleja? He aquí nuestro recurso, amigo mío, y recurso de gran consuelo, si basta a nuestra imperfección”.¹

Pese a todo su racionalismo, los pasajes citados de esta carta ponen en cuestión la opinión de aquellos que califican a Jovellanos como un “jansenista” sin más. Su creencia en el poder de la gracia divina tampoco permite decir que su religiosidad se aproximaba a aquella de las posiciones típicas de la ortodoxia más estricta. De todas formas, lo que no se puede negar es que el motivo del *homo viator* ejerce aquí un papel fundamental en la fijación de una visión del mundo que pasaba por una firme

¹ *Ídem*. p.327. Carta citada.

preocupación con el perfeccionamiento moral de la humanidad, en un intento de reforma interior del catolicismo tradicional.

En la correspondencia con González de Posada, este abandono a la Providencia se repite una y otra vez, y este aspecto del epistolario bellveriano no puede ser menospreciado. Otro testimonio del providencialismo jovellanista de esta época es la paráfrasis al salmo XLII, *Judica me, Deus*, única pieza conservada de la serie dedicada a glosar la colección de poemas bíblicos, que fue salvada de la desaparición de los papeles jovellanistas por haber sido enviada en una carta a su amigo. Un pasaje de la paráfrasis resume muy bien la postura de Jovellanos en los años de destierro, y dice así:

“Bien conozco, Dios mío, que nada se hace sobre la tierra sin el concurso de tu adorable Providencia, y por eso rendido a tus santos decretos, sufro con resignación y paciencia el peso de la humillación y amargura que oprime mi alma”.¹

Esas palabras dan la dimensión del estado de ánimo del desterrado pese al hecho de que sus cartas a González de Posada están llenas de líneas, en que el sentido del humor del preso se deja ver, en una actitud de desprendimiento hacia la ausencia de libertad en la cárcel. La traducción o comentario de los salmos conecta perfectamente con cierta tendencia del humanismo cristiano interesado en acercar el texto bíblico a la coyuntura del mundo moderno. Es en este cruce entre tradición y modernidad que se insiere el providencialismo jovellanista, que representa un verdadero paradigma en lo que se refiere a la Ilustración española.

Finalmente, hay que decir que la preocupación de Jovellanos con la Providencia sigue en los últimos años de su vida, pero toma un matiz distinto en función de los acontecimientos que se dan en España durante los tres primeros años de la Guerra de

¹ En: *Obras en prosa*. p.270.

Independencia. Después de ser liberado por Fernando VII, el político asturiano tiene que darse cuenta de que la época del despotismo ilustrado estaba por finalizar, y los sueños que había mantenido a lo largo de su vida no iban a concretarse (no, al menos, de la manera que había imaginado). Hay un evidente cambio de signo político que no se sabe exactamente en que puede derivar, pero que está registrado en los *Diarios* con la siguiente frase, referente a la situación de España en mayo de 1808: << ¡Cuán otro y más regocijado sería este día si la Providencia no hubiese cambiado la suerte de la nación!>>.

No es que el asturiano dejara de creer en la Providencia, eso está claro en la cita anterior, pero es que la diferencia entre sus escritos bellverianos y sus últimos textos es que en estos, una vez más, quien habla es el hombre de Estado y no más el filósofo retirado. Y el político debe responder a las vicisitudes de la Historia y no preocuparse solamente con su salvación espiritual. Así es que Jovellanos debe responder a las cartas de los ministros afrancesados sobre su posible participación en el gobierno de José Bonaparte, y se ve ahora dividido entre sus propósitos reformistas y la fidelidad a la patria, a la vez que percibía la lucha fratricida que se gestaba. Así se refiere el autor de la *Memoria en Defensa de la Junta Central* a su reacción ante la orden del ministro de Guerra O’Raill para que él se presentara en Madrid y colaborara con el gobierno de los afrancesados:

“Esta orden puso en la mayor premura mi espíritu, porque me hizo prever la nueva lucha que se le preparaba, y por lo mismo que estaba resuelto a no desviarme un punto de la línea que me prescribían la lealtad y el honor, conocía los peligros a que esta firme resolución me exponía. Pero la Providencia, que nunca abandona al hombre de bien, me ofreció en el decadente estado de mi salud el medio más honesto de conciliar mi constancia con mi fidelidad. Mi respuesta, por tanto, se redujo a decir al ministro que el estado en que se hallaba

mi salud no me permitía ponerme en camino, y que si acaso lograba restablecerla, pasaría a presentarme al Príncipe regente”.¹

Esta respuesta da tiempo para que Jovellanos se decida sobre cual partido tomar, y el pasaje se destaca por su sinceridad. Al tratar de la difamación que sufrieron los centrales al final de su tarea, el autor recurre otra vez a la figura de la Providencia, que reaparece muchas en toda la *Memoria*. Pero, como ya fue sugerido, la diferencia central es que esta es un intento de defender la acción política de su autor y de sus pares ante el <<tribunal>> de la opinión pública, es decir, ante la Historia y la posteridad. La Providencia que aparece aquí no es consoladora, sino que es la guía que conduce al suceder de los eventos políticos.

Durante los años en la Junta Central, Jovellanos se convence de que el futuro que se avecina no reserva el papel que estaba designado al rey hasta entonces en la constitución española. En la *Memoria en defensa de la Junta Central*, al defender la residencia de la soberanía en la propia Junta, el político asturiano ya reconoce eso. El vínculo jurídico-religioso que unía la nación al monarca deja de tener el mismo sentido, y la institución de las Cortes como un Parlamento unicameral ya es una señal de que el equilibrio entre los estamentos propugnados por Jovellanos no se daría en la práctica.

Es como si la Providencia hubiera abandonado el rey y la nación, y la guerra empezada fuera un castigo por los pecados cometidos en el último reinado, señal también de la situación a que se enfrentaba Europa durante las guerras napoleónicas. Es bien sabido el hecho de que el pasaje final de la vida de Jovellanos entre Muros de Noya hasta su muerte en el puerto de la Vega tiene todos los ingredientes trágicos que hacen de su figura el retrato perfecto del patriota traicionado por las circunstancias de su época. Quizás la imagen que mejor resuma este momento final de su vida sea la del

¹ En: *Memoria en defensa de la Junta Central*. Ed. citada. p.141.

nafragio que atinge el barco que le lleva a Asturias desde Cádiz que, pese a todo, el autor afrontó como había encarado su biografía, siguiendo <<de peligro en peligro, y de una en otra desgracia>>.

Es la doble creencia que tiene en la interferencia de la Mano de Dios y en el paso obligatorio de las desgracias por obra del tiempo, del progreso incontrolable, que hace con que Jovellanos sea una figura singular de una Ilustración también singular.

**CAPÍTULO 6: MÍSTICA DEL PROGRESO Y ABANDONO A LA PROVIDENCIA EN
LOS ESCRITOS DE PABLO DE OLAVIDE**

6.1 – Los retratos de Olavide

Los retratos de Pablo de Olavide y Jáuregui (1725-1803) en los grabados y pinturas de la época permiten constatar la dificultad que hay a la hora de caracterizar este personaje multifacético, que durante su vida contribuyó sobremanera para dejar su biografía intelectual en una penumbra de la que sólo, muy posteriormente, pudo ser liberada. El mito literario del <<mártir de la Inquisición>> ha pesado decisivamente sobre la figura del escritor limeño, como se puede notar en el precursor ensayo biográfico de Diderot (primera de una serie de biografías que tiene la particularidad de haber sido la única escrita durante la vida del autor).

De los cuatro retratos conocidos de Pablo de Olavide, dos son grabados y dos son pinturas. El primero grabado fue realizado en Francia, durante el período de sus primeros viajes a París (1757-1765), y está guardado en la Biblioteca Nacional francesa. El segundo remite al período en que vivió en Sevilla (1767-1773), y se encuentra en la sección de grabados de la Biblioteca Nacional en Madrid. La primera pintura está en la sede del Ayuntamiento de La Carolina y presenta el Director de las Colonias de Sierra Morena, y las indicaciones son de que fue pintado antes del inicio del proceso inquisitorial por herejía, es decir, antes de 1778. La segunda pintura es un retrato guardado en el castillo del duque de Cheverny, que trató de acoger a su amigo los años anteriores al regreso del mismo en España en 1798¹.

Las transformaciones que se notan en la figura de Olavide no son pocas. En los retratos franceses no aparece la medalla del orden de Santiago (en la que el limeño

¹ Se ha consultado las reproducciones de esos grabados y pinturas en las obras de Marcelin Defourneaux y Manuel Capel Margarito, respectivamente: *Pablo de Olavide, ou l'afrancesado (1725-1803)*. París, PUF, 1959; *La Carolina, capital de las nuevas poblaciones: un ensayo de reforma socio-económica de España en el siglo XVIII*. Jaén, Instituto de Estudios Giennenses, 1970. Las citas de la biografía de Defourneaux proceden de la traducción de Manuel Martínez Camaró, en: *Pablo de Olavide, o el afrancesado (1725-1803)*. Sevilla, Padilla, 1990.

había sido entronizado en 1764), mientras que en los españoles sí. En los retratos del joven Olavide, el del viajero y del Intendente, se ve una clara transformación de la mirada, que parece más firme o menos suave en el Intendente. Ya en las pinturas, surge un Olavide experimentado con una mirada suave, aunque aparentemente más desconfiada, y se acentúa la postura de los labios que sugieren una discreta risa interior. En el primer retrato se ve una peluca a la francesa y en los dos últimos una larga cabellera natural. Las vestimentas son más sencillas en el primer Olavide, sin la chaqueta que acompaña al hombre maduro. En común a todos los retratos está el rostro gordito, una constante que quizás indique su afición por el buen vivir, y también unas cejas y la nariz bien marcadas, señal de un fuerte carácter y de presencia de espíritu. Los ojos negros dan la idea de un espíritu activo y curioso, cuya mirada se ve cada vez más de soslayo en las pinturas.

Lo más interesante de esos retratos es que ellos dejan ver que Olavide no se parece a un personaje cuya evolución personal haya sido rectilínea, aunque del joven viajero hacia el hombre maduro se note una mirada con aire cada vez menos idealista y mucho más ambigua en la medida del paso del tiempo. Los retratos de Olavide sirven de índice de una biografía conturbada, de una historia de vida de un espectador privilegiado de las grandes transformaciones de su época, tanto en Europa como en América, tanto en la Francia revolucionaria como en la España borbónica.

Resulta llamativo el olvido a que fue relegada su figura durante el siglo XIX, después de toda la fama que Olavide había alcanzado, primero como <<mártir de la Inquisición>> y después como <<autor del *Evangelio en Triunfo*>>. Regresar a su figura en clave iconográfica atenta para el hecho de que Olavide no es un personaje que pueda ser definido fácilmente, afirmación que se constata consultando la historiografía dieciochista que se ha acercado a su personalidad. La relación entre obra y biografía en

Olavide lleva a un complejo juego de espejos en que es difícil comprender la primera sin la segunda, sobre todo si se considera el papel que el escritor limeño desempeñó como sujeto histórico, tanto antes como durante su exilio francés. Como miembro del gobierno de Carlos III, Olavide fue responsable del más importante <<experimento sociológico>> (Caro Baroja) de la España dieciochesca, la colonización de Sierra Morena en Andalucía. Ya en Francia, su persona fue tomada como modelo por excelencia de víctima del furor antiilustrado hasta que su nombre fuera reutilizado en España a través de la identificación de su figura con la del <<Filósofo Desengañado>>.

Al mismo tiempo en que iba promoviendo el mito literario sobre su figura, Olavide veía como su fama personal era utilizada en distintas situaciones para usos propagandísticos, primero por los que compartían la opinión de los filósofos franceses y después por el gobierno español en su intención de cooptar su imagen y cambiar la de España en Europa. Incluso no sería un absurdo decir que el peruano colaboró para la utilización propagandística de su figura, que ofrecía material abundante para ello.

Los golpes de efecto en la biografía del autor limeño son muchos: de regidor de la Audiencia de Lima pasa a ser hombre de confianza del gobierno español, de procesado por malversación de fondos pasa a ser caballero de Santiago, y de fugitivo perseguido por la Inquisición pasa a ser autor literario reconvertido. Una cantidad de cambios radicales que sólo una intensa vida pública puede explicar.

Así, no es casualidad que esta figura novelesca haya sido tantas veces desdibujada y que así mismo el avance de las investigaciones llevadas a cabo a partir de la segunda mitad del siglo XX lleve a las oscilaciones contemporáneas a la hora de definir el legado intelectual y, sobre todo, de delinear la persona del escritor limeño. Es cierto que la biografía de Marcelin Derfourneaux, *Pablo de Olavide ou l'afrancesado* (1959), sigue siendo el gran marco del redescubrimiento de la figura de Olavide, pero

pocos suscribirían hoy la caracterización de Francia como <<patria intelectual>> de Olavide, aunque se acepte la pertinencia del epíteto de afrancesado en lo que se refiere a su persona.

Olavide puede ser tomado como un afrancesado, así como puede ser clasificado como el <<primer novelista americano>> (Núñez)¹, y puede también ser sencillamente retratado como un <<ilustrado>> (Perdices Blas)², sin más. Todos esos epítetos remiten a facetas de su personalidad que no parecen dar cuenta de la totalidad de la misma, por la obvia razón de que su biografía intelectual no puede ser definida a través de una única dimensión. La polifacética figura del escritor limeño es más rica si tomada como tal, como un conjunto de posibilidades explotadas de manera distinta a lo largo de una vida, y como la de un hombre preocupado por vivir en sintonía con su tiempo y hasta por adelantarse al mismo.

Es cierto que no se puede eludir la influencia de la cultura francesa en el pensamiento olavidiano (tal como demuestra el inventario de su biblioteca hecha por Defourneaux), así como no se puede olvidar el interés que tuvo Olavide en aplicar sus conocimientos y sus teorías a la realidad española, teniendo en cuenta la situación político-social de la España dieciochesca y la tradición cultural española tal como él la interpretaba. Además, no es posible ignorar que como americano de origen su mirada hacia los problemas de la sociedad europea era algo distinta, y su posición dentro de la misma así lo confirma. Esos grandes vectores llevan hacia un Olavide distinto, hacia varios “Olavides” representados a la perfección en la diversidad de sus retratos.

Sin embargo, hay una dimensión que habría que enfatizar al tratar de la vida y obra de este Olavide multifacético: se trata de su evolución espiritual. Este es un punto

¹ En: *Obras selectas*. Lima, Banco de Crédito del Perú, 1987. Estudio preliminar: I. Las novelas morales.

² En: *Pablo de Olavide (1725-1803). El ilustrado*. Madrid, Editorial Complutense, 1993. Como el autor subraya en su prólogo, el objetivo de su biografía es proponer una revisión de la figura de Olavide a la luz de una interpretación profundizada de su pensamiento económico y en contra de la caracterización de Defourneaux.

ya tocado en las biografías sobre el autor limeño pero que nunca fue suficientemente destacada. Ante el Olavide teólogo, siempre se puso adelante el negociante aventurero o el hombre de gobierno, o hasta mismo el novelista, el exiliado o el ciudadano francés. Sus últimas obras poéticas, que demuestran un claro fervor religioso, nunca conquistaron las gracias de la crítica y los manuscritos inéditos editados por los especialistas no fueron todavía analizados en función del conjunto de su obra y de su religiosidad.

Es justamente a partir de la consideración de la evolución espiritual de Pablo de Olavide que es posible fijar los rasgos providencialistas en su pensamiento religioso, tanto a partir de su obra literaria como de las biografías escritas por sus contemporáneos. Se buscará aquí no distinguir rígidamente a estas dos, como componentes que son de una especie de autobiografía intelectual, de la imagen que Olavide quiso fijar de su persona para la posteridad. Incluso la biografía de Diderot y las memorias del duque de Cheverny son relatos históricos que están bajo la clara influencia olavidiana y de este interés “autobiográfico”.

La espiritualidad olavidiana influye en su obra literaria de manera determinante, y su carácter confesional no es nada secreto, lo que lleva a este a presentar un testimonio religioso que se publicita sobre todo tras su regreso a España. A partir de entonces el autor limeño va a publicar su obra poética llamando la atención para el hecho de que esta era la obra del <<autor del *Evangelio en Triunfo*>>, novela en que la Providencia ejercía un papel central en la estructura narrativa, lo que por sí sólo ya justificaría el presente capítulo.

Sin embargo, hay otros puntos de la vida y obra de Pablo de Olavide en que el tema de la Providencia aparece de manera destacada. En algunos de los lances capitales de su vida ella está presente, así como en la composición de algunas de sus obras, sea en

las novelas cortas o en las traducciones de piezas teatrales. Sin embargo, es en el llamado *Testamento del Filósofo* que la Providencia tomaría un papel destacado como componente aislado del ideario olavidiano, cosa que podemos constatar parcialmente en el texto incompleto de esta obra descubierta gracias a las búsquedas de Manuel Capel Margarito¹.

Recorrer algunos de los caminos olavidianos, hasta ahora poco frecuentados, permitirá dimensionar la importancia de las actitudes providencialistas en el pensamiento y en la vida del autor limeño, y sobre todo intentar precisar a qué tipo de religiosidad se liga el providencialismo olavidiano. Sin duda, precisar la caracterización del pensamiento religioso de Olavide puede aportar elementos preciosos a la hora de reevaluar su trayectoria intelectual.

¹ En: *Obra citada*. Apéndice II. Capel no llega a precisar la fecha del inicio de la composición de este texto inacabado, que se presenta como una especie de continuación en un plano acentuadamente religioso de *El Evangelio en Triunfo*, publicado en 1797.

6.2 – De la incidencia de la Providencia en dos lances de la vida de Pablo de Olavide

Los biógrafos de Olavide siempre subrayaron la escasez de documentos sobre la etapa inicial de su vida, sobre todo comparada con el período de la Asistencia en Sevilla y, posteriormente, con el exilio francés. Pero se sabe que la educación del oidor de la Audiencia de Lima fue marcada por su asistencia a las aulas de los jesuitas en la ciudad americana y, enseguida, en la formación como teólogo y jurista de la Universidad de San Marcos de Lima. Esta ligazón con los miembros de la Compañía de Jesús duraría por todo el período de su actuación como oidor, relación que cambiaría sustancialmente con la ida de Olavide a Europa.

El <<mártir de la Inquisición>>, como lo demuestra la biografía de Diderot, apuntaba al confesor de Fernando VI, el jesuita Ravago, como responsable de la desgracia en que había caído por cuenta de su gestión de la recuperación de los estragos hechos por el terremoto de Lima en 1743¹. La presencia de Olavide en la Corte española y sus viajes posteriores en Europa posibilitarían su contacto con otras posturas religiosas, sea la de los jansenistas franceses o por la de los galicanistas, para no mencionar su famosa estadía en Verney con Voltaire, cita que es uno de esos topos de la biografía olavidiana y que él mismo no dejó de difundir, y que a su vez sus enemigos utilizarían en su contra.

En *El Evangelio en Triunfo* (1797) Olavide presenta las credenciales de su pensamiento religioso. Se trata de una obra que no deja de ser una adaptación de *Les delices de la religion* del abade Lamourette, obra publicada en 1788 y traducida al

¹ Se ha utilizado el texto publicado por Defourneaux en su biografía: *Obra citada*. pp. 472-475. Apéndice I. Según el biógrafo francés, el relato debe haber sido escrito en 1782, y las informaciones dadas a Diderot provenían de Manuel Gijón, fiel colaborador de Olavide en la colonización de Sierra Morena. De ahí se explica la visión favorable del peruano en la biografía diderotiana, escrita en el momento en que se vivía la “fiebre” de curiosidad por la figura del <<mártir de la Inquisición>> en Europa.

español en 1796, de acuerdo con Defourneaux. Aún según el biógrafo francés, Lamourette puede ser considerado como uno de los <<discípulos inconscientes>> de Rousseau, y en su preocupación por la reforma eclesiástica y en el énfasis que daba a la dimensión emotiva de la religión Olavide también podría ser considerado como tal. Pero no es baladí recordar la admiración que Pablo de Olavide profesaba por autores de la tradición humanista española, especialmente por Fray Luis de Granada (a quien tuvo que leer obligatoriamente tras la condena por la Inquisición). Así, *El Evangelio* fue escrito por un autor que transitaba entre la nueva teología francesa y el antiguo humanismo español.

Ya nadie duda que Olavide conocía a los llamados apologistas racionalistas de la religión en el momento de escribir el *Evangelio en Triunfo*. Esta obra está plagada de referencias más o menos explícitas a esta corriente de teólogos franceses que intentaron combatir el culto a la razón desde un punto de vista muy parecido al mismo, estrategia que no deja de ser contradictoria. Pero la verdad es que la nueva religión que propugnaba la obra del autor limeño tomaba en consideración la realidad político-cultural española y, en este sentido, su pensamiento religioso proponía una novedosa mezcla de doctrina religiosa ortodoxa y defensa del papel la religión como fuente de mejoras sociales.

Esta ahí el cernido de la cuestión: la nueva religión reformada por la cual combatía Olavide era una religión del Estado, y en este sentido en *Evangelio en Triunfo* no puede ser leído como una sencilla palinodia, sino que se trata de una obra en que se propone la identificación entre religión natural y religión positiva¹, que a su vez es tomada como origen del catecismo del Estado. También se puede decir que la religión

¹ Este es un punto importante de la concepción religiosa olavidiana, en la medida en que el <<autor del *Evangelio en Triunfo*>> no parece ver la aparición de la religión positiva como originada en la religión natural, sino que su visión del cristianismo lleva a concebir la religión como contemporánea al surgimiento del contrato social. Una de los puntos más valorados en la religión cristiana en el discurso del Eclesiástico es su universalidad, que se presenta como paradigma civilizador.

del <<Filósofo desengañado>> es una religión civil que reconoce el poder papal pero que utiliza la jerarquía eclesiástica en función del establecimiento de un proyecto de educación cívico-religiosa. Al mismo tiempo, esta religión presentaba una interpretación de la historia de la Iglesia en que se destacaba el valor ejemplar de la caridad y la dimensión sentimental de la religión, a la vez que se proponía una especie de retorno al cristianismo primitivo.

Hay dos grandes puntos de inflexión en la conformación del pensamiento religioso de Olavide: el rechazo de la formación jesuítica y la proposición de un catecismo de Estado en su obra de madurez. Esos dos puntos permiten decir que su religiosidad, vista desde una perspectiva genérica, fue la de un heterodoxo cuya actuación como hombre público llevó a adopción de posturas críticas originadas de su visión de la vida pública española en la segunda mitad del XVIII. Dicha religiosidad se caracterizaba por estar en consonancia con la *Confesión del vicario saboyardo* de Rousseau, pero con la diferencia de estar dirigida hacia la realidad político-social española.

A partir de este cuadro general es posible valorar algunas de las referencias más o menos implícitas a la Providencia en la biografía olavidiana. Es interesante percibir como este tema reaparece una y otra vez, de manera destacada, para después desaparecer sin más importancia aparente. Especialmente en lo que se refiere al pensamiento social de Olavide, la Providencia es un asunto que está implícito y que tiene repercusiones a la hora de concebir la manera como el autor limeño percibía la España de su tiempo.

Olavide no separaba rígidamente las dimensiones religiosa y social de su quehacer público. Su acción política fue marcada, sobre todo en su período como hombre de gobierno, por un utopismo que tenía tintes mesiánicos. La conducción de la

colonización de las Nuevas Poblaciones situó al peruano tal cual un nuevo Moisés guiando el pueblo elegido por el desierto. Irónicamente o no, el asentamiento inicial de las colonias de Sierra Morena estaba justo en sierra de la Peñuela, valiéndose de los establecimientos dejados por el Convento de los Carmelitas descalzos en esta región. Para construir una nueva sociedad, el Director de las Colonias tuvo que ocupar el viejo mundo de los regulares en la Peñuela¹.

En su *Informe sobre la ley agraria* (1768) Olavide veía la oportunidad dada al gobierno de Carlos III de repartir las tierras mal explotadas como un regalo de la Providencia, como se ve en la afirmación de que <<el Cielo reservaba esta dádiva inmensa para este siglo, en que preside un gobierno ilustrado que sabrá repartirla con equidad>>². Desde luego es posible ver que el providencialismo olavidiano es claramente paradójico, pues condiciona la gracia divina a un saber racional a ser dirigido por los hombres de Estado.

Pero, al que todo indica, el énfasis del pensamiento socio-religioso de Olavide no recaía en una fe ciega en la Providencia. Hay que tener en cuenta que el texto del informe citado tenía la intención de cautivar la benevolencia de los ministros de la Corte, y que las opiniones expresadas por el Director de las Colonias, entre sus íntimos, seguirían por derroteros muy distintos. De lo que no se puede dudar es del carácter utópico de la fundación de La Carolina y de las otras colonias, empresa que desde el inicio tuvo una oposición orquestada en que terminaría por destacar la figura del capuchino Romualdo de Friburgo, capuchino alemán que obtuvo el permiso de contribuir en la colonización sirviendo de ministro religioso a los colonos alemanes.

¹ Resulta irónico el hecho de que La Carolina fuera construida sobre las bases del antiguo convento. Especialmente en su etapa como hombre de gobierno, Olavide fue un crítico radical de la influencia de las órdenes religiosas en el seno de la Iglesia y del Estado. Su ascensión al poder fue simultánea al proceso de expulsión de los jesuitas, y parte de su trabajo como Asistente de Sevilla fue intentar ocupar el vacío dejado por la Compañía. Su *Plan de Estudios para la Universidad de Sevilla* (1768) lanzaba una dura diatriba en contra del espíritu de cuerpo de las órdenes religiosas españolas, y situaba a este espíritu como uno de los principales responsables por la decadencia de España en el siglo XVIII.

² En Defourneaux: *Obra citada*. p.117.

Romualdo de Friburgo tenía también la intención de establecer una especie de utopía religiosa que se denominaba *fraternum foedus*, y las cartas que envió al Santo Oficio de Sevilla están en la base de la delación que dio origen al proceso por lo cual fue condenado Olavide como <<herético formal y tinturado de los principales errores naturalista y materialistas de su tiempo>>. La dimensión publicitaria de la condena del peruano ya fue tantas veces destacada que no es necesario repetirla, pero poco destaque se da para el hecho de que la acusación que encabeza todo el autillo de fe fue la de no creer en la Providencia, o más específicamente la de negar la acción de la misma en lo que se refiere al mundo natural y las acciones morales del hombre, y de afirmar la creencia exclusiva en las obras humanas.

Esta es una acusación que no se debe tomar al pie de la letra, visto que la intención de los inquisidores era más que todo la de <<hacer un escarmiento>>, como dijo Campomanes en su época. Pero sí es verdad que la creencia en la capacidad del hombre de evolucionar, en el progreso de la sociedad a través de la acción humana (sin auxilio divino directo, por lo menos no visible) es una constante en la espiritualidad olavidiana. Esta creencia en un progreso social guiado por la mano invisible de la Providencia es un elemento central de su biografía intelectual y se relaciona con su preocupación por la cuestión de la beneficencia desde su primer nombramiento real como Director del Hospicio de San Fernando en Madrid.

Sin embargo, entre el joven Olavide condenado por herético al Olavide maduro <<autor del *Evangelio en Triunfo*>> hay una distancia de dos décadas, y ya a finales de siglo el peso que el <<Filósofo desengañado>> daba a la Providencia en su esquema de pensamiento parece ser tan grande o mayor que al de las obras de caridad, elemento piadoso que ponía en evidencia una creencia en el libre albedrío humano, lo que había sido tomado por la Inquisición como signo de ateísmo. El duque de Cheverny, amigo de

Olavide, llegó a apuntar en sus memorias que <<la devoción de Olavide es enteramente española, es decir, hecha toda de impulsos religiosos, de suspiros, y sometiéndose en todo a la Providencia>>¹.

Saber identificar la distancia que guarda Olavide del personaje del <<Filósofo desengañado>> es fundamental para poder comprender el papel central que juega la Providencia en su obra más conocida, la que le rindió más fama cara a la posteridad. Es desde este punto de partida que el siguiente apartado pretende analizar el *Evangelio en Triunfo*. De momento, basta subrayar esta presencia de la Providencia en algunos de los momentos claves de la biografía olavidiana: su acción colonizadora y el proceso inquisitorial que marcarían su vida decisivamente. Desde la dimensión biográfica, ya es posible notar que el providencialismo destaca en el pensamiento olavidiano.

¹ *Obra citada*. pp. 327.

6.3 – *El Evangelio en Triunfo*: ¿un regreso a la Providencia?

Olavide publicó *El Evangelio en Triunfo*¹ anónimamente en 1797, y antes mismo de la publicación de la primera edición ya se estaban haciendo las gestiones para la publicación de la segunda. La obra alcanzó un éxito inmediato y hasta bien entrado el siglo XIX continuaba siendo editada, hasta caer en el ostracismo a que fue relegada toda la producción del escritor limeño. Hay noticias de referencias a la misma en las Cortes de Cádiz, lo que deja en evidencia el hecho de que este fue un libro considerado como de gran relevancia en su época, cosa que no se puede decir de la obra poética o del restante de la novelística olavidiana.

La crítica decimonónica y parte de la crítica del siglo XX han leído *El Evangelio en Triunfo* como una palinodia sin más trascendencia, y ahí radica el principal origen de los desaciertos a la hora de relacionar la obra y la vida del autor peruano. El personaje del <<Filósofo Desengañado>> es el de un joven reconvertido a la religión, y quizás expresase el desconcierto de Olavide con las imprudencias que le llevaron a las cárceles de la Inquisición. Sin embargo, el personaje del <<Eclesiástico>>, guía espiritual del protagonista, sirve de confirmación de las posturas antitradicionalistas que llevaron a Olavide a indisponerse con las cofradías religiosas durante la Asistencia en Sevilla y con los capuchinos en La Carolina. Una de las características principales del personaje del tutor es su oposición a todo tipo de supersticiones y al barroquismo escolástico.

Un elemento poco o nada destacado por la crítica de *El Evangelio en triunfo* es el del cervantismo que preside la construcción de la estructura narrativa de la obra. Es curioso imaginar Olavide citando al *Quijote* como obra maestra de la literatura española

¹ Se ha consultado a la segunda edición: Madrid, Joseph Doblado, 1798. 4 vols.

ante Voltaire (tal como se relata en una de sus biografías), pues en determinada perspectiva la historia del <<Filósofo Desengañado>> es la historia de un Quijote antivolteriano, así como el capítulo censurado de su evangelio (titulado como la *Historia religiosa de la revolución francesa*) es una diatriba antirousseaniana. En lo que pese toda la influencia que los dos enciclopedistas franceses hayan ejercido sobre el pensamiento de Olavide, el mismo no dejó de criticar a sus maestros.

A pesar de que el recurso al manuscrito perdido ya se había difundido sobremanera en su época, Olavide lo reutiliza para escribir una narración en que un anónimo transcribe una historia hallada en los calabozos de la cárcel justo durante el período del Terror jacobino. Sin embargo, la dimensión cervantina más interesante de la obra olavidiana no es esta, sino el hecho de que en el *Evangelio en triunfo* la historia del <<Filósofo desengañado>> esté en función de sacar la máscara a todo el mundo del libro francés, retratado como responsable de los desarreglos derivados de las opiniones sostenidas por los impíos filósofos presentados como los <<sofistas>> de la Europa moderna. Aunque no se trate solamente de una sátira, el catecismo olavidiano es una dura diatriba contra los maleficios causados por la lectura de libros <<perniciosos>>, así que el Eclesiástico es un nuevo Don Quijote que lucha en contra de los molinos transformados en gigantes (o más bien en contra de las <<furias>> o <<monstruos>> que son Voltaire, Rousseau y compañía). El <<Eclesiástico>> apunta a la desidia de los gobiernos y a la vanidad de los lectores, así como a la ausencia de una educación religiosa adecuada como los principales motivos de la diseminación del sofismo filosófico.

El argumento es sencillo. Un joven cree haber asesinado un hombre en un duelo y huye escondiéndose en un monasterio. Allí, el <<Filósofo Desengañado>> se encuentra con un piadoso <<Eclesiástico>>, y los dos empiezan una serie de

conversaciones que llevan el joven impío a la conversión. La obra fue publicada con 46 capítulos, sin cinco capítulos que formarían parte del manuscrito original. Los capítulos 1 a 41 tratan de la conversión del <<Filósofo Desengañado>> y de cómo este resuelve dedicar su vida a la beneficencia, al bienestar público en sus tierras y a la educación de sus hijos. Los últimos 5 capítulos son unas cartas de su amigo Mariano a otro amigo, Antonio, en que se describen las acciones llevadas a cabo por el <<Filósofo Desengañado>> en sus propiedades.

Las fuentes literarias de la novela de Olavide son virtualmente inabarcables, pero podrían incluir desde la novela moral de Marmontel hasta la novela de aventuras feneloniana, entre otras. La crítica ya puso destaque en la relación directa que existe entre *El Evangelio en Triunfo* y la obra antes mencionada del abad Lamourette (ligazón que es mencionado en el mismo prólogo de la obra olavidiana), así como la semejanza entre las proposiciones socio-religiosas del <<Filósofo Desengañado>> con la de determinados apologistas racionalistas de la religión, y también con las doctrinas poblacionistas en que se basaban las concepciones económicas olavidianas.

Además de las propias similitudes entre la biografía olavidiana y la historia del protagonista de su novela, el problema que hizo con que durante mucho tiempo se confundiera la figura de Olavide con la del <<Filósofo Desengañado>> es el hecho de que tanto el personaje del joven convertido como la figura del editor anónimo de la obra apelen a la figura retórica de la Providencia para contar sus respectivas historias. En el *Prólogo* de *El Evangelio en Triunfo*, el editor anónimo retrata las circunstancias de su prisión durante el Terror, incluso remitiendo a la fecha exacta de la misma (16-IV-1794) y presentando el plano de la obra en función de los designios providenciales.

Es a partir de esta perspectiva que el editor anónimo introduce la historia de reconversión del <<Filósofo Desengañado>>, proponiéndole como ejemplo moral a ser seguido:

“No me fue posible desconocer la mano de la providencia, que en aquellas circunstancias me ofrecía más de lo que yo deseaba; pues aquél manuscrito no sólo expone las pruebas fundamentales de la Religión que desengañaran y convencieron al Filósofo, sino que este puso en práctica los medios que la misma Religión enseña para recobrar la gracia, y se aplicó en los últimos años de su vida a juntar con las virtudes Cristianas el ejercicio de las civiles, y el desempeño de todas las obligaciones de su estado: así pues, su conducta ofrece ejemplos muy útiles y saludables para todas las situaciones de la vida”.¹

Al reiterar el hecho de que su obra era un <<Libro que nos vino del cielo>> a la vez que era un libro <<edificante, pero sin soltar un momento la razón de la mano>>, el prologuista ofrece al lector las coordenadas básicas para comprender el *Evangelio en triunfo*. Uno de los ejes que nordea la obra es la intención de proponer un <<método histórico>> o racionalista con la finalidad de comprobar la veracidad histórica de las verdades evangélicas. La visión reformista que tenía el joven Olavide del cristianismo terminaría por provocar la edición de este catecismo civil que predica una religión sentimental, interiorizada, pero que es a la vez la base del progreso social y de la constitución del Estado. Su concepción de los orígenes de la Iglesia subraya la Resurrección y el martirologio cristiano como pruebas históricas de la verdad religiosa.

Es interesante observar como la primera parte de la historia se estructura a partir de los argumentos providencialistas del Eclesiástico hacia su discípulo y como esos dos personajes representan una dicotomía entre la apología historicista de la religión por parte del tutor y el discurso escéptico y emotivo del Filósofo. Al final, la obra muestra

¹ *Obra citada*. p. IX. Prólogo.

la reconversión de este último como fruto de la comprobación historicista de los fundamentos del Evangelio por el Eclesiástico, y así el Filósofo termina por adoptar un ideal cristiano que aplica en su acción como propietario rural y como padre de familia.

La reincidencia de la figura retórica de la Providencia evocada por el Eclesiástico remite a toda una boga en la novela española de esta época, y permite entrever la adopción por parte de Olavide de ciertos esquemas típicos de la tradición de la novela bizantina española¹. La *Invocación* que antecede al texto de la obra es una especie de oración en que exhorta la protección de la <<blanda mano>> que enjuga el <<amoroso llanto del hombre>>. Hay más de un trazo en la novela de Olavide que anticipa la novela romántica, tal como el discurso sentimental que está en la base de las intervenciones del <<Filósofo Desengañado>>.

Las primeras digresiones del Eclesiástico procuran presentar las <pruebas históricas del hecho>> de la Resurrección, prueba que ratifica ante la <<razón insuficiente>> la existencia de los milagros (la negación de los mismos había sido uno de los motivos de la condena de Olavide, merece la pena recordar). A partir de ahí se retoma la historia de la Iglesia para refutar la crítica de los enciclopedistas de las incongruencias del texto bíblico. También se refuta el cuestionamiento voltairiano de la autenticidad de los textos sagrados y de la Tradición de los Santos Padres.

Por todas esas razones, el Eclesiástico opone la moral cristiana a la filosofía moderna, y compara esta a la filosofía que practicaban los antiguos:

“Antes de Jesús Cristo las desgracias del género humano parecían de algún modo el escándalo de la Providencia. La Filosofía se jactaba de su valor y constancia, hablaba con ostentación de la independencia de su alma, de su desprecio de la muerte, y de su firmeza en los reveses; pero eran vanas

¹ No parecer ser una simple casualidad el hecho de que en el inventario de los libros franceses hecho por Defourneaux aparezca una traducción de *Las etiópicas* de Heliodoro. Esta novela había servido de fuente para las versiones españolas de la novela bizantina surgidas a partir de Lope de Vega y de Cervantes.

jactancias, porque jamás pudo ella descubrir el origen de nuestros males, y menos endulzar su amargura.

¿Ni cómo podían los infelices hallar consuelo en un sistema que sujetaba sus secuaces al yugo inexorable del destino? ¿Qué no les presentaba ni la idea de un castigo merecido para sufrirlo resignados, ni la de una prueba meritoria que sostuviese su constancia, que jamás ponderaba el rigor de lo presente con la esperanza de lo futuro, y que no podía ofrecer al dolor otra cosa que alivios más crueles que el dolor mismo?”.¹

A pesar de su extensión, el pasaje de arriba es importante en la medida que pone de manifiesto la oposición que presenta Olavide entre la verdad evangélica confrontada y la <<fábula>> o la <<Novela>> en que consistía la Filosofía (fuera ella antigua o moderna). Es a partir de esta estricta dicotomía entre una verdad religiosa y una razón impía que se puede desvelar la lógica fundamental del evangelismo olavidiano. La presentación olavidiana del Evangelio pone énfasis en las profecías que anunciaron la primera venida del Mesías, a la vez que propone una moral cristiana en que el hombre es responsable de sus acciones en el Juicio Final.

Sin embargo, no basta describir la moral evangélica olavidiana para dar cuenta de todos los elementos en que se basaban su providencialismo. Sin duda, esta moral se confundió a lo largo de su vida con un utopismo mesiánico que creía en las posibilidades humanas de establecer una Arcadia ideal en el medio del mundo rural español. La verdad es que la colonización de las Nuevas Poblaciones no fue nada más que una señal positiva de la posibilidad de establecimiento de dicha Arcadia, un signo que es presentado en el *Evangelio en Triunfo* a través de los cambios que el Filósofo introduce en sus propiedades en la última parte de su historia (y que constituía un claro alegato favorable a la experiencia de gobierno del autor).

¹ *Ídem*. p.112. vol. 2, cap. 14.

Finalmente, las cuestiones que el providencialismo del *Evangelio en Triunfo* presentan son dos: ¿hasta que punto es posible distinguir el modelo de sociedad ideal propuesta en la novela olavidiana de la experiencia real de las Nuevas Poblaciones? La segunda cuestión, todavía más inquietante es la siguiente: ¿la defensa de la Providencia en su obra de éxito representó para Olavide una reafirmación o un regreso arrepentido a la creencia en la Providencia? Es decir, ¿el Olavide novelista reafirma sus creencias religiosas de juventud o más bien da un paso atrás y asume las acusaciones de que fuera víctima?

Defender un regreso de Olavide a la Providencia sería identificarlo una vez más con el <<Filósofo Desengañado>>, error que las informaciones actuales sobre su biografía ya no permite. Por eso, hay que considerar que en función de la evolución espiritual del autor limeño su pensamiento religioso reafirma una concepción evangelista de la Providencia, tomada como una fuerza oculta que guía los destinos de la humanidad ilustrada por los avances de su <<siglo>>. Se trata esta de una visión heterodoxa de la Providencia, que curiosamente no fue censurada por parte de los inquisidores que analizaron la obra de Olavide en el momento de su primera edición, aunque hayan censurado a su *Historia religiosa de la Revolución francesa*.

6.4 – El Testamento del Filósofo: un ensayo perdido de teoría providencialista

En los apartados anteriores se ha hecho mención al utopismo de Olavide sin dar mayores señas de sus trazos identificadores. La verdad es que el evangelismo de *El Evangelio en Triunfo* es el signo más claro de la creencia del autor de la novela en un futuro ideal, en una meta racional de progreso que la humanidad podría alcanzar. Todo el discurso racionalizante del Eclesiástico en la novela va en el sentido de mostrar al <<Filósofo Desengañado>> la posibilidad de armonizar la gracia divina y el uso de la razón, y del equilibrio entre esos dos componentes (o entre la Providencia y el progreso social) se llega a la construcción de la imagen de una sociedad modelo.

No es trivial recordar que, aunque la novela de Olavide sea una transposición casi literal del catecismo racionalista de Lamourette, su atención estaba dirigida para la España finisecular. El novelista había vivido los <<horrores>> de la <<espantosa revolución>> que se había dado en Francia, y la intención de la obra era al final <<hacer conocer la solidez y la hermosura de la Religión a una Nación que amo, y me parece que este el mejor camino para precaverla de los prestigios de la Política destructora de nuestros días>>¹. Es decir, Olavide intentaba advertir de lo que había pasado en la nación vecina, y su mensaje era conveniente al gobierno que realizó las gestiones para su regreso a Baeza.

Lo que no era conveniente era el retrato de la historia religiosa de la Revolución francesa que el <<Filósofo Desengañado>> hacía en un capítulo que terminó siendo

¹*Idem.* p. XI. La advertencia del prologuista es muy parecida a la que lanza Diderot, en sentido contrario y en contra de la Inquisición, en su biografía de Olavide. En esta el autor francés afirma que cuenta la historia del peruano para advertir de los peligros que corren aquellos que se enfrentan al Tribunal del Santo Oficio en España. Se trata de otro interesante juego de espejo de la biografía olavidiana.

prohibido por la censura gubernativa. La *Historia religiosa de la revolución francesa*¹ era una clara diatriba en contra de la religión natural rousseauniana (con la cual, contradictoriamente, se identificaba sobremanera el evangelismo olavidiano) y sobre todo en contra del establecimiento del culto de la razón por los revolucionarios franceses.

Descubierto en la segunda mitad del siglo pasado, este texto supuso echar definitivamente por tierra las teorías de los que tomaban el *Evangelio en Trinunfo* tal como editado como testamento intelectual de Olavide. La publicación posterior de algunos fragmentos del llamado *Testamento del Filósofo* termina por corroborar la idea de que el autor de la novela no puede ser identificado con el <<Filósofo Desengañado>>, por lo menos no totalmente.

Ambos escritos citados sirven para profundizar en algunos aspectos del providencialismo olavidiano que tienen que ver con su pensamiento religioso y con la evolución de su espiritualidad. Además, en el caso del *Testamento del Filósofo* se vislumbra una teoría de la Providencia que está desaparecida entre los manuscritos perdidos del autor, pero que es posible entrever a partir del índice del fragmento editado póstumamente.

La *Historia religiosa de la Revolución Francesa* se presenta como una carta escrita por el amigo del Filósofo, Mariano, a otro amigo, Antonio. En ella se hace un análisis de los principales eventos revolucionarios desde la constitución de la Asamblea hasta el Directorio, con énfasis en todo lo relativo al proceso de descristianización que se da durante la Revolución y las relaciones del gobierno revolucionario con la Iglesia

¹ En: *Obras selectas*. Lima, Banco del Crédito del Perú, 1987. Ed. Estuardo Núñez. pp. 439-481. Más que un capítulo, el texto publicado es una de las 5 cartas mencionadas en el informe de la censura respecto a la primera edición de *El Evangelio en Triunfo* también publicado en anexo por Núñez. Tras la lectura de dicho informe, no queda claro si las otras cartas serían textos diferentes o si la carta conocida es una fundición de estos textos. Se trata de otro misterio de la bibliografía olavidiana. Pero se ve que el motivo de la censura de la obra estaba relacionada con la nueva política de conciliación entre España y Francia en el período en que Olavide publicó su obra más conocida.

francesa. Mariano reconstruye la historia religiosa de la Revolución teniendo como presupuesto la necesidad de la religión como base de fundación del Estado, algo cuestionado radicalmente por los revolucionarios que de acuerdo con el retrato tenebrista del narrador pasan sucesivamente del <<ateísmo de Gobel>> al <<deísmo de Robespierre>>.

La carta de Mariano señala otro punto fundamental del ideario religioso olavidiano que es la creencia en el carácter utilitario de la religión, y la necesidad de la misma con vistas al progreso social. A pesar de las críticas a Rousseau y a Robespierre (el primero como precursor del culto de la razón y el segundo como defensor del mismo) esas dos figuras salen más bien paradas que el Voltaire impugnado del *Evangelio en Trinunfo*, quizás porque en el caso de esos últimos el censor no analiza el efecto de sus opiniones sobre los demás sino el error que veía en las mismas.

Irónicamente, Mariano atribuye a Robespierre la famosa frase de Voltaire (<<Si no hubiera Dios, habría que inventarlo>>) para templar temporalmente las censuras al deísmo del líder jacobino. Según el amigo del Filósofo, sus ideas sólo podían ser consideradas en la medida en que eran una prueba de la existencia de Dios. Al final, la narración termina por censurar duramente a los llamados <<frailes apóstatas>>, a la propia tibieza de la Iglesia francesa y del Directorio como últimas causas de los desmanes revolucionarios en materia de religión. La digresión final es un elogio abierto de las órdenes femeninas que aguantaran todas las injurias y observaran como <<la Providencia las sostiene>>. Una vez más, así como en la figura del editor anónimo del *Evangelio en Triunfo*, la Providencia es evocada como garante de la opción religiosa de los cristianos perseguidos por la Revolución.

Es importante no ignorar *La historia religiosa de la Revolución francesa* a la hora de analizar *El testamento del Filósofo*. Si en el primero texto Olavide sienta las

bases de su opinión acerca de la religión como factor indispensable para la constitución del Estado, en el segundo lo que se presenta es la religión vista desde una perspectiva interiorizada. En este caso se trata al inicio de un nuevo juego de metalenguaje en que Mariano cuenta a los hijos del <<Filósofo Desengañado>> cómo su padre le había dejado un manuscrito con unos preceptos sobre el <<interior>> del magnífico <<Palacio>> que es la religión. Es decir, Mariano entrega a los hijos del Filósofo un catecismo que complementa la descripción de la religión por el Eclesiástico del *Evangelio en Triunfo* y el catecismo cívico que está ahí sugerido. La relación es acompañada de la reproducción del índice del manuscrito dejado por el Filósofo a sus hijos y del texto completo del primero libro¹.

La reiteración del recurso al manuscrito permite que Olavide trate a sus lectores como “hijos del Filósofo Desengañado”, posición que quizás también pueda ser aplicada a su persona. En la narración de Mariano en el prólogo este se refiere al hecho de que el Filósofo había se entregado a los <<secretos de la Providencia>> al final de sus días, y retoma en clave estrictamente religiosa todo el discurso del *Evangelio en Triunfo* sobre la decadencia de <<este siglo>> y la culpabilidad de los Filósofos por ello, en especial de Rousseau, que ha pervertido la religión con sus opiniones. El amigo del Filósofo realiza una larga digresión en que rechaza la opinión de Rousseau sobre el amor como una <<inclinación natural>> y aboga por una <<fe ilustrada>> que obrando con caridad hace <<ver como de bulto los bienes futuros, como si estuvieran ya presentes>>.

El sermón de Mariano a los hijos del Filósofo desarrolla los argumentos centrales del catecismo de Estado del *Evangelio en Triunfo* además de defender una

¹ En: *Obra citada*. pp. 300-364. Apéndice II. El fragmento encontrado por Manuel Capel en al Archivo Municipal de La Carolina se divide en Índice, prólogo y primero libro. El prólogo es la relación mencionada de Mariano, mientras que de los 16 capítulos mencionados en el índice, sólo el primero fue encontrado. El índice presenta una relación de los libros subdivididos en diversos capítulos.

moral religiosa antifilosófica. Pero lo más sorprendente del prólogo del *Testamento del Filósofo* es la metáfora que utiliza el amigo del Filósofo para describir los hijos del mismo, en función de la postura que esos deberían tomar ante la vida. Según Mariano, los hijos del Filósofo deberían concebirse como <<viajeros>> que tienen la religión como único camino verdadero hacia la felicidad. El uso que hace Olavide del tópico del *homo viator* en este testamento ficcional conecta perfectamente con la lectura del *Evangelio en Triunfo* como una especie de novela bizantina modernizada, con unos presupuestos axiológicos típicos de la Ilustración.

El viaje de los hijos del Filósofo puede leerse como una continuación del viaje ilustrado del <<Filósofo desengañado>>. Este tópico conecta especialmente con la Providencia, como comprueba el prólogo de Mariano, cuyo catecismo culmina en una exhortación providencialista a que España se libere del mal moral del siglo (el ateísmo filosófico, en la opinión del amigo del Filósofo). Al final de su digresión, el amigo retoma la argumentación historicista sobre la veracidad de la revelación cristiana remitiendo a la <<cadena de los hechos>> que la comprueban.

Una rápida mirada a la relación de los libros descritos en el índice de *El Testamento del Filósofo* confirma la importancia que el evangelismo tenía en el ideario religioso olavidiano¹. En lo que se refiere a la Providencia, se puede decir que todo el libro segundo sería un comentario sobre la Gracia divina a partir de la noción de

¹ *Ídem. ídem.* Los dieciséis libros estarían así divididos: I. De Dios considerado como Autor de la Naturaleza; II. De Dios considerado como Autor de la Gracia; III. De Dios considerado como Autor de la Revelación; IV. De la esencia divina y de sus atributos; V. De Dios considerado como Autor de la Creación; VI. De Dios considerado como ofendido y Airado; VII. De Dios considerado como reparador del Mundo; VIII. De Dios considerado como preparando los tiempos para el advenimiento de su Verbo; IX. Compendio histórico de la vida de María; X. Del hombre Dios considerado en su encarnación y nacimiento y en los prodigios que lo acompañaron y siguieron; XI. Del hombre Dios considerado en los misterios de su Niñez y del principio de sus persecuciones; XII. Del hombre Dios reconocido y manifestado por Juan su precursor; XIII. Del hombre Dios considerado en las ocasiones y conducta general de su vida; XIV. De su predicación; XV. De su pasión muerte y resurrección; XVI. De los 40 días que pasó en la tierra después de su resurrección.

Providencia, con las debidas implicaciones morales¹. El penúltimo capítulo trataría de un <<abandono a la Providencia>> precedente a los principios que resumirían las lecciones del mismo libro.

Por desgracia, el ensayo olavidiano de una teoría de la Providencia se ha perdido. Sin duda, la revelación de la <<nueva idea>> que tenía Olavide lanzaría luz sobre su pensamiento religioso y sobre su biografía intelectual mismo. ¿Qué ideas tenía el Olavide maduro acerca de la Providencia, más allá de la centralidad que esta había ocupado en su exitosa novela? La reiteración de las referencias al <<abandono a la Providencia>> en textos suyos o sobre su persona llevan a la sospecha de que quizás el autor peruano estuviera cercano a posiciones más bien quietistas, pero no se puede deducir nada de la bibliografía olavidiana en el estado en que ella se encuentra.

Lo que muestra el índice del *Testamento del Filósofo* y el fragmento conservado de esta obra es que la Providencia ocupaba un papel importante en el pensamiento religioso olavidiano, y desde luego en la evolución de su espiritualidad. La <<fe ilustrada>> que predicaba Mariano era un complemento necesario a la Providencia-guía que prometía a los discípulos-viajeros un futuro repleto de felicidades en una sociedad ideal en que la religión era la base del Estado. De acuerdo con la lógica del testamento dejado por el <<Filósofo Desengañado>>, si España se mostrara atenta a los consejos del Filósofo y de sus seguidores, quizás se libraría de los terrores promovidos por el libertinaje filosófico y por el ateísmo revolucionario.

¹ *Ídem. ídem.* Los capítulos que formarían el segundo libro serían: 1º Del mundo de la Gracia; 2º De la distinción entre el cuerpo y el alma; 3º De la inmortalidad; 4º De la flaqueza del hombre; 5º De la paciencia de Dios; 6º De la Providencia; 7º Consecuencias que resultan de esta nueva idea; 8º Que los males físicos no destruyan la idea de la bondad de Dios; 9º Que los males morales tampoco la destruyan; 10º De la vida futura; 11º De la prosperidad del vicio y de la opresión de la fortuna; 12º Abandono a la Providencia; 13º Resumen de estos principios.

6.5 – Olavide como imitador creativo, últimas consideraciones sobre su providencialismo

La presencia de la Providencia tanto en la biografía de Olavide como en sus textos programáticos ofrece una idea de su evolución espiritual que es confirmada a través de las obras del autor que tuvieron una fortuna literaria menos favorable. El providencialismo heterodoxo del escritor limeño tenía como componente básico el utopismo que se dejaba ver en sus acciones como hombre de Estado, y que a posteriori le sirvió para formular el ideario evangelista de *El Evangelio en Triunfo*. La verdad es que la utopía olavidiana no deja de ser una vertiente de su evangelismo, pero sólo la experiencia concreta de la colonización y de los sucesos acaecidos durante la Revolución Francesa le permitieron elaborar una doctrina cívico-religiosa en respuesta a los desafíos de su tiempo.

Uno de los tópicos más repetidos en la literatura olavidiana es el que se refiere a las condiciones del <<siglo>>. La inmoralidad, la difusión de la falsa filosofía, el desinterés de los hombres de Estado y de la misma Iglesia por la religión son efectos perversos atribuidos a las señales de los tiempos. Si por un lado las bienaventuranzas de la sociedad eran justificadas como beneficios dados por las órdenes del cielo, la maldad humana era justificada por las pasiones y los vicios del siglo ilustrado. Este discurso moral sobre el desarreglo del mundo en un tono claramente apocalíptico echa raíces en un mesianismo multiseccular que asolaba la Europa dieciochesca y que se difundía a través de teorías sobre la decadencia y la crisis del cristianismo.

Si al inicio de este capítulo se había mencionado la biografía laudatoria de Diderot sobre Olavide, no menos relevante es llamar la atención para el hecho de que la sátira publicada en Sevilla en contra de su persona, en 1777, se intitulaba *El siglo*

ilustrado. Vida de don Guindo Cerezo, educado, instruido, sublimado y muerto según las luces del presente siglo por Justo Vera de la Ventosa. Ya desde el título se enfatiza el hecho de que el personaje representado (que los lectores, muchos de ellos regulares de varios conventos sevillanos, reconocían como Olavide) era un ejemplo negativo de déspota libertino. A través de la figura del Asistente de Sevilla se intentaba atacar a los ministros ilustrados de Carlos III, más específicamente al conde de Aranda y a Campomanes, que serían otros don Guindos a servicio del rey.

No sería absurdo decir que el <<Filósofo Desengañado>> era una especie de Don Guindo Cerezo arrepentido, pero lo más importante es subrayar este juego de ficción histórica que se repite una y otra vez a lo largo de la biografía olavidiana. Se trata de un proceso que enfrenta a modelos morales distintos, y que sintoniza muy bien con el carácter moralizante de los escritos olavidianos que tuvieron una recepción menos ruidosa dada la diferencia de género y del público a que eran dirigidos. Las producciones teatrales, la novelística y la poesía olavidianas corroboran esta preocupación por la necesidad de una reforma de las costumbres desde un esquematismo muy rígido, en que destaca un providencialismo que distingue los buenos y malos en función de una concepción de lo que es y no es legítimo en las costumbres del <<siglo>>.

Por detrás de las piezas olavidianas en esos géneros está la preocupación por el mal moral del siglo. El trazo común que une la producción menos famosa de Olavide y el éxito editorial de *Evangelio en Triunfo* es justamente el hecho de que el autor peruano ejerce a lo largo de su obra una especie de imitación creativa que es una de las marcas de la modernidad de sus textos. Por imitación creativa se entiende la capacidad de Olavide de asimilar y transformar sus modelos literarios en función del público receptor. Se ha comentado muchas veces la supuesta ausencia de originalidad de los

escritos olavidianos, lo que no deja de ser la adopción de un criterio anacrónico para juzgar su obra. Hablar de originalidad literaria a finales del XVIII o a principios del XIX en España es más bien aplicar un valor ajeno y más bien romántico a la literatura española de este período, y sobreponer un juicio esteticista a la evaluación de la historicidad de una obra literaria.

Las traducciones de piezas teatrales francesas¹ muestran como Olavide estaba preocupado por introducir nuevos modelos ético-estéticos al teatro español justo cuando el gobierno prohibía los autos sacramentales, en 1765. Al traducir toda una serie de obras que componían un mini-catálogo del neoclasicismo francés (desde Racine a Voltaire, y desde du Belloy a Lemierre y Mercier) el limeño contribuyó decisivamente para la renovación de la escena española a la vez que terminó por introducir la cultura de salón francesa en la tertulia madrileña que promovió en su casa y también en la famosa tertulia del Alcázar sevillano (que según relatos de época estaba presidida por un retrato de Voltaire).

La actuación de Olavide en el terreno teatral durante su período sevillano ya está muy bien estudiada. Lo que es importante señalar aquí acerca del teatro olavidiano son dos puntos: a) el interés de sus piezas en adaptar los esquemas del teatro francés a un providencialismo que no supusiera entrar en conflicto con la ortodoxia religiosa; b) la preocupación de proponer nuevos modelos sociales, especialmente modelos femeninos que representaban algún ideal de virtud, en función de la importancia que la estética neoclásica daba al decoro de los personajes.

Así que, sobre todo en las comedias olavidianas más que en las tragedias, la intromisión de la figura moralizadora de la Providencia en las tramas es algo muy relevante. Su propia obra *El celoso burlado* (1764), de argumento cervantino, puede ser

¹ En: *Obras dramáticas desconocidas*. Lima, Biblioteca Nacional del Perú, 1971. Ed. Estuardo Núñez. La edición es una compilación de las traducciones de obras francesas añadida de la temprana *El celoso burlado* (1764) del propio Olavide.

tomada como ejemplo en este sentido. Ya en las tragedias se ve una clara tensión entre providencialismo y fatalismo trágico que puede ser explicada por los mismos orígenes del género. De todas formas, las traducciones olavidianas de piezas como la *Fedra* de Racine, o de *La Zaida* de Voltaire, corresponden a un deseo de cristianizar los modelos morales de tragedia en función de una concepción ilustrada de la razón de Estado, orientada por el principio de la justicia poética encarnado en la Providencia.

Las heroínas presentadas en las traducciones teatrales de Olavide anunciaban el tipo de modelo femenino que se impone en su producción novelística, escrita varias décadas después y bajo un seudónimo. En las novelas cortas publicadas con el seudónimo de Anastasio Céspedes Monroy, con el título de *Lecturas útiles y entretenidas* (1800; 1816-1817)¹, se ve una serie de protagonistas que buscan su independencia a la vez que pretenden mantenerse fieles a los principios de honradez y castidad. La novelística olavidiana, escrita en circunstancias muy distintas de las que dieron origen a sus traducciones teatrales, ya trata de cargar el acento en la dimensión sentimental del discurso amoroso, pero en regla general los modelos femeninos que presentan no contradicen a los de las heroínas francesas de las piezas teatrales traducidas por el joven Olavide. Los temas de la elección amorosa y de la mística del matrimonio son aspectos de la novelística en que el providencialismo olavidiano destaca y en que la Mano de la Providencia actúa conduciendo las manos de los amantes hasta la justicia y la felicidad.

Entre las novelas de Olavide publicadas en el extranjero, una llama la atención en la medida en que puede ser tomada como una síntesis de las demás a la vez que introduce el tema americano ausente en las novelas de las *Lecturas útiles y entretenidas*:

¹ A principios del siglo XIX, aparecen diversas ediciones de esta colección de novelas publicadas tanto en Francia como en los Estados Unidos. Una buena parte de las novelas está recogida por Estuardo Núñez en su edición de las obras narrativas de Olavide. Sobre la publicación de las *Lecturas útiles y entretenidas*, ver: Aguilar Piñal, Francisco. *Bibliografía de autores del siglo XVIII*. Madrid, CSIC, 1991. Vol. 6. pp. 115-137.

se trata de *Teresa o el terremoto de Lima*¹. En esta novela corta el autor no sólo repite al esquema amoroso general que preside sus otras historias sino que utiliza de elementos biográficos para proponer un cuento moral en que la Providencia reúne dos amantes separados por la hipocresía de los que les circundan y por la catástrofe natural presentada como una metáfora de la corrupción de las costumbres. Olavide retoma el tópico del *homo viator* para unir a Teresa y su amante, y a través de su unión sugiere una resurrección del mundo simbolizado en la transformación de Lima de capital del <<antiguo imperio de los Incas>> en una <<nueva ciudad>> cristianizada.

Aunque poco valorada por la crítica hasta hoy, hay que señalar algo respecto a la producción poética olavidiana. Tanto los *Poemas cristianos*² como su traducción de los salmos, el *Salterio español*³ son publicados bajo el nombre del <<autor del *Evangelio en Triunfo*>>. Se tratan de obras de devoción en que el poeta y traductor viste la máscara del pecador arrepentido y utiliza de la misma para proponer un mensaje en que la dimensión pedagógica brilla más que la estética. Sus poemas no revelan ninguna gran novedad en lo que toca a su providencialismo, sino que refuerzan la idea del giro religioso que el peruano realiza al final de su vida.

Las obras religiosas olavidianas reafirman la preocupación del *Evangelio en Triunfo* por proponer un mensaje evangelista en que la salvación de la humanidad depende de su capacidad de comunicarse con la divinidad a través de la caridad, construyendo en la tierra el prometido reino de paz que se confunde con una concepción de un futuro ideal. Aquí, se cruzan una vez más el mesianismo y el utopismo olavidiano

¹ En: *Obras selectas*. Lima, Banco de Crédito del Perú, 1987. pp. 193-216. La primera edición de esta novela es la de París, Imprenta de Pillet, 1829.

² Se ha consultado la siguiente edición: *Poemas cristianos en que se exponen con sencillez las verdades más importantes de la religión*. Madrid, Joseph Doblado, s/a. La edición original es de 1799, del mismo impresor. Son veinticuatro poemas sobre temas religiosos, siendo que el cuarto es dedicado a la Providencia.

³ En: *Obra citada*. pp. 291-297. Basada en la primera edición de las traducciones olavidianas de los Salmos: Madrid, Joseph Doblado, 1800.

en la medida en que el autor limeño sugiere que el advenimiento de la sociedad ideal está garantizada a través del ejercicio de los preceptos evangélicos.

En el prólogo del *Salterio español*, Olavide propone un regreso a las raíces de la religión y sus observaciones sobre el arte de la traducción bíblica ponen en evidencia un aspecto de su mesianismo encubierto en sus otros escritos: el del silencio de Dios supuesto en las señales del <<siglo>>. Para ejemplificar esta incomunicación el prologuista utiliza de su propia traducción como ejemplo, pues en sus palabras <<¿Cómo podrá un grosero mortal encontrar palabras para explicar lo divino?>>. Al intentar acerca su figura de traductor a la del arrepentido rey David, Olavide remonta a una tradición sapiencial que condice perfectamente con la última imagen pública de filósofo cristiano que quería transmitir.

Este escueto repaso por la producción olavidiana de menor fortuna literaria sólo confirma aquellos elementos de su evolución espiritual que habían sido destacados en los apartados anteriores: la presencia de la Providencia en relevantes sucesos de su vida, el papel destacado que esta idea tiene en el pensamiento religioso, y la reincidencia de este tema en una serie de escritos (sean en los publicados en vida o en los que quedaron inéditos). Ante el expuesto, es posible decir que el providencialismo olavidano es una constante en su obra, un tipo providencialismo heterodoxo que refleja las preocupaciones morales del autor con el estado del <<siglo>>.

El análisis de la importancia del providencialismo en la vida y obra olavidiana no puede ser mejor precisada en la medida en que la teoría de la Providencia del *Testamento del Filósofo* parece estar perdida, y también por el hecho de que éste texto sería fundamental para estudiar a fondo la verdadera dimensión de los motivos mesiánicos en su obra. De todas formas, la relevancia que las imágenes redentoras tienen a lo largo de los textos de Olavid (principalmente en el evangelismo del

Evangelio en Triunfo) permite decir que el utopismo olavidiano se presenta como una compleja mezcla de progresismo secular y idealismo religioso.

CAPÍTULO 7: CADALSO O EL HERÓE PROVIDENCIAL

7.1 - La visión cadalsiana de la historia española

La *Defensa de la Nación Española contra la <<Carta Persiana LXXLIII>> de Montesquieu* (probablemente redactada entre 1768 y 1771)¹ es uno de los primeros escritos de José de Cadalso de los que se tiene noticia. Se trata de una obra de juventud donde el autor trata de criticar a otra obra de juventud, más específicamente la carta LXXLIII de Montesquieu sobre España inserida en las famosas *Cartas persas* (1721). La admiración por el autor francés no era suficiente para salvarle de la censura por el retrato que había presentado del país del patriota ofendido.

Esta obra anticipa las apologías de España que serían tan comunes en la década de los 80, con destaque para la *Oración apologética por España y su mérito literario* (1786) de Forner, y sin duda intenta responder a la desinformación que había en Europa acerca de la vida cultural española. De cierta forma, este tipo de literatura apologética que combatía a la opinión negativa sobre España difundida por los enciclopedistas franceses se volverá común entre muchos escritores de este período, fueran ellos españoles o no (el ejemplo más clásico en este sentido sería el del abad Denina). Así, Cadalso representa una especie de precursor de la crítica literaria y social que toma a su cargo la defensa de la tradición cultural española en el contexto del siglo de las Luces.

La crítica cadalsiana de la carta de Montesquieu parte del espanto que la lectura de la misma le causó, pues en su opinión aquel agudo observador de la realidad francesa realizaba un análisis superficial de España. En *Noticias preliminares* de su apología, el autor describe la impresión causada por la lectura de la carta del francés:

¹ Según Guy Mercadier en su prólogo a edición de este texto inédito: Toulouse, Universidad de Toulouse, 1970. p. X. Todas las citas de este texto son de esta edición.

“Leíla y me pasmé de ver que un hombre tan ilustre como docto padeciese tantas y tan grandes equivocaciones, y, al ver que para infamarnos atropellaba a cada renglón las reglas de la verdad, decoro y juicio, saqué esta consecuencia: Luego el Señor Presidente habló de esta península sin el menor conocimiento de su historia, religión, leyes, costumbres y naturaleza (lo cual me parece inexcusable ligereza), o escribió contra lo que le constaba (lo que parece indigno artificio). Esta única consecuencia se puede inferir al oír este grave togado francés acumular tanta calumnia para aparentar mayor fuerza en su mal fundada sátira”.¹

La acusación de calumnia que recaía sobre el <<Presidente>> ponía énfasis en su <<ligereza>> a la hora de tratar la historia y cultura españolas. Al revés de Cadalso, que había sido educado por los jesuitas en el colegio Louis Le Grand, en París, faltaba al enciclopedista francés las informaciones correctas y la debida **perspectiva** para hablar de España, pues solo una comparación basada en la erudición podría ser justa con el país ofendido. Este es el objetivo trazado por el apologista en su defensa de la patria, realizar un “frío” análisis de las realidades francesa y española a partir de su conocimiento de ambas situaciones.

La estrategia adoptada por Cadalso para cuestionar la Carta LXXVIII es clara, y se dividía en dos partes: primero, invertir la sátira inicial contra su propio autor, denunciando los absurdos que habían salido de su pluma; segundo, utilizar el conocimiento que faltaba al mismo para responder, tal como se debía, a sus injustas acusaciones. Además, el apologista declara también que su intención no es ofender a la nación francesa, sino denunciar lo absurdo de las afirmaciones del autor *Del espíritu de las leyes* (1748) y de otras obras que él mismo admiraba.

Como replica el autor de la *Defensa de la Nación Española* en las *Noticias preliminares* que encabezan la misma:

¹ *Obra citada*. p. 4.

“Dicen algunos que no se puede responder a esta sátira, ni otras semejantes, porque nuestra religión y nuestro gobierno nos impiden que produzcamos al público muchas razones que se podrían dar a luz en otros países donde reinase mayor libertad en esto dos ramos; y, creciendo este error, callan y sufren continua nota, dando motivo a su extensión por toda Europa nuestro vergonzoso silencio. Sin apartarse un punto del respeto debido a los dos, se pueden manejar las armas de la verdad, siempre victoriosas. Yo soy católico y español, pretendo combatir con fuerza las calumnias del Señor de Montesquieu, sin incurrir en la desobediencia de estos dos objetos”.¹

Hay que subrayar este respeto cadalsiano por la religión y el gobierno, porque su interés por estos temas está presente en prácticamente toda su prosa, especialmente en una de sus obras maestras, las *Cartas Marruecas* (publicada originalmente en el *Correo de Madrid*, 1789)². Su visión de la constitución de la Monarquía española está en la base de su concepción de la Historia y, consecuentemente, buena parte del ideario político-social presente en sus escritos parte de esta primera crítica a la carta 78 de Montesquieu. También su análisis del proceso de decadencia de la monarquía española toma las *Consideraciones sobre la grandeza y decadencia de los romanos* (1734) del francés como una de sus fuentes literarias.

Es evidente la relación entre las apologías de España que aparecen en la última de las notas preliminares de la *Defensa de la Nación Española* y la carta III de las *Cartas Marruecas*³. Esta última es una carta escrita por el personaje de Gazel a su maestro Ben-Beley, pero que trata de reproducir la opinión de Nuño, amigo español del diplomático marroquí, sobre España. El objetivo inicial de esos pasajes es ofrecer una

¹ *Idem.* p.5.

² En: *Cartas Marruecas. Noches Lúgubres*. Barcelona, Crítica, 2000. Ed. de Emilio Martínez Mata. Prólogo de Nigel Glendinning.

³ El cotejo textual de esos dos escritos es hecho por Mercadier en la edición citada de la *Defensa de la Nación española*, a la cual se suma dos pasajes de los *Eruditos a la violeta* que presentan un grado de similitud que llevan a este estudioso a proponer la tesis de que se tratan de redacciones distintas de la apología inicial de Cadalso que confirman su autoría. *Obra citada*. pp. IV-IX.

noticia geográfica e histórica de la monarquía hispánica, remontando a la prehistoria del Estado-Nación y llegando hasta la dinastía borbónica.

Aunque en la introducción de las *Cartas Marruecas* se dice que <<en ellas no se trata de religión ni de gobierno>>, sería imposible que su autor-editor presentara las observaciones del joven Gazel sobre la actualidad española sin ninguna alusión a temas de esta naturaleza. Lo sabe muy bien el autor-editor y su prólogo parece ser un intento irónico de distraer o despistar a los lectores (y censores) desavisados.

Hay una cantidad considerable de cartas que se refieren a la monarquía española, en general, y a la relación entre el Trono y el Altar, en particular. En la carta LXXIII, por ejemplo, hay un bien pensado elogio de la dinastía borbónica en que se retrata tanto a Felipe V como a Carlos III como “padres” de la patria a la vez que reyes. Esta identificación filial de los soberanos se conecta con una concepción iusnaturalista del poder, pero no representa un rechazo a una teoría del derecho divino de corte providencialista, sino que la complementa, dado que la imagen del rey como padre es también un reflejo de la ascendencia del Creador sobre la humanidad. De todas formas, este tipo de concepción servía como una barrera a las pretensiones tiránicas de los Soberanos, que debían observar el Derecho de las Gentes.

Pero, al tratar de la constitución de la monarquía española, es la carta III la que más interesa, al lado de la última noticia preliminar de la *Defensa de la Nación Española*. Un análisis de conjunto de esos dos pasajes permite constatar que los planteamientos del Cadalso de las *Cartas Marruecas* sobre la monarquía española son mucho más prudentes que los del joven Cadalso, pues las alteraciones que emprende en la revisión del primero pasaje dejan notar una actitud prudente hacia los círculos de poder que el autor frecuentaba.

Acometido por una enfermedad por algunos días, Gazel encarga a su amigo Nuño que le presente una especie de resumen de la historia española, que acaba siendo escrito por alguien que, según las palabras del marroquí, se remite a la historia de su nación de manera teóricamente desinteresada y libre de prejuicios, sin las pasiones que suelen influir en este tipo de análisis. El pasaje es conciso y describe las características geofísicas de España, bien como los episodios más importantes que van desde la época romana hasta el siglo XVIII, pasando por los siglos de ocupación árabe y la sucesión posterior de reinados cristianos.

Se trata de poner en destaque la historia gloriosa de España desde tiempos remotos, pero también de criticar el fanatismo como motor de guerras sanguinolentas y de denunciar la decadencia causada por la nobleza ociosa, bien como subrayar el desperdicio de la oportunidad histórica generada por el descubrimiento de América. También se reproduce el tópico de la supuesta despoblación de las tierras españolas en el paso del siglo XVII al XVIII. En el medio de todas estas referencias, el juicio sobre algunos monarcas merece ser destacado.

Según el narrador, las reformas llevadas a cabo por los Reyes Católicos posibilitan la comparación de la grandeza de España con la del Imperio Romano. Para justificar la grandeza romana, Cadalso se refiere a la <<fortuna de Roma, superior al valor humano>>. Es esta misma fortuna de carácter sobrenatural que explica la unificación de las coronas de Castilla y Aragón y la formación del imperio colonial español. Sin embargo, el <<cielo>> negaría a los Reyes Católicos la aparición de un heredero varón, y así Carlos I accede al trono, dejando como heredero a Felipe II.

Cadalso sitúa el inicio del proceso de decadencia española durante el reinado de Felipe II. En la carta III, su crítica al hijo de Carlos I le lleva a caracterizarle como un monarca <<menos afortunado>> que su padre; el malo gobierno y la sucesión del

mismo por soberanos también poco felices esta en el centro de la desastrosa situación que imperaría hasta el reinado de Carlos II.

En la tercera nota preliminar de la *Defensa de la Nación Española* también aparece, pero de manera más incisiva, la descripción reproducida en las *Cartas Marruecas*. La diferencia es que si en las *Cartas Marruecas* Cadalso no carga demasiado las tintas en presentar la historia de España como el resultado de una intervención providencial, o en no responsabilizar de manera tajante a determinados monarcas por la decadencia, en este otro pasaje eso acontece.

La nota preliminar antecede la traducción y comentario de la carta de Montesquieu, y describe más extensamente las características físicas de España; la argumentación sobre los distintos períodos y reinados de la historia de España también es más amplia. Es importante señalar como se desplaza (e intensifica) el discurso sobre la intervención sobrenatural en la historia, que deja de estar ligada a la grandeza de Roma y pasa a enfocar los orígenes de la nobleza española, con énfasis en el episodio de la Reconquista.

Como se puede leer en la tercera nota de las *Noticias preliminares*:

“Siguiéronse innumerables batallas durante cerca de ocho siglos entre los cristianos y moros españoles. (...) La disparidad entre los moros y cristianos es que aquéllos tenían inagotables socorros en África, y éstos los podían hallar solamente su valor, fe y patriotismo. Fueran tantas y tan pasmosas las hazañas de nuestros abuelos en esta conquista, que no se podían esperar de las fuerzas humanas, y así ellos mismos, guiados de su natural piedad, las atribuían al auxilio especial del cielo, y se quitaban con sus propias vencedoras manos los laureles de su cabeza para ponerlos a los pies de los altares”.¹

¹ *Obra citada*. p.7.

Hay que destacar en el pasaje arriba la estricta vinculación entre creencia, virtud personal y patriotismo, idea que a su vez estará en el centro de la concepción cadalsiana del héroe, bien como de su ideal de *hombre de bien*. Además, es importante señalar que la explicación providencialista del fenómeno de la Reconquista la pone el escritor en la boca de los antepasados, no la recoge de su propia voz. Esto es, sin duda, una marca del pensamiento ilustrado que, basado en la razón natural, intenta arrinconar el dogmatismo religioso y se utiliza del providencialismo como hábil recurso retórico atribuido a cierta visión del pasado nacional.

En el caso del juicio sobre Felipe II, también se nota la diferencia a la hora de valorar su reinado. El prologuista afirma que <<Felipe II, su hijo, heredó la ambición y poder de Carlos, pero no su conducta, y su fortuna>> (nota 3 de las *Noticias preliminares*). Se repite la idea de que el hijo de Carlos I fue un desafortunado, pero se añade, de manera reveladora, que su manera de actuar también fue responsable del destino histórico de su reinado. Aparece en el pasaje la idea de que los reinados deben su suerte (o azar) a la conducción política a cargo de los monarcas, lo que es posible identificar con una afirmación del libre albedrío, por lo menos en esta instancia.

La afirmación de una acción de la Providencia en la conformación del pasado español, reproducida en forma de eco en el relato sobre la Reconquista, queda suspendida por la afirmación de la primacía de la voluntad del soberano a la hora de ejercer el poder que le corresponde. En el devenir de la historia española, Cadalso reafirma la importancia del monarca por sobre las circunstancias que le acompañan. Esto es posible explicar considerando la importancia que tiene en su pensamiento el simbolismo del Trono, que no anula pero restringe el espacio de poder destinado a religión.

El retrato de la España gloriosa que traza Cadalso cuando habla de los orígenes de la monarquía contrasta con la percepción que el mismo tiene del mundo en que vivía. Para llegar a comprender la importancia de idea de Providencia en el pensamiento cadalsiano, hay que percibir primero como la crítica que el autor hace de su propia época está relacionada con sus opiniones sobre la religión y la ciencia, lo que se puede ver de manera singular en el apartado teológico de los *Eruditos a la violeta* (1782)¹.

¹ Salamanca, Anaya, 1967. Ed. Nigel Glendinnig.

7.2 - Un teólogo a la violeta

“¡Siglo feliz! ¡Edad incomparable en los anales del tiempo! ¡Envidia de la posteridad admirada, y afrenta de la ignorante antigüedad! (...) Huyen veloces las tinieblas de la ignorancia, desidia y preocupación de una en otra extremidad de la tierra, y húndense es sus negros abismos, ilustrado todo el orbe por un número asombroso de profundísimos doctores de veinte y cinco a treinta años de edad. Hasta nuestra España, tierra tan dura como el carácter de sus habitantes, produce ya unos hijos que no parecen descendientes de sus abuelos. ¡Siglo feliz!, digo otra vez. ¡Más felices vosotros que en él nacisteis!, más feliz que todos juntos yo solo, a quien la fortuna, más que el mérito, ha colocado en esta sublime cátedra, para reducir, a un sistema de siete días toda la erudición moderna”.¹

La vena satírica que ya se dejaba ver en la *Defensa de la Nación Española* se cristaliza con el éxito alcanzado con *Los eruditos a la violeta*, que junto a las poesías de los *Ocios de mi juventud* (1773) y sus opúsculos relativos a la polémica sobre la falsa erudición moderna son las únicas obras que el autor publica en vida. De cierta manera, esta sátira a la pedantería representa la llegada a la madurez del escritor, proceso iniciado a partir del destierro provocado por la atribución del *Calendario manual y guía de forasteros en Chipre para el año de 1768* (1768)², sátira de los amoríos cortesanos que marca un antes y un después en la vida de Cadalso.

En *Los eruditos a la violeta*, se destaca uno de los temas capitales del conjunto de su obra: la crítica a la frivolidad de su tiempo en contraste con las demás épocas, en especial con la Antigüedad Clásica. La concepción cadalsiana de la Historia se basa también en su juicio sobre el mundo que le tocó vivir, con una mirada atenta a las transformaciones que atravesaba la Europa dieciochesca. Su visión del mundo iba más allá de su opinión sobre la decadencia española y se ocupaba también de formar una visión de la civilización europea.

¹ *Obra citada*. pp. 46-47. Lunes. Oración con que se da principio al curso y primera lección. Idea general de las ciencias, su objeto y uso, y de las calidades que han de tener mis discípulos.

² Madrid, CSIC, 1982. Ed. Nigel Glendinning.

La advertencia deja a descubierto el blanco de la sátira: los <<seudo eruditos>>, que habían poblado todas las épocas y países, pero cuyo grado de influencia se destacaba en los tiempos que corrían, lo que llevaría el autor a alzar su pluma en defensa de su patria y de la República literaria. El problema que acompañaba la figura del <<seudoerudito>> era que este desvirtuaba la finalidad del conocimiento y llegaba a invertir la propia finalidad de las ciencias.

Según el autor, este personaje hacía creer que:

“Las ciencias no han de servir más que para lucir en los estrados, paseos, luneta de las comedias, tertulias, antesalas de poderosos, y cafés, y para ensoberbecernos, llenarnos de orgullo, hacernos intratables, e infundirnos un sumo desprecio para con todos los que nos admiren. Este es su objeto, su naturaleza, su principio y fin”.¹

Es claro que la crítica cadalsiana es tanto más eficiente en la medida en que esta pseudo erudición no es directamente identificada con ningún sector social en concreto, aunque muchas de sus críticas puedan ser comprendidas como ataques al escolasticismo. Por otro lado, las referencias a la profusión de diccionarios no dejaban de ser una censura a la difusión de una especie de enciclopedismo de almanaque, pero que también no era identificada con un único autor o grupo en particular.

El curso organizado por el “catedrático a la violeta” se organizaba a partir de siete <<lecciones>>, una para cada día de semana, con asuntos varios que iban desde la ciencia, la poesía y la retórica, las matemáticas y la teología. Al elegir incluir la teología en este grupo de disciplinas, el “violeta” tenía una materia favorable a la sátira, dada la las polémicas relacionadas al tema y al grado de controversia implicado. Pese a los

¹ *Obra citada*. p.49. Lunes. Oración con que se da principio al curso y primera lección. Idea general de las ciencias, su objeto y uso, y de las calidades que han de tener mis discípulos. Punto I.

esfuerzos de algunos de los ministros de Carlos III en materia de renovación de la enseñanza, la teología seguía siendo uno de los pilares de la educación universitaria en la década de los 70, lo que era visto como una señal del atraso español por parte de los ilustrados.

La estrategia en la lección sobre la teología era reducir a absurdas tanto las posiciones escolásticas cuanto a las que negaban cualquier valor al estudio de esta rama del conocimiento.

El consejo inicial del catedrático es tajante cuanto al asunto:

“No sé por que se ha escrito sobre la Teología. Esta facultad trata de Dios. Dios es incomprendible. Ergo es inútil la teología. Este silogismo se aprenderá de memoria y se repetirá con sumo desprecio hacia los teólogos”.¹

A partir de ahí Cadalso desarrolla toda la crítica a los seudo teólogos que se esconden tras los diccionarios y silogismos de corte dogmático. Quizás la grande crítica de Cadalso a la seudo erudición de los violetos modernos sea exactamente el dogmatismo de su pensamiento, sea a favor o en contra de la religión. Esa actitud de abertura intelectual posibilita que su texto sea malinterpretado, pero le da un valor añadido, dado que su crítica consigue sacar la máscara de los extremismos sin desmaquillarse.

La lección destinada a la filosofía (en sus vertientes moderna y antigua) refuerza la crítica llevada a cabo en el apartado teológico. El uso aconsejado del diccionario como recurso privilegiado de los violetos también recae sobre la seudo teología que se remonta a la Antigüedad. Después de citar una edición de *La historia de los filósofos modernos* (la de Amsterdam, 1762) de Savérien, el catedrático enseña de que manera

¹ *Ídem*. p. 96. Viernes. Quinta Lección. Teología.

tratar correctamente algunas nociones filosóficas hasta llegar a la idea de Dios. Después de decir cómo esos diccionarios pueden servir de socorro a sus discípulos, el violeto da una serie de ejemplos, de la letra A a la D, en la cual figura:

“Dios... En la página 21 del tomo primero, en la 22 y en la 216 veréis lo que dijeron de la esencia suprema algunos antiguos: aquí podréis a poca costa ostentar mucha erudición, hasta donde os diere la regaladísima gana, pasando revista a todos los entes criados, y sacando por consecuencia que debe haber habido un Ser que los haya criado y conservado; y esta verdad de Pedro Grullo, bien amplificada y, tratada, os hará más provecho que toda la erudición del mundo”.¹

La verdad obvia a que el violeto se refiere es la tautología implícita en la idea de la Creación: si hay seres creados, lógicamente hay un Creador. El destaque a la idea de que <<debe haber>> un tal ser ridiculiza el probabilismo, pero no explicita al final cual era la opinión del catedrático sobre el asunto. Al poner en suspensión el creacionismo, no necesariamente se estaba negando la religión, sino que se rechazaba la retórica de los que utilizaban lo que era materia de fe con una finalidad que no decía respeto a la misma.

La crítica se vuelve más mordaz con el consejo de que los violetos citen la mayor cantidad de nombres de filósofos posibles como forma de entorpecer al público. A la división de los filósofos en físicos, metafísicos y moralistas, sigue un consejo relativo a los dos últimos grupos:

“Por lo que toca a los metafísicos y moralistas que citéis, con vuestro pan lo comáis; porque, vamos claros, los amigos Hobbes, Espinosa, y otros templados por el mismo tono, cuando hablaron de Dios, del alma, de la eternidad, del premio,

¹ *Ídem.* p. 77. Miércoles. Tercera Lección. Filosofía Antigua y Moderna. Letra D. Es interesante notar que aunque el abecedario filosófico cadalsiano no llegue a la P de Providencia, los ejemplos que utiliza remitiendo a la obra de Savérien terminan justo en la letra D, parte de la lección que presenta un desarrollo mucho más amplio que las letras A, B y C.

y del castigo, del bien, y del mal, de la libertad, y de la necesidad, imprimieron cosas que no están escritas. No me meteré yo en aconsejaros del *Ensayo sobre el hombre* del señor Alejandro Pope, ni del otro *Sobre el entendimiento humano* del señor Locke; pero lo cierto es, (diréis misteriosamente si alguno soltase la chinita para que resbaléis) que las traducciones francesas de estas obras son muy inferiores a los originales; y con esto quién no ha de creer a pie juntillas, que sobre ser muy inteligentes en el moral inglés, habláis aquel idioma mejor que el mismo orador de la Cámara de los Comunes”.¹

El curso de *Los eruditos a la violeta* consiste en una escuela del mundo intelectual al revés. El catedrático ofrece opciones para que el violeto sepa como lucir la apariencia de erudito, y se vaya feliz a los cafés y a las tertulias con su bagaje de conocimiento nocivo. En esta escuela no hay espacio para reflejar sobre la interferencia divina en los destinos humanos, sencillamente porque se trata aquí de negar cualquier tipo de trascendencia. El conocimiento que Cadalso demuestra de la filosofía que se difundía en Europa en la época, y su rechazo a vincularse a una corriente específica se armoniza con el relativismo que está presente en sus demás obras, y cuyo giro definitivo se da con el pesimismo tétrico de las *Noches Lúgubres* (publicado en el *Correo de Madrid*, 1789).²

En el ámbito del escolasticismo todos los autores citados anteriormente estaban mal conceptuados e incluso tenía sus obras prohibidas por la Inquisición. Pero eso no importaba a los <<violetos>>, que van mostrarse felices con su teólogo, como demuestra la carta sobre la teología dirigida a él presente en el *Suplemento al papel intitulado Los eruditos a la violeta*³, también publicado en 1772, por motivo del éxito de la sátira cadalsiana a la pedantería. A esos términos se reduce la carta IV, que lleva el título *De un teólogo a la violeta a su catedrático*:

¹ *Ídem*. p. 81. Miércoles. Tercera lección. Filosofía antigua y moderna. Letra D.

² En: *Cartas marruecas. Noches Lúgubres*. Ed. Emilio Martínez Mata.

³ El texto completo, con las traducciones de Cadalso de una serie de poetas antiguos y modernos, se puede leer en la siguiente edición facsímil: Sevilla, Alfar, 1999. Prólogo de Manuel Ángel Vázquez Medel.

“No debieran tanto los navegantes al que descubriese el punto de longitud del mar como las ciencias le han debido a Vmd con el curso que ha hecho de todas ellas. Pero la teología, sobre todas, le debe singular obligación. El silogismo con que Vmd. Empieza la lección del día viernes, es un esfuerzo increíble de la razón humana. Lo he aprendido, no sólo de memoria, sino también de entendimiento y voluntad, y la repito con frecuencia; ¡y ojalá con igual suceso! Al entendedor pocas palabras, y Vmd. Me mande como soy su admirador y discípulo. P.D.

¡Si viera v.m.d. qué hombres hay tan estraños en el mundo!”¹

A la ironía redoblada que aparece en el pasaje, se suma la contestación del autor, en el apartado final del *Suplemento*, refutando las acusaciones que aparecieron ya en su tiempo de que también él mismo era un erudito a la violeta. En este punto el escrito toma un tono personal, y la primera persona que aparece en estas *Noticias pertinentes à esta obra* dice que sólo acepta clasificar su obra de autorretrato si se considera su persona como la de un ignorante, y no la de un pedante. Pero, más importante que eso es: ¿en lo que se refiere a la crítica implícita del escolasticismo en los *Eruditos a la violeta*, el Coronel Cadalso consigue romper de hecho con la educación en que fuera criado, o este es más que nada un deseo que el autor fija en su autorretrato literario?

Esta difícil contestar a esta pregunta, pero lo que parece molestar realmente al autor de los *Eruditos a la violeta* y de su *Suplemento* no es que la teología sea enseñada como otra disciplina científica, sino que sea enseñada como una disciplina cualquiera. Más allá de este problema, ya en el inicio de la primera lección el catedrático oponía la definición de las ciencias de los eruditos a la violeta a aquella que sería propia de los <<hombres graves>>, que afirmaban que estas son los <<resplandores de aquella luz con que nacemos>>, o que:

¹ *Obra citada*. p. 69.

“...el objeto común de todas ellas, y la utilidad que han prestado a los hombres se divide en dos: una es obtener un menos imperfecto conocimiento del Ente Supremo, con cuyo conocimiento se mueve más el corazón del hombre a tributar más rendidos cultos a su Criador, y la otra es hacerse los hombres más sociables comunicándoles mutuamente las producciones de sus entendimientos, y unirse, digámoslo así, a pesar de los mares, y las distancias”.¹

Esta es de las pocas o quizás la única definición de los *Eruditos a la violeta* que no tiene una intención satírica por detrás. Resta saber si su autor se consideraba o no como uno de esos <<hombres graves>> a que se refiere. De todas formas, su intento de racionalizar el discurso teológico, a través de la crítica a los absurdos ligados al mismo, no deja de ser una manera de separar el campo religioso del campo del conocimiento humano. Pese a eso, tales dimensiones siguen confundiéndose en sus obras, muy particularmente en sus referencias a la Historia y, particularmente, a episodios puntuales de la historia española.

¿No hay espacio para la Providencia en la filosofía cadalsiana de la Historia? ¿Su visión del pasado histórico español era la misma que propugnaba cuando denunciaba los problemas contemporáneos derivados de la frivolidad intelectual? Estas son preguntas importantes que llevan a la relación entre presente y pasado en la concepción histórica de Cadalso.

¹ *Obra citada*. p. 48. Lunes. Oración con que se da principio al curso y primera lección. Idea general de las ciencias, su objeto y uso, y de las calidades que han de tener mis discípulos. Punto I.

7.3 - La figura de Cortés en las *Cartas Marruecas*

Si en la *Defensa de la Nación Española* y en los *Eruditos a la violeta*, así como en la carta III de las *Cartas marruecas*, Cadalso no llega a construir un discurso articulado sobre la Providencia, es en el episodio de la evaluación de Nuño de la conquista de México que aparece una representación del papel ejercido por la misma en la construcción de una imagen ideal del héroe épico español.

La carta IX ciertamente debe mucho a la *Historia de la Conquista del México* (1684) de Antonio de Solís, en la medida en que se trata de una defensa cerrada de la figura de Hernán Cortés en contra de los propagandistas de la leyenda negra sobre la colonización de América. Si en los escritos antes mencionados el énfasis recaía en la reconstrucción de una visión de la historia de la monarquía española, y en la crítica a la pseudo-ciencia practicada por los violetos, en las *Cartas Marruecas* Cadalso propone una disección de los problemas que habían llevado a España a la decadencia. La crítica al episodio de la conquista completaba el proyecto más amplio de ver la historia española bajo un nuevo prisma (tal como se declara en la carta V).

La carta hace eco de la crítica a Montesquieu, pero dirigiéndola hacia los autores extranjeros que, de una forma o de otra, planteaban una visión simplista de los problemas relacionados con la colonización, identificada a su vez con el episodio de la conquista. Una vez más, sobresale el tono apologético al hablar de la historia española, pero de esta vez Cadalso se utiliza de argumentos de índole militar para justificar las ideas que el personaje de Nuño defiende.

Vale la pena recordar que el contexto narrativo en que aparece tal pasaje. Gazel escribe a su maestro Ben-Beley haciendo referencia a las obras publicadas por autores europeos sobre la conquista, y sobre la diversidad de opiniones sobre la misma.

Entonces describe la reacción de su amigo Nuño al mencionarle este asunto: éste saca un papel con una relación de 21 puntos sobre la actuación de Cortés en México y, sin detenerse, lee sus apuntes. Además del tono militar, la exposición tiene una connotación nítidamente jurídica, pues de hecho se trata de defender el honor del héroe ante el tribunal de la Historia.

Los puntos 1 y 2 de la relación de Nuño tratan de revelar el carácter heroico de Cortés ya desde su desembarque en México. Son un prelude a la narración providencialista sobre el destino histórico del conquistador. Es solo en el punto 3 que aparece la primera mención directa a la intervención divina en el plano histórico. Como se puede leer:

“3º. Sigue su viaje; recoge un español cautivo entre los salvajes, y en la ayuda que este le dio por su inteligencia de aquellos idiomas halla la señal de los futuros sucesos, conducidos este y los restantes por aquella inexplicable encadenación de cosas que los cristianos llamamos Providencia, los materialistas causalidad y los poetas suerte o hado”.¹

La Providencia se revela a Cortés primero por señales, en su dimensión profética. No deja de ser curioso que la mención a la misma se da acompañada de un claro relativismo que hace con que esta figura sea comparada a otros *motos perpetuos* pertenecientes a otros sistemas de pensamiento, tal como la causalidad científica y las creencias mito-poéticas en el azar.

Pero la sucesión del relato no deja dudas de que su papel es central al menos en este episodio: a partir de ahí, la narración se desarrollará como si tratara de una profecía que se cumple por sí misma, y entre los puntos 4 y 18 se da noticia de todos los episodios relacionados con la prisión de Montezuma y la acción de Cortés ante todos los

¹ *Obra citada*. p.40.

reveses e imprevistos a los que se enfrentaría. Un largo desfile de calidades describe la bondad y firmeza de propósito de Cortés cuya <<gran>> actuación resulta en la concretización de un <<glorioso proyecto>>, gracias a su <<heroica persona>>.

Vale la pena resaltar el hecho de que la virtud heroica del conquistador no anula la importancia de la Providencia, sino que es estimulada por la misma. En el punto 15, Nuño elogia la presencia de espíritu del conquistador ante Montezuma, con una <<determinación de aquellas que algún genio superior inspira a las almas extraordinarias>>. La inclusión de la Historia en el ámbito de la crítica a la frivolidad intelectual ya iniciada en los escritos anteriores de Cadalso añade una nueva dimensión a su obra, que ya se habían anunciado en *Los eruditos a la violeta*. Si en la crítica a los pseudoeruditos se trataba solo del concepto de divinidad, y muy de paso de su naturaleza, en las *Cartas Marruecas* se abre la discusión sobre el gobierno del Mundo proyectada a través de la figura del héroe.

El cuadro presente en la carta IX se completa con la descripción de la actuación de Cortés ante las fuerzas de Pánfilo de Luján, que vale su consagración como héroe virtuoso conducido por las fuerzas de la Providencia:

“19º Halláse en la *perplejidad* de tener enemigos españoles, sospechosos amigos mexicanos, dudosa la voluntad de la corte de España, riesgo de no acudir al desembarco de Narváez, peligro de salir de México, y por entre tantos sustos fíase en su fortuna, deja un subalterno suyo con ochenta hombres y marcha a la orilla del mar contra Pánfilo. Este, con doble número de gente, le asalta en su alojamiento, pero queda vencido y preso a los pies de Cortés, a cuyo favor acaba de declarar la fortuna con el hecho de pasarse al partido del vencedor ochocientos españoles y ochenta caballos con doce piezas de artillería, que eran todas las tropas de Narváez: nuevas fuerzas que la Providencia pone en su mano para completar la obra”.¹

¹ *Ídem.* p.44.

La obra de Hernán Cortés se identificaba con todo el proyecto colonial español, y sólo no puede ser más alabada por Nuño porque al final de su defensa el amigo de Gazel se siente en la obligación de referirse a la violencia empleada por Pizarro durante la conquista del imperio Inca. Pese a eso, Nuño afirma que peor que la conquista española de América fue la el episodio de la trata de esclavos llevada a cabo por los mismos detractores de los héroes colonizadores, lo que no deja de ser el intento de justificar una crueldad por vía de otra mayor.

La figura de Cortés será reutilizada por diversas veces en las *Cartas Marruecas* (cartas X, XII, XXXVI, LXXXVII), siempre representando la imagen del conquistador y sobre todo la del héroe español por excelencia. La apología a esta personalidad histórica se insiere en una visión providencialista del pasado histórico español. Esta visión providencialista del pasado subyace en otras cartas, al tratar de otros aspectos de la historia y de la cultura española.

La propia explicación que da Nuño a Gazel sobre la fe popular en la Providencia (carta LXXXVII), resalta en el episodio en que los dos amigos discurren sobre la aparición de Santiago durante la Reconquista. Nuño explica su punto de vista sobre este tema diciendo que:

“Aunque esta época de nuestra historia no sea artículo de fe, ni demostración de geometría, y que por tanto pueda cualquiera negarlo sin merecer el nombre de impío ni el de irracional, parece no obstante que tradición tan antigua se ha consagrado en España por la piedad de nuestro carácter español, que nos llevar a atribuir al cielo las ventajas que han ganado nuestros brazos, siempre que estas nos parecen extraordinarias; lo cual contradice la vanidad y orgullo que nos atribuyen los extraños. Esta humildad misma ha causado los mayores triunfos que ha tenido nación alguna en el orbe”.¹

¹ *Ídem.* p.212.

El <<cielo>> va a ser el concepto utilizado para referirse a la intervención divina en el pasado español. Hay que notar que Nuño toma cuidado en evitar cualquier problema con la censura religiosa al subrayar que el tema de la venida de Santiago a España no se trataba de un dogma, sino de una tradición popular. El personaje no niega ni tampoco afirma la creencia relacionada con el santo, buscando así un distanciamiento de los extremos cuanto a asunto tan delicado, y que ya había hecho correr tinta entre los historiadores dieciochescos.

Al final, el amigo español de Gazel concluye así su discurso:

“En fin, ninguna nación guerrera puede tener la menor ventaja en la campaña que no se la igualen los enemigos en la siguiente. Pero la creencia de que baja un campeón celeste a auxiliar una tropa la llena de un vigor inimitable. Mira, Gazel, los que pretenden disuadir al pueblo de muchas cosas que cree buenamente, y de cuya creencia resultan efectos útiles al estado, no se hacen cargo de lo que sucedería si el vulgo si metiese a filósofo y quisiese indagar la razón de cada establecimiento”.¹

De cierta manera, Nuño termina por dar razón a los que difundían la superstición entre el pueblo, justificando tal actitud por una cuestión de razón de estado. ¿Tal opinión era un reflejo de la que tenía Cadalso? Probablemente no, pero de todas formas el discurso de las *Cartas Marruecas* contiene tal grado de ambigüedad que permite decir que la “imparcialidad” del amigo de Gazel es otra de las paradojas del pensamiento cadalsiano. Lo cierto es que el amigo del viajero marroquí es menos propenso a aceptar la idea de la intermediación divina que la de su intervención directa.

La crítica histórica que realiza Cadalso en las *Cartas Marruecas* tiene el doble objetivo de inventar un nuevo lenguaje, un idioma mental que se libere de la corrupción que invadía los malos hábitos de su tiempo, bien como el de presentar un modelo

¹ *Ídem.* p.213.

patriótico para la nación. Esos dos ambiciosos proyectos están bien representados tanto en el *Diccionario* (carta VII) como en la *Historia heroica de España* (carta XVI) concebidos por Nuño. Hasta cierto punto, se condensan en este personaje una serie de actitudes que son próximas (no idénticas) a la del autor-editor de las cartas, cuyo proyecto ilustrado se desdobra en la persona del amigo del viajero marroquí.

La crítica pesimista lleva al autor-editor de las cartas a presentar el ideal del *hombre de bien*, alguien que se opone a la corrupción ocasionada por la búsqueda frenética de la fortuna, actitud que contrasta con la concepción providencialista del pasado representada en el personaje histórico de Cortés. Tal providencialismo heroico concibe la Historia a la manera antigua, como *master vitae* que debería ser seguida por su carácter ejemplar. Esos aspectos contradictorios explicitan el carácter paradójico de la concepción histórica cadalsiana, a la vez épica, cómica y trágica.

7.4 - El Fantasma de la Fortuna

La Providencia acecha la obra de Cadalso como un fantasma que asalta el ideario neoclásico forjado a partir de una larga tradición literaria, la misma que reservará la perseguida fama póstuma al autor de las *Noches Lúgubres* (*Correo de Madrid*, 1789)¹. Pero quizás sea en esta fantasmagoría extemporánea que el autor se libere más que nunca de sus primeras influencias y logre un texto en que el mito romántico de su persona, forjado al final de su vida, se acople a la perfección.

La Fortuna antigua, representación de la diosa que disponía los destinos humanos, se trata de una imagen plástica de un gran poder evocador, pero que no tenía la presencia que la idea de intervención providencial seguía teniendo en el último tercio del siglo XVIII. ¿La visita que la Fortuna hace al personaje de Teodato puede ser comprendida como un índice de las disposiciones de la Providencia? Es difícil afirmarlo, quizás sea todo el inverso. La fijación de Cadalso con la Fortuna es una forma de negar la Providencia y establecer la orfandad como señal inequívoca de la condición humana. Pero a través de esa negación la Providencia permanece, de manera inquietante.

¿Cómo aparece la Fortuna en las *Noches Lúgubres*? ¿A qué tipo de ideas viene asociada? ¿Será que la Fortuna consigue despegarse de manera absoluta de la Providencia? Ante tales preguntas, hay que desenmarañar el complejo de sombras, fantasmas y visiones que asoman en esta obra, que no es una sencilla transposición al mundo español de la obra de los *Night thoughts* (1742-1747) de Young, aunque el autor afirme imitar el estilo de la misma. Las tres <<noches>> en que consiste la pieza se presentan como un diálogo que, por su carácter innovador, se diferencia de gran parte de

¹ Para esta obra, también se utiliza aquí de la edición citada de Emilio Martínez Mata.

lo que se escribía en España en aquel entonces y permite aproximar el panorama literario español de esta época al de otros países europeos (aproximación que se da en términos de similitudes temático-formales y no en términos de progreso o atraso cultural).

En el principio de la primera <<noche>>, Tediato afirma que <<el cielo también se conjura contra mi quietud>>, además de la oscuridad y el silencio que componen su tristeza. Al encontrar con el sepulturero Lorenzo, él también justifica el horror y el desánimo de este último debido a la acción del mismo <<cielo>>. Se trata, sin duda, de un lugar común que en las obras teatrales de Cadalso, y de otros autores, era identificado tanto con la voluntad divina como con la justicia poética, pero que este caso servía para configurar la imagen del héroe melancólico que representaba el protagonista de las *Noches Lúgubres*.

Esta representación tenebrosa mezclando terror y fantasía no puede ser comprendida sin la demoledora crítica social presente en las digresiones de Tediato intermediando sus coloquios con el sepulturero Lorenzo. No es casualidad el hecho de que el texto de las *Noches Lúgubres* haya sufrido alteraciones a la hora de ser publicado y que enseguida los reimpresores de la obra escriban prólogos tratando de moralizarlo. Entre vida y muerte, Cadalso presenta una visión del devenir humano nada auspicioso, y si en las *Cartas Marruecas* se veía la ilustración como última salida, aquí (casi) todo es oscuridad.

La relación de la confusión de Tediato, que ve en el mastín del sepulturero la imagen de su amada, es sólo un punto más en la cadena de sombras que relaciona todos los puntos de este relato inconexo, que opone la corrupción encarnada en el cuerpo descompuesto de la amada a cualquier ideal de belleza viva. En las *Noches Lúgubres*, Cadalso reconoce el fracaso de la Razón, aunque esta sirva para explicar los

desencuentros del hombre consigo mismo, como en el momento en que Lorenzo se asusta con la figura del patrón: “¡Necio! Lo que te espanta es tu misma sombra con la mía, que nacen de la postura de nuestros cuerpos respecto de aquella lámpara”.

La metáfora relacionando luces y sombras no podría ser más sugerente. Del <<delirio>> inicial se pasa a la primera resistencia en seguir con la exhumación, gracias a la aparición del sol en el horizonte. A la crítica social antes mencionada, hay que añadir las alusiones negativas de Teodato a las supersticiones (a través del temor de Lorenzo). El escepticismo del personaje se revela de manera nítida en su intento de profanación, y en términos lingüísticos a través del uso constante de la voz <<templo>>. En un mundo en que la Razón es inoperante, no hay lugar para las iglesias y la Providencia aparentemente no existe.

Pero, pese a ello, la segunda noche dispara también con una mención al <<cielo>>, ahora acompañada de otra referencia a la divinidad:

“¡Que triste me ha sido este día! (...) El sol, la criatura que dicen menos imperfecta imagen del Creador, ha sido objeto de mi melancolía. (...) ¡Qué no se han pasado más de diez y seis horas desde que dejé a Lorenzo! ¿Quién lo creyera? ¡Tales han sido para mí! Llorar, gemir, delirar... Los ojos fijos en su retrato, las mejillas bañadas en lágrimas, las manos juntas pidiendo mi muerte al cielo, las rodillas flaqueando bajo el peso de mi cuerpo casi desmayado..., sólo un corto resuelto me distinguía de un cadáver”.¹

El interés en restar importancia a la visión tradicionalista de la religión es una manera de afirmar los cambios científicos y estéticos de la época, y proponer una aproximación a los mismos. La figura del Creador arriba mencionado se trata de una alternativa a la divinidad monoteísta, pero curiosamente sus atributos no son definidos. Así, la Fortuna termina por representar el fantasma de una Providencia desacreditada.

¹ *Obra citada.* p.242.

En la noche en que Tediato esperaba concluir el propósito de exhumar el cuerpo de su amada, aparece la Justicia interponiéndose a sus designios con la falsa demanda de un crimen con el cual el desenterrador no tiene relación alguna, pero por lo cual es preso sin convencer a los demás de su inocencia. La crítica a los horrores perpetrados por la justicia humana sólo puede ser comprendida en toda su extensión si se considera que esta misma es un reflejo de la venganza de la Fortuna, como nos deja ver el relato que Teodoro hace de su desgracia en el momento en que se ve sólo en la cárcel:

“Sobre la muerte de quien vimos ayer cadáver me corrompido me acontecieron mi desdichas: ingratitude de mis amigos, mofa de parte de mis inferiores... La primera vez que dormí, figuróseme que veía el fantasma que llaman Fortuna. Cual suele pintarse la muerte con una guadaña que despuebla el universo, tenía la Fortuna una vara con que volvía a todo el globo; tenía levantado el brazo contra mí. Alcé la frente, la miré. Ella se irritó; yo me sonreí y me dormí. Segunda vez se venga de mi desprecio”.¹

La digresión sobre la Fortuna revela el carácter paradójico de la narración en las *Noches Lúgubres*, en la medida en que hay una voluntad incumplida de afirmar los poderes de la libertad frente a cualquier poder que intente determinar el destino de la humanidad, sean ellos sociales (como la Justicia, complementada por el personaje del Carcelero) o metafísicos. Este es uno de los pocos textos de Cadalso en que la visión trágica de la historia sobresale ante su talento satírico.

Pero, si Tediato desafía la Fortuna como tal, desacredita la Providencia al tratarla como un “fantasma”, ¿en qué se puede fiar la humanidad a la hora de enfrentarse con su destino? La única salida, según Tediato, es la muerte, que a su vez sólo puede ser comparada al sueño. El sueño, en su irrealidad, no se completa, así como no se va a completar su aventura en la cárcel. La tan esperada visita de la muerte (¿o

¹ *Idem.* p.248.

sería de la Fortuna?, ¿o de la Providencia?) no ocurre, y entonces el protagonista corre en busca de Lorenzo. Sólo encuentra a un hijo del mismo, un niño que acaba de perder a la madre y le lleva hasta su casa. El comentario del recién-liberto ante el niño es desesperanzador: ante tanto dolor, sería mejor que este no hubiera nacido.

La tercera <<noche>> remata el cuadro tenebroso iniciado por Cadalso en las dos primeras partes de las *Noches Lúgubres*. Al inicio, Tediato evoca una vez más a la Fortuna, pero ahora en un tono más resignado:

“Aquí me tienes, Fortuna, tercera vez expuesto a tus caprichos. Pero, ¿quién no lo está? ¿Dónde, cuándo, cómo sale el hombre de tu imperio? Virtud, valor, prudencia, todo lo atropellas. No está más seguro de tu rigor el poderoso en su trono, el sabio en su estudio, que el mendigo en su muladar, que yo en esta esquina lleno de aflicciones, privado de bienes, con mil enemigos, por fuera y un tormento interior capaz, por sí sólo, de llenarme de horrores, aunque todo el orbe procurara mi infelicidad”.¹

Se reproduce aquí el tópico de la inconstancia de la fortuna, pero lo que resalta es la introspección que designa como fuente de la infelicidad al propio corazón humano. Quizás eso explique, por lo menos en parte, la primera recepción de las *Noches Lúgubres* cuando de su aparición. El texto de Cadalso era en su momento una verdadera provocación a los que pensaban en explicar el destino humano sea a través de la Providencia o de ideas como la propia fortuna, el azar o el destino. Pues, esta Fortuna servía de disfraz para una contundente denuncia de la fragilidad humana ante el futuro, sobre todo de cara a la muerte.

Como único antídoto ante los dolores del mundo estaría la amistad, a que se refiere Tediato en su último discurso. Por detrás de una poética narrativa basada en la figura neoclásica de la Fortuna, se esconde una crítica mordaz a cualquier tipo de

¹ *Ídem*. p.253.

resignación metafísica. Resulta curioso el hecho de que las *Noches Lúgubres* hayan sido publicadas justo junto con los primeros estampidos de la Revolución Francesa. La actitud revolucionaria era paralela a la negación cadalsiana del fantasma de la Providencia, las dos suponían la sustitución de cualquier tipo de Mano Divina por el fantasma de la libertad.

7.5 - ¿Por qué desenterrar Cadalso?

No es necesario decir que el título de ese apartado conlleva cierta carga irónica. Durante mucho tiempo, la creación de una imagen de un Cadalso romántico ha ido dejando de lado sus textos, y se trataba aquí de constatar la presencia de la idea de Providencia en los mismos. Pese a que este no es un concepto central en su obra, se trata de una noción que aparece en el episodio de Cortés en las *Cartas Marruecas*, y también viene asociada con otras nociones como la Fortuna, principalmente, y la idea de fama póstuma que tanto ideó Cadalso.

Situando la recepción de la obra cadalsiana en el tiempo, se puede decir que ya a partir de la publicación de las *Noches Lúgubres* hasta bien entrado el siglo XX, se ha difundido la imagen de un escritor romántico, y poco más. Uno de los últimos reproductores de este tipo de interpretación ha sido Ramón Gómez de la Serna, que en su famoso texto sobre Cadalso le clasificaba como inaugurador del romanticismo en España. Pero, lo más interesante en el ensayo de Gómez de la Serna sobre Cadalso era la aparición de la sombra ficticia del mismo, en un relato novelesco acerca de la famosa peripecia no acontecida, la del desesperado Coronel en búsqueda de su amada:

“Nadie podía suponer lo que fraguaba hasta que una noche, algún amigo – y algún enemigo – vieron una silueta sospechosa por entre el blanco de la tumbas y distinguieron que era él, Cadalso que cavaba en el huerto de la muerte, pues quería tocar fuese lo que fuese, carroña o espectro, a la que fue su amor, la inolvidable”.¹

Esta silueta romántica ya había recibido un sin fin de epítetos y calificativos, entre los que incluyen el de ser el <<primer romántico en acción>> (Menéndez y

¹ “El primer romántico de España, Cadalso el desenterrador”. En: *Mi tía Carolina Coronado*. Buenos Aires, Emecé, 1942. p. 38.

Pelayo), y muchos otros, e incluso se habló hace no tanto tiempo de él como el <<primer romántico *européo*>> (Sebold). Obviamente, es imposible negar que haya varios elementos que anticipan el romanticismo en sus últimos textos, pero eso no parece bastar para hablar de un romántico a toda regla.

De hecho, este es el primero y quizás más complejo problema con que se enfrenta el interesado en la obra cadalsiana en el momento de proponer una la interpretación de la misma: el imperativo de adoptar una perspectiva ante los espejismos, ambigüedades y paradojas que abundan en esos textos. Sin pretender realizar un tratamiento de conjunto, el objetivo trazado fue evidenciar algunos pasajes teniendo en cuenta el objetivo en vista. Desde luego, se ha privilegiado la prosa en detrimento de la poesía y de la dramaturgia. Otro acotamiento decisivo fue el que diferenciaba los escritos biográficos de las obras de creación. Se ha privilegiado a estas últimas justamente para evitar reproducir la visión romántica de Cadalso, pero hay que escribir algunas líneas sobre los primeros teniendo en cuenta la importancia de la relación entre vida y obra para cualquier interpretación del pensamiento cadalsiano.

Si hay una característica que resalta en las *Memorias o Compendio de mi vida* (1773-1780) de Cadalso es la importancia que el mismo da a la idea de <<hacer fortuna>>¹. Esta expresión, con toda su carga de ambigüedad, establece el marco en que el autor traza los objetivos que tenía para sí desde el punto de vista social, y fija una imagen de un Cadalso preocupado con su futuro, aunque lo tratara irónicamente. El Coronel no parecía creer que su destino era fruto del destino o del azar (y tampoco habla de cualquier tipo de protección sobrenatural), y sabía que estar bien relacionado era el mejor camino para lograr lo que pretendía.

¹ En: *Escritos autobiográficos y epistolario*. Londres, Tamesis, 1979. Ed. Nigel Glendinning y Nicole Harrison.

Esta especie de pragmatismo maquiavélico choca con la idea de Cadalso como un patriota ingenuo, a la vez que parece contradecir la concepción-clave de <<hombre de bien>> que aparece en las *Cartas Marruecas*. Pero esta contradicción es sólo aparente, dado el valor que el autor da a la amistad tanto en sus escritos biográficos como en sus obras de creación. Al final, el <<hacer fortuna>> es también una manera de buscar la felicidad a la que toda la humanidad tenía derecho.

Pero, ¿qué tipo de relación se podría establecer entre esta búsqueda vital de la fama póstuma que caracteriza la vivencia cadalsiana y la idea de una intervención sobrenatural (de la Fortuna o de la Providencia) en la Historia? ¿Cómo esta relación se desarrolla, si es que se desarrolla, en su obra?

Así como en el caso del <<hombre de bien>>, la gloria del escritor sólo podría residir en que su fama quedara gracias a la “utilidad” de su obra, en contra de la vanidad que criticaba. Esta identificación entre el ideario ético y estético de Cadalso llevó Nigel Glendinnig a proponer una interpretación del estoicismo cadalsiano. Este estudioso ve en la actitud de Cadalso ante la fortuna un desesperanzado rechazo a la Providencia, que en su opinión no era posible detectar en los escritores españoles de finales del siglo XVII. Según él, la diferencia entre las dos épocas era que:

“Entre una y otra tiene lugar, primero, una ascensión y luego una caída de la ciencia. Hacia fines del XVII, parecía ésta ofrecer fundadas esperanzas de mejora para la condición del hombre. En tiempos de Cadalso, esa fe en el progreso se hallaba ya en plena decadencia, y es posible que el terremoto de Lisboa señale un momento culminante de esta crisis. Cadalso vuelve a los viejos desengaños acerca de la fortuna, la naturaleza del hombre y su incapacidad para mejorarla. Pero la fe en la Divina Providencia que protegía a los hombres del XVII, ya no era tan fuerte: ya no se hacía aquella clara distinción entre los caprichos del Destino y la voluntad de Dios”.¹

¹ En: *Vida y obra de Cadalso*. Madrid, Gredos, 1962. pp.160-161.

El estudio de Glendinnig sobre las raíces estoicas del pensamiento cadalsoiano es de una enorme validez, pero este mismo estudioso demuestra como el neoestoicismo era un trazo común a un grande número de escritores del siglo XVIII (no sólo españoles) y como en el caso de Cadalso tal influencia venía matizada por la huella dejada por algunos escritores españoles como Gracián y Saavedra Fajardo, que no serían exactamente los mejores ejemplos de un retorno al estoicismo clásico sino de una especie de estoicismo cristiano.

Por eso, resulta extraña su conclusión, cuando dice que:

“En la gran tradición moralista española, Cadalso nos ofrece un ejemplo interesante de estoicismo no definitivamente cristiano. Está más cerca de los clásicos antiguos que de sus predecesores de los siglos XVI y XVII, precisamente porque tiende a dejar al cristianismo fuera de la cuestión”.¹

Pero, la cuestión es: ¿será que Cadalso consigue dejar el pensamiento religioso completamente fuera de su campo de intereses? ¿Será que el ideal de <<hombre de bien>> del autor de las *Cartas Marruecas* no encubre de alguna forma la idea de virtud cristiana? Si se toma en consideración la visión del pasado heroico español en la figura de Cortés y en el “fantasma” de la Providencia que ronda el episodio de las *Noches Lúgubres*, es difícil decir que Cadalso restaba importancia al providencialismo cristiano. Al revés, en uno y otro pasaje el autor se utiliza de recursos diversos que llevan a situar este tipo de actitud intelectual como uno de los elementos que él consideraba a la hora de escribir su obra, aunque no como concepto filosófico sino desde la influencia espiritual que esta idea pudiera tener en su quehacer literario y social.

Una cosa es que el autor elija a una tradición literaria y/o filosófica como fuente privilegiada, sin explicitar los créditos a los autores modernos en los que se inspira, este

¹ *Idem.* p.167.

parece ser el caso de Cadalso y su relación con los clásicos antiguos y la moderna tradición española; otra cosa muy distinta es que, por el hecho de haber vivido en un período conturbado y no conseguir una aproximación satisfactoria a la tradición religiosa en que fuera creado, la misma desapareciera o dejara de tener importancia.

No se anula el catolicismo en Cadalso así como no desaparece la Providencia de su pensamiento. Sólo que esos aspectos de su formación sufren los cambios que son propios a las vicisitudes de su vida y de su época. La dificultad que tiene en proponer una teleología de la historia es una prueba de la conflictividad que asaltaba su credo literario. Si la Historia sólo tenía sentido en concordancia con un relato sobre un pasado más o menos mítico, la conciencia que tenía al autor de las *Cartas Marruecas* de la singularidad de su época le impide proponer un proyecto claro en contra la corrupción moral de la humanidad, pues cualquier relación causal entre pasado-presente-futuro se hacía problemática.

Su valoración de la amistad y su creencia en el carácter eterno del amor son guiños a la felicidad más que proyectos concretos. La Providencia sólo aparentemente deja de ser un tema que le preocupa, pero permanece su fantasma encarnado en lo que los antiguos llamaban Fortuna. La condición épica del héroe histórico cadalsiano se funde con la condición trágica de su autorretrato biográfico, que corresponde al de un desechado por los círculos del poder. Un hombre que va en contra el azar y también en contra el providencialismo ortodoxo, que sustituye por un escepticismo muy personal y de rasgos eclécticos.

¿Se podría hablar de un providencialismo cadalsiano? Sí, si no se entiende el mismo en un sentido estricto y si se considera la relación que hay entre el héroe providencial de sus relatos sobre la Reconquista y sobre la conquista de América con su personaje en los textos autobiográficos, que a pesar de creer en la posibilidad del

hombre <<hacer fortuna>> por sí sólo al final entrega todo a una intervención exterior que incide sobre el plano de la Historia. El héroe épico y el héroe trágico se dan aquí las manos y esperan una interferencia sobrenatural que les sitúen en un lugar privilegiado de la memoria nacional. El soldado-escritor Cadalso mezcla su destino al de los héroes conquistadores que para él dan la nota del carácter español. Y no hay que olvidar que en su autobiografía fragmentaria también hay espacio para cierta dimensión picaresca¹ que se puede presentar como una forma de pesimismo cristiano que neutralizaba la creencia en una Providencia redentora, pero no en gobierno del Mundo por la misma Providencia.

Finalmente, es esta íntima relación entre vida y arte que hace de Cadalso un autor vivo, al que cada crítico “desentierra” con libertad, la misma que era un valor que apreciaba y una marca de su estilo. El carácter paradigmático de su obra nos transporta menos a la visión de un autor romántico que a uno cuya la <<modernidad de la crítica social>> (Azorín) es irresistible en su complejidad. El carácter “abierto” de sus textos permite que su obra sea releída de muchas maneras, y que se la vea más como fuente de estudios concienzudos que de anécdotas, como viene siendo desde el redescubrimiento de figura literaria.

Pero, en lo que se refiere a la Providencia, Cadalso deja campo abierto para que los fantasmas reaparezcan y puedan ser planteados de distintas maneras. De cierta manera, esta Providencia tragicómica tan característica de una época en que los géneros clásicos estaban siendo reinventados destacaba en la ironía de los textos cadalsianos, y se refleja muy bien en la tendencia de Cadalso en dudar de su poder, así como el poeta dudaba de la Fortuna a la vez que la reconocía. Uno de sus dos poemas *A la Fortuna* ilustra muy esta paradoja cadalsiana:

¹ Aspecto que es subrayado por Manuel Camarero en su introducción a la edición de las *Memorias* de Cadalso: *Autobiografía. Noches Lúgubres*. Madrid, Castalia, 1987.

“Fortuna, a quien el vulgo llama diosa
(y tanto tu inconstancia lo desmiente),
ni creas que tu ceño me amedrente
ni que por ver tu cara más gustosa
inmute yo mi frente.

Con ella levantada te he mirado,
despreciando tus males y tus bienes;
y cuando de triunfar del orbe vienes,
te venzo, y del laurel que tú has ganado
corono yo mis sienes.”¹

Esta imagen del héroe que vence a la Fortuna en que desacredita no deja de ser la cumbre de la formulación cadalsiana de una visión de la Historia que remite a su modelo de los héroes españoles responsables por la gloria antigua de España, unos héroes que como Cortés actuaban y se hacían proteger por la Providencia; o unos santos héroes que tenían la protección de agentes providenciales intermediarios como Santiago. Así, la idea de Providencia en Cadalso pasaba por su concepción de la patria española como fruto de la Creación a la vez que resultado de la acción de los héroes que lograban al final alcanzar a la gloria póstuma.

¹ En: *Obra poética*. Cádiz, Universidad de Cádiz, 1993. Ed. de Rogelio Reyes Cano. p. 86. Ocios de mi juventud. Poema 30.

CAPÍTULO 8: TRADICIÓN Y MODERNIDAD EN PABLO FORNER

8.1 – Juan Pablo Forner o el providencialismo como drama intelectual

En contraste con la figura del héroe militar encarnado por Cadalso, la importancia de Juan Pablo Forner (1756-1797) en su tiempo radica sobre todo en el hecho de que este autor representa la vertiente pacifista de la Ilustración española. Es difícil, si no imposible, encontrar en sus escritos cualquier elogio a la vida militar, pero curiosamente su trayectoria en los últimos años de vida coincide con la ascensión del teniente Manuel de Godoy, a quien el escritor extremeño dedicará un grupo no despreciable de escritos, especialmente de poemas, intentando acercarse a los círculos de poder.

Forner ilustra muy bien la asimetría que rigieron las relaciones entre los ilustrados españoles con los hombres de gobierno. Los ministros reales se servían de los préstamos de las mejores mentes de la España dieciochesca a su placer, y cuando un hombre de letras no les convenía la salida era apartarlo de la vida política en la Corte. En el caso del autor extremeño, su pseudo destierro fue una plaza en la Audiencia de Sevilla. Protegido inicialmente por el conde de Floridablanca, el talento literario de Juan Pablo y sus ideas regalistas le permitieron participar del juego del clientelismo político típico de la sociedad de cortes y ejercer un discreto papel en este contexto.

Pese las actitudes serviles del autor extremeño, su patriotismo es prueba de que la visión de su personalidad como la de un mero arribista está lejos de ser la más acertada. El cortejo del poder y la convivencia con los hombres que personifican al mismo son dimensiones que parecen intrínsecas para los autores de la República de las Letras, sea en su faceta de meros escritores o como hombres públicos. Entre el poder de la escritura y el poder político se establece una conexión que nunca es sencilla, y que en el caso de Forner es necesario poner de relieve. Sólo así es posible intentar una

interpretación de su personalidad y de la significación de su obra o de cualquier aspecto de la misma.

Si se deja la *Oración Apologética por la España y su mérito literario* (1786)¹ de lado, ninguna obra forneriana obtuvo en su tiempo el mismo éxito literario que las obras más famosas de Olavide, Cadalso o Jovellanos. La literatura de polémicas era un tipo de literatura encadenada a las circunstancias históricas de las que se nutría, y ningún otro ilustrado se dedicó a ella tanto como Forner, lo que le estigmatizó como escritor además de influir en su desarrollo como tal. Pero, quizás uno de los elementos que acerque su obra a la de los autores antes mencionados es la preocupación por proponer una peculiar visión de la historia española, lo que a su vez lo termina por llevar por una nueva concepción de la Providencia.

Una característica común del providencialismo de los ilustrados citados es una especie de moral estoica que mezcla una concepción heroica del mundo, las ideas sobre la virtud cristiana tributarias del humanismo renacentista y la preocupación dieciochesca por una ética de la felicidad. Negar la Providencia en la figura del Fantasma de la Fortuna, como lo hacía Cadalso, no era nada más que negar una forma de Providencia para proponer otra mucho más compleja, en que entraba ciertamente las visiones nacientes del progreso social o de las artes.

Los ilustrados como Forner, Jovellanos u Olavide, partieron de la transformación del paradigma físico de la primera mitad del siglo para reflexionar y actuar sobre su contexto social. Su pensamiento tenía muy en cuenta la idea de Providencia pero sin apoyarse en una línea teológica claramente definida, sino que dichos autores partían de sus convicciones y su experiencia de vida para establecer cada uno una actitud providencialista que no equivalía a una filosofía. El estoicismo que

¹ Badajoz, Diputación Provincial de Badajoz, 1997. Ed. de Jesús Cañas Murillo.

aparece en su obra era una forma de estoicismo cristiano, que seguía creyendo en un Dios monoteísta y todopoderoso que conducía los destinos humanos a través de una Providencia particular que tenía que armonizarse con la idea de libre albedrío humano y con las nuevas concepciones científicas de la Naturaleza. La cuestión de trazar los límites del poder de la Providencia para esos ilustrados era un problema moral que se ligaba con los cambios en las formas de religiosidad ligadas con el proceso de secularización de la cultura española.

Pero, ¿qué hay de providencialismo en la obra de Forner? Dividido entre su actividad literaria y su actividad como jurista, Juan Pablo escribió una obra que todavía exige una mayor atención por parte de la crítica, a pesar de los enormes avances en este sentido que se dieron en las últimas décadas del siglo pasado. Como defensor a ultranza de la residencia de la soberanía política en las manos del monarca, no es ninguna gran descubierta decir que Forner veía la figura del rey como imagen del poder del Creador y reflejo del orden natural instituido por la Providencia en los tiempos de la Creación. Eso se nota muy claramente en un poema en que el extremeño elogia al gobierno de Carlos III como un momento de recuperación de la gloria del Imperio español:

“¿Con que, en fin, el gran Dios de las venganzas
Miró aplacado nuestro hesperio suelo,
Dando al trono su paz y justicia,
Unidas en el gran Carlos Tercero?
¡Siglo feliz! Mortales venturosos
Los que lográis en tan glorioso imperio,
De un benéfico Dios en tal monarca
Conocer el retrato más perfecto!”¹.

¹ En: *Poetas líricos del siglo XVIII*. Madrid, Rivadeneyra, 1871. vol. 2. BAE LXIII. p. 348. El poema todo es un homenaje a la grandeza de Carlos III presentada como una dádiva de la Providencia. Parte del mismo sería posteriormente incorporado a las *Exequias de la Lengua Castellana*. No se sabe la fecha de composición de esta pieza, que debe pertenecer a los años inmediatamente antecedentes a la ascensión de Carlos IV, momento en que Forner se ve prestigiado por la publicación de la *Oración apologética*

En los dispersos poemas escritos por Forner a lo largo de su vida, pocos de ellos publicados, se trasmite esta visión de una Providencia que es imagen del poder, y de un poder real que es reflejo del poder divino. Sin duda, la poética forneriana es la parte de la obra del autor extremeño menos estudiada y, paradójicamente, ofrece elementos valiosos a la hora de abordar aspectos olvidados de su pensamiento político-social. La felicidad cantada por el poeta en sus poemas adulatorios escritos a Floridablanca o a Godoy es siempre descrita como fruto del trabajo humano a la vez que un regalo concedido por la divinidad.

Relacionada con las concepciones fornerianas de la constitución del Estado, la dimensión providencialista de su pensamiento se revela en su concepción de los orígenes del Derecho Natural, tal como también había ocurrido con uno de sus maestros intelectuales, Mayans y Siscar. Se puede hablar así de una visión de los orígenes de la sociedad civil que en Forner lleva a una concepción del progreso de las artes y de las ciencias (tema que está presente en la mayoría de sus obras de reflexión) y de creación del derecho positivo como algo derivado de la Justicia divina. Un iusnaturalismo providencialista que está ligado con la concepción del Estado y de la política, esas son las directrices esenciales del providencialismo forneriano en términos de teopolítica.

Poco o nada se ha comentado sobre la concepción del progreso en los escritos de Forner, quizás porque sus poemas no hayan sido debidamente analizados en lo que se refiere a este aspecto de su pensamiento. Pero quien lee los muchos elogios que el autor hace a la paz industriosa generadora de la felicidad no puede menos que estar de acuerdo con la revisión de su figura en la obra ya clásica de François López, *Juan Pablo Forner (1756-1797) y la crisis de la conciencia española* (1976). Sin embargo, preocupado en rechazar la opinión de la historiografía tradicional que veía como un precursor del tradicionalismo decimonónico y poniendo énfasis en la influencia

erasmiana del pensamiento de Juan Pablo, López no se detiene en el estudio de los aspectos progresistas del autor de la *Oración apologética* sino que se restringe a la necesaria revisión interpretativa del patriotismo forneriano.

Es claro que el providencialismo político de Forner venía acompañado de una cosmovisión que resaltaba el carácter corruptible de la Creación, ordenada según los inescrutables designios divinos, es decir, por una *Mano que mueve con reposo augusto / La máquina del orbe inexplicable*. Estos dos versos del poema escrito por ocasión de la abertura del Real Laboratorio de Química de Madrid son un ejemplo concreto de su providencialismo físico. Este poema parte de la exaltación de las maravillas de la naturaleza para relacionar el progreso logrado por la industria humana, a la vez que lamenta los vicios introducidos por la corrupción de las costumbres en los orígenes de la civilización. Para completar el cuadro, la misma negación de la Providencia por los filósofos materialistas sería una de las señales más inequívocas de la corrupción de la naturaleza humana en curso¹.

Se siente en este poema el eco de la educación dada a Forner por su tío abuelo Andrés Piquer, cuyas concepciones físicas, aunque más elaboradas, no están lejos de las mencionadas. Pero no solamente en los poemas de Juan Pablo se constata sus aproximaciones al tema de la Providencia. En sus obras en prosa, y en sus poesías filosóficas sobre el hombre, también es posible constatar la presencia de un providencialismo que se encaja perfectamente en el cuadro hasta aquí esbozado. La propia noción forneriana de patriotismo se liga con una cosmovisión providencialista que se complementaría con la concepción de la decadencia del idioma presente en las inéditas *Exequias de la lengua castellana*² (obra cuya versión final con la autobiografía

¹ En: *Obra citada*. p.312. El poema se trata de una silva recitada por ocasión de la abertura del Real Laboratorio por Carlos III, en 1787.

² Madrid, Cátedra, 2003. Ed. Marta Cristina Carbonell.

burlesca o *Noticia del Autor y Razón de la Obra todo en una pieza* está fechada por Cueto¹ en los últimos días de vida de Forner, en el mismo año de 1797).

Joaquín María Sotelo, su compañero en la Academia Real de Derecho, ya presentaba en el *Elogio del señor don Juan Pablo Forner* (1796)² los datos biográficos esenciales para que se concretara lo que él llamaba de <<tribunal>> de la posteridad, o sea, la necesaria revisión de la figura forneriana como literato y como uno de los <<ciudadanos beneméritos>> de su tiempo. Sotelo atribuye a la Providencia el desarrollo del <<genio filosófico>> del biografiado y lo describe finalmente como un <<filósofo cristiano>>. La muerte repentina de Forner entrado los cuarenta años de edad es presentada como una fatalidad, y quizás sea la tragedia la forma dramática más reiterada por los biógrafos a la hora de caracterizar la vida de los ilustrados españoles de segunda mitad del siglo, lo que dice mucho también de cómo los mismos concebían su creencia en la Providencia divina. Pero, más que escudriñar la evolución de la religiosidad forneriana, lo que se pretende en este capítulo es percibir como se caracteriza su providencialismo en relación con su credo político y estético.

¹ *Ídem.* p. 378.

² *Ídem.* pp. 272-297.

8.2 - La *Oración apologética* como base del pensamiento forneriano

Si los poemas de Forner no deben ser ignorados a la hora de intentar comprender su pensamiento, tampoco sus obras en prosa más conocidas pueden ser despreciadas. La famosa *Oración apologética por España y su mérito literario* (1786) es un texto que sienta las bases del ideario del autor extremeño y tiene una importancia destacada como texto paradigmático en el cuadro de su biografía intelectual.

Ante todo, hay que leer la *Oración apologética* no como una especie de suma del pensamiento político forneriano, tal como se hizo durante mucho tiempo, sino como la pieza que marcó decisivamente su carrera política y su fortuna literaria. Es especialmente a partir de la publicación de su apología de la ciencia española que Forner se vuelve el blanco de algunas publicaciones periódicas (*El Censor*, *El Corresponsal del Censor*, *El Apologista Universal*) que tienen una visión de España y del patriotismo distinta a la del entonces abogado de la familia del conde de Altamira.

No se debe olvidar que esta fue la obra que consolidó el acercamiento de Forner al conde de Floridablanca a raíz de sus altercados judiciales con Juan de Iriarte y familia. El menor de los Iriarte fue el móvil personal que le impulsó a escribir algunas de sus primeras obras como el *Cotejo de las Églogas* (1780), *El Asno erudito* (1782) y la censurada *Los gramáticos: historia chinesca* (cuyo expediente de licencia fue denegado en 1782). Además, hay que subrayar que la aparición de la apología forneriana debe ser enmarcada en el contexto de la promoción de los primeros premios académicos por la Real Academia Española, que ejercía así un papel de estimular los talentos de la República de las Letras con la preocupación de dar a la historia literaria nacional un carácter institucional.

Obra inicialmente destinada a un concurso literario pero que no logró tener obtener el beneplácito de los jueces (cuyo premio al final quedó vacante), la *Oración apologética* fue aceptada posteriormente como acompañamiento de la publicación en francés del discurso leído por el abate Denina en la Academia de Berlín, la *Reponse a la question "Que doit-on a l'Espagne?"* (1786). De esta manera, y a través de la gestión del ministro de Gracia y Justicia Eugenio Llaguno, la apología forneriana pudo salir a la prensa como escrito protegido por el conde de Floridablanca, es decir, como una especie de propaganda que salía al público con el apoyo oficial del principal ministro de Carlos III.

Sería fuera de propósito retomar aquí toda la polémica de Forner con los periodistas y reconstruir toda la repercusión de las disputas relacionadas con su apología, pero es importante subrayar que como pieza de oratoria, y más específicamente como intento de respuesta al artículo "Espagne" de Masson, aparecido en la *Encyclopédie methodique* (1784), la *Oración apologética* tiene las limitaciones típicas de este género de escrito, y es temerario leerla exclusivamente como obra de pensamiento. El autor incluso ya advertía en el prólogo que esta obra era más de <<declamador>> que de <<historiador>>.

Tampoco se puede olvidar que con la publicación de la *Oración apologética* Forner asume una postura pública de la que jamás se desmarcaría en su vida, y es la del defensor de la cultura patria ante las falsas opiniones sobre la misma. Si es cierto que su primera apología busca contradecir los prejuicios sobre las artes y ciencias españolas en el extranjero, a partir de la publicación de la misma, Juan Pablo seguirá desarrollando una actividad crítica que se orientará también al combate de los corruptores de la lengua española. Por detrás de sus opiniones sobre la decadencia de la cultura española está

toda una visión imperial de la grandeza perdida de España a la vez que el recetario ilustrado de cómo restaurar los días de gloria.

Otro punto que se debe enfatizar a la hora de hablar de la *Oración Apologética* es que en esta una de las obras en que Forner empieza a desarrollar la estética neoclásica que se relaciona directamente con sus opiniones políticas y, de manera más amplia, con toda su cosmovisión. Así, aunque no se pueda olvidar las limitaciones formales de la pieza oratoria, hay en ellas unas ideas fornerianas sobre la cultura y los orígenes de la sociedad españolas que se repiten en sus escritos posteriores. Y el primer elemento que constituye la crítica forneriana sobre el estado de las artes y ciencias españolas es la idea de que la religión y el derecho son el fundamento de la sociedad civil.

Según se puede leer:

“La legislación civil y la religión revelada fueron los antídotos con que ocurrieron la prudencia y la Providencia a estas necesidades de la mortal angustia; y la legislación civil y religión revelada son ya las principales ocupaciones a que debe atender el hombre, siendo, como son, un suplemento de aquel tranquilo y puro estado de que le desposeyó su impaciente y temeraria malicia”.¹

Es claro que no se puede menos que notar una analogía entre la constatación de la corrupción del hombre en los orígenes de la civilización con la corrupción del <<buen gusto>> que es una señal de la caracterización forneriana del estado de las ciencias y de las artes en su época. Hay aquí un claro eco de las tesis de Rousseau en su famoso *Discurso sobre la decadencia de las artes y de las ciencias* escrito para la Academia de Dijón en 1750. Sin embargo, había también ciertas diferencias entre los dos declamadores: mientras el francés buscar instituir una especie de interpretación

¹ *Obra citada*. p. 115.

universalista de la evolución de la civilización y de las artes, el autor extremeño estaba preocupado en defender su patria de los ataques venidos del extranjero.

El lujo criticado por Rousseau en su época era el lujo económico, que tenía sus implicaciones desde un punto de vista moral. Forner se vuelve contra lo que él llama de <<lujo científico>> y establece como principio de la ciencia válida el principio de la <<utilidad>>. Ciertamente, esta noción viene acompañada de una interpretación que carga en la dimensión moral de esta <<utilidad>>, pues el paradigma elegido por el extremeño para representarla es el humanismo cristiano de Vives en oposición al modelo baconiano de ciencia. Así, a pesar de reconocer el <<mérito intrínseco>> de la obra de Bacon, el apologista carga en las tintas para decir que la obra del humanista valenciano representa la cumbre de la ciencia humana en todos los tiempos.

La *Oración apologética* se divide en dos partes y la estrategia retórica adoptada por Forner habla mucho de su pensamiento. Si en la primera parte el apologista critica la vanidad y ligereza de la ciencia europea de su tiempo, en la segunda él defiende la ciencia española a partir de la presentación de un cuadro de su evolución desde la época de los romanos hasta los tiempos modernos. Los argumentos utilizados son claramente silogísticos, pero por detrás de ellos se revela toda una concepción de los orígenes de la civilización y la creación del Derecho Natural, como ya dicho. Complementando esta concepción y por detrás también de la línea argumental forneriana está una visión dualista de la naturaleza humana, dividida entre una dimensión racional (o espiritual) y otra sensible (o corporal).

Como se puede leer en el siguiente pasaje:

“La Providencia, aunque liberalísima, no es pródiga de sus dádivas. Cada ente logra de su mano los dones que necesita para componer el orden de la naturaleza. Sin cuerpo el racional no sería este ente que se llama hombre; y pues el Criador dispuso que fuese tal ente, y le creó para que como tal llenase todas las

leyes de su orden, su racionalidad no debe desamparar al cuerpo mientras asista en él; debe dirigirle, debe encaminar sus inclinaciones para que hagan la jornada de la vida, según las intenciones del que la concedió”.¹

Este no es el único texto, sino que es uno de los primeros en que Forner se utiliza de esta visión de la Naturaleza para justificar el nacimiento de las sociedades civiles y la corrupción del hombre pervertido por la Razón. Estas premisas de su ideario llevan a una antropología pesimista, que ve la sociedad como corruptora del hombre y ve los orígenes de las relaciones sociales manchadas indeleblemente por la ambición y por la envidia que rigen el teatro del Mundo.

Eso es posible constatar también en la obra de los otros ilustrados que se han estudiado hasta ahora, aunque con matices distintos. El diferencial de Forner es que sus lecturas y reflexiones le llevan a buscar a una especie de doctrina de la seguridad pública basada en las ideas de la necesidad y del interés. Se trata de una teoría de carácter eminentemente político, pero que pretende explicar el funcionamiento de la sociedad con nociones que se acercan a la economía. A pesar de que estas ideas aparecen de paso en la *Oración apologética*, ellas sólo serán debidamente desarrolladas en otros escritos fornerianos (muy particularmente la idea de necesidad en los *Diálogos filosóficos sobre el hombre*).

En relación con la apología de Forner hay que subrayar el papel discreto de la idea de Providencia en el mismo. La defensa forneriana de la cultura española se basaba en unos principios de crítica de la civilización que partían de la idea de reconstruir en términos históricos el proceso de surgimiento de la sociedad civil y el establecimiento del Derecho Natural en tiempos remotos. Conduciendo dicho establecimiento y definiendo la ordenación de la naturaleza humana en relación con el Universo estaba la

¹ *Ídem.* p.111.

Providencia. Pero, curiosamente, Forner acredita también en el desarrollo de las capacidades humanas, y al lado de la Providencia coloca la <<prudencia>> como agentes causadores del progreso social. Sólo la lectura de los poemas filosóficos del extremeño ofrece elementos para definir el providencialismo forneriano en un sentido más amplio que el del iusnaturalismo señalado.

8.3- Los *Discursos filosóficos sobre el hombre*: perversión y restauración de la Razón

Un año después de la publicación de la *Oración apologética*, Juan Pablo Forner envía sus *Discursos filosóficos sobre el hombre* (1787)¹ a la prensa. Todavía en medio de las polémicas sobre su apología a la cultura española, el autor extremeño consigue que Floridablanca no sólo acepte, sino que premie el nuevo trabajo con una compensación financiera que anticipa la elección del joven jurista para asumir responsabilidades públicas. Los *Discursos* complementan el camino de la ascensión empezada con su apología de España, pero teniendo un sentido distinto.

A pesar de ser una obra en verso, este sí era un título que el autor podría presentarlo como obra de pensamiento y, de hecho, las ideas de Forner sobre la religión están aquí compendiadas. Se tratan de cinco poemas filosóficos o <<discursos>> en que se defiende la religión de la llamada <<perversión de la Razón>> por la filosofía moderna. En el poema de dedicatoria *Al varón ilustre*, el poeta propone un modelo de protector que consigue unir la virtud a la razón, modelo que a pesar de no ser citado alude obviamente a la figura de Floridablanca. Acompañan los poemas filosóficos un prólogo y unas largas notas dedicadas a cada poema, y que son una especie de comentario por extenso del propio poema o de algunos de los puntos tocados por cada uno de ellos.

Es imposible dejar de percibir lo novedoso que este poema tenía en la España de los 80, lo que lleva a pensar cuanto tiempo había tardado para que una obra de este tipo apareciera en las imprentas españolas, cuando en otros países europeos el *Essay on a Man* de Alexander Pope ya era más que conocido. Lo que el joven poeta se plantea es

¹ DISCURSOS FILOSÓFICOS / SOBRE EL HOMBRE: / DE / DON JUAN PABLO FORNER. / EN MADRID EN LA IMPRENTA REAL. / 1787. In cuarto. XVI + 398 páginas. USAL Signatura BG/37291.

escribir un poema sobre el “problema” del hombre en función de algunas de las grandes cuestiones religiosas de su tiempo: la <<corrupción del hombre; la flaqueza de la Razón; la necesidad de una Revelación, que nos encamine a un fin; y la existencia de Dios, fin a que nos debe encaminar la Revelación>> como afirma el propio autor en el prólogo de la obra.

De cierta forma, los *Diálogos filosóficos sobre el hombre* son el complemento a la apología de la España cristiana implícita en la *Oración apologética*, a la vez que anuncian otro texto propagandístico de Forner, el opúsculo que se titularía *Preservativo contra el ateísmo* (1795)¹. Pese las muy distintas circunstancias históricas, ambos textos son diatribas contra la filosofía moderna que intentan desvalorizarla tachándola de impía. En su texto de madurez, Forner explicita una tesis que en los *Discursos filosóficos sobre el hombre* está solamente sugerida: la idea de que la religión es el cimiento del Estado y que sin esta no puede haber sociedad civil organizada.

En el *Discurso preliminar* a los <<discursos>>, el blanco de la crítica de Forner es la <<perversión de la Razón>> y partiendo de esta preocupación básica toda la introducción a los poemas es un intento de reglamentar el uso de la Razón por el hombre. Es decir, lo que el prologuista pretende es esbozar la base de lo que él llama de un posible <<sistema de un Mundo cristiano>> basado en la observación de la <<Moral cristiana>>. Para eso, hay que poner de relieve la semejanza establecida por el mismo entre los <<Sofistas>> antiguos y los <<Don-Quixotes de la Filosofía>> o los <<Catequistas de la impiedad>> modernos. Citando no sólo a los enciclopedistas franceses como también a Pope, Espinoza o Leibniz, el prologuista traza una

¹ PRESERVATIVO / CONTRA EL ATHEISMO, / POR / Don Juan Pablo Forner, / del Consejo de S. M. / y su Fiscál en la Rl. Audiencia / de Sevilla. / CON LICENCIA / En dicha Ciudad por D. Felix de la Puerta, Im- / presor, en la Calle Piñones Num. 18. / Año de 1795. XXXI + 159 páginas. BNM Signatura 3/46106.

comparación de los sistemas filosóficos modernos con lo que llama las doctrinas ateas surgidas en el mundo pagano, entre las cuales destaca el epicureísmo y el estoicismo.

A pesar de llamarse *Discursos filosóficos sobre el hombre*, la obra de Forner bien podía ser tomada como un verdadero sermón o por lo menos como un monólogo religioso sobre Dios y la Providencia. Para tratar del hombre, el poeta se ve en la necesidad de remitir al tema de la naturaleza de Dios, y es ahí que entra la cuestión del atributo de la Providencia. La crítica que hace en el prólogo de los filósofos modernos se detiene en este punto, que no se trata de un asunto baladí si se considera la totalidad de la estructura de la obra (el discurso en que aparece la Providencia es justo el discurso final, que representa la culminación de los anteriores). Como afirma el autor:

“Un Voltaire os dirá con resolución, que es una ignorancia crasísima negar que la alma humana puede ser material: que afean la providencia de Dios los que creen y esperan en su gracia: que nadie puede saber si el hombre está corrupto: que mas...¿quién será capaz de epilogar, ni de concordar entre sí todos los artículos de este profundo Predicador de la Naturaleza?”.¹

Una de las peores acusaciones que lanzaba Forner era la de que los filósofos modernos eran materialistas que se escondían detrás de la misma Providencia para negarla. Su creencia inexpugnable en la idea de la corrupción de la naturaleza humana por el progreso de la sociedad humana le llevaba a censurar agriamente lo que denominaba de <<ismos>> modernos (el <<Optimismo>>, el <<Materialismo>>, <<Naturalismo>>, <<Teísmo>>, <<Fatalismo>>) y por fin rechazar los negadores de la deidad (del Dios cristiano como él lo concebía) como pervertidores de la idea de Providencia.

Su imprecación final contra los filósofos modernos no puede ser más clara:

¹ *Obra citada*. p. 4.

“¡Miserables! ¡Os hacéis jueces de aquél mismo que os creó para juzgar de vosotros! ¡Ignoráis la esencia del alimento que os sustenta, de la luz que os alumbraba, de la tierra que os sufre, de todos los Entes que os rodean y sirven sin que os merezcáis, y osáis disputarle a Dios la providencia de su creación, culpársela, afeársela!”.¹

Para complementar su crítica al ateísmo moderno y justificar los posibles fallos doctrinales de los <<diálogos>>, Forner desarrolla en 18 puntos el sistema cristiano que había propuesto. De este programa para la restauración de la religión como base del Estado vale la pena recuperar algunas ideas fundamentales: primero (puntos 1 a 6), la idea de que el hombre no está sujeto a las leyes que rigen el Universo físico, dada su naturaleza racional, o sea, la idea de que el hombre no hace parte de la <<cadena>> de los seres que constituyen el Universo y de que este participa de un <<orden peculiar>>; segundo (puntos 7 a 12), la idea de que es <<muy probable>> que la finalidad del Universo sea servir al hombre, de que los orígenes del hombre y del mundo son una prueba de la sabiduría divina y de que el entendimiento, voluntad y libertad humanos deben tener como finalidad el respeto a la <<ley natural y la Religión natural>>; tercero (puntos 13 a 18), la idea de que la corrupción del hombre es comprobada por la misma constitución de la sociedad civil, y se ha originado por el dominio de la <<rebeldía de las pasiones>> y el <<abuso de la voluntad>> entre los hombres, lo que le lleva a reafirmar la importancia del <<culto externo>> y del derecho positivo como forma de oponer los <<Decretos de Dios>> a los sofismas de la Razón.

La complejidad del sistema propuesto por el poeta-filósofo en los *Discursos filosóficos sobre el hombre* es reconocida en el propio prólogo a través de su presentación como una obra de juventud. Los cinco <<discursos>> ilustran en lenguaje

¹ *Ídem.* p.17.

poético las ideas del prólogo y sus títulos son muy reveladores de las preocupaciones del apologista de la patria transformado en apologista de la religión¹. Lo que llama la atención en la ordenación de los poemas es el hecho de que Forner va exponiendo los problemas creados por la incredulidad moderna para proponer en el último discurso una especie de filosofía moral que retoma todos los puntos antes ya comentados, con la única novedad de hacer mención a la necesidad del hombre de guardar respeto al <<Imperio>>, además de observar las leyes positivas y la Religión.

El poeta dirige su poema al amigo Batilo (Meléndez Valdés) y presenta la visión del Universo como un <<nudo>> en que la Providencia cifra el <<progreso>>, presentado como la sucesión de causa y efectos que son percibidos por el hombre en su examen de la realidad física. El examen del Universo es así, la única forma que el hombre tiene de recuperar el <<estado verdadero>> que le fue regalado por Dios, un examen que debe ser realizado a través de la restauración de las facultades de la Razón.

Como se puede leer en un pasaje del poema:

“ (...) libre levante la Razón su vuelo,
y de humanas prisiones desatada,
desde el ínfimo suelo
hasta la región do, rodeada
de luz inagotable que despide,
la eterna Potestad el mundo mueve
desde el glorioso trono en que reside,
del Universo todo
el consorcio visite, y de sus partes
el destino contemple, el uso, el modo;
las portentosas artes con que a un nudo reduce
indisoluble, entero,

¹ Los cinco discursos se titulan: I. Ciencia del Hombre; II. Imposibilidad en que se halla el entendimiento de alcanzar la verdadera noticia y culto de Dios; III. Corrupción del Hombre; IV. Fin del Hombre. De aquí deducida la inmortalidad del Alma, y de ella, la existencia de Dios; V. Perversas inclinaciones de la Razón. Sistema del hombre, y leyes que debe observar según los designios de la Providencia, que atiende a los remedios de la necesidad humana.

el Criador las criaturas que produce;
de causas y efectos sucesivos
la alternación perenne,
y el siempre duradero
progreso que las ata y encadena;
la Mano omnipotente que en sí tiene
de la gran trabazón el sólo extremo,
que sola rige con poder supremo”.¹

Esta extensa cita revela la amplificación del dualismo de la naturaleza humana concebida por Forner hacia una cosmovisión también dualista, en que el <<progreso>> está dirigido por una Providencia omnipotente. Estas dualidades del pensamiento forneriano sólo llaman la atención para el hecho de que su patriotismo (su concepción del <<Imperio>> como amalgama de la Religión y del derecho civil) se funda en una doctrina de la <<necesidad absoluta>> desarrollada en la nota al Discurso V.

En esta nota Forner realiza un análisis detenido de la concepción de la Providencia en la Antigüedad latina, más específicamente partiendo de un comentario de Pico de la Mirándola (sin citar de cual obra en específico) en que el humanista italiano analiza la idea de la <<Necesidad>> de los estoicos como equivalente a la de <<Hado>>. A partir de ahí, el comentarista remonta a la <<Pronoea>> estoica para compararla con las ideas de <<Necesidad hipotética>> de Leibniz (menciona a la *Teodicea* sin citar ningún pasaje específico) y con la de <<libertad de espontaneidad>> de Collins. Lo que critica Forner en Leibniz y Collins es el hecho de que las teorías de Collins y de Leibniz sobre la acción humana llevan a creer en unas causas anteriores a la misma, que al final terminan por negarla.

Para Forner, existe una <<necesidad absoluta>> que rige el mundo moral humano, y que justifica el hecho de la Providencia general predisponga de manera

¹ *Ídem.* pp. 150-151. Discurso V.

inescrutable la Providencia particular destinada al orden relativo a la presencia del hombre en el Universo. La existencia de Dios es comprobada para Forner por el propio instinto humano y equivale a esta <<necesidad absoluta>> que ordena tanto el Universo como el Mundo (o el universo social). Es esta idea que lleva al poeta a dirigirse a su amigo Batilo y a exhortar a que este se dedique a respetar la patria y la religión fundidas en el <<Imperio>>.

De todo lo dicho hasta aquí, lo más interesante es que el autor de los <<discursos>> asume de manera cabal la concepción de que el hombre es un ser que está fuera del orden natural del Universo, a pesar de no estar fuera del plan de la Creación. Esta peculiar concepción de la posición humana en el orden de la Creación diferencia a Forner de todos los autores que fueron estudiados en los capítulos anteriores, al sustituir la tradicional visión del Universo como una cadena por la visión del mismo como un <<nudo>>. Las ideas de Forner cuanto a este asunto le sitúan en una posición singular en cuanto al tema de la Providencia, dado que el extremeño plantea explícitamente un dualismo entre la acción humana y el poder del atributo divino.

8.4- Historia, patriotismo y Providencia en algunos textos fornerianos

Después de escribir sus primeras sátiras y apologías, y después de cortejar el poder durante su proceso de aparición en el universo de la República de las Letras españolas, Forner tiene como premio la destinación a la Audiencia de Sevilla. A finales de la década de los 80, el extremeño escribe una serie de trabajos destinados a conquistar la protección de Floridablanca y de otros ministros de turno, entre los cuales se incluyen la reedición de *El Príncipe Cristiano* (Madrid, Aznar, 1788) del pe. Ribadeneyra, dedicado al príncipe de Asturias y la importante censura de la inédita obra del ex-jesuita Tomás Borrego, *La Historia Universal sacro-profana*. En ambos escritos es posible constatar el fervoroso regalismo del autor, aspecto de su pensamiento político que fue menospreciado por cierta historiografía de la Ilustración (especialmente por la corriente seguidora de Meléndez y Pelayo).

Pero, con su ida a la Audiencia sevillana, parece que Forner radicaliza todavía más en su regalismo, pues ahora se trata de defender las prerrogativas reales no como alguien que postula un cargo público, sino como un hombre de Estado. Es sintomático el hecho de que uno de los primeros y más destacados textos de Forner de su etapa andaluza sea el *Discurso sobre la tortura* (1792)¹. Curiosamente, esta obra fue escrita por ocasión de la oposición pública del canónigo de la Iglesia de Sevilla, Pedro de Castro, que había se declarado en contra de un informe verbal del magistrado criticando el abuso de los métodos de tortura como forma de conseguir pruebas jurídicas.

Además de ser una especie de crítica a la visión distorsionada de algunos miembros eclesiásticos de la función de la Justicia, el *Discurso sobre la tortura* retoma

¹ Barcelona, Crítica, 1990. Ed. Santiago Mollfulleda. Se cita por esta edición barcelonesa. También hay una edición del mismo año a cargo de Manuel de Rivacoba y Rivacoba: Valparaíso, Edeval.

los puntos centrales de la concepción forneriana respecto a la constitución de la sociedad civil. Como se puede leer en este pasaje:

“...el objeto principal de la comunidad civil es que cada hombre goce con seguridad sus bienes naturales o adquiridos; o lo que es lo mismo: que ningún hombre dañe impunemente a otro. Dios, que es el mejor de los legisladores, grabó este decreto con la mano de su beneficencia en la tabla de la mente humana, dando, al mismo tiempo, facultad a cada una de sus criaturas racionales para que por sí misma castigue las violencias y las rapiñas que osase ejercer en su personas o bienes cualquier otro individuo de su misma especie”.¹

Sin embargo, para comprender mejor el pensamiento político-religioso de Forner en toda su extensión no basta caracterizar su iusnaturalismo providencialista. Es sólo comprendiendo su particular acercamiento a la Historia que se puede trazar con mayor nitidez la verdadera dimensión que la idea de Providencia pudo tener en su obra. De hecho, el gran cambio en la crítica forneriana en las últimas décadas ha venido de manos dadas con el redescubrimiento de las dimensiones histórica y estética de la obra del extremeño.

No es casualidad el hecho de que en todos los grandes textos de Forner sea posible constatar una clara preocupación por trazar unos paneles grandes de historia cultural, o una verdadera síntesis de la historia española que sirven para el autor defender sus tesis generales. Tanto al hablar del progreso de las ciencias y artes en España (en la *Oración apologética*), o de la religión cristiana (en los *Diálogos filosóficos sobre el hombre*) o en sus textos como jurista (el *Discurso sobre la tortura*), la Historia española aparece siempre como telón de fondo y como fundamento de la crítica forneriana. La importancia de esta tendencia historiográfica culmina con la visión

¹ *Obra citada*. p.141.

del progreso de la literatura en las *Exequias de la lengua castellana* pero pasa antes por el *Discurso sobre el modo de escribir y mejorar la historia de España* (1792)¹.

De manera esquemática, se puede decir que el *Discurso sobre la historia de España* es un alegato no desinteresado a favor de la restauración del cargo de cronista de las Indias, y una defensa del papel del cronista del rey como manera más adecuada para transmitirse un punto de vista institucional de la historia de España. La obra tiene unos novedosos planteamientos en términos historiográficos (especialmente en el énfasis dado a la necesidad de escribirse una “historia total” en oposición a la historiografía tradicional de los grandes hechos políticos, basada en las particularidades institucionales) y propone como insuficiente la función que la Real Academia de Historia ejercía en su época. Además, Forner se aleja de la historiografía universalista de las Luces para destacar la importancia del historiador como un narrador responsable de realizar las grandes síntesis históricas relativas a la historia nacional, yendo más allá de los planteamientos tradicionales que se reducían la Historia a la crónica de los reinados y de las grandes batallas.

Para el presente apartado, interesa particularmente destacar la concepción cíclica de la historiografía española que presenta el *Discurso sobre la historia de España*, a la vez que su ambición de restaurar una especie de Edad de Oro perdida de dicha historiografía a través de la restauración del cargo de cronista de las Indias. Pero, antes, hay que subrayar la importancia de esta visión cíclica de la manera de escribirse la historia española en la medida en que ella encaja perfectamente con la teoría forneriana de la decadencia de los grandes Imperios. Como afirma Forner:

¹ *Discurso sobre el modo de escribir y mejorar la historia de España. Informe fiscal*. Barcelona, Labor, 1973. Ed. François López.

Como todo en este mundo <<empieza, crece, llega a su sazón y después se debilita, cae y perece>>, no se debe estrañar que comparemos los progresos de nuestra historia con los de las edades del hombre. Nada hay, ora proceda de la naturaleza, ora del artificio, que no los imite en este proceder a que por ley inviolable están sujetas las criaturas, entre las cuales pueden contarse también en cierto sentido las invenciones e institutos humanos.¹

Esta importante piedra de toque de la obra forneriana que es el *Discurso sobre la Historia* no puede ser más coherente en la medida en que toda la visión del autor extremeño del progreso nacional español y de la Antigüedad clásica obedece a esta opinión básica. Aplicando al progreso de la civilización la idea de que este obedece a las mismas leyes de la Naturaleza, Forner establece una analogía entre naturaleza/cultura que ejemplifica a la perfección el dualismo de la cultura dieciochesca. La reconstitución del mundo latino a través de las numerosísimas citas y referencias a lo largo de toda la obra forneriana sólo corroboran el hecho de que al extremeño le preocupaba especialmente la relación entre progreso y decadencia.

Pero, ¿qué significa la posibilidad de reforma del mundo preconizada por las apologías fornerianas de una Edad de Oro tomada como modelo imitable? ¿Qué significa, sino la creencia en una teleología que está justificada por una concepción moral que tiene en la Providencia una pieza clave? Dentro de este cuadro, incluso en los textos patrióticos de Forner que propugnan por la restauración de la gloria de España se nota la presencia de la Providencia. De hecho, el patriotismo de Forner debe a su providencialismo. Los poemas que escribió para el *Diario de Sevilla* entre 1792 y 1793 son prueba de eso, especialmente este soneto:

“Gracias eternas a tu justa mano
Dirijo humilde, Providencia santa,

¹ *Obra citada*. p. 105.

Cuando la tierra contra mí levanta
Tiránico opresor, brazo inhumano.
Así de tu gobierno soberano,
El orden luce en diferencia tanta,
Que a la tiniebla que al mortal espanta,
El rayo de la luz sigue cercano.
Mansión de vicios la malvada tierra
Triunfa con ellos: en región más pura
Coronas tú los ánimos sagrados.
Haz ¡oh poder! a las virtudes guerra;
Que sociedad tan bárbara e impura
No es para que los justos sean premiados”.¹

El mensaje lanzado va en contra la Francia Revolucionaria pero puede ser aplicado a toda la humanidad. Otros poemas de esta época, como la *Gloria póstuma de Brissot*, *El año de 1793* o *A la muerte de Luis XV* siguen la misma línea de presentar la Revolución y sus consecuencias como testimonio cabal de la corrupción humana. Si antes de la Revolución Forner ya había criticado los filósofos modernos como pervertidores de la Razón, con esta (y fundamentalmente con el Terror) sus argumentos ganan ejemplos concretos contra los que enfrentarse.

En estas circunstancias, la lectura de su discurso *Amor a la patria* (1794)² en la Real Sociedad Económica de Sevilla pone de manifiesto su convicción de que sólo la <<virtud>> y no la <<constitución política>> puede ser responsable por la prosperidad de la humanidad. El discurso fue leído como parte de la celebración del día de la muerte del rey Fernando I, el Santo, liberador de Sevilla, y el uso de la imagen del monarca ciertamente dice mucho del tipo de virtud a que se refiere el orador, una virtud moral y religiosa. Si Forner reconoce que Grecia y Roma pueden ser tomadas como ejemplos del <<amor cívico>> no es menos verdad que la misma prosperidad material de estos

¹ En: *Poetas líricos del siglo XVIII*. BAE LXIII. vol. 2. p. 318. Soneto XVIII.

² En: *Obras de don Juan Pablo Forner, fiscal que fue del Consejo de Castilla. Recogidas y ordenadas por Don Luis Villanueva*. Madrid, Imprenta de la Amistad, 1844.

Imperios les llevó a la ruina a causa de la decadencia moral causada por el <<lujo>>. El discurso es toda a una diatriba favorable a que las sociedades patrióticas retomen su actividad y la exhortación final propone a la capital andaluza como modelo de <<ciudad cristiana>>.

Es bien verdad que la virtud preconizada por Forner no dejaba de mirar hacia los modelos antiguos, pero al concebir el heroísmo el extremeño le identifica con el amor a la patria, presentada como sinónimo de un Estado basado en los valores cristianos. El amor propio, como algo nocivo a la humanidad, sería algo desconocido de la constitución cristiana. En este sentido, su exitosa comedia estrenada en 1796, *La escuela de la virtud*¹, presenta un filósofo (que en verdad, es nada más que un viejo verde) que desiste del amor de una joven encantadora para ser fiel a un amigo. La pieza parece estar a medio camino entre el neoclasicismo francés y el teatro clásico español, y la construcción de la trama interesa especialmente pues ella se organiza en función de la identificación entre patriotismo y la amistad concebida como un tipo de virtud². La razón pervertida del filósofo vencida por la virtud de la amistad representa también una defensa velada de la fraternidad cristiana en contra de la impiedad del siglo.

A pesar de no atribuir a la Providencia la identificación implícita entre las calidades patrióticas y la amistad como virtud análoga a la fraternidad cristiana, estos dos últimos textos dejan entrever que el providencialismo es un elemento entra en juego en el ámbito del patriotismo de Forner, pues ambos insisten en un poder externo (sea el ejemplo de Fernando VII o el de la justicia poética en *La escuela de la amistad*) que a pesar de no ser denominado de Providencia, tal como en el soneto citado más arriba, se

¹ LA / ESCUELA DE LA AMISTAD / Ó / EL FILÓSOFO ENAMORADO. / COMEDIA. / PRECEDE / UNA APOLOGÍA DEL VULGO / CON RELACIÓN / Á LA POESÍA DRAMÁTICA. / CON LICENCIA EN MADRID. / EN LA IMPRENTA DE FERMÍN VILLALPANDO, / AÑO DE 1796. In octavo. IV + XXXIV + 141 páginas. BNM signatura T/13333.

² Tal como lo analiza D. T. Gies en: "Forner, la amistad y la patria: *La escuela de la amistad*, o *El Filósofo enamorado*". *Juan Pablo Forner y su época*. Mérida, Junta de Extremadura, 1998. pp. 449-460.

puede reconocer como una fuerza sobrenatural que liga patriotismo y valores morales de origen cristianos. Este emparejamiento entre sus ideales políticos y religiosos se nota de manera más nítida cuando se lee el poema que este escribe a Godoy, titulado *La Paz* (1796).

Si durante el estremecimiento de las relaciones franco-españolas por causa de la Revolución Forner pensaba en la Providencia como resguardo ante la ofensiva revolucionaria, con el Tratado de Basilea (1795) esta pasa a justificar sus ideales pacifistas de progreso social. Son precisamente esos ideales que mejor introducen la relación establecida en el poema entre la Naturaleza y el trabajo humano, cuya acción sobre el mundo físico es tomada como imagen análoga al de la Mano Divina durante la Creación, tal como se ve en la exhortación inicial del poema al esfuerzo de una humanidad pacífica y labradora:

“Sudad, para que dulce y opulenta
Naturaleza en sus incultos dones
Os aumente el placer cuando acrecienta
La industria sus salvajes producciones.
Al ocio sólo amarga y avarienta,
Rústica yace en rústicas regiones.
Sólo en el seno de la paz florece,
Si la paz a la industria favorece.
Y emula entonces de poder divino,
Despliega docta su vigor la mente,
Ya inspirando con arte peregrino,
Al rudo mármol vida que no siente,
O ya mezclando en el bruñido pino,
De animado matiz tinta luciente,
Que ciñe a breve tabla en bulto vano
Las obras todas de la eterna mano”.¹

¹ En: *Poetas líricos del siglo XVIII*. BAE LXIII. vol. 2. p. 352.

Aquí, tanto el trabajo humano como el arte son nada más que imitaciones o reflejos del poder de la Mano de Dios, y la paz es señal del progreso humano. Si en términos políticos, el providencialismo forneriano se acompaña de un tipo de progresismo pacifista, dicha postura no es menos perceptible en lo que respeta a los planteamientos estéticos del poeta-jurista extremeño, cuyo viaje final al Parnaso complementa el escudriñamiento del Mundo y del Universo empezado por el apologista de la patria y de la religión.

8.5- Las *Exequias de la lengua española* como fábula providencialista

Si en los escritos dispersos mencionados el pacifismo aparece como el pilar de una caracterización del pensamiento forneriano como una vertiente de cierto “progresismo absolutista”, bien es verdad que es imposible definir a su ideario político como una filosofía del progreso a toda regla, dada la ausencia de menciones claras al futuro como una meta de los avances científicos y sociales de la humanidad. De ahí resulta la dificultad de encasillar ideológicamente a Forner, sea del punto de vista estrictamente político o desde la perspectiva intelectual. Decir que el extremeño era un erasmista, un reaccionario o un integrista es reducir la complejidad de su obra y de su pensamiento, que se movía en función de una coyuntura especialmente agitada. Lo que parece difícil negar es que su figura fue reivindicada, y no por casualidad o por mero engaño, por el tradicionalismo español decimonónico y que sus posiciones fueron adoptadas, *mutatis mutandis*, por el conservadurismo decimonónico.

Pero, más allá de las connotaciones políticas de los escritos fornerianos, las proposiciones estéticas del autor de las *Exequias de la lengua castellana* son la prueba cabal de un desdoblamiento de su pensamiento moral y de su particular concepción de la historia centrada en su visión de la historia española. En este sentido el texto de su sátira menipea retoma en otra clave la visión circular de la historia presente en el *Discurso sobre la historia de España* y en diversos pasajes de esta obra el paradigma literario de la decadencia de la cultura latina está ahí presente, así como implícitamente está presente la creencia en una redención final de la cultura española a través del establecimiento de una nueva Edad de Oro modelada a partir de la recuperación del ejemplo literario de los clásicos españoles.

Como testamento literario, las *Exequias de la lengua castellana*¹ exponen de forma detenida todo el credo estético de Forner, o sea, su definición personal del arte de escribir a partir de unos principios muy claros que acompañan a la vez un vehemente alegato contra la <<literatura chapucera de estos tiempos>>, es decir, de su tiempo. El período de gestación de la primera versión de esta obra (cuatro años, entre 1784 y 1788) y el hecho de que Forner estuviera corrigiendo la misma hasta su muerte dicen mucho a respecto de la estima que tenía el autor hacia su último viaje al Parnaso.

Tanto es así que el autor insiere en la última versión de su sátira una especie de autobiografía burlesca de su seudónimo literario, Don Pablo Ipnocausto (nombre con lo cual ya había firmado otras sátiras anteriormente y que termina por ser adoptado como una especie de alter ego satírico). Más allá de la comicidad de esta biografía, Forner ofrece en ella unos datos personales valiosos para comprender su personalidad, y que sirve para intentar transmitir al lector la imagen de un Pablo Ipnocausto absolutamente independiente de los poderosos, pese sus limitaciones. Se trata aquí de reflejar la corrupción del ambiente literario de la República de las Letras de finales de siglo y presentar un contraejemplo de héroe que tampoco correspondería a Forner si se considera la totalidad de su biografía y especialmente su servilismo hacia Floridablanca o Godoy.

Pero si es verdad que Ipnocausto, o Forner, mejor dicho, tuvo que enfrentarse a una serie de <<calabazas>> durante su vida (tal como se afirma en su autobiografía ficticia), también es cierto que su <<locura>> o <<filosofía>> se centraba en la creencia en el <<arte de perfeccionar al hombre>>. Aunque no utilice este término, el pensamiento forneriano también se define a partir de la idea de la perfectibilidad de la naturaleza humana, tal como lo defendía otro Pablo apellidado Olavide. Desde esta

¹ Madrid, Cátedra, 2003. Ed. Marta Cristina Carbonell.

perspectiva es posible leer las *Exequias de la lengua castellana* como una fábula sobre la decadencia/progreso del castellano en que la metáfora de la muerte/resurrección del idioma está directamente relacionada con la de los destinos del Imperio español. Esta concepción imperial de la lengua encaja perfectamente con una teoría de la historia en que se insiere una teleología de la historia de la España moderna, y con una interpretación de la decadencia en la Antigüedad clásica, especialmente de la caída del Imperio romano.

¿Pero por qué llamar a las *Exequias* de fábula providencialista, si de hecho la idea de Providencia sólo es mencionada un par de veces a lo largo de toda la narración? Más importante que el posible papel estructural de la Providencia en las *Exequias* está la posición que el autor atribuye a esta en la construcción de la galería de tipos literarios que describe en su sátira. No es casualidad el hecho de que la mención más destacada a la Providencia en la sátira forneriana aparezca en la boca de Cervantes, que es propuesto como modelo clásico de héroe (o antihéroe) literario español. Pablo Ipnocausto y su amigo Arcadio (Iglesias) son acompañados por el autor del *Quijote* durante sus peripecias en el Parnaso, y llama la atención las palabras que el novelista dedica a los periódicos que se publicaban en la época de Forner:

“Esto hay – dijo Cervantes arqueando las cejas -. Vamos de aquí al punto. ¿Yo entre lobos? Por bien empleado doy haber peleado con turcos, y haber sufrido la esclavitud de Argel, y haber sido pobre, si la Providencia, adelantando mi nacimiento, me libró así de caer en las manos de Periódicos”.¹

La otra mención a la Providencia en las *Exequias* es la atribución que el narrador hace a la misma al hecho de que en España no hayan abundado en la historia literaria ni los poetas trágicos ni los líricos, comentario de paso que aparece durante la descripción

¹ *Obra citada*. p.194.

de la escenificación del funeral de la lengua castellana presenciado por los viajeros. Pero, volviendo a la cita anterior, el pasaje en que Cervantes habla es significativo en la medida en que por un lado, Forner identifica la retórica providencialista con un modelo de héroe del pasado y, por otro lado, identifica el personaje de Ipnocausto (el antihéroe del presente) con Cervantes, en el sentido de que ambos participan de la abominación de la literatura de periódicos y de que ambos serían dos francotiradores independientes de la República de las Letras. En el campo de la estructura de las *Exequias*, la elección del modelo cervantino de escritor es complementada perfectamente por el influjo del modelo mayansiano de sátira menipea que Forner adopta, y que se conecta con una larga tradición satírica que remonta a la Antigüedad.

Esta tendencia a acercarse a esta literatura de viajes de corte moralista es otro aspecto que permitiría clasificar a las *Exequias* como una fábula providencialista, sin que eso sea una definición estricta del género de esta obra, por supuesto. De cierta manera, la narración del viaje de Ipnocausto al Parnaso se confunde con los esquemas alegóricos de la novela barroca. Pero, en este caso, no se trata de una historia en que los viajeros van experimentando un proceso de perfeccionamiento tratado alegóricamente a lo largo de la obra, sino que se trata de una ruta en que Ipnocausto y Arcadio atestiguan la decadencia del idioma (representado por la corrupción del gusto literario) y se preparan así para recibir la advertencia final de Apolo sobre el futuro de la lengua. Quizás sea este uno de los raros pasajes de la obra de Forner en que la cuestión del futuro aparezca de manera clara, pero se presenta de una forma que la advertencia de Apolo sirve para que los dos jóvenes escritores miren hacia el retroceso reciente del idioma con la finalidad de evitarlo en su presente.

Obviamente, es imposible comprender los consejos finales de Apolo sin considerarlos en su doble dimensión, literaria y política. Si la imagen providencialista

de Cervantes presentaba como obra de la voluntad divina el hecho de que cada escritor haya nacido en una época distinta, bien es verdad es que hay pasajes en las *Exequias* en que salta a la vista las opiniones fornerianas sobre la participación humana directa (tanto de los políticos como de los escritores) en la configuración de una tradición cultural representada en la figura del Parnaso literario. Forner sabe muy bien que la República literaria no deja de ser un reflejo de la república civil, y que hay una clara interdependencia entre el progreso de las artes y los influjos del poder público. Así, Arcadio comenta que:

“Las inclinaciones de los que gobiernan tienen también un gran influjo en el mayor o menor aprecio de las artes; tiénele también el mayor o menor saber de los poderosos. Por turnos sucesivos van así prevaleciendo las profesiones, según la educación que domina. El que nace poeta en tiempo en que no se conoce el precio de la poesía, renuncie a su genio, o resuélvase a sustentarse de la mendiguez. Esto lo que prueba es que los hombres saben rara vez dar un justo valor a todas las cosas, y que por más que aparenten celo, amor a la felicidad pública, deseos del bien común, no fomentan casi nunca sino lo que les agrada, o lo que con limitada capacidad tiene ellos por bueno y útil”.¹

Forner creía haber nacido en una época en que la poesía estaba en baja y la corrupción de los literatos y de los poderosos estaba en alta, a pesar de que no se ve en sus escritos una crítica profunda de las relaciones entre los escritores y los poderosos, sino más bien al revés. Las dedicatorias de sus obras a esos, los poemas que escribe a Godoy y a Floridablanca, registran un conformismo que contrastan muy claramente con los ideales reformistas que se reflejan en sus escritos. La única advertencia que lanza reiteradamente el extremeño en esos escritos es la de que los gobernantes deben cuidarse pues serán juzgados por la posteridad, lo que no es más que un tópico que no añade ninguna aportación personal a la cuestión. De manera precavida, la ferocidad de

¹ *Ídem.* p. 235.

su pluma fue guardada para atacar sus pares de oficio. Ahí sí, es posible ver un sátiro de primera línea que cuida de denunciar a todas las miserias de otros escritores en lo que toca a su relación con los poderosos, pero sin llegar a criticar la actuación de estos últimos hacia sus protegidos.

Finalmente, hay que decir que a pesar de referirse a la Providencia en diversos momentos de su obra, Forner no atribuye una dimensión redentora a la misma. Su concepción negativa de la naturaleza humana y su actitud pesimista hacia el mundo le llevan a plantear la <<gloria>> como un tipo de humo que esconde la malignidad humana. Así se puede leer en el poema que sigue a la visión de la Biblioteca del Parnaso descrita por Pablo Ipnocausto:

“¡Oh, de la humana gloria
depósito inmortal! ¡Altos desvelos,
que emulan de los cielos
la fuerza inextinguible! Transitoria
la vida su grandeza solemniza,
y labrando su muerte, se eterniza.
¿Del hombre quien no admira
la excelsa potestad? En trecho breve
su mente ordena y mueve
cuanto en lo inmenso del espacio gira;
soles, planetas, mundos, al Dios mismo
cifra en sus senos el mental abismo.
¿Su incertidumbre acusas,
su ignorancia también, sofista injusto?
Porque su ser augusto
en sus errores conocer rehúsas,
cuando a Dios le sondea sus secretos,
y emula, si no acierta, sus decretos”.¹

¹ *Ídem.* p. 270.

La Biblioteca del Parnaso visitada por Pablo Ipnocausto sirve como imagen resumida de la naturaleza humana y, una vez más, se ve aquí la presencia de la preocupación del autor extremeño en enfrentarse a los detractores de los <<decretos>> de la divinidad. Este poema ilustra muy bien un giro que se da en España en los planteamientos relacionados con la Providencia a partir de la segunda mitad del siglo, y es que a partir de entonces las inquisiciones metafísico-científicas entorno a la <<mente divina>> dan lugar a la cuestión de la pesquisa sobre la <<mente>> humana tomada como un reflejo o imitación de la mente del Universo.

Aunque el peso de la idea de la Providencia tenga una importancia muy distinta en cada autor tratado en esta segunda parte, hay que subrayar la relevancia que todos ellos atribuyen a esta idea como elemento que compone su visión del mundo y especialmente sus concepciones de la historia, de manera que casi siempre hay una relación entre el vocabulario providencialista en sus obras y el progresismo que impulsa sus acciones políticas y su pensamiento. Respecto a las dimensiones religiosas o mismo teológicas del providencialismo, es difícil encontrar una clara definición de principios de los ilustrados hacia el tema, pero es cierto que todos los autores estudiados reservan en sus obras algún espacio para defender a la Providencia de la impiedad del siglo, lo que no deja de ser una constante que no debe ser menospreciada.

TERCERA PARTE
CAPÍTULO 9: EL DESTIERRO DE LA FORTUNA

9.1- De Batilo a Meléndez Valdés

En la primera y en la segunda parte de este trabajo se ha subrayado la presencia de la Providencia en dos de los grandes campos de conocimiento relativos a la historia del providencialismo español del siglo XVIII: el campo científico comprendido en su sentido más amplio y el campo de la filosofía de la historia considerada en función de la experiencia política y de la vivencia literaria de cuatro de los más ilustres representantes de la Ilustración española (Jovellanos, Olavide, Cadalso y Forner).

En la parte dedicada a esos cuatro autores es interesante observar cómo, además de ser tratada como una cuestión metafísica, la Providencia posee una relación intrínseca con la producción literaria e intelectual de los miembros de la “Academia” de Cadalso. Todos los autores de este círculo ponen de relieve el hecho de que para la filosofía de la historia del siglo XVIII la Providencia es un problema de teoría de la historia en dos aspectos: por un lado, en términos de la Historia universal (tanto en lo que se refiere a una historia de la Iglesia como en lo relativo a la historia cultural europea) y, por otro lado, como de la <<historia>> (en letra minúscula) de cada escritor del período (de ahí la importancia del providencialismo biográfico cuya tendencia ya había sido apuntada en el capítulo acerca de Andrés Piquer).

La visión que esos autores tienen del progreso de la Historia (comprendida como una narración totalizadora sobre determinados procesos históricos, especialmente los relacionados con las transformaciones de la sociedad española dieciochesca) es mucho menos optimista que la de un Feijoo, por ejemplo, y eso apunta hacia una concepción de una Providencia heterodoxa que se conecta a los proyectos de reforma del siglo, a la vez que intenta resistir a las crisis espirituales del mismo. La llamada <<crisis de la conciencia europea>> (Hazard) significa un cambio total de paradigmas científicos,

filosóficos y artísticos, que se manifiesta en España a partir de las polémicas entre los novatores y sus opositores.

Este panorama se vuelve más agudo en las últimas décadas del siglo XVIII, y sus efectos serán sentidos hasta los primeros años del XIX. La concretización de la experiencia revolucionaria en Francia no pasa desapercibida en España pese a toda la censura sobre el tema, y los eventos relacionados con la Guerra de Independencia (1808-1812) son la prueba irrefutable de ello. Con la erupción del Terror al plano central de la historia europea a finales del XVIII y principios del siglo XIX, la idea de Providencia tiene que necesariamente ser planteada de una manera distinta a la que los ilustrados habían tratado hasta entonces.

En este sentido, la idea de Providencia estará especialmente relacionada con el esteticismo que desembocará en el Romanticismo decimonónico. Además de ser un problema de teoría del conocimiento, ella se presenta también como una cuestión estética. La cuestión ligada con la idea de Providencia en los albores de la era romántica se refiere a la posibilidad de representación del Terror y de una serie de aspectos relacionados al mismo: ¿es posible que el arte retrate fidedignamente el horror de la guerra moderna? ¿Es impositivo que lo haga? Ante el optimismo ilustrado de la primera mitad del XVIII, se impone progresivamente el tenebrismo que parece dudar de la Mano Divina ante todos los horrores derivados de la barbarie moderna. A principios del XIX la creencia en un gobierno providencial de justicia es casi nula, y es a partir de ahí que la Providencia se prepara para pasar a una posición de semiclandestinidad en la historia de las ideas.

Lo que hay que buscar cuando se trata de la Providencia en el paso del siglo XVIII al XIX no son más los testimonios relativos a la contienda filosófica sobre el tema, sino los “ecos” o los “fantasmas” derivados de la misma y que se manifiestan en

las más diversas manifestaciones artísticas y literarias. Se trata de un trabajo ciclópeo y virtualmente inacabable, pero que será esbozado en esta parte final de este trabajo a partir de algunos lenguajes específicos (poesía, novela, teatro y artes plásticas) y sin la burda pretensión de abarcar todo el universo artístico español de este período. Lo que sí interesa es percibir cómo es posible representar la Providencia, mismo bajo los efectos de las crisis de fe de principios del siglo XIX.

La poesía de Juan Meléndez Valdés (1754-1817) sirve como una muy útil introducción a esta tarea, en la medida en que su comentada evolución de un estilo rococó hacia formas más clásicas y a una poesía clasificada como <<filosófica>> llama la atención para la variación de las formas de representación artística sobre la Providencia, además de introducir de manera definitiva el tema del silencio de la misma ante la sucesión de los episodios que marcan la historia española en el paso del siglo XVIII al XIX. El poeta-filósofo de Ribera del Fresno es un interesante testimonio de este pasaje, no sólo por su biografía sino también por la manera como la evolución de su poética registra los cambios de este período.

Sin embargo, la aproximación a la figura de Meléndez como un poeta-filósofo no debe hacer olvidar que en sus principios poéticos el autor se dedicó a tejer formulaciones anacreónticas sobre la Naturaleza, concebida bajo un influjo providencial. En una de sus odas anacreónticas, llamada *La Naturaleza*, parte del grupo denominado *La inconstancia. Odas a Lisi*, el poeta llama la atención para el hecho de que:

“Ni el orden de las cosas
inmóvil es, que siempre
con sucesión suave
el cielo no las vuelve”.¹

¹ En: *Obras completas*. Madrid, Fundación José Antonio Castro, 1996. vol. 1. p. 168. vv. 25-28.

Por lo menos en tesis, esta visión del orden de la Naturaleza establecido por el <<cielo>> no tiene nada del estatismo que marca buena parte de las referencias a la misma durante gran parte del siglo XVIII. La Naturaleza melendeciana se establece desde la concepción de un orden dinámico, en un movimiento que se confunde con los cambios de fortuna a los que la lira del poeta responsabiliza por su suerte amorosa y personal.

Hay que subrayar la parcialidad de esta identificación de la Naturaleza con la Fortuna cambiante en la primera poesía de Meléndez porque ya en muchos de sus poemas aparece el elogio a la prodigalidad de la Providencia (vista como distinta a la Fortuna clásica), como es el caso del romance *Los segadores*, cuyo tópico de la analogía entre el trabajo humano y la Creación divina se repetirá en la poética melendeciana. En este poema, la voz poética reconoce que para el hombre <<el tiempo fugaz se pasa>> inevitablemente, pero también señala que los segadores se dirigen hacia Dios y:

“Todos a su providencia
cual menesterosos claman,
y en sus manos paternas
piedad y alimentan hallan”.¹

Esta es una visión de una Naturaleza edénica que se mezcla en la poesía del joven Batilo con el tópico de los lugares amenos de la poesía clásica. Del otro lado de esta visión idílica del mundo natural, se presentará la idea de la corrupción humana retratada de manera angustiada. Quizás sea esta conciencia aguda respecto a la destrucción de la Arcadia soñada por los hombres de su generación que diferencia la aportación de Meléndez al neoclasicismo en España, dada la particularidad de sus embates éticos y de la representación plástica de los mismos por Batilo.

¹ En: *Obra citada*. p. 381. vv. 107-110.

El bucolismo del joven poeta en la edad de vinos y rosas presagia la trayectoria dramática del hombre público, en la misma medida en que Batilo sabe que no puede existir el retiro del campo sin la vida belicosa identificada con la Corte, pese a su preferencia por el primero en detrimento de la segunda. La oposición del río tranquilo de la amistad al mar de la guerra y de los vicios cortesanos es retratada en un pasaje de la égloga *Batilo*, premiada por la Real Academia en 1785:

“BATILO Y Dalmiro cantaba
aquel que fue a la guerra
y vio las tierras donde muere el día,
que en nada semejaba
el río de esta sierra
al mar soberbio que pavor ponía.
Me acuerdo que decía
que del viento irritado
bramaba en son horrendo,
con las olas queriendo
estrellarse en el cielo encapotado,
tragándose navíos
como a las enramadas nuestros ríos; (...)
¡Oh ceguedad maldita,
fiar vida y ventura
a una tabla liviana!
Mejor es la galana
Vega, Arcadio, con planta hollar segura
Tras mis mansas corderas,
Que el ver navíos ni borrascas fieras”.¹

El poeta alude a dos de sus amigos del período salmantino, Dalmiro (Cadalso) y Arcadio (Iglesias). Al dejar la Universidad de Salamanca en 1789, Batilo también deja una vida consagrada a la alegría de la amistad, al estudio de las humanidades y a los juegos poéticos y amorosos. De cierta manera, a partir de ahí el poeta deja de ser Batilo

¹ En: *Obra citada*. vol. 2. p.85.

y se asume como Meléndez Valdés. La asunción de una personalidad poética en convergencia con su figura pública de magistrado es uno de los elementos que contribuyen a la transformación de su poesía en un tipo de poesía <<filosófica>>, sintetizadora del movimiento de las ideas a lo largo las grandes transformaciones que se dan en la vida cultural española en el paso del XVIII al XIX.

El letrado Meléndez Valdés es el poeta de la <<orfandad doliente>> plasmada en la metáfora central de su romance *El árbol caído*, imagen poética que sintetiza la visión melancólica de la Naturaleza que impera en la fase <<filosófica>> de la poesía melendeciana. Es este mismo poeta que pasa a preocuparse menos por la fugacidad del tiempo y por los lances de la fortuna y pasa a reflexionar sobre el <<cruel destino>> que le lleva lejos de los campos extremeños y de la tranquilidad de su vida en Salamanca. Batilo se despide de la imagen que forjara de sí como poeta en su égloga en homenaje a su vivencia salmantina. En *El zagal del Tormes*, Meléndez se despide de Batilo:

“Fértiles prados, cristalina fuente,
bullicioso arroyuelo que saltando
de su puro raudal, plácido vagas
entre espadañas y oloroso trébol,
y tú, álamo copado, en cuya sombra
las zagalejas del ardiente estío
las horas pasan en feliz reposo,
adiós quedad: vuestro zagal os deja,
que allí del Ebro a los lejanos valles
fiero le arrastra su cruel destino,
su destino cruel, no su deseo”.¹

¹ En: *Ídem*. p.103. vv. 1-11.

9.2- El poeta-filósofo de la Fortuna

Obviamente, decir que la poesía <<filosófica>> de Meléndez Valdés suponía una especie de filosofía moral no es lo mismo que negar que sus odas anacreónticas y su primera fase poética fueran destituidas de cualquier contenido. Ya se ha dicho antes que además de la celebración de Baco y del Amor, uno de los tópicos que más se destaca en la poesía de Batilo es el tema de la inconstancia de la Fortuna. Sin embargo, la diferencia fundamental entre Batilo y el poeta-filósofo Meléndez es que el segundo parece preocuparse por mantener algunos esquemas de pensamiento que dicen directamente respecto a su ética de hombre ilustrado. A partir de esta diferencia básica es posible comprender mejor la transición que se da del poeta bucólico hacia una personalidad poética que corresponde con la trayectoria de Meléndez como sujeto histórico que retrata los sin sentidos de una Historia universal ingobernable.

Ya en capítulos anteriores se ha mencionado la ligazón que existe entre las ideas de Fortuna y Providencia en distintos autores estudiados, pero hay que subrayar a partir de Meléndez la naturaleza de las relaciones entre estas ideas durante el siglo XVIII español. Son esos dos conceptos que permiten al escritor dieciochesco establecer una relación entre su biografía y gran telón de fondo de las Historias universales que se impondrán como forma de narración historiográfica a partir del Romanticismo. Se trata de resaltar el hecho de que la relativa desaparición de la idea de la Providencia con el proceso de secularización de la cultura se da en el mismo momento en que el tópico clásico de la Fortuna pierde fuerza como recurso literario, dadas las inmensas transformaciones en la manera como los modernos pasaran a acercarse a la herencia cultural de la Antigüedad clásica y dado el cambio de las circunstancias históricas en que esta aproximación ocurría. Ante las tribulaciones de la modernidad, se volvía

imposible el poeta encerrarse en un exilio campestre y quedarse quejándose de la Fortuna.

En este sentido, la obra poética de Meléndez Valdés es un ejemplo claro de cómo el imperio de la Fortuna es sometido a una visión trágica de la Historia que tiene en la Providencia una clave válida de interpretación. Pero antes de dar tratamiento a la forma como el poeta del Fresno se utilizaba de la Providencia, merece la pena percibir la dimensión moral de sus indagaciones sobre la Fortuna, pues estas lanzan luz sobre las posiciones políticas que le llevarían primero al destierro, después a defender el reinado de José Bonaparte y, finalmente, al exilio. Las reflexiones morales sobre la Fortuna lanzadas por Meléndez también son fundamentales para comprender sus observaciones sobre la intervención de la Providencia en la Historia y en su propia biografía.

En su oda *A la Fortuna*, escrita en el exilio, el poeta se refiere así a la misma:

“Cruda Fortuna, que voluble llevas
por casos tantos mi inocente vida,
de hórridas olas agitada siempre,
nunca sumida;
tú, que de espinas y dolor eterno,
pérfidas colma con acerba mano
tus vanos gozos, de la mente ciega
sueño liviano;
aunque sañosa de tinieblas cubras
lóbrega el cielo que en humilde ruego
férvido imploro por huir tu odioso
bárbaro juego; (...)
nunca rendido mi inocente pecho,
nunca menguado mi valor aguardes,
ni que mi plectro varonil querellas
gima cobardes”.¹

¹ En: *Ídem*. pp. 126-127. vv. 1-12; 25-28.

La resistencia a los reveses de la Fortuna puesta también en relieve por otros poetas de su círculo, como Jovellanos o Cadalso, se centra en la poética melendeciana en la configuración de una imagen de la inocencia ofendida. Es siempre importante señalar que esta inocencia es la imagen poética de una virtud cristiana que se mezcla en el caso del jurisconsulto Meléndez con sus ideales humanitarios, retratados en una serie de otros poemas como en su oda *A la esperanza* y en sus epístolas *A un ministro, sobre la beneficencia* o sobre *La mendiguez*. Pero, en buena medida, sus poesías respecto a la inconstancia de la Fortuna son tributarias de la visión clásica cíclica respecto a los vaivenes de la misma.

La poesía <<filosófica>> de Meléndez Valdés empieza, sin embargo, a liberarse de estos esquemas cíclicos de pensamiento e incluso se vuelve más pesimista a la vez que menos fatalista, cuando no se refiere a la Naturaleza cósmica y sí al individuo en medio de la misma. De manera progresiva, la joven lira dedicada a cantar la alegría primaveral de los primeros años de amoríos y amistades literarias abre espacio para las metáforas otoñales sobre la vida, como ocurre en el poema dedicado a Jovellanos (titulado *La noche y la soledad*) cuando del nombramiento del mismo como miembro del Consejo Real de Órdenes. Aquí, la voz poética llama la atención para la perversión de la Razón que hace con que los hombres no perciban la <<misteriosa>> y sabia voz de la noche:

“Mas los hombres que ilusos no perciben
su misteriosa voz, cuyos oídos
a la verdad cerrados
y al error son patentes, así viven
del mundo en el estrépito metidos
cual en galera míseros forzados:
siervos aherrojados
al antojo liviano y las pasiones,

sorpréndelos de súbito la muerte.
El sabio, sólo el sabio las prisiones
rompe con mano fuerte:
intrépido de todo se retira
y de la playa la borrasca mira.
Entonces adormido en paz gloriosa,
pesa con lo pasado lo presente;
con remontado vuelo,
al ciego porvenir lanzarse osa
y eleva a las estrellas la ardua frente.
¿Puede a tu ser, nacido para el cielo,
embebecer el suelo?
¿Puede a un alma inmortal, con quien son nada
esos soles y globos cristalinos,
tener el bajo suelo así apegada,
o en juguetes mezquinos
ocuparte, olvidando el alto grado
a que el Gran Ser al hombre ha sublimado?”.¹

El panteísmo de fachada de este Gran Ser sólo sirve para esconder la concepción por el poeta de un ideal de sabio virtuoso, de un nuevo tipo de hombre de bien que no es más el sabio estoico, pero que tiene vínculos con éste, en la medida en que también rompe con las cadenas de su animalidad y se reafirma en su fortaleza interna. En las odas filosóficas en que Meléndez trata de su idea de Dios y en los demás poemas en que se refiere a la incidencia de la concepción de divinidad en la ordenación del Universo, el poeta repite el tópico dieciochesco del mismo como una cadena que va de la naturaleza animal del hombre hasta su participación en las esferas angélicas de la Creación.

Es a partir de esta creencia en la naturaleza angélica del hombre que Meléndez Valdés rompe con la posibilidad de lectura de su obra poética en clave de una caracterización mecánica de su pensamiento como una especie cualquiera de estoicismo. La afirmación de la creencia en la posibilidad del hombre de perfeccionarse

¹ En: *Ídem*. p. 286. vv. 53-78.

e ir de “su” historia a la Historia universal imposibilita la interpretación de la poética melendeciana como una imitación de tópicos clásicos, e introduce vectores que llevan de la reflexión clásica sobre la relación entre el bien y el mal hacia la preocupación del humanismo cristiano por una metafísica del mal.

Ante las tribulaciones de su época, no le resta otra opción a Meléndez que la de consolarse con la virtud. En su oda filosófica *Los consuelos de la virtud*, la lira del poeta se ve amparada por un coro de ángeles que se presentan como en una visión, sin olvidar de anunciar el hecho de no tratarse de un <<sueño>> ni de una <<ilusión>>. Su defensa personal de la virtud es así declarada:

“¡Cesáis, oh santos ángeles...! Seguro
ya por vos no suspiro,
y en manos del gran Ser mi suerte miro;
mientras, con pecho entero,
la amarga copa del dolor apuro,
y constante prefiero
la virtud indigente
al vicio entre la púrpura fulgente”.¹

A pesar de reconocer el poderío del mal, el desequilibrio cósmico del Universo, el poeta se aferra al áncora de la virtud. Esta representación poética de una visión divina no deja de ser una forma de afirmar la conservación de la Creación. Al afirmar su creencia en la resonancia de la <<misteriosa voz>> que ordena su discurso poético, Meléndez intenta armonizar su percepción melancólica y amargada de la historia de su siglo con los avatares de una Historia Universal prometedora de paz y felicidad. Para tal, es necesario afirmar la grandeza de la Providencia ante el imperio de la Fortuna.

¹ En: *Ídem*. p. 378. vv. 161-168.

9.3- El mal y el mar: biografía poética y visión trágica de la Historia

Una de las metáforas más comunes utilizadas por el poeta del Fresno para definir aquello que podría llamarse de una filosofía moral, en su poética, es la de la vida como un inmenso e imprevisible mar. De cierto, un mar borrascoso en que las referencias al <<barquillo>> amenazado del yo poético se repite una y otra vez, tal como es posible percibir en algunas de las citas ya reproducidas en este capítulo. Sin embargo, hay que leer las olas agitadas del destino del poeta-filósofo como algo más que un tópico literario de origen clásico. A pesar de utilizarse constantemente de la imagen horaciana, Meléndez Valdés se refirió casi siempre a su experiencia de vida, a su historia en medio de los horrores de la Historia de España.

Poemas titulados como *De mi vida*, *Mis desengaños* y *Mis combates* dan solamente idea del verdadero tema de la poesía melendeciana en su época de madurez. Entre los poetas ya mencionados en este trabajo, quizás en Meléndez sea más nítida la plasmación de su experiencia histórica en su producción, pese al hecho de que Batilo no se dispone a escribir poemas de ocasión. Pero sí que es interesante percibir como en su poética están contenidos todos los dilemas de la vida política española del paso del siglo XVIII al XIX, incluso de manera más dramática que en la poesía de su amigo Jovellanos. Eso porque el afrancesamiento de Meléndez Valdés le costó no sólo el exilio político, sino también un olvido literario difícilmente explicable. Su biografía intelectual no puede ser comprendida sin sus poemas, lo que a su vez lleva a un interesante cruce entre lenguaje poético y teoría de la Historia.

Desde luego, el individuo desengañado de los poemas pesimistas de Meléndez Valdés lo es en la medida en que su experiencia así lo dicta. La Historia de su tiempo así lo prescribe, pese a todos los buenos sentimientos y proyectos de reforma ilustrados.

En contraste con la creencia en un equilibrio cósmico posible entre el bien y el mal, el pensamiento moral melendeciano se destila, en la mayor parte de los casos, por la creencia en un mal metafísico imposible de superar. Pese a su conocimiento de la *Teodicea* leibniziana, la vivencia del magistrado extremeño le había comprobado que no se vivía en el mejor de los mundos posibles.

En la elegía moral *De mi vida*, el poeta afirma el predominio del mal sobre el bien de manera explícita:

“Pero el cielo parece que condena
los hombres al error; y que se place
en que arrastren del vicio la cadena.
Nunca el seguro bien nos satisface;
el placer nos fascina; la paz santa
morada nunca entre sus flores hace.
¿Quién hay que huelle con segura planta
la ardua senda del bien? ¿Y quién, perdida,
la torna a hallar y en ella se adelanta?”.¹

Esta desconfianza en la capacidad del bien de bastarse a sí mismo es acompañada en la poesía melendeciana por la Fortuna inconstante y compensada por la orientación ostensiva del orden del Universo por el <<cielo>>, o la Providencia. En la cita mencionada, merece la pena destacar el hecho de que la voluntad divina <<parece>> condenar al hombre al mal, pero no lo hace en efecto. Lo que hay que destacar es que el camino del mal es un sendero sin retorno, y en este aspecto el discurso poético de Meléndez no está cerca de ser un argumento heterodoxo. Las apariencias de la Fortuna no dejan de estar al servicio del plan trazado a la humanidad por la Mano Divina.

¹ En: *Ídem*. p. 428. vv. 85-93.

En la elegía moral *Mis combates*, Meléndez Valdés reitera esta visión trágica de la Historia de la humanidad cifrada a través de su propio destino. Como se puede leer:

“El eterno Saber no nos dio vida
para el cielo medir o el mar salado,
sino para a él labrarnos la subida;
y el hombre, en el error enajenado,
clama llorando lejos del camino,
cual barco de las olas azotado
que sin timón ni velas, al contino
batir de hórridos vientos, va ligero
a fenecer en mísero destino”.¹

Aquí, una vez más está la metáfora horaciana del barco perdido en el mar de la Fortuna, y abatido por un <<mísero destino>> inevitable. Pero no menos importante es el hecho de que este destino del hombre está sometido al plan trazado para él mismo por la **razón providencial** (o por el <<eterno Saber>>), y que la <<subida>> hacia los cielos depende de la voluntad humana. Es ante tal comparación que la historia de la perversión humana adquiere un significado mayor, tal como un reflejo de la narración bíblica de la Caída. Pese a todo su pesimismo y a las renovadas referencias al poder del mal en el mundo, Meléndez todavía admite una posibilidad quimérica de salvación que justifica el título de algunas de sus poesías como “filosóficas y sagradas”. Filosóficas por reflexionar acerca de la perversión de la Razón desde su experiencia de desterrado y exiliado, sagradas por dejar este punto de fuga posible hacia la figura de la divinidad.

Mismo reconociendo la inconstancia de la Fortuna, el poeta entrega el destino de su <<barquillo>> a la Providencia y desdeña filosóficamente de las supercherías que envuelven la vida cortesana. Tal como se puede leer en el romance llamado *Mis desengaños*:

¹ En: *Ídem*. p. 434. vv. 49-57.

“Quien quiera puestos y corte,
por mí los goce; a los tiros
de la envidia oponga el pecho,
y llore mientras yo río.

¡Yo reír! No; que si el cielo
me salvó por un prodigio,
llevando a seguro puerto
mi zozobante barquillo,
no empero fui más dichoso
cuando, ¡oh dolor!, combatido
de la más fiera borrasca,
apenas hallé un amigo”.¹

La seguridad en la protección del <<cielo>> tiene un sabor agrídulce en la medida en que es imposible conciliar la soledad del retiro de los justos con la alegría dionisiaca que servía de motor a la vida del joven Batilo. El mundo que el jurisconsulto ve y vivencia no es más el de las primaveras a las orillas del Tormes. Es interesante observar la profusión de imágenes melancólicas y de cierto ambiente más oscuro en los poemas de madurez de Meléndez Valdés. Aún que el poeta de Ribera del Fresno no haya llegado a las rayas de escribir una obra como las *Noches Lúgubres* cadalsianas, sin duda sus poemas se acercan a una visión cada vez menos colorida de su mundo.

La amargura vivida por el poeta desterrado y posteriormente exiliado puede ser más claramente percibida en sus discursos, tal como en *La Despedida del Anciano*, que además de retratar de manera muy crítica la España de finales de siglo lanza una diatriba contra la injusticia social y responsabiliza el lujo de las clases favorecidas como causadores de la decadencia de la nación. Pero lo más interesante en el poema es constatar como el poeta plantea sus críticas:

¹ En: *Ídem*. p. 501. vv. 121-132.

“(…) ¡Justo Dios! ¿Son éstas,
son éstas tus leyes santas?
¿Destinaste a esclavos viles
a los pobres? ¿De otra masa
es el noble que el plebeyo?
¿Tu ley a todos no iguala?
¿No somos todos tus hijos?
¿Y esto ves, y fácil callas?
¿Y contra el déspota injusto
tu diestra al débil no ampara?”.¹

A pesar de retórico, este cuestionamiento directo de la divinidad es un interesante testimonio del nivel de la crisis espiritual enfrentada por algunos de los que presenciaron las transformaciones que se procesaban en la Europa de finales del siglo XVIII y principios del XIX. El caso de Meléndez es muy representativo si se considera que ni mismo entre sus compañeros de la “Academia” de Cadalso este género de formulación había sido utilizado de manera reiterada, como es en el caso del poeta del Fresno. Es como si el poeta quisiera usar los poderes de su lira para despertar a la divinidad, y para tanto habría que traspasar la barrera de silencio que se había interpuesto entre ambos.

¹ En: *Ídem*. p. 484. vv. 186-197.

9.4- Crepúsculo y ocultación de la noción de Providencia: el silencio de Dios

La metáfora de la vida como un barco en medio del mar agitado de la Historia es una constante que puede servir de clave para comprender la aproximación a la Providencia en la poesía melendeciana, pero no termina de captar todos los matices de los planteamientos del poeta en lo que se refiere a la relación Dios-hombre, sobre todo en los poemas en que este reflexiona sobre su propia condición de desterrado y después de exiliado. La experiencia del destierro y principalmente la del exilio fornecen elementos para Meléndez plasmar su visión trágica de la Historia de España, y sus ideas sobre el imperio de la Fortuna pasan a depender menos de los esquemas fornecidos por la herencia clásica.

La imagen del náufrago es, por ejemplo, una prueba de que la perspectiva de resistencia estoica ante los reveses de la suerte es desplazada por una visión amarga de su propio destino histórico. El exiliado es visto como un juguete de la Historia, que es sin embargo salvo por la Providencia de manera prodigiosa. En uno de sus poemas de exilio más reconocidos, el romance *El náufrago*, el poeta hace mención al poderío del <<cielo>> ante el espectáculo del horror propiciado por la invasión francesa:

“Doquier la espantable muerte:
el viento a sus iras sirve,
su brazo hiere incansable,
el ponto en sangre se tiñe;
 cuál nada y se agita en vano,
cuál pugna a una vela asirse,
a uno la ola hunde cayendo,
y otro se salva entre miles.
 Yo en la agonía, y temblando
irme cada instante a pique,
clamé fervoroso al cielo,
y el cielo se dignó oírme,

que a la bondad jamás deja
que desvalida suspire,
y al que rendido le implora
siempre benévolo asiste".¹

Sin duda, Meléndez Valdés se acuerda aquí de los otros refugiados que no han podido sobrevivir al trauma de la fuga de la persecución política. *El naufrago* es uno de los poemas en que una voz poética amargada se refiere no sólo al destino colectivo compartido con otros desafortunados en la misma situación sino también a los resultados de la <<discordia impía>> establecida en España a partir de la Guerra de Independencia. El poeta del Fresno conocía bien los dos lados de la suerte de la que se quejaba, pues su trayectoria de afrancesado contiene tanto sus poemas patrióticos en contra de la invasión napoleónica como su colaboración activa como miembro de la corte josefina.

Sin embargo, antes de tocar en la vertiente patriótica de la reflexión de Meléndez Valdés sobre la Providencia, hay que subrayar cómo aparece el silencio de Dios en su poesía y en que medida este motivo poético confirma o no una descreencia en la **razón providencial** como guía privilegiado de la Historia. Desde luego, la visión trágica sobre la historia de España a partir del cambio del siglo confirma un doble proceso respecto a la Providencia, que es el del desvanecimiento de la creencia en esta noción en su versión ortodoxa y una especie de transformación de la misma, que pasa a estar semioculta en las representaciones sobre la erupción del Terror en medio de los horrores de la historia moderna.

Este crepúsculo de la Providencia (que como crepúsculo no significa oscuridad absoluta) y su ocultación posterior en el panorama de la filosofía de la historia decimonónica no ocurre con el apagar del período histórico conocido como la época de

¹ En: *Ídem*. p. 485. vv. 77-92.

las Luces, sino que es un proceso que se da a lo largo de toda la crisis de la cultura europea dieciochesca. El mismo Batilo ya lo presentía al tratar de la muerte de su mentor, Cadalso, al referirse en una carta a la manera como la Providencia arrebatara la gloria póstuma al autor de las *Cartas marruecas*. Así reflexiona Meléndez sobre el fallecimiento de su amigo querido:

¡Hormesindo! ¡Hormesindo! ¡Quién pudiera decirnos que nuestro buen amigo acabaría así! ¡Quién pudiera entonces pensar en un momento tan terrible! Las circunstancias mismas de su muerte nos la deben hacer más dolorosa. En el momento mismo que la fortuna empezaba a sonreírle; cuando sus esperanzas todas pudieran haber hallado un término dichoso; cuando sus amigos le suspiraban más; entonces, repentinamente, es arrebatado; entonces, la Providencia le lleva los ojos vendados al suplicio, y parece que toma gusto en burlarnos. ¡Oh, querido Hormesindo, qué falaces son los bienes todos! Sola la virtud sale triunfante del sepulcro y muestra al hombre de bien resplandeciente en medio de sus horrores; y ella sola hará sobrevivir a nuestro amigo. Si los versos de Batilo pueden algo, así empieza una elegía que este sentido zagal consagra a la tierna memoria de Dalmiro: “Silencio augusto, bosques pavorosos”, (...).¹

Este pasaje del epistolario melendeciano puesto en medio de sus poesías sólo sirve para destacar el hecho de que el poeta ya pensaba hace tiempo y de manera muy consciente en el <<silencio augusto>> que menciona en el final de la cita arriba. La diferencia es que en la carta a Ramón de Cáteda, Meléndez trataba de un episodio que le parecía trágico pero guardando un distanciamiento piadoso hacia el mismo, y en sus poesías de madurez las dificultades en atribuir los cambios de la Historia a lo inescrutable de la Providencia le lleva a cuestionarla, tal como ningún otro autor tratado en los capítulos anteriores de este trabajo lo hizo.

Es claro que el cuestionamiento retórico de la Providencia parte de la percepción del silencio divino, que es presentado paradójicamente como una ausencia de la

¹ En: *Obras completas*. Madrid, Fundación José Antonio Castro, 1997. Vol. 3. p. 394.

presencia. En otras de sus odas filosóficas, Meléndez esboza lo que significa la divinidad plasmando en sus versos lo que él define como un <<religioso miedo>> a la misma. Aquí también el poeta regresa a los bosques pavorosos mencionados en la carta respecto de la muerte de Cadalso:

Si entonces al bosque umbrío
corro, en su sombra estás, y allí atesoras
el frescor regalado,
blando alivio a mi espíritu cansado.
Un religioso miedo
mi pecho turba, y una voz me grita:
<<En este misterioso
silencio mora: adórale humildoso>>.¹

Ya se había visto en este trabajo menciones semejantes a ésta, como en la *Epístola del Paular* de Jovellanos o aún mismo en la obra de Olavide. Pero lo interesante en la producción de Meléndez es lo que el poeta obtiene de esta ocultación de la voz divina, de este silencio que es señal del cambio de los tiempos y de una visión cada vez menos esperanzada de la Historia y de la capacidad de la Providencia en interferir en la misma. La impresión que se tiene es que el joven Batilo se ha transformado en un taciturno Meléndez Valdés, que observa el embate entre su fe religiosa y la constatación de la imposibilidad de concretar sus sueños de fraternidad universal. Esta oda, *A la presencia de Dios*, es una especie de intento de reclamación por la misma estructurada como una celebración de la grandeza divina. A pesar de todo el elogio de los prodigios de la Naturaleza en sus versos, la humanidad sigue retratada en sus miserias y el silencio es decretado por esta <<voz>> gritando en medio al bosque.

¹ En: *Obra citada*. vol. 2. p. 265. vv. 41-48.

El sentimiento trágico ante la muerte y los horrores de la historia es poco comparado con la sensación reiterada en diversos poemas melendecianos de que no hay más a quién recurrir, y a partir de ahí el poeta oscila entre la desesperación y el temor al poder divino. Esta es una barrera que Meléndez no consigue romper, pese a todo su reformismo y su defensa decidida de la necesidad de la separación entre los poderes temporales y religiosos. En su oda *El invierno es el tiempo de la meditación* la voz poética retrata el <<abismo misterioso>> del mundo y su gobierno por cierto <<dios del mal>>, hasta que finalmente se dirige a la Providencia:

“¿Qué es esto, santo Dios? ¿Tu protectora
diestras apartas del orbe, o su ruina
anticipar intentas?
¿La raza pecadora
agotar pudo tu bondad divina?
¿Así sólo apiadado la amedrentas,
o tu poder ostentas
a su azorada vista? (...)
Mas no, Padre solícito, yo admiro
tu infinita bondad: de este desorden
de la naturaleza,
del alternado giro
del tiempo volador nacer el orden
haces del universo, y la belleza”.¹

Como en casi todos los pasajes de este tipo, hay un intento final de recomponer el cuestionamiento a la Providencia a través de la reafirmación de la omnipotencia y de la misericordia divina. Meléndez guarda así una cierta equidistancia de los extremismos relativos a las opiniones más comunes sobre la acción providencial, en la medida en que ni niega el poder de la Providencia ni se abandona por completo a él, subrayando tanto la bondad de Dios como la existencia de este <<dios del mal>> que funciona como

¹ En: *Ídem*. p. 258. vv. 111-118; 122-127.

principio corruptor del mundo. Es imposible caracterizar al poeta del Fresno como un Voltaire, ni un Rousseau, ni un Jovellanos, visto que este traza un camino singular de aproximación al tema.

La tribulación ofrece una versión muy personal acerca de las dudas del poeta exiliado ante los horrores que vive y presencia. El clamor ante el silencio de Dios no podría ser más directo y emotivo:

“¿Por qué, por qué me dejas?
Señor, Dios mío, Padre, vuelve y mira.
¿De mis ardientes quejas
tu bondad se retira?
Tú cesas, y mi labio a ti suspira.
De tu nombre en la gloria
los míseros fiaron; tú les diste
del opresor victoria,
sus plegarías oíste,
y su esperanza y su salud cumpliste.
La muerte y sus dolores
rompen mi corazón; en mis oídos
suenan ya los clamores
de los apercebidos
monstruos a devorarme, y sus bramidos”.¹

Ante las pruebas del destierro y del exilio, sólo le resta a Meléndez Valdés asumir una postura que remite a la probación de Cristo en la cruz. A pesar de seguir creyendo en última instancia en el plan providencial para la humanidad, el poeta decide romper con el silencio de Dios clamando por la protección divina. De hecho, Batilo sabe que la interlocución Dios-hombre tiene que ser una vía de doble sentido, y si en el plan de la Historia y de su biografía el hombre parece abandonado ni por eso él debe silenciarse ante sus dolores y, sobre todo, ante sus propios monstruos.

¹ En: *Ídem*. p. 303. vv. 1-15.

9.5- Patria y Providencia: de la visión melendeciana sobre la acción providencial en la historia de España

Además de los poemas que tratan del silencio de Dios y del imperio del mal sobre el mundo, la vertiente patriótica de la poesía melendeciana también llama la atención por el papel que la Providencia ejerce en la misma. El patriotismo de Meléndez Valdés sirve así de desenlace a una visión de conjunto acerca de los trazos providencialistas en su poética, que empiezan a aparecer con sus divagaciones morales sobre el imperio de la Fortuna, pasando por sus cuestionamientos sobre la ausencia de la presencia de Dios en su época hasta llegar al cuadro tenebroso de la historia española que le tocó retratar y vivir. Así, España sirve de canal intermediario para que el poeta sitúe el papel de la Providencia no sólo en su biografía como también en su percepción artística de la Historia universal.

Batilo tenía especial aprecio por la dimensión patriótica de su quehacer poético, tal como el prólogo de la edición vallisoletana de sus poesías deja ver. Ya en 1797, Meléndez esboza su orgullo por su opción de vida como hombre público cumplidor de sus obligaciones a la vez que inspirador de las futuras generaciones de poetas. Según él:

“La providencia me ha traído a una carrera negociosa y de continua acción, que me impide, si no hace imposible, consagrarme ya a los estudios, que fueron un tiempo mis delicias. Cuando la obligación habla, todo debe callar: inclinaciones, gustos, hasta el mismo entusiasmo de la gloria. Pero si mis bosquejos, mi ejemplo, mis exhortaciones logran poner a otros en su difícil senda y llevarlos hasta la cumbre de su templo, satisfecho y envanecido, complaciéndome en sus laureles cual si fuesen míos, repetiré entre mi mismo con la mas pura alegría: Yo concurrí a formarlos y mi patria me los debe en parte”.¹

¹ En: *Ídem*. vol. 3. pp. 558-559.

Pese a las constantes evocaciones de las Musas en su poesía, Meléndez sabe que un poeta se forma y que la gloria de un autor es debida a veces a las generaciones que le anteceden. El pasaje es interesante en la medida en que demuestra esta conciencia típicamente moderna de la manera como el canon literario evoluciona a costa de la constante reelaboración del lenguaje artístico, de la búsqueda por un refinamiento del arte en que la experiencia del artista cuenta tanto como el material que da origen a las obras. Hay aquí una curiosa mezcla de concepción clásica y moderna del arte en que el procesamiento de la vivencia del artista puede llevarle al templo de la gloria.

Anteriormente, se había mencionado a los monstruos que atacaban al corazón del poeta en su naufragio en medio al mar de la Historia. Es curioso percibir cómo en las poesías del Meléndez maduro estos monstruos aparecen identificados con los problemas morales que el poeta execra a lo largo de su vida pública. Entre ellos, está la calumnia. Sobre este tema, el entonces jurisconsulto escribe un poema que es destinado al entonces ministro Godoy, mientras este gozaba de la protección real y trataba de servirse de los servicios de ilustrados como Jovellanos y el mismo Meléndez Valdés. La epístola *Al Príncipe de la Paz, siendo Ministro de Estado, sobre la calumnia* cobra especial importancia en el contexto del providencialismo melendeciano en la medida en que hay una referencia en esta pieza a una <<visión divina>> de un perseguido relativa a sus tribulaciones. En este poema, el poeta perseguido ruega a Dios por su ayuda, que finalmente aparece:

(...) Mi ruego humilde
fue atendido, señor: ante mis ojos,
un resplandor desde el exceso cielo
parecióme bañar mi humilde estancia,
el aire rutilar más claro y puro,
y una divina voz que poderosa
<<Sigue>>, clamó, <<no temas; sigue y lidia

que el día llega de la luz: la patria
mira a lo lejos hacia ti las manos
tender y el lauro plácida ofrecerte.
Tiempo será que tu inocencia brille
pura así como el sol, que tus anhelos,
a término felice al fin llevados,
la ansiada gloria de tu patria vean
y de las ciencias el augusto imperio,
derrocado el error al reino oscuro>>. ¹

En un momento extremo, aparece así la voz divina probando que a pesar de su ocultación la Providencia protectora seguía encaminando el curso de la historia a través de la promesa del futuro esplendor del sol de la patria. Sin embargo, hay que notar que la epístola es escrita en un momento en que todavía los ilustrados podrían reservar alguna fe en el proceso político tal como él se desarrollaba a finales del siglo. Inicialmente, Godoy parecía ser alguien que podría contribuir con las reformas, lo que al final se ha mostrado como una gran ilusión de los que creyeron en tal hipótesis. Pese a este tipo de consideración, la pieza presenta la esperanza que una vez y otra reaparece en los poemas melendecianos.

Sin embargo, si dependiera del monstruo el análisis podría ser muy distinto. En una oda filosófica titulada *El fanatismo*, escrita aproximadamente en el mismo período del poema anterior, Meléndez se muestra mucho menos crédulo en lo que se refiere a los eventos que transcurren en la Francia revolucionaria. Es claro que, a pesar de referirse metafóricamente al fanatismo musulmán, el poeta quiere rechazar los fanatismos políticos alzados contra la <<imagen soberana>> del <<Autor infinito>>, en una defensa de la monarquía católica de los Borbones. La lira del poeta se dirige una vez más al propio Dios y casi le exige que ejerza su Providencia, o cuide del gobierno del mundo tal como este lo merecería:

¹ En: *Ídem*. vol. 2. pp. 249-250.

“¿Qué es esto, Autor eterno
del triste mundo? ¿Tu sublime nombre
que en él se ultraje a moderar no alcanzas?
¿Desdeñas el gobierno
ya de sus criaturas?,
¿y a infelices venganzas
y a sangre y muerte has destinado el hombre?,
¿o en tantas desventuras,
sin que haya un coto a su dominio odioso,
Satán por siempre triunfará orgulloso?
Vuelve, y a tu divina
nuda verdad en su pureza ostenta
al pavorido suelo; el azorado
mortal su luz benigna
goce, y ledó respire;
no tiemble desmayado,
no tiemble, no, tu cólera sangrienta
cuando tu cielo mire.
Dios del bien, vuelve; y al Averno oscuro
Derroca omnipotente el monstruo impuro.”¹

Los excesos del horror revolucionario atemorizaron a Meléndez, así como la lucha fratricida que se instalaría en España durante la Guerra de Independencia, y que terminaría por dejar secuelas que el exiliado tuvo que enfrentar hasta sus últimos días de vida. Pero los años que van de la Revolución Francesa hasta el inicio del trienio liberal en España parecen estar bajo la misma égida voraginosa de una sucesión de hechos desconcertantes que se vuelven difícil de explicar e imposible de contemplar. Ante los terrores de la gestación del mundo moderno, sólo les resta a los artistas a que se aferren, en la medida de lo posible, a los esquemas conocidos de representación de la Historia y de sus conflictos personales. La conciencia artística que nace del paso del XVIII al XIX

¹ En: *Ídem*. pp. 337-338. vv. 101-120.

está escindida, y el mundo se muestra como el <<misterioso abismo>> de uno de los poemas melendecianos.

La *Alarma segunda*, romance escrito por el poeta del Fresno tras los primeros combates del año de 1808 con la finalidad levantar el ánimo de los combatientes españoles contra el invasor, es una muestra de la necesidad del poeta de volverse hacia formas consagradas de representación de la guerra para poder reclamar la protección de la Providencia para su <<causa>>:

“Partamos, que Dios nos guía,
pues es tan suya la causa,
alzando el pendón glorioso
que nuestros padres levaban,
allá cuando el moro fiero,
en el Salado y las Navas,
la bárbara frente hollaron
para eterno honor de España”.¹

Es claro, que al tratarse de un poema de propaganda patriótica, no podría esperarse que Meléndez hiciera las mismas indagaciones que en sus odas, en sus elegías o en sus epístolas. Queda el registro de la creencia del patriota en la guía segura de la Mano Divina ante la amenaza del Ejército napoleónico. La <<causa>> de España es identificada de manera programática con la causa de la Reconquista, en un recurso que no es inédito y que ya se había repetido en un sin número de autores a lo largo de todo el siglo XVIII. De esta manera, se subraya una vez más el carácter sagrado de la patria.

Pero, una cosa es escribir en la guerra y otra muy distinta es retratarla desde cierta distancia. La guerra puede ser heroica cuando vista de adentro, o cuando se la desea por expectativa, pero el saldo doloroso de la misma nunca lleva a una visión gloriosa de sus resultados, especialmente si la <<causa>> en cuestión parece haber sido

¹ En: *Ídem*. p. 665. vv. 153-160.

perdida o entonces cuando se llega a la conclusión de que en la guerra sólo se heredan sus <<desastres>>. En la oda *Consejos y esperanzas de mi genio en los desastres de mi patria*, Meléndez Valdés parece concluir que lo que él identificaba como una <<causa>> quizás no lo fuera y que el hombre tiene que enfrentarse con el fantasma de la finitud del mundo, incluso de todo lo que él considera más sagrado. Así, el poeta se pregunta:

“¿Será, ¡ay!, que llegue el postrimero día
a la infeliz España,
así dispuesto por ejemplo al mundo
y a todas las edades
del cielo, airado en su saber profundo
contra nuestras maldades?”.¹

Además de guía y protectora, la Providencia seguía ocultando su faceta vengadora ante los males del mundo. La reflexión sobre su presencia-ausencia sólo se hace más aguda en la medida en que el mal del mundo, que es el mal en el hombre, se hace cada vez más ostensivo y visible. El crepúsculo del sol de la esperanza no deja certezas, y el hombre abandonado con su destino no sabe si después del mismo hay una nueva aurora. Desde luego, Meléndez lo quiere creer así en los poemas en que clama por la concordia, pero su experiencia lo contradice. Su experiencia es la de un ilustrado desengañado y la de un poeta amargado que ve el derrocamiento del mundo que conociera sin que este sea sustituido por algo que parezca tener algún “sentido”, o por lo menos algún sentido reconocible.

¹ En: *Ídem*. p. 168. vv. 23-28.

CAPÍTULO 10: LA NOVELA PROVIDENCIALISTA

10.1- Novela española, cervantismo y bizantinismo: las reediciones de novelas bizantinas en el siglo XVIII

El siglo XVIII europeo es especialmente rico en lo que se refiere a la historia de la novela. De hecho, es en esta época que se establecen algunas de las convenciones que los novelistas posteriores utilizarán a la hora de elaborar su versión particular del género. A la estela del *Don Quijote*, una serie de autores tratarán de revolucionar el arte de escribir novelas, a punto de que es posible hablar de este período literario como el siglo de la novela (o, por lo menos, como el siglo en que este género adopta los esquemas narrativos que le hacen reconocible).

Sin embargo, no se trata aquí de escribir una historia canónica de la novela moderna. La novela bizantina española es un buen ejemplo de cómo se puede escribir una historia de la novela que va más allá de la reproducción de las opiniones consagradas por cierta historiografía. Este subgénero en franca decadencia en el siglo XVIII permite que el interesado se acerque de manera distinta a la historia del género novelístico, y testifique una especie de versión subterránea de la misma, en un ejercicio ignorado desde la perspectiva de los manuales e historias literarias tradicionales.

Es importante subrayar que este tipo de novela es visto generalmente como un modelo de narración algo distinto al que hoy se concibe como novela. De hecho, parte de la crítica clasifica la novela bizantina como *romance*, un tipo de narración novelada cuyo carácter idealizador resalta en oposición a la tradición realista inaugurada por el *Don Quijote*. Pese a esta opinión, tal esquematismo no es suficiente a la hora de abordar los tenues límites que separan realismo y ficción idealizada, como bien nos enseña la propia novelística cervantina.

Los trabajos de Persiles y Sigismunda (1617), obra editada originalmente un año después de la muerte de Cervantes, es uno de los paradigmas de novela bizantina española. Su fortuna literaria es prueba de la pervivencia del interés por la novela bizantina a lo largo del siglo XVIII. Entre 1719 (cuando aparece la primera reedición dieciochesca de *Persiles*) y 1805, surgen por lo menos nueve reimpresiones, número nada despreciable teniendo en cuenta las dimensiones del universo editorial español de entonces¹.

En su estudio *Erasmus y España* (1950)², Marcel Bataillon afirma que la tradición de la novela bizantina se insiere en el panorama de una corriente erasmista de la cultura española, representada en el ámbito de la narrativa por la obra de Cervantes (tanto a través de *Persiles* como del *Quijote*). La indulgencia hacia la novela bizantina complementa así la crítica a las novelas de caballerías denostadas por los humanistas del Renacimiento. Pero no hay que olvidar que al lado de la novela bizantina cervantina está el contrapunto ortodoxo de este subgénero de novela, *El peregrino en su patria* (1605) de Lope de Vega, obra que a su vez tiene dos reediciones dieciochescas (1733; 1776)³.

Más allá de la huella erasmiana dejada por las reediciones de *Persiles* a lo largo del siglo XVIII, el influjo de este tipo de narración en la España dieciochesca se deja notar a través de las reimpresiones de otras novelas bizantinas o narraciones cercanas a la misma, como la *Historia de Hipólito y Aminta* de Francisco de Quintana y el *Criticón* de Gracián). Hubo también la asimilación de los esquemas narrativos bizantinos en las

¹ Según Palau y Dulcet, las ediciones de *Persiles* entre 1700 y 1807 son: Madrid, Juan Sanz, 1719; Madrid, José Alonso Padilla, 1728; Barcelona, Pablo Camping, 1734; Barcelona, Juan Nadal, 1760; Barcelona, Juan Nadal, 1768; Madrid, Sancha, 1781; Madrid, Fermín Villalpando, 1799; Madrid, Sancha, 1802; Madrid, Gómez Fuentenebro, 1805. En: *Manual del librero hispanoamericano*. Barcelona/Madrid, Viader, 1950vol.3. pp.465-466.

² En: *Erasmus y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*. México, FCE, 1950.

³ Francisco Martínez Abad, 1733; en *Obras sueltas* (tomo V), 1776. También según Palau y Dulcet. En: *Obra citada*. vol.25. p.511. Estas pocas ediciones de la novela bizantina de Lope contrastan con las reiteradas ediciones de *Persiles* en el siglo XVIII.

novelas españolas editadas durante este período, bien como por la presencia de esos mismos esquemas en las “traducciones” de novelas (que eran nada más que adaptaciones de obras extranjeras al gusto del lector español). Además, *Los trabajos de Narciso y Filomela* (1784) de Vicente Martínez Colomer figura en este contexto como ejemplo de imitación directa del modelo cervantino de novela bizantina.

De esta manera, se constata la existencia de una serie de novelas publicadas en España durante el siglo XVIII que llevan la marca de este subgénero de novela, aunque las historias literarias y los manuales en uso no nos dan a conocerlo. Pero, ¿cuál es la importancia del subgénero bizantino en lo que se refiere al providencialismo dieciochesco? ¿La novela bizantina no sería más bien un paréntesis entre las producciones de un Meléndez Valdés y la de un Moratín (que figuran en el capítulo anterior y posterior al presente)? ¿No estaría este tipo de literatura en contradicción u oposición a los poemas melendecianos sobre la Fortuna o a una pieza como *El sí de las niñas*?

Cualquier afirmación tajante acerca de la novela española dieciochesca corre el riesgo del simplismo. Si es verdad que este no fue un género especialmente cultivado por los llamados ilustrados (gente como Jovellanos y su círculo de amigos literatos), tampoco se puede negar que la novela fue un vehículo privilegiado para la propagación de todo tipo de ideas sobre los temas más relevantes de este período. El trabajo de catalogación llevado a cabo por estudiosos como Brown, Aguilar Piñal y Álvarez Barrientos, en el último tramo del siglo pasado, dan prueba del equívoco de la opinión ya superada de que el siglo XVIII fue un período literario “sin novela”, o mismo de que la novela española del período no poseía una pretensión mayor que ser la copia de la novela hecha más allá de los Pirineos.

Es verdad que un Cervantes no nace todos los días ni todos los siglos. La novela española de los siglos XVI y XVII transformó el panorama de la novela europea de la misma forma que la novela inglesa lo haría en el siglo XVIII. Pero, a pesar de que el influjo de la novela española dieciochesca no sea el mismo que su homónima de los siglos anteriores, esta sigue siendo un campo fundamental para que el investigador reconozca algunas de las controversias que agitaran la vida intelectual de la España de los Borbones. En este contexto, el tema de la Providencia aparece repetidas veces, y cada novelista usará esta cuestión para proyectar sus concepciones políticas, sociales o estéticas. Además de esta importancia temática, la Providencia ayuda a estructurar buena parte de las tramas novelescas aparecidas en España durante el siglo XVIII.

Y, respecto a las opiniones sobre la Providencia en la novela española dieciochesca, no hay que olvidar que buena parte de ellas estuvo influenciada por el fenómeno del cervantismo. La reevaluación de la importancia literaria de Cervantes estuvo ligada al nacimiento de una visión institucional de la figura del escritor, y es necesario destacar la actitud intelectual que representa el interés por la obra cervantina en el siglo XVIII. La recuperación de los clásicos españoles por autores como Mayans y Siscar se inscriben en un amplio proyecto de reforma de la lengua, proyecto que tiene repercusiones en la esfera política.

Un punto poco subrayado cuando se habla del cervantismo español en el siglo XVIII es el hecho de que este representa en buena parte una especie de bizantinismo literario. El rescate literario de la figura de Cervantes equivale a buscar una imagen clásica del autor de novelas como un creador de fábulas morales, de acuerdo con el ideal renacentista de destacar el valor moralizante de la novela como género. Y, es interesante observar que en este movimiento hay en España una tendencia que se arrastra a lo largo

del siglo de oponer *Persiles* al *Quijote* como modelo de novela, con ventajas de la primera obra citada ante la segunda¹.

Esta era una opinión de Mayans que el librero Antonio Sancha reproduce en su publicación de la única obra póstuma de Cervantes. Un año después de la consagrada edición del *Quijote* de la RAE, Sancha publica el *Persiles* y afirma en su prólogo:

“No son pocos los sabios, que, no obstante el notorio mérito de todas las obras del famoso Español Miguel de Cervantes Saavedra, y sin embargo de los repetidos elogios prodigados principalmente á la *Vida y Hechos de Don Quixote de la Mancha*, que ha corrido siempre con la primera estimación, dan la preferencia sobre todas ellas á los *Trabajos de Persiles y Sigismunda*, que presento al público de nuevo en esta edición”.²

La reproducción de este tipo de opinión por parte de Antonio Sancha sería una anécdota si no se lleva en consideración que en la comparación de las dos novelas cervantinas están en juego aproximaciones distintas a la obra de Cervantes. No hay que olvidar que el *Quijote* conquistó a Europa sólo después de ser traducido al inglés y al francés y, posteriormente, al alemán. El *Persiles* podía ser visto en el siglo XVIII como un punto de vista moralista que va más allá o que da un contenido “serio” a la sátira quijotesca. Tal lectura ayudaba a fraguar una percepción positiva de la novela como género, al contrario de buena parte de las opiniones españolas sobre la misma a lo largo del siglo.

Pero aquí aparece una pregunta: ¿con su preocupación por destacar el papel de la Providencia en la construcción de las tramas, el *Persiles* y las novelas bizantinas del siglo XVIII son una reaparición de un tipo de providencialismo contrarreformista o ¿son

¹ Sobre Cervantes y la novela en el siglo XVIII, ver: AGUILAR PIÑAL, Francisco. “Cervantes en el siglo XVIII”. *Anales Cervantinos*, XXI, 1983. pp.153-163”; ÁLVAREZ BARRIENTOS, Joaquín. “Sobre la institucionalización de la literatura: Cervantes y la novela en las historias literarias del siglo XVIII”. *Anales Cervantinos*, XXV-XXVI (1987-1988). pp. 57-63.

² En: *Los trabajos de Persiles y Sigismunda*. Madrid, Antonio Sancha, 1781. vol. 1. p. I.

más bien una reafirmación del erasmismo que Marcel Bataillon veía en la obra cervantina? Desde el diferente prisma que se lea la obra de Cervantes y, particularmente su producción novelística, el investigador se ve también en uno de aquellos juegos de espejo que tanto le gustaban al Manco de Lepanto, y que él trató de sembrar como maestro de la ironía.

Al final, ¿de cuál Providencia se habla cuando se trata de las novelas bizantinas españolas del siglo XVIII? ¿Es posible decir que haya un tipo de providencialismo que prevalezca sobre otros a la hora de escribir una historia de la novela dieciochesca? La única manera de intentar contestar a estas cuestiones es a través de una aproximación al universo novelístico español de esta época considerado como una totalidad compleja, incluyendo tanto las novelas “originales” como las traducciones e imitaciones de novelas aparecidas sobre todo en los últimos decenios del siglo, período en que hay un verdadero salto en el número de publicaciones de este género literario.

10.2- Entre la traducción y la invención: la Providencia en medio a novelas traducidas y “originales”

El panorama de la novela española a finales del siglo XVIII cambia sustancialmente, y no solamente por el tipo de novela que es escrita a partir de la década de los 80, sino porque también hay un nuevo flujo de intercambios entre la novela española y la novela europea. Si es verdad que algunas novelas españolas van a conseguir un éxito considerable de público, no hay que olvidar que el último tramo del siglo es un momento privilegiado en lo que se refiere a las traducciones de novelas extranjeras.

En este contexto, es importante considerar que las acepciones actuales de nociones como la de originalidad y traducción no son muy válidas a la hora de percibir como los literatos españoles del siglo XVIII concebían su quehacer literario. La idea misma de originalidad literaria es un fruto todavía floreciente en la literatura dieciochesca, como bien lo demuestra Mortier¹. Lo que se denomina traducción son muchas veces imitaciones o adaptaciones de obras literarias extranjeras, que muchas veces poco y, a veces, nada tienen que ver con la novela “original”. El novelista y el traductor dieciochesco están en medio a la corriente de flujos y reflujos de la novela europea, casi siempre intentando españolizar influencias u obras aparecidas en otros parajes.

Es claro que este ejercicio de adaptación de las influencias extranjeras no se da sólo en un plano meramente formal. En el caso del género novelístico, la forma es un instrumento utilizado por el novelista o el traductor para adaptar determinados contenidos de novelas escritas en otros países. De esta manera, se moraliza obras

¹ En: *L'originalité*. Genève, Droz, 1982. La obra de Mortier es un valioso estudio sobre la aparición de la idea de originalidad como una categoría estética.

completas o aspectos que podrían parecer ofensivos al público español, en una especie de selección de aquello que es “útil” o no en una obra. Por ende, es desnecesario subrayar que el criterio de utilidad adoptado por cada traductor o autor tiene que ver con sus preferencias ideológicas, sus posicionamientos políticos y su vivencia como hombre de letras.

En algunas novelas y traducciones, la preocupación de los autores con el tema de la Providencia no sólo es latente sino que está en el centro mismo de su proyecto literario. *El hombre feliz, independiente del mundo y de la fortuna* (1785), obra del pe. Almeida traducida al español por José Montserrat y Urbina, aparece así como un marco importante en lo que se refiere a la preocupación con el providencialismo de los novelistas españoles de finales de siglo. El subtítulo de la novela de Almeida es *arte de vivir contento en qualesquer trabajos de la vida* [sic], lo que recuerda a *Los trabajos de Persiles y Sigismunda. Historia septentrional*, título completo del *Persiles* cervantino.

Traducción dedicada a la infanta Carlota Joaquina, *El hombre feliz* puede ser leído perfectamente como una especie de manual senequista sobre el arte del bienvivir, y tanto la trama como su discurso centra en la entrega a la Providencia el único camino para que el hombre llegue a la felicidad. Almeida es un autor que rechaza la filosofía del siglo abiertamente, y sus opiniones dejan bien explícita su oposición a las ideas de los filósofos franceses. Su novela es una fábula cristiana de un príncipe polaco que es desterrado y después recuperado para la gloria de la Providencia divina. Este príncipe recibe de su tutor una serie de consejos sobre la misma, observaciones que sirven también para el lector común.

Almeida se preocupa especialmente por presentar una formulación de una doctrina religiosa que recupere la idea de Providencia como pilar del pensamiento cristiano, pese a toda la contestación de la misma a lo largo del siglo. Es interesante

pensar en la proximidad, no sólo cronológica, de *El hombre feliz* con obras “originales” de autores españoles en esta misma época. El ámbito en que se movió la Ilustración portuguesa parece mucho más parecido con lo de la Ilustración española. Había ciertamente un interés en Iberia de adaptar las nuevas corrientes científicas al pensamiento tradicional cristiano, que era muy fuerte en la Península.

Pedro Montengón (1745-1824) es un ejemplo de novelista español que se encaja perfectamente en esas directrices, y cuya figura se parece con la de Almeida. Su gran éxito literario, el *Eusebio* es la segunda de tres novelas pedagógicas que el autor escribe desde su exilio italiano. Expulsado en 1767, el jesuita valenciano presenta en esos tres tratados pedagógicos un amplio abanico de influencias que van de la novela moral a la Marmontel, pasando por la novela de aventuras feneloniana hasta llegar a registros que remontan a la novela española, especialmente al *Criticón* de Gracián. Se trata aquí de un escritor que mezcla distintas tendencias en su obra, buscando una síntesis entre influencias nacionales y extranjeras, y entre lo moderno y lo clásico.

No admira así que en el tratado moderno de educación que es el *Eusebio*, Montengón inserte al final de la historia del pupilo una especie de novela bizantina dentro de la novela pedagógica. En los dos últimos capítulos del último libro, Eusebio parte con Leocadia hacia España y tiene que enfrentar una dura prueba ante la justicia antes de lograr alcanzar su felicidad, que en verdad sólo es consumada cuando el protagonista vuelve a los Estados Unidos de América y a la comunidad cuáquera en que fuera educado. El pasaje final por España tiene escenas de reconocimiento de un posible hermano de Leocadia y se trata de un “trabajo” que es un desafío a la virtud del matrimonio recién casado.

Es importante subrayar el hecho de que en este tramo final de *Eusebio*, Montengón reflexiona sobre el tema de la fortuna y la Providencia ocupa un espacio

importante en el desarrollo de la trama. Tras la muerte de su tutor, Eusebio se ve sólo ante las vicisitudes del mundo, y tiene que portarse como un individuo que se enfrenta a una humanidad llena de pasiones y vicios. La opción por el retiro americano no deja de ser una crítica velada a la monarquía hispánica, y no es casualidad el hecho de que Montengón tuvo que encarar la censura inquisitorial para poder publicar su obra más conocida.

Además de la inserción de novelas cortas dentro de una novela, otros recursos fueron utilizados por novelistas y traductores a la hora de refundir determinado material literario con la intención de dar otra orientación ideológica al mismo. Es el caso, por ejemplo, de *El nuevo Robinson* (1789), obra de Heinrich Campe traducida en España por Tomás de Iriarte. La traducción de Iriarte es una adaptación a la realidad española (concebida desde la perspectiva del traductor, no hay que olvidar) de la doctrina pedagógica destinada a los niños presentada por el autor alemán. Sus notas a esta novela pedagógica refuerzan todavía más la importancia que Campe atribuye en su historia al papel de la Providencia divina como aleccionadora y guía de los personajes de los hijos que escuchan las historias morales de su padre.

La traducción de *El Nuevo Robinson* es ya una refundición de una obra “original” de la cual sólo restaba una imagen muy lejana. De la novela de Defoe a la traducción de Iriarte, Viernes se transforma en Domingo y la ética protestante implícita en la historia de Campe desaparece ante las notas del traductor español. La creencia de Defoe en el desarrollo de una sociedad aislada ideal da lugar a una defensa de las más ortodoxas de la Providencia divina, presentada como pilar de la educación infantil. Así como en Almeida y en la obra de Montengón, la traducción de Iriarte pone énfasis en el papel de la Providencia como centro de la formación del sujeto moderno, poniendo así

en suspensión aquellas doctrinas que enfatizaban la importancia del libre albedrío humano independiente de cualquier creencia religiosa.

El tipo de modelo de hombre (o mujer) que surge de este tipo de novela se diferencia bastante de las más osadas propuestas educacionales dieciochescas, entre las que cabría destacar el *Emilio* de Rousseau. En otra de sus tres novelas pedagógicas, *Eudoxia, hija de Belisario* (1793), Montengón va a proponer un modelo de educación femenino en que la joven Eudoxia se reduce como individuo a ser el reflejo de su padre, como el mismo título de la novela sugiere. Virtuosa como Belisario, pero representando un papel pasivo en su mismo proceso de formación, *Eudoxia* se presenta también como una especie de novela bizantina en que la protagonista enfrenta una serie de trabajos para poder entonces ver confirmada la ascendencia de la Providencia sobre la formación de su personalidad y sobre las tramas que le llevan a un matrimonio feliz. El poder de la Providencia sobre la trama novelesca se despliega metafóricamente del campo de la ficción al campo de una filosofía de vida que al fin y al cabo, intenta reflejarse en la política y la historia.

Los cuatro títulos listados en este apartado llaman la atención para la difícil tarea que tienen los novelistas y traductores al final del siglo. Por un lado, esos escritores no pueden negarse a dialogar con aquello de nuevo que ocurre en Europa, tanto en términos de novela como en lo relativo a las polémicas filosóficas de su tiempo; por otro lado, la defensa de la Providencia continua siendo un baluarte importante dentro del universo literario español de este último tramo de siglo, sea como materia literaria o materia relativa a la moral religiosa.

Como principio filosófico y religioso, la Providencia terminaba por representar también toda la sustentación del edificio de la monarquía. Si este principio se presenta como fundamento en la formación de la experiencia de los sujetos, también todo el

contrato social depende de esta idea a la hora de sostenerse como tal. Es necesario tener en cuenta el hecho de que la idea del jusnaturalismo estaba implícita en las formulaciones sobre la educación para comprender que los modelos de los personajes novelescos incidían también en modelos de sociedad que, en cada caso, se cuestionaban, se proyectaban y se defendían.

10.3- El providencialismo en tres novelas españolas de finales del siglo XVIII: *Los trabajos de Narciso y Filomela*, *El Valdemaro* y *El emprendedor*

Si en las traducciones de Almeida y de Campe, y en las dos novelas de Montengón destacadas anteriormente, se deja notar la importancia de los flujos entre la novela española y la novela europea, hay otro tipo de novela que parece más cercana a la propia tradición novelística española. Se trata de los ejemplos de las dos novelas de Vicente Martínez Colomer y la de Juan Martín de Bernardo: *Los trabajos de Narciso y Filomela* (escrita en 1784; novela no publicada en su época), *El Valdemaro* (1792, también de Martínez Colomer como la anterior) y *El emprendedor* (1805).

Tanto Martínez Colomer como Martín de Bernardo son de aquellos autores que la historia literaria española relegó al olvido, quizás porque se hayan dedicado a escribir novelas en una época en que tal género era poco aceptado. Sin embargo, la poca información que se tiene sobre la biografía de estos dos escritores no apaga el hecho de que ambos se dispusieron a escribir novelas que se ligaron, de una manera o de otra, a la tradición de la novela española, especialmente de la novela bizantina.

No es mucho insistir en el hecho de que las novelas bizantinas de Cervantes y Lope de Vega, el modelo feneloniano de novelas de aventura, el *Telémaco*, el propio Helidoro y también Gracián estuvieron siendo reeditados a lo largo del siglo. Si la novela de corte realista se impone a lo largo del siglo XIX, no es menos cierto que la novela a la moda antigua no llega a desaparecer totalmente. Y, en la España de finales del siglo XVIII y principios del XIX, la novela bizantina sobre todo la cervantina sigue siendo un modelo observado por los novelistas del período.

Ciertamente, el hecho de que una novela como *Los trabajos de Narciso y Filomela* no fuera editada en su tiempo llama la atención. ¿Habría sido la propia

presentación de la novela de Martínez Colomer como una imitación directa del *Persiles* cervantino el motivo de su no publicación? ¿Las opiniones del autor sobre la Providencia no serían también un poderoso índice de su inadecuación al sistema literario español de finales de siglos? Estas son preguntas difíciles de contestar, pero que tienen que ser consideradas a la hora de tratar de este tipo de pieza.

La primera obra de Martínez Colomer puede ser situada en el ámbito de los intereses dieciochescos por *Persiles*, que ya databan en España de la publicación de la biografía cervantina por el también valenciano Mayans y Siscar. Hay una coincidencia que no es fortuita en el interés que ambos valencianos dedicaron al humanismo de Cervantes, y el proyecto de la novela bizantina como género se conecta con la búsqueda de un modelo moralizante de novela.

El “final feliz” de la bizantina, una de sus principales características, contrasta con el pesimismo de otros géneros novelísticos como la picaresca. Pero, lo más importante en cuanto a la novela bizantina es recordar que *Persiles* y sus imitaciones quizás estuvieran más cercanos de la tradición erasmista española de la que trata Antonio Mestre que de una defensa cerrada del providencialismo contrarreformista presente en un Lope de Vega, por ejemplo. Por otro lado, escribir una novela toda basada en la defensa de la Providencia podía muy bien ser una manera de librarse de las incómodas perquisiciones del Santo Oficio.

Sin embargo, si se compara *Los trabajos de Narciso y Filomela* con *El Valdemaro* se llega a la conclusión que los recelos de Martínez y Colomer a la hora de reeditar su primera novela deben haber sido sobre todo estéticos. Su imitación de *Persiles* retoma en larga medida la dimensión fantasiosa del modelo pero lo restringe al ámbito de la monarquía española. A pesar de que el viaje de los dos jóvenes protagonistas termina con el matrimonio feliz en Creta, la trama de la novela se

desarrolla en tierras españolas, y el santuario de la Virgen del Pilar en Zaragoza es el centro de la peregrinación de los dos virtuosos enamorados puestos a pruebas de separación y de perfeccionamiento moral y espiritual. Destaca en la obra, el papel de la Providencia como guía de los destinos humanos, defensora de la inocencia ultrajada y sobre todo de la castidad.

En *El Valdemaro*, el tema del suicidio proyecta una sombra en toda la obra, ya desde la primera escena, donde un príncipe angustiado ante el precipicio desiste de suicidarse convencido por un anciano, que al final se revelará como un antiguo ayo de la casa real a la que pertenece el joven cuyo nombre da título a la obra. La novela llama la atención por ser un libelo a favor de la Providencia y en contra la tiranía (en tiempos en que las posturas en Francia se radicalizaban), y también por retomar los esquemas narrativos más tradicionales de la novela bizantina, especialmente al situar los viajes alegóricos en tierras lejanas.

Pero, lo que más llama la atención de *El Valdemaro* (principalmente en comparación con su novela no publicada) es la importancia de la carga sentimental que acompaña los razonamientos y acciones del protagonista. Sin duda, eso permite situar esta novela como una de las precursoras de la novela romántica en España, tal como lo afirma Antonio Cruz Casado. Eso llama la atención para el gran cambio que se da a finales del siglo XVIII respecto a los temas novelescos elegidos por los novelistas, y de cómo esos van a estar cada vez más próximos de un nuevo público que se va creando en España a lo largo del siglo XIX. Hay un intento de renovación de la novela, pero que no significa necesariamente un abandono de la tradición española.

Un excelente ejemplo para ilustrar esta última afirmación es el de la novela de Jerónimo Martín de Bernardo. *El emprendedor, o aventuras de un español en Asia* (1805) es una mezcla de novela bizantina de corte cervantino con la novela de aventuras

al estilo feneloniano, pero esas no son las únicas referencias de esta obra. La pieza es deudora de este tipo de narración que empieza a entrar en boga con los cuentos orientales volterianos, a pesar de que sus presupuestos sean muy distintos al del filósofo francés en cuanto a la Providencia. La misma aparece en la trama novelesca guía del médico español que toma por nombre el de Mahamut, y que viviendo en Basora como esclavo busca a su novia raptada; después de salvarla de las manos del emperador turco en Constantinopla, ambos huyen y van a casarse en Madrid, presentada como centro de adoración católica.

El emprendedor se diferencia de la mayoría de las novelas de su época por conseguir equilibrar la defensa ortodoxa de la Providencia con el hecho de ser una novela que se vale del perspectivismo dieciochesco, especialmente en lo que se refiere al paralelo entre civilizaciones. En este caso específico, Martín de Bernardo no esconde los problemas que ve en la sociedad española, pero pese a eso su defensa del catolicismo español se funda en la crítica de aquello que en la sociedad otomana le parece una exageración inaceptable. La esclavitud y la poligamia son las principales instituciones alegadas para basar la defensa de los valores vigentes de la sociedad española en contra de la arbitrariedad del poder del emperador otomano y de los gobernadores de ciudades como Medina, Basora, Alejandría y Cairo, ciudades por donde los protagonistas se pierden.

Pero, lo curioso es que Martín de Bernardo sugiere que Madrid sería el centro de un cristianismo depurado y no otra Roma ideal como lo hacen siempre todas las novelas bizantinas, españolas o no. De cierta manera, al subrayar un modelo histórico contemporáneo para ser tomado como ejemplo entre la cristiandad (o por lo menos entre el catolicismo), el autor de *El emprendedor* subvierte el alegorismo que era otra de las marcas de la novela bizantina desde la Antigüedad, y que continuaba siendo respetada

como tal en las obras paradigmáticas de este subgénero, sobre todo en la de Cervantes y Lope de Vega, pero también en la autores con intereses un poco distintos como Gracián.

El viaje exótico delineado a lo largo de la aventura de Mahamut termina en un Madrid que el propio lector podría conocer. Mahamut es un médico español que se ve preso en Basora al tratar de buscar su novia, Elisa, raptada por corsarios en el Mediterráneo. El médico consigue localizarla y aprovechándose de la protección del cadí de su corte consigue trasladarse hacia Constantinopla, capital del imperio otomano. Con sus conocimientos médicos y haciendo pasarse por musulmán, Mahamut conquista la confianza de los cortesanos por donde trabaja, y consigue hacer con que sus artificios para la liberación de Elisa tengan buen efecto. Al final, llama también la atención para el hecho de que los árabes y los esclavos acompañantes de su comitiva de regreso a la patria se conviertan todos al catolicismo.

El viaje, tanto como el amor, es uno de los aspectos de la novela bizantina que no pueden ser rechazados a la hora de intentar comprender la pervivencia de esquemas de este subgénero en la literatura española del siglo XVIII. Hay muchos de los esquemas de este tipo de narración que van pasando de generación y generación de novelas y de novelistas sin que los estudiosos perciban el origen clásico de muchos de los tópicos ahí presentes. En el caso de la novela española en el paso del siglo XVIII al XIX, hay una presencia reiterada de aspectos (en la mayoría de las veces muy fragmentados) de la novela bizantina que denotan un interés por el cervantismo como actitud intelectual, y por el providencialismo como actitud nacida del culto de una literatura moralizante que tiene al *Persiles* como unos de sus grandes ejemplos. Analizar aspectos temáticos aislados de las novelas de este período, tal como el amor o el viaje, ayuda a comprender mejor aquellas tendencias que se destacan en lo que se refiere al providencialismo.

10.4- Entre el viaje alegórico y el viaje útil

Como ya se ha dicho, el viaje y el amor se prestan a análisis de aspectos de la pervivencia de la novela bizantina y del cervantismo como fenómenos de la literatura dieciochesca que apuntan hacia la valorización de un tipo de providencialismo específico. A pesar de ser extremadamente arriesgado encasillar a todos los novelistas de finales de siglo como avatares de una especie de filoerasmismo, no se puede negar que el interés de las novelas más próximas al género bizantino en esta época (especialmente las de Martínez Colomer y Martín de Bernardo) hace con que se adopten posicionamientos hacia la Providencia más cercanos al de *Persiles* o mismo al *Criticón* de Gracián que a una defensa cerrada de la ortodoxia católica como es la de *El peregrino en su patria* de Lope de Vega.

Las propias versiones dieciochescas de *Las etiópicas* de Heliodoro son un índice del interés de los traductores españoles por los ideales de castidad que son presentados en la novela bizantina antigua, y que contenían una defensa de una concepción interiorizada de la religión. Las historias de los jóvenes viajeros presentaban invariablemente un ejemplo de perfeccionamiento espiritual que adecuaban con dificultad a la defensa propagandística de la Contrarreforma por parte de autores como Lope. Los viajes de la novela bizantina eran también un viaje hacia lo exótico, hacia otras culturas que hacían valorar el carácter universalista del catolicismo. Se trataba sobre todo de establecer una relación dialógica entre universal-particular / catolicismo-barbarie y no de afirmar la superioridad de la civilización cristiana.

Cuando se trata de la idea de Providencia en la novela española dieciochesca, hay un desplazamiento que no se puede olvidar, y que fue debidamente contemplado por Pilar Palomo en un artículo en que esta estudiosa compara el *Criticón* y el *Eusebio*:

el viaje dieciochesco se transforma y se consolida a lo largo del siglo, como un viaje hacia un conocimiento útil e incluso experimental de la realidad, mientras que el tópico literario del viaje en las novelas barrocas pertenecían al ámbito de la alegoría, es decir, se establecían como un tipo de conocimiento de una realidad que era dada por las metáforas poéticas. El componente metafísico y doctrinal del viaje alegórico barroco no es también menospreciable, mientras que el viaje útil dieciochesco se preocupa con cuestiones filosóficas más cercanas a las realidades de la vida profana.

El gran cambio de paradigma epistemológico que se gesta desde el Renacimiento y se confirma con el desarrollo de la ciencia moderna en el siglo XVII permite situar mejor estas transformaciones de un tópico literario que se remonta a la misma Antigüedad y las primeras versiones del *homo viator*. Los novelistas y mismo los traductores están consolidando e intermediando el pasaje del viaje alegórico barroco hacia el viaje útil dieciochesco, lo que no se trata de una sencilla sustitución de un esquema por el otro sino de una progresiva transformación de formas literarias. De ahí nace uno de los elementos que dificultan el establecimiento de una tipología segura cuando se trata de definir los géneros novelísticos tanto formalmente como del punto de vista de una axiología.

Situada en este panorama, la idea de Providencia ejerce un papel fundamental en la medida en que esta es una noción que sirve de cadena entre el viaje alegórico y el viaje útil. A pesar de la progresiva introducción de las teorías modernas del conocimiento en España, el pensamiento de autores como Locke sólo serán aceptados por una minoría que no puede (y a veces tampoco quiere) cuestionar la construcción tradicional del saber. Así que a pesar de mostrar al hombre como sujeto autónomo de la construcción del mundo histórico (y del Universo) son pocos los autores en España que van a renunciar a las ideas de la causa primera para explicar el progreso de la

civilización humana. La Providencia sigue siendo guía del hombre, aunque este ya no mire tanto hacia los espejos de la metafísica. De manera analógica, la construcción de una Razón virtuosa equivale al reconocimiento del poder de la Mano de Dios. Afirmar la primera no significa rechazar la segunda, sino que se trata de dos movimientos complementarios.

La novela española quizás sea uno de los géneros que posibiliten al investigador la percepción del proceso de secularización de la cultura española que sólo se consolida ya en el siglo XVIII. La transformación del viaje alegórico en viaje útil indica también hacia el hecho de que los novelistas de finales de siglo se preocupan menos con un aleccionamiento de su público en términos de moral religiosa que en proponer modelos pedagógicos que retratan un ideal de ciudadano. A pesar de ello, este tipo de actitud no viene acompañado de una crítica abierta del despotismo ilustrado. Tal crítica tenía que ser velada debido a la presencia de la censura.

El ejemplo de Martínez Colomer es bastante interesante para notar cómo, en un único autor, distintas tendencias perviven en un novelista. *Los trabajos de Narciso y Filomela* es una obra en que, ciertamente, el valenciano miraba hacia los modelos de Cervantes y Gracián, pero que a la vez presentaba marcas indelebles de su tiempo. La elección de un viaje que pasaba por España llama la atención para el intento, tan imitado de Cervantes, de buscar la nacionalización del género bizantino. No se puede olvidar que el narrador de la historia insiste en reivindicar la ascendencia de la novela de Cervantes como modelo de la suya (libro III, capítulo 5), y este primer viaje de Martínez Colomer es también una especie de tratado agustiniano del reencuentro de <<dos mitades de un alma sola>> que son los protagonistas. Filomela se oculta bajo el nombre de Felisinda que, curiosamente, es el mismo nombre del personaje de Gracián en el *Criticón*.

El Valdemaro se presenta como una especie de espejo de príncipes, pero en verdad se detiene mucho más en el tema del control de las pasiones por un joven dinamarqués que podría ser muy bien cualquier lector español de su edad. El sentido trascendente del viaje del príncipe dinamarqués por Europa tiene menos importancia en esta segunda novela de Martínez Colomer que la búsqueda por la <<verdadera felicidad>> que no está necesariamente en la idealización de ser amado sino que en un ideal cristiano que se presenta como una especie de filosofía del sentido común. Aquí también aparece una nueva Felisinda, pero se trata esta vez de una especie de maga dueña de una isla fantástica que se suicida al no poder conseguir los favores amorosos del protagonista. La segunda novela de Martínez Colomer insiste más en el tema de la fidelidad que en el de la castidad, y el papel ejercido por Ulrico-Leonor, su amada, es mucho más secundario que el de Filomela en relación con Narciso.

Sin embargo, más importante que la dicotomía viaje por España versus viaje por tierras lejanas o exóticas está la diferencia que va entre los viajes de personajes planos (más cercanos a la novela bizantina antigua) y los viajes de personajes como el Eusebio de Montengón, un personaje que puede ser adscrito como el de un joven común de su época. En este caso, el viaje planteado en la ficción novelesca se intenta acercar al máximo a las realidades históricas vividas por los lectores, y a problemas que son presentados desde una perspectiva menos teórica y más práctica. El tipo de ideal educacional de este tipo de novela corresponde más a la pedagogía moderna, a la idea de un sujeto autónomo situado en el mundo histórico, que a la idealización clásica de un modelo universal de hombre. A pesar de eso, no hay ahí ninguna renuncia a la Providencia como guía de este nuevo hombre.

En diversos capítulos anteriores (al tratar de Feijoo, de la biografía de Piquer escrita por su hijo André, al tratar de ilustrados como Jovellanos y Meléndez y Valdés)

se ha sugerido que las biografías mismas de estos autores fueran consideradas como una especie novela bizantina (una novela bizantina moderna, situada entre el viaje alegórico y el viaje útil) en que estos personajes dieciochescos procuraban una Razón providencial que les explicara el sentido de su quehacer literario y de la historia como una totalidad. Ahora llega el momento de invertir esta ecuación, y pensar que los novelistas españoles de finales de siglo intentaban llevar a sus personajes ficticios hacia la Historia, desplegándose incluso de las limitaciones de la censura y de la autocensura.

Del punto de vista más claramente político, su defensa de la Providencia transitaba entre la crítica reformista a determinados aspectos de la monarquía española (Montengón) hasta el elogio de la misma (Martín de Bernardo), sin llegar a un providencialismo que les acercara de modelos de novela bizantina como la de Lope de Vega. La heterodoxia del siglo es sin duda comprobada por una mezcla de opiniones que se diferencian en política, por ejemplo, pero que convergen en otros aspectos de la vida social. La preocupación que tenían los novelistas de finales de siglo en rechazar el adulterio y en proponer modelos matrimoniales que se adecuaban mucho más a la vida de la España bajo los Austrias es un índice de que en algunos asuntos las novedades teóricas eran poco aceptadas y el estado de cosas imperante continuaba siendo respetado.

Para terminar este apartado, es necesario señalar las dos condiciones esenciales que la Providencia toma cuando de ese desplazamiento de las reflexiones de la ficción hacia la Historia: por un lado, la sustitución del tópico antiguo de la Fortuna por la idea de Providencia en las novelas dieciochescas apunta hacia la identificación de la misma con la comunidad política formada por ciudadanos cristianos (el antiguo Universo estoico se transforma en el Estado católico, en el caso de España; el individuo sólo en el cosmos se transforma en el súbdito con su confesión); por otro lado, la Providencia es el

vector causal que explica el encadenamiento de las relaciones históricas, por analogía con las tramas novelescas, incluso cuando se trata de explicar temas tan delicados como la decadencia de las civilizaciones o la guerra con sus desastres.

Desde el hombre hasta el cuerpo político en que este vive y hasta la constitución del Universo, la Providencia explica todos los aspectos del viaje enfrentados por la humanidad. En el caso de las novelas españolas de finales de siglo, y principalmente en aquellas en que se siente el influjo de la novela bizantina, esta Providencia es el motor que conduce al hombre hacia la búsqueda de nuevas realidades, que no se reducen necesariamente a ser el premio en el más allá. La Providencia de las novelas españolas dieciochescas se enfrenta a un mundo en crisis, e intenta guiar al hombre por entre los escollos de la historia del siglo. Este viaje al exterior, a la constitución del mundo y de su tiempo, se completa con el viaje del hombre hacia sus sentimientos, que está muy bien representado en la temática amorosa.

10.5- El amor casto y la sensibilidad moderna: la Providencia como guía de amantes virtuosos

Situado como meta del viaje conducido por la Providencia, el amor es el elemento que liga las novelas dieciochescas que tienen un mayor influjo de la novela bizantina con aquellas que ya se presentan como obras precursoras del Romanticismo. En este aspecto de la novela bizantina de finales de siglo, es posible percibir que También que entre el amor casto predicado por los novelistas más aficionados a la literatura barroca y la erupción de un nuevo concepto de erotismo hay una serie de intercambios que no permite decir que haya una ruptura definitiva entre estos dos polos formales y axiológicos de consideración de la temática amorosa.

La verdad es que el tema del amor conlleva también un sin número de variaciones internas, y entre el amor místico debido a la divinidad y el amor propio del individuo común hay una diferenciación que no puede ser menospreciada. Otro aspecto del amor que se destaca en la literatura novelesca del siglo XVIII español es aquel referente al amor paterno, además del amor matrimonial. El amor paterno y el amor matrimonial llaman la atención porque ponen de relieve las relaciones sociales que envuelven y las concepciones de cada novelistas acerca de los límites de la autoridad paterna hacia los hijos (tema delicado en lo que se refiere a la educación femenina y a la boda de las hijas) y acerca de la institución del matrimonio.

Dentro de este panorama variado, es común que en las novelas españolas dieciochescas la Providencia ejerza un papel de mediador en todos los posibles conflictos que aparezcan en las tramas novelescas. Los conflictos entre los individuos (padres e hijos, entre esposo y esposa, entre amantes) son resueltos de tal manera a fortalecer las instituciones y a la vez dar repuestas a los nuevos problemas, y los

conflictos de los individuos son arreglados de tal manera que se permita notar la ascendencia de un poder divino sobre la conformación social y el propio desarrollo de la historia personal de los sujetos, intentando contestar a la vez a los problemas sociales latentes.

A partir de la metáfora del viaje, en que la intervención divina de Dios justifica el guión de cada narración, se establece cierta analogía entre ficción e historia. La Mano de Dios se proyecta sobre los asuntos amorosos como garantía del mantenimiento del equilibrio cósmico por parte de la justicia poética. La Providencia es así un importante instrumento retórico cuando se trata de organizar el discurso amoroso de las novelas dieciochescas, porque esta encamina las tramas a la vez que premia y corrige las acciones de los personajes. Los viajes de los protagonistas enamorados son viajes de perfeccionamiento amoroso, en que son enfrentadas diversas dificultades que llevan las dos almas de jóvenes enamorados hasta el sacramento del matrimonio.

Sin embargo, no hay que olvidar que la concepción del matrimonio como institución estrictamente civil va tomando un mayor peso a finales del siglo, lo que hace con que el discurso novelesco sobre el amor tenga que abordar este tema de manera distinta. Pero, a pesar de ello, el matrimonio civil sirve análogamente a espejar una relación entre los individuos que es reflejo del amor divino por los hombres. En el caso, el amor paternal es el que mejor representa la ascendencia divina sobre la sociedad (siendo muchas veces comparado con el amor del soberano por sus súbditos); el amor de los novios es revestido de un carácter idealizado que remite a la literatura platónica y agustiniana sobre el tema.

Ante el cuadro así descrito, cabe por lo menos una pregunta: ¿si hay un peso tan grande del erotismo platónico en esta literatura, cómo la novela española de finales de siglo se coloca entonces ante las transformaciones que se deban en el campo de la teoría

de conocimiento, especialmente en lo que se refiere al peso de la experiencia sensible en la formación del individuo? ¿La retórica amorosa de la Providencia impide la proposición de nuevas formas de sensibilidad y de expresión sentimental?

Ciertamente que no. La erupción de la llamada sensibilidad moderna en los textos novelísticos de la España de finales del siglo es un hecho constatable en gran parte de las novelas españolas publicadas en este período, con raras excepciones. La erupción de un 'yo' amoroso que se destaca cada vez más es un fenómeno que no puede ser negado, pero que viene acompañado, así como en el caso del tema del viaje, de una especie de acomodación con esquemas heredados de la tradición novelística española. En lo que se refiere a las novelas donde se nota más claramente el influjo de la novela bizantina, es posible percibir la pervivencia del tema de la castidad como un aspecto importante de esta especie de diálogo desarrollado entre distintos modelos de concepción del amor.

Como ya se ha subrayado anteriormente, *Los trabajos de Narciso y Filomela* es una novela en que la cuestión de la castidad se destaca, incluso presentándose como uno de los ejes de la narración. En las novelas que no imitan directamente a la novela bizantina de Cervantes, hay un discurso cada vez más presente sobre la virtud de los protagonistas en contraposición al teatro del vicio del mundo. Esta virtud contiene el ideal ortodoxo de la castidad pero se extiende hacia una visión de la bondad natural de los protagonistas, lo que está en el germen de la novela romántica posterior. Así, no es casualidad que a finales del siglo se traduzcan en España obras como *Pablo y Virginia* (1798), novela en que se destaca la importancia de una retórica de la virtud natural de dos jóvenes enamorados cuya pureza del amor es atestiguado por su castidad.

En relación con la temática amorosa, el gran cambio que destaca a la hora de analizar las novelas dieciochescas es la importancia cada vez mayor de las protagonistas

femeninas en las tramas. Los títulos mismos de las novelas aparecidas en este período son un índice poderoso a la hora de considerar la reevaluación de los papeles femeninos y masculinos en las tramas. Si las novelas bizantinas y las narraciones más cercanas intentaban proponer un modelo universal de hombre que se completaba con una mujer ideal (de ahí que tenemos *Los trabajos de Persiles y Sigismunda*, *La historia de Liseno y Fenisa*, *Los trabajos de Narciso y Filomela*), las narraciones que se presentaban como novelas “originales” centraban su preocupación con la formación de un individuo específico, fuera este hombre o mujer (y ahí tenemos la aparición de las Leandras, Serafinas y de las filósofas enamoradas de esta época).

Cuando trata del sujeto masculino, las novelas tienden a poner acento en el ideal pedagógico que se está discutiendo; es el caso muy claro del *Eusebio* de Montengón (pese a que la parte final de la narración no deja de ser una especie de novela bizantina sobre su viaje con la esposa Leocadia hacia España). Pero, cuando se trata del sujeto femenino, lo que se destila es una verdadera pedagogía del amor y de la sensibilidad femenina, tan conforme con la ola sentimental en boga en Europa desde las novelas de Richardson y Rousseau. Sin embargo, tanto en las novelas de protagonista masculino como en las novelas de protagonista femenino el matrimonio sigue teniendo una dimensión mística que coincide con la intervención benéfica de la Providencia a favor de los amantes perseguidos.

El principio de la *coincidentia oppositorum*, tan caro a la novela bizantina tradicional es minimizado en la novela dieciochesca. Es exactamente en el paso del siglo XVIII al XIX que empieza a establecerse la idea de que el individuo y su sensibilidad están en oposición a las convenciones sociales, y en este contexto resalta el papel de la mujer. La temática amorosa femenina pone en jaque las concepciones

patriarcales de sociedad, lo que lleva a situaciones diversas del punto de vista novelesco.

La Providencia, defensora de la virtud ofendida, es generalmente presentada como protectora de las heroínas perseguidas, pero a la vez ella tiende a acomodar la situación de las mismas a los esquemas de tutela de la mujer por parte del padre o del marido. Eso vale, de manera general, para las novelas escritas a finales de siglo, pero la amplitud misma de la polémica sobre el papel social de la mujer hará con que otros abordajes sobre el tema aparezcan. En resumen, si emerge de la literatura finisecular una nueva visión del individuo, en que la sensibilidad del mismo es destacada, no es menos cierto que la castidad (sobre todo la femenina) sigue siendo un valor que remite a una Providencia protectora, aunque distinta de las concepciones contrarrefomistas sobre el tema.

CAPÍTULO 11: EL SÍ A LA PROVIDENCIA

11.1- El viaje amoroso hacia los sentimientos: la elección femenina del matrimonio

En el capítulo anterior, se ha tratado del tema del viaje amoroso como tópico importante a la hora de fijar el papel de la idea de Providencia en el ámbito de la prosa de ficción o de la dicha literatura amena de la España de finales de siglo XVIII y principios del XIX. En este período, el llamado viaje alegórico de las novelas bizantinas tradicionales se ve mezclado con la noción de viaje útil que aparece en la literatura dieciochesca. Aunque obedeciendo a motivaciones muy distintas, los viajes de las novelas dieciochescas son un correlato ficcional de la serie de relatos de viajes que abundan a lo largo del siglo XVIII, en que los viajeros construyen discursos sobre la realidad social que refuerzan o justifican sus esquemas mentales e ideológicos.

El complemento necesario a los desplazamientos hacia el exterior de los relatos de viaje está en el viaje interiorizado hacia el mundo de los sentimientos representado en los distintos modelos de individuo que aparecen en las formas de ficción finiseculares. Sin embargo, la representación de la sensibilidad de los personajes ficcionales se destaca y se refuerza en los textos teatrales, pues en estos el discurso de un narrador que conduce la trama ficcional es virtualmente inexistente, y tanto la estructura de la obra como las razones mismas de los personajes toman mayor protagonismo en lo que se refiere a la idea de Providencia.

El tema del matrimonio y de la elección amorosa femenina es enfatizado tanto en el teatro como en la novela de fines de siglo, y, además de ser una extensión del tópico del viaje interiorizado hacia los sentimientos, ambos asuntos se destacan por su dimensión polémica. Las nuevas concepciones sobre el sujeto en la sociedad moderna pasan invariablemente por una reflexión sobre los modelos educacionales y

sentimentales que ya se estaban gestando desde mediados de siglo con la boga de los tratados de pedagogía y con la lenta pero progresiva ascensión de la novela como género literario.

Una de las grandes diferencias que presenta la dramaturgia dieciochesca en comparación con la novela que se escribe en esta época radica en el hecho de que el teatro era aceptado entonces como un género literario consagrado, a pesar de la percepción cada vez más agudizada de la necesidad de reformar el teatro español. La reforma teatral no se trataba solamente de un problema estético o literario, sino que se relacionaba directamente con el movimiento más amplio de las reformas de las costumbres y de las reformas políticas planeadas por los ilustrados españoles. No es casualidad el interés de los mismos por el teatro como vehículo de propagación de sus ideas y como instrumento privilegiado de las reformas sociales que ellos tanto deseaban.

Dentro del cuadro general del teatro español en el paso del siglo XVIII al XIX, y especialmente en lo que se refiere a la temática amorosa de la elección femenina, sería injustificable no mencionar el nombre de Leandro Fernández de Moratín (1760-1828), y especialmente de su obra maestra *El sí de las niñas* (1806). Junto a Goya, Moratín pertenece a un selecto grupo de creadores muy cercano a los hombres de estado ya mencionados en este trabajo (especialmente Jovellanos, hay que subrayar), y su teatro traduce en términos de ideario estético los intentos de reformar la sociedad española de su época.

Con el teatro moratiniano, aparece un asunto apenas tocado en este trabajo hasta ahora: el tema de la relación entre libertad y Providencia. En diversos pasajes de muchas de las obras estudiadas en esta investigación se menciona una vez u otra el problema del libre albedrío humano, que está siempre relacionado con las doctrinas de la gracia, y con la concepción de cristianismo de la mayoría de los autores hasta el

momento tratados. Pero con Moratín una importante transformación opera. No se trata solamente de tratar del libre albedrío humano como una forma de libre elección, pero sí de entender la libertad del hombre a partir de la idea de autonomía moral del individuo. Aquí sí, por primera vez, se puede hablar de dos planos de la realidad sino separados por lo menos nítidamente diferenciados: el plano de las acciones humanas y el plano de la posible intervención providencial en la ficción poética y en la historia.

El propio título de obra fundamental de Moratín pone de relieve la centralidad que la discusión del problema de la libertad tiene en su obra, dado que sus otras piezas conocidas (con excepción de *La nueva comedia o el café*, de 1792) son verdaderas variaciones sobre la problemática de los matrimonios desiguales y sobre la negación de la voluntad femenina debido a la sujeción de la opinión de las jóvenes a la autoridad paternal o familiar. Más allá de la crítica a los esquemas matrimoniales tradicionales, las piezas de Moratín componen un proceso en que se prepara el alzamiento de la voluntad del individuo en contra de la autoridad opresora. Al lado de los planteamientos estrictamente teatrales, lo que se propone es una revisión de la estructura social basada en las ideas contractualistas y en una concepción implícita del derecho natural que pasa por la idea de Providencia.

¿Pero, cómo conciliar la construcción de un universo moral autónomo del individuo con la Providencia? Esta es una pregunta que Moratín no contesta, sino que se presenta como paradoja en la lectura de sus piezas. De hecho, hay una tensión en su teatro que no está resuelta, y que tomará contornos mucho más explícitos en su epistolario, desembocando en una visión trágica de la muerte que es fácilmente detectable en algunos de sus poemas. Sin embargo, hay que analizar otros aspectos del legado moratiniano así como subrayar su actuación en diversos campos de la

producción literaria para evitar el riesgo de una lectura estrictamente teatral de su aproximación a la Providencia.

El transcurso que lleva al epistolario y la poesía de Moratín deja entrever más detenidamente la personalidad de este autor cuyas opiniones teatrales son reflejo de una actuación social discreta pero contundente. El relativo “apolitismo”¹ del autor de *El sí de las niñas* no debe ser confundido con una omisión en lo que se refiere a las polémicas de su época, y para confirmar dicha afirmación no hay más que mencionar que su alegato en contra de la educación farisaica de las jóvenes de su tiempo. En verdad, *El sí de las niñas* es un no a la manera como las niñas eran educadas, una crítica aguda de unas convenciones sociales que se apoyaban en un discurso religioso que no condecía con las relaciones sociales vigentes.

Junto con la mística del viaje de las novelas bizantinas, la mística del matrimonio del teatro moratiniano lleva hasta una visión de la mística del amor basada en la noción de la Providencia. Es verdad que al tratar del providencialismo moratiniano, se está subrayando una noción que aparece en una evidente tensión con una especie de fatalismo que aparece en la boca de algunos de sus personajes ficticiales. La justicia poética del <<cielo>> recompensa la virtud ultrajada de sus heroínas y les da la posibilidad de ejercer la libertad defendida por los personajes que encarnan el imperio de una razón de inspiración divina. Al fin y al cabo, las figuras que mejor representan la **razón providencial** libertadora son las mismas jóvenes enamoradas de Moratín.

La libertad que personajes como la Paquita de *El sí de las niñas* o la Isabel de *El viejo y la niña* (1790) representan es la imagen de un nuevo modelo de mujer que ya no

¹ En: *Epistolario*. Madrid, Castalia, 1973. En su edición del epistolario moratiniano, René Andioc clasifica la postura política de Moratín como un tipo de <<apolitismo>>. Dicho elemento es relevante a la hora de comprender la relativa indiferencia del dramaturgo hacia los círculos cortesanos, aunque el autor se haya beneficiado notoriamente de su proximidad con Cabarrús. Todas las citas de las cartas de Moratín provienen de esta edición.

se conforma con los papeles sociales que le fueron tradicionalmente otorgados, aunque ellas mismas no sepan cómo hacer frente a una sociedad que les inculcó un papel sumiso.

En este contexto, hay dos perspectivas distintas para la no aceptación de estas jóvenes de sus destinos junto a amantes a quienes ellas no aman. De un lado, está la visión jurídica de que la autoridad familiar y paterna de elección de la admisión del consorte no puede ser ejercida en detrimento de la opinión de la novia. De otro lado, y de manera subrepticia, está la idea religiosa de que la boda es el reflejo del propio matrimonio de la Iglesia con Dios, y de la voluntad divina con la voluntad de la humanidad.

En el teatro de Moratín, llama mucho la atención el contraste entre el mundo reluciente del amor libertador y la perspectiva sombría de una victoria perenne de una humanidad y una legislación opresora. En *El barón* (1803) y en *La mojigata* (1804) este cuadro se refuerza. Sus cuatro piezas sobre el tema de la elección (*El sí* y las últimas tres citadas) van intentando indicar errores de diferentes tipos que apuntan hacia la progresiva liberación de la opinión femenina dirigida por la razón: en *El viejo y la niña* se plantea el ridículo del matrimonio desigual, en *El barón* se representa el fracaso del intento de transformar el matrimonio en una farsa y en *La mojigata* se critica el modelo de la falsa educación femenina a la antigua usanza.

El sí de las niñas es el corolario o vector de esta serie de obras con el debido énfasis en la necesidad de un nuevo modelo de educación para las jóvenes. En todas estas piezas, la Providencia aparece identificada (de manera más o menos destacada) con la justicia poética que conduce la trama, aunque los discursos de los personajes moratinianos a este respecto sean contradictorios. Los amantes tienden siempre a ver sus historias como frutos operados por la <<suerte>> o la <<fortuna>>, mientras que

los personajes que representan la prudencia subrayan la incidencia de los poderes del <<cielo>> o de su <<bondad>> en el desenlace de los destinos humanos.

Sin duda, el teatro de Moratín sirve de fundamento para cualquier acercamiento a su pensamiento en lo que se refiere al tema de la Providencia. Eso no quiere decir que otros aspectos de su obra no puedan ser abordados, como enseguida se verá en los apartados dedicados a su epistolario y a su poesía. Lo importante, por lo pronto, es empezar por un análisis de sus planteamientos en lo que se refiere al tema de la elección femenina.

11.2- La cuestión de la voluntad femenina en dos piezas de Moratín: *El viejo y la niña* y *El barón*

Como afirma Manuel Silvela en su *Vida de Moratín*¹, en 1790, tras tres años de intentos fallidos, Moratín consigue finalmente estrenar como autor teatral en el teatro del Príncipe, en Madrid. Antes mismo de dejar su trabajo como real joyero, al lado de su tío, el joven literato ya estaba contagiado por su afición a la comedia, pero su decisión de consagrarse al teatro coincide con la invitación del banquero Francisco Cabarrús para que el escritor le acompañara como secretario en una embajada a París. Sus primeros intentos de llevar a la escena su primera pieza fueron interrumpidos por las vicisitudes de su vida pública.

Al leer *El viejo y la niña* (1790) de Moratín es imposible no pensar en su trayectoria como dramaturgo y, principalmente, es difícil no percibir la relación entre su primer texto literario y la obra maestra que representa *El sí de las niñas*. De hecho, *El sí* puede ser leído como una retomada madura del tópico central de su primera pieza. Un espacio de quince años media el estreno de las dos comedias, tiempo en que Moratín viajó, observó de cerca mucho de lo que pasó en España y en Europa, e incluso tuvo oportunidad de enamorarse de la joven Paquita Muñoz.

Independiente de las experiencias personales, el tema del matrimonio desigual era un tema candente en la España de finales del siglo XVIII. No sólo por ser un problema moral (como sería la aprobación o no de una boda en que uno de los contrayente estuviera con un pie en la <<sepultura>>, como dice uno de los personajes de Moratín), pero por el hecho de que este tipo de matrimonio ponía en destaque la

¹ En: *Obras póstumas*. Leandro Fernández de Moratín. Madrid, Rivadeneyra, 1867. vol. 1. pp.1-55. Se sigue aquí, en lo que se refiere a la información biográfica, a la vida de Moratín escrita por su amigo Silvela, con quien el dramaturgo madrileño compartió su tramo final de vida en Burdeos. Dicha biografía remite en su conclusión al poder de la Providencia, y trata de la muerte de Moratín como si fuera la de alguien de la familia del biógrafo.

cuestión del papel de la mujer en la sociedad y especialmente el problema de la <<voluntad>> femenina, que podía extenderse del concierto de una boda hasta cuestiones más amplias. El tema de la participación política de la mujer, por ejemplo, ya se insinuaba en esta época como una polémica debido al surgimiento de una especie de profeminismo que contaba incluso con el apoyo de algunos hombres.

Sin embargo, desde el punto de vista de la estricta moral social, el ridículo de una boda entre un viejo y una niña no es menos preocupante que el problema correlato del adulterio. Uno de los primeros parlamentos de Muñoz, el criado del novio don Roque, es revelador en este sentido:

“Parece cosa de chanza
Un setentón enfermizo
casarse. Y ¿con quién se casa?
Con una niña que apenas
en los diecinueve raya.
Y, después, sin conocer
el riesgo que le amenaza
admite en su casa a un hombre
que la conoció tamaña,
y ella y él, desde chiquitos
se han tratado y aún se tratan
con harta satisfacción”¹.

Este pasaje del primero acto se refiere al amor de infancia de Isabel con el joven don Juan, pero podría ser aplicado a otras situaciones menos dignificantes que empezaban a ser notadas con el problema cada vez más destacado de la crisis del matrimonio en la España borbónica. La propia difusión del matrimonio desigual era un síntoma de esta crisis, y las críticas de autores como Moratín a este tipo de negocio

¹ En: Edición de la biblioteca digital Cervantes Virtual: . Edición digital basada en la edición de las *Obras dramáticas y líricas de Leandro Fernández de Moratín*. París, Augusto Bobée, 1825. 4 tomos. Acto I, vv. 176-187.

residían también en el hecho de que las gestiones de las bodas por los tíos y padres muchas veces se transformaban en un verdadero comercio en que la parte más interesada (las chicas cuyas manos eran “negociadas”) no tenían derecho alguno de participación.

En el primer coloquio amoroso de la pieza, don Juan le pregunta a doña Isabel de las razones que le forzaran a la boda desigual con el marido a quien ella no amaba, y menciona el hecho de que su tutor la había engañado respecto a un falso casamiento de su amante:

“(…) Ni ¿qué puedes
tú decir, que satisfaga
a mi indignación? Que fuiste
por el tutor violentada
hasta el pie de los altares
que allí diste una palabra
que repugnó el corazón;
que niña, desamparada
y oprimida, al fin cediste
y que cuando suspirabas
por mí, sin poder huirlo,
en un nuevo amor te enlazas,
que sólo debe la muerte
desatarse. Mira cuántas
razones me puedes dar (...);”¹

En Moratín, la visión de la boda desigual como una especie de acto delincuente reside en el hecho de que la voluntad de las jóvenes casadas es ignorada, además del hecho de que los padres y tutores usan a las mismas en beneficio propio. El tema era todavía más impactante en la medida en que un matrimonio mal concertado podría significar para la mujer una servidumbre eterna. En la visión de la época, el matrimonio tenía así contornos de una institución que

¹ En: *Ídem*. Acto I, vv. 864-878.

representaba un estado definitivo, y un estado no sólo civil como también religioso en último sentido.

¹ Em: *Ídem*. Acto I, vv. 905-918.

² En: Edición de la biblioteca digital Cervantes Virtual. Edición digital basada en la edición de las *Obras dramáticas y líricas de Leandro Fernández de Moratín*. París, Augusto Bobée, 1825. 4 tomos. Acto I, Escena I, vv. 1-6.

³ En: *Ídem*. Acto I, Escena IV, vv. 370-378.

⁴ En: Edición de la biblioteca digital Cervantes Virtual. Edición digital basada en la edición de las *Obras dramáticas y líricas de Leandro Fernández de Moratín*. París, Augusto Bobée, 1825. 4 tomos. Acto I, Escena I, vv. 51-54.

⁵ En: *Ídem*. Acto I, Escena I, vv. 60-63.

⁶ En: *Ídem*. Acto I, Escena II, vv. 240-246.

⁷ En: *Ídem*. Acto III, Escena XVI, vv. 902-904.

⁸ En: *El sí de las niñas*. Barcelona, Mondadori, 2002. Ed. Manuel Camarero. p. 113. Acto III. Escena VIII.

⁹ En: *Obra citada*. p. 129. Acto III, Escena XIII.

¹⁰ En: *Obra citada*. pp. 146-147. Carta escrita desde Londres, en 21-xi-1792.

¹¹ En: *Ídem*. p. 217. Carta de 14-xii-1796.

¹² En: *Ídem*. p. 203. Carta de 18-vi-1796.

¹³ En: *Ídem*. p. 593. Carta a Paquita Muñoz de 14-viii-1824, escrita desde Burdeos.

¹⁴ En: *Ídem*. p. 605. Carta de 24-i-1825.

¹⁵ En: *Ídem*. p. 673. Carta de 15-xi-1826.

¹⁶ En: *Obras póstumas*. Madrid, Rivadeneyra, 1868. vol.3. p. 215.

¹⁷ En: *Obra citada*. p. 226.

¹⁸ En: *Ídem*. p. 225.

¹⁹ En: *Obras*. Madrid, Atlas, 1944. BAE II. p. 591. vv. 1-13.

²⁰ En: *Obra citada*. p. 599.

²¹ En: *Ídem. ídem*.

²² Dicha comparación aparece en la biografía de Jeannine Baticle: *Goya*. Barcelona, Editorial Crítica, 1995. Respecto al pintor aragonés, se ha utilizado también la obra de Valeriano Bozal: *Francisco de Goya: vida y obra*. Madrid, Tf Editores, 2005. 2 vols. Baticle también compara a Goya con Mozart, mientras Bozal acerca a la producción goyesca a la de Francis Bacon.

²³ “Modernidad divergente: la cultura de los novatores”. *Fénix de España. Modernidad y cultura propia en la España del siglo XVIII (1737-1766)*. Madrid, Marcial Pons, 2006. Edición de Pablo Fernández Albaladejo. pp. 43-56. La idea de modernidad divergente se presenta como una alternativa a la consideración de la modernidad europea como un fenómeno monolítico y que es definido a partir de la modernidad francesa.

²⁴ Pierre Gassier ha subrayado el carácter <<íntimo>> de muchos de los dibujos goyescos, tal como el del *Álbum de borda gris*. El conjunto reunido de esos dibujos se encuentra en su obra: *Les dessins de Goya*. Friburgo, Office du Livre, 1973/1975. 2 vols.

²⁵ Las dos fechas en paréntesis se refieren al período aproximado de inicio de los primeros y de los últimos grabados de la serie. La crítica ha señalado la dificultad de precisar la datación de esta obra, sin embargo, es evidente que su composición toma por inspiración la experiencia del artista durante la invasión de España por las tropas napoleónicas. Para una visión del conjunto de la producción gráfica goyesca: *Goya. Obra gráfica completa*. Madrid, Editorial Casariego, 2004. Ed. Rafael Casariego. Para una consulta a la reproducción completa de los *Desastres*, ver: *Francisco de Goya: los Desastres de la Guerra*. Barcelona, Gustavo Gili, 1985. Ed. Francisco Lafuente Ferrari.

²⁶ Una muestra a mano del conjunto de la pintura de Goya está en el sitio de la Universidad de Zaragoza: http://goya.unizar.es/InfoGoya/Obra/Catalogo_/Pintura_/LienzosIdx.html.

²⁷ En: *Cartas a Martín Zapater*. Madrid, Istmo, 2003. Ed. Mercedes Águeda y Xavier Salas. p. 72. Carta 8, de 9-I-1779. Todas las referencias al epistolario goyesco se han retirado de esta edición.

²⁸ En: *Obra citada*. Pierre Gassier. vol. 1. p. 193.

²⁹ En: *Ídem*. vol. 2. p. 509.

El discurso de la protagonista Isabel sobre sus amores cambia a lo largo de la pieza. En un primer momento, la separación lograda de su amante debido a la ganancia de su tutor es explicada por medio de la <<suerte>>. Según la joven engañada:

“Estaba
mi tutor harto instruído
de todo. Juzgó lograda
su victoria, cuando vio
que a los dos nos separaba
la suerte. Entonces me dijo
que era fuerza me casara
con don Roque. Repugné.
Él instó, (¡memoria amarga!);
buscó mil remedios, y supo
que don Álvaro pensaba
casarte en Madrid; al punto
vio su cautela lograda.
Fingió dos cartas...”¹

Al final de *El viejo y la niña*, en el acto final, Isabel remite la pérdida de su <<libertad>> al hecho de que el <<cielo>> la separara de su amante don Juan. En el último acto, su no resistencia a su boda ilegítima y su resolución de dejar a don Juan partir (para la <<muerte>>, como ella dice) significa un repudio al matrimonio visto como un negocio mundano, y también un intento de recuperar su inocencia entregándose a su marido y después intentando huir de éste para la vida en el convento. Moratín terminaba su primera incursión en el terreno del tema de los matrimonios desiguales desplazando el problema para otra dimensión de la polémica (la del problema de la elección del estado), lo que no dependía exclusivamente de la cuestión femenina de la <<voluntad>>.

Sin embargo, esta primera experiencia le sirvió para dejar bien claro que el problema de la elección femenina del matrimonio se movía a través de la oposición expuesta en *El viejo y la*

niña entre lo que él llamó de <<voluntad>>, por un lado, y <<autoridad indiscreta>>, por el otro. Tal autoridad no se justificaba por lo poderes constituidos sino que era un reflejo de una crisis social que se volcaba sobre el terreno del matrimonio.

En la misma época en que se preparaba el estreno de *El viejo y la niña*, más específicamente en el año de 1787, Moratín escribió una zarzuela que luego la adaptó de manera más extensa con el nombre de *El barón*. Su segunda obra a ser estrenada dejaba aún más evidente que el autor madrileño se aprovechaba del filón del tema de las bodas concertadas para proponer una reflexión sobre el papel social de la mujer y sobre su libertad (o ausencia de la misma) en la España de finales de siglo.

Bajo el discurso de los personajes de la trama de *El barón* parece realmente que la farsa sobre el matrimonio está hadada a una conclusión en que la <<fortuna>>, el <<destino>> o la <<suerte>> encaminan la historia de los amores de Isabel y Leonardo, y en que la Mano de la Providencia no aparezca o no sea sentida en momento alguno de la pieza. Las primeras palabras del amante Leonardo sobre el cambio de la fortuna, al inicio del primer acto, parecen claras a este respecto:

“Sí, Fermina, yo no sé
Que extraña mudanza es esta;
ni apenas puedo creer
que en tres semanas de ausencia
se haya trocado mi suerte
de favorable en adversa”.²

La llegada de un falso barón hubiera trastornado todos los planes del amante si la farsa envolviendo la figura del primero no fuera descubierta a tiempo. Pero, al lado de la gananciosa tía Mónica (tutora de la joven asustada con la posibilidad de boda con alguien que no fuera su elegido) estaba también don Pedro, un tío que sirve de una especie de ángel de la guarda o

protector de la amante en apuros. Los consejos de este tío son providenciales y de cierta forma encaminan la acción hacia el desenlace de la pieza.

El recado de don Pedro a la tía Mónica es bastante revelador en este sentido:

“Tú harás lo que te parezca;
Pero, mira que es tu hija.
No la oprimas, no la tuerzas
la voluntad, ni presumas
que con gritos y violencia
has de extinguir un día
una inclinación honesta,
que el trato y el tiempo hicieron
inalterable”.³

Esta inclinación a que se refiere el personaje de don Pedro no es otra que la llamada de la “voz de la Naturaleza”, y la voluntad femenina obedece a los estímulos de dicha idea. Otra cuestión es percibir si el hecho de perseguir a su <<libertad>> lleva a la mujer a negar la posibilidad de la intervención de la Providencia en su historia. En el tercer acto de *El barón*, el mismo don Pedro censura los errores de la tía Mónica y le afirma a Leonardo que han cambiado las <<circunstancias>> que no permitían que la unión de los amantes se concretase. Tras sus últimas palabras, los amantes reciben la bendición de la madre de Isabel, y el matrimonio de los dos jóvenes está ungido desde el punto de vista simbólico.

En las dos primeras piezas de Moratín que fueron llevadas a la escena, el tema de la libertad aparece a través del planteamiento de la cuestión de la voluntad femenina respecto a la elección del matrimonio. La opinión que el dramaturgo deja traslucir en sus piezas lleva a creer en la necesidad de una radical reforma de las costumbres en que el teatro debería ejercer una función fundamental. En lo que se refiere al providencialismo moratiniano, sus otras piezas teatrales complementan el cuadro en que este se desarrolla, por lo menos desde una perspectiva

estética. Merece la pena, pues, percibir como el tema del matrimonio desigual evoluciona en sus obras posteriores a *El viejo y la niña* y *El barón*.

11.3- El sí a las niñas como forma de providencialismo: *La mojigata* y *El sí de las niñas*

Si bien es verdad que en *El viejo y la niña* y en *El barón* aparece con timidez una forma de providencialismo, es sólo en las dos otras piezas de Moratín que la idea de Providencia pasa a ejercer un papel importante en las respectivas tramas teatrales. En 1804 y 1805, el dramaturgo ve la compañía del teatro de la Cruz llevar a la escena dos de sus últimas creaciones conocidas del público español de su época. Se trata de *La mojigata* y de su gran éxito teatral, *El sí de las niñas*.

Sobre *El sí* hay poco que hablar considerando que de hecho se trata de una obra que es un verdadero hito del teatro español en el paso del siglo XVIII al XIX. Para el presente capítulo, esta obra de Moratín tiene una especial relevancia por los motivos ya mencionados en el inicio de este capítulo. Ya *La mojigata* es una pieza que da mucho que pensar por ser una especie de obra de transición entre el primer Moratín y el autor de *El sí de las niñas*.

Cuando en la puesta en escena de *La mojigata*, Moratín le escribió una dedicatoria en verso de la obra a Manuel de Godoy, lo que deja ver que el secretario de Interpretación de Lenguas del Rey seguía bien relacionado en la Corte, pese a todos los problemas ocurridos en sus intentos de reforma del teatro madrileño. Parece que en esta época Moratín ya se había convencido que los cambios necesarios en la dramaturgia española tendrían que ser planteados a través de los ejemplos concretos, y sus últimas piezas forman parte de este propósito de poner en práctica sus ideas sobre el arte teatral.

Una comparación con el mundo de las novelas españolas dieciochescas llevaría a pensar que *El sí de las niñas*, *La mojigata* y *El barón* son una especie de novelas bizantinas adaptadas al teatro, con la diferencia que mientras en *El barón* el tópico del final feliz es representado por

una boda encubierta, en las dos últimas piezas de Moratín la unión final de los amantes representa la consagración de los cuidados del cielo con los amantes perseguidos.

¿Este énfasis mayor en la consecución de los planes de los amantes virtuosos en consonancia con la Providencia representa una vuelta atrás en el ideario de reforma social moratiniano? La lectura de *La mojigata* permite decir que no. En las discusiones de los padres de las protagonistas, Dona Clara y Dona Inés, se ve que el padre de la segunda y tío de la primera conversa con su hermano sobre un concierto de matrimonio que este proyecta para la hija. Uno de los hermanos, don Martín, defiende la idea de que la opinión del padre basta para tanto. El otro hermano, don Luis, está más preocupado con las credenciales de su futuro yerno, y con el hecho de que para que la boda ocurra él necesita ante todo escuchar la opinión de su hija:

“En fin, para ello es necesario
Indagar qué vida lleva,
Y, sobre todo, saber
si Inés admite contenta
esta boda o la repugna”.⁴

Cuestionado enseguida por el hermano sobre el papel de la autoridad paterna en este contexto, Don Luis expone su opinión sobre el tema:

“Esta autoridad se temple
en estos casos, pues todo
lo demás fuera violencia
e injusticia”.⁵

Hay aquí un importante diferencial respecto a los discursos prudenciales en las otras piezas de Moratín ya estudiadas. El padre de la protagonista de *La mojigata* representa aquella corriente de opinión en la España dieciochesca que se oponía a la concepción de la autoridad

paterna como un poder absoluto ejercido por los tutores de las jóvenes. Se trata de una relativización de la autoridad paterna que no puede ser ignorada, aunque no se le niegue en su totalidad. Desde que respetada los límites de la razón y de la <<inclinación>> de las jóvenes, dicho poder seguía existiendo.

La gran prueba de que la libertad femenina no va en contra de la defensa de la Providencia en Moratín es el hecho de que la propia idea de libertad está relacionada con la prudencia. Al tratar de los arrobos de su hijo Claudio sobre sus caprichos frustrados, el mismo don Luis manifiesta:

“CLAUDIO: De esa manera
cuando vaya a alguna parte
me habré de estar hecho una bestia
si no me permiten un poco
de libertad.

DON LUIS: Pero es fuerza
que esa libertad moderen
el respeto y la prudencia”.⁶

La retórica de la prudencia estuvo tradicionalmente asociada a la teología de la Providencia y este se trata de un trazo característico que no desaparece con la modernidad. Si la idea de una autonomía del individuo nos lleva al mundo del derecho natural, no es menos cierto que la concepción de dicho derecho no apaga la existencia de unas Luces de carácter sobrenatural. Al fin y al cabo, en un dramaturgo como Moratín, la escenificación de la voluntad femenina (y no sólo de ella) lleva a pensar que se abre un campo de diálogo entre la metafísica providencialista y la metafísica naturalista que pasa a imperar tras el período de la revolución científica moderna.

En el último acto de *La mojigata*, la prima que se hace de beata pierde la herencia para

Inés, la hija de don Luis, que a su vez no deja de comentarle a su sobrina:

“Sí,
el cielo quiere premiarla,
Y a ti te castiga”.⁷

Pero el mayor premio de Inés está en el arrepentimiento de su prima Clara, que al final recibe la bendición de su padre, Don Martín. El mismo que llega a llamar a la sobrina de <<santa>> por sus virtudes, y por el hecho de renunciar a su herencia si el honor de su prima no fuera rehabilitado. En la obra de Moratín, el nombre de <<santa> aparece también relacionado con el poder de intervención e intercesión que la virtuosa Isabel asume. Finalmente, la bendición de la boda de don Carlos con Clara representa la consagración de la acción del <<cielo>> alabada por Don Luis anteriormente.

En la obra maestra de Moratín, *El sí de las niñas*, se da la convergencia final del discurso providencialista de su teatro. Si, por un lado, el dramaturgo madrileño es un firme defensor de la Ilustración, por el otro, su visión de la sucesión de los acontecimientos humanos no se reniega a percibir la mano discreta de la Providencia empezando por el propio desenlace de sus tramas teatrales. La verdad es que su defensa de la razón ilustrada no impide que esta misma razón tenga como fundamento una idea del derecho natural que no trae consigo ningún tipo de panteísmo encubierto.

No es baladí recordar que *El sí* fue delatada a la Inquisición. A pesar de que el autor consiguió salir ileso de las acusaciones hechas, el susto de ser delatado le llevó a aparcar su trayectoria en el teatro de la Cruz. También es importante destacar que la crítica de la educación femenina es un sí a la liberación femenina. Un sí quizás tímido pero nítido, como se puede leer en el famoso pasaje de la obra cuando el prudente don Diego denuncia:

“Ve aquí los frutos de la educación. Esto es lo que se llama criar bien a una niña: enseñarla a que desmienta y oculte las pasiones más inocentes con una páfida disimulación. Las juzgan honestas luego que las ven instruidas en el arte de callar y mentir. Se obstinan en que el temperamento, la edad ni el genio no han de tener influencia alguna en sus inclinaciones, o en que su voluntad ha de torcerse al capricho de quien las gobierna. Todo se las permite, menos la sinceridad. Con tal que no digan lo que sienten, se presten a pronunciar, cuando se lo manden, un sí perjudicial, sacrílego, origen de tantos escándalos, ya está bien criadas, y se llama excelente educación la que inspira en ellas el temor, la astucia y el silencio de un esclavo”.⁸

Merece la pena subrayar el adjetivo sacrílego en el texto, visto que la noción de liberación de Moratín no va sencillamente en contra de todo lo que la religión puede representar, sino que las figuras de sus mojígatas y de los tutores supuestamente preocupados con la credulidad son el retrato de una sociedad hipócrita y de la opresión de ciertas camadas de la misma. La mujer aparece en el teatro moratiniano como un sujeto que debe ser dotado de autonomía, y el primer paso para la consecución de su libertad es el respeto a su voluntad. Esta, a su vez, no necesariamente va en contra de los designios divinos sino todo lo contrario.

El respeto a la voluntad femenina es una promesa de felicidad que para el mismo Don Diego (que pasa de ser un abyecto novio viejo a promotor de la justicia amorosa y de la boda de los amantes) se resume en una proyección de una imagen futura del matrimonio consagrado en la última escena de la pieza:

“(...) seréis la delicia de mi corazón; y el primer fruto de vuestro amor..., sí, hijos, aquel es para mí. Y cuando le acaricie en mis brazos, podré decir: a mí me debe su existencia este niño inocente; si sus padres viven, si son felices, yo he sido la causa.

DON CARLOS: ¡Bendita sea tanta bondad!

DON DIEGO: Hijos, bendita sea la de Dios”.⁹

A pesar de que Don Diego también se refiere al final de la pieza a la <<casualidad>> que le permitió salir de su <<error>> al querer casarse con Francisca (o Paquita), su alabanza

final a la bondad divina terminar por posicionarle como un medio o una causa segunda de la Providencia. Es curioso observar estos términos tan escolásticos siendo utilizados por un ilustrado en los albores del siglo XIX, pero la verdad es que el didactismo de Moratín le lleva a colocar en la boca de sus personajes términos que su público podría reconocer con facilidad. Al fin y al cabo, su dramaturgia fue forjada de acuerdo con el ideario neoclásico que tanta importancia daba a la observación del decoro y a una concepción moralizadora del quehacer teatral.

11.4- La <<suerte ciega>> y el <<favor de Dios>>: la tensión trágica en el epistolario moratiniano

La lectura exclusiva de las piezas teatrales de Moratín podría dejar la falsa impresión de que el autor de comedias estaba inclinado a ser solamente un discreto defensor de la causa de la Providencia, y que su visión personal del problema de la elección femenina en lo relativo al matrimonio le llevara a plantear la cuestión de la libertad humana en el sentido de afirmar el programa de la Ilustración con un optimismo ingenuo. Otro posible error de esta lectura sería concebir una razón libertadora basada en un iusnaturalismo providencialista que rechazaría desde el principio cualquier tipo de fatalismo, lo que está lejos de la verdad.

Este panorama genérico de una Providencia incuestionable es perceptible en alguna de las cartas que el dramaturgo escribe, como aquella en que el viajero le da su opinión al amigo Juan Antonio Melón sobre la monarquía inglesa y sobre los problemas de representación popular que él percibe en el Parlamento inglés en el año de 1792:

“De otro modo pensaban nuestros abuelos, y el pan valía más barato, y había más cristiandad y más temor de Dios. En las Iglesias se predicaban frecuentes sermones, en que se procura instruir al pueblo de sus verdaderos intereses, diciéndole (como es verdad) que es necesario que haya jerarquías, como las hay en el cielo; que los que los Filósofos del día llaman libertad, no es más que un verdadero libertinaje; que los Reyes son imágenes de Dios, y están puestos por Él en la tierra para la felicidad común de los hombres, y que la constitución Inglesa, así como está, es la más perfecta de cuantas existen; pero el pueblo es muy bárbaro, y el más incapaz de comprender la solidez de esta doctrina”.¹⁰

Dicha imagen de un Moratín como un providencialista conservador o mismo apolítico sería muy funcional para retratar su pensamiento, pero es poco revelador de la complejidad política e ideológica a que se enfrentaban los ilustrados españoles en el paso del siglo XVIII al

XIX. El tópico de la fortuna todavía seguía sirviendo para justificar todo aquello que parecía imponderable, lo que pertenece, por ejemplo, al terreno de las fuerzas caóticas de la naturaleza o a los eventos de la sociedad que salían del curso normal de las expectativas o de las explicaciones políticas razonables. En este sentido, Moratín fue un observador muy atento de lo que ocurrió en España y en Europa, de manera general, durante este período, y su observación de la vida política europea en esta época toma una dimensión filosófica.

Sin embargo, el hecho es que al contrario de la promesa de felicidad que Moratín intentaba proponer en los desenlaces de sus obras teatrales, su epistolario está cargado de frases en que el dramaturgo se queja de sus infortunios y atribuye los mismos no a una historia humana que se construye de por sí o que entonces se queda encadenada a unas fuerzas que parecen inexorables. El tópico antiguo del hombre en la tormenta ilustra muy bien esta visión. Cuando, en 1796, Moratín se refiere al regreso a España después de su viaje a Italia, él utiliza esta imagen:

“Las noticias que llegan por aquí todos los días, de los naufragios ocurridos en estos mares, me ha hacen reconocer que existo por un favor de la suerte ciega, y que nuestro proyecto de entrar en la bahía de Algeciras, que a primera vista parecía una temeridad, ha sido el más acertado y saludable. Los que quisieron tomar el puerto de Málaga o el de Ceuta para evitar el encuentro de los ingleses o las furiosas corrientes del Estrecho, han perecido o corren desarbolados y sin gobierno por el inmenso Océano, donde probablemente van a sumergirse”.¹¹

El plan elegido de navegación no explica al final el porqué de la salvación de la tormenta, y ahí está el defensor de la Providencia ante los poderes de la <<suerte ciega>>. Parece algo contradictorio que alguien que haya apostado tanto por la capacidad de la razón de guiar a la humanidad se entregue a los brazos de la fortuna. Sin embargo, la excepcionalidad de algunas situaciones lleva incluso a hombres del calibre de Moratín a pensar en la historia basándose en tópicos antiguos y muy conocidos.

La creencia en una <<suerte ciega>> o en algo parecido es un mote que Moratín utiliza para intentar explicar lo que es de difícil comprensión o lo que salta de los moldes de su misma reflexión como hombre público. Antes de regresar a España, en 1796, el viajero había presenciado los problemas ocurridos en Italia derivados de la presencia de las tropas francesas en el Norte del país. Escribiendo de Bolonia, él le tejía el siguiente comentario a su amigo Melón:

“Al paso que se acerca el tiempo de marchar, se me hace más duro el arrancar de aquí; si fuese posible montar en una bruja, ver cómo están esas cosas, y sobre todo, leer en el libro de lo futuro y elegir sin peligro de errar, lo haría de buenísima gana; pero la prudencia humana no llega a tanto, y sólo a fuerza de escarmientos sabemos lo que se debió haber hecho, ignorando siempre lo que se debe hacer”.¹²

No sabía Moratín que su nombramiento como traductor real se estaba gestando en Madrid mientras él escribía estas líneas, y éste, su escepticismo, en relación al conocimiento de la historia humana contrasta con su defensa de la Providencia y del arte de la prudencia en sus piezas. Si la felicidad de las heroínas de sus obras estaba asegurada por los consejos providenciales que les encaminaban hacia el futuro deseado para la humanidad, no era menos cierto que en el plano de la historia el corresponsal Moratín admitía que primero era necesario errar para poder aprender con los castigos del pasado, que a su vez no garantizaba nada en lo relativo al presente y al futuro. El tópico de la historia como maestra de la vida se destruye tajantemente en esta pequeña observación.

El libro de lo futuro estaba cerrado, y en el tramo final de su vida el dramaturgo estuvo a merced de los vaivenes de la historia política de España. Ya en el tramo final de su vida, al reflejar sobre lo que le había pasado tras la Guerra de Independencia (1808-1812), Moratín revela una creencia añadida en el poder de la Providencia:

“El día diez de este mes se han cumplido doce años que salí en un carro, a merced de quien tuvo compasión de mí, abandonando mi casa y mis bienes, con seis duros en la faltriquera por único caudal, y me entregué a disposición de la fortuna, que en cinco años consecutivos me hizo padecer trabajos horribles; y en verdad que no los merecí. Sin embargo, dos beneficios inapreciables he debido al favor de Dios: el primero, una salud constante, con la cual he podido resistir a tantas miserias y pesadumbres como he tenido; y el segundo, un genio naturalmente dócil y alegre, que me ha prestado resignación y consuelo en las mayores tribulaciones (...). Así vivo tranquilo, oscuro, estimado de los muy pocos que me conocen, gozando de aquella honesta libertad que sólo se adquiere en la moderación de los deseos. Ni aspiro a más, ni espero recuperar lo que me han robado (que es imposible); perdono a los que me han ofendido, y toda mi ambición se reduce a poder continuar con lo poco que he podido salvar de tan desecha tormenta, y acabar en paz el curso de mi vida, que ya es tiempo que termine”.¹³ p. 593

La fortuna, de un lado, y el <<favor de Dios>>, por el otro, son los dos elementos que se relacionan para explicar una vida que ha transcurrido en medio a la <<tormenta>> de su época. Así como en Jovellanos o en Meléndez Valdés, lo que se destaca en la reflexión de Moratín sobre la historia es la representación de este embate entre las fuerzas irracionales de la vida, entre lo que él califica de terreno de la fortuna, de un lado, con este poder sobrenatural ordenador y pacificador de la Naturaleza, que es la Providencia, por el otro. Pero lo que llama particularmente la atención en el epistolario moratiniano es que más que una visión trágica de la vida, Moratín posee una verdadera conciencia trágica de la misma, y su discurso epistolario así lo demuestra.

Dicha conciencia sobresale especialmente en sus años finales de vida, cuando Moratín se pone a ponderar sobre todo lo que le había pasado con una distancia de quien tampoco asume una absoluta indiferencia estoica. El autor de *El sí de las niñas* se remite constantemente al discurso filosófico sobre la certeza de la muerte, pero la preconiza de manera alegre, festiva dentro de lo posible. En 1825 él le escribe a su amigo Melón, tras una enfermedad del mismo:

“Querido Juan: una de las muchas felicidades de que gozamos es la de ignorar el tiempo y hora de nuestro viaje al otro mundo; ¿y tú quieres renunciar voluntariamente a ella? Mal haces. Y ¿en qué horóscopo habías encontrado que te enfriarías en el año de 24, y no en el de 25 ni en el de 39? Vive y riéte de la muerte, y no la anuncies, ni la procures, ni la temas”.¹⁴

La parte final del discurso la toma como un lema que le seguirá repitiendo en otras cartas a Melón e incluso en alguna carta a Paquita Muñoz. Sin embargo, no tener miedo a la muerte no significaba para Moratín asumir un ascetismo de cualquier especie. En sus últimos días de vida, el dramaturgo seguía acompañando al teatro con el presentimiento de que su muerte también sería representada en algún escrito:

Y aquí me estoy; como bien, bebo poco vino, me paseo cuando el tiempo no me lo estorba, y voy todas las noches al teatro a ver malas óperas y mejores comedias, tragedias y bailes. No escribo nada, leo algo, y espero que escriban: “Moratín se ha muerto”.¹⁵

La expectativa de su propia muerte dice poco respecto a la conciencia trágica de la vida antes mencionada, pero indica una preocupación de Moratín con el tema de la muerte que es muy reveladora en lo que se refiere a la Providencia. Cuando vaya a tratar de la muerte como hecho social, especialmente en lo que toca al tema del terror político, el dramaturgo madrileño dejará de lado la parsimonia filosófica y adoptará un discurso que reitera la tensión entre un orden providencial racional (o una **razón providencial**) y unos hechos naturales y/o políticos incontrolables aun para la razón ilustrada.

Para percibir mejor este aspecto de su pensamiento, vale la pena remitirse a su poesía, donde el autor intenta armonizar su voz personal y pública, que están, hasta cierto punto, separadas tanto en su teatro como en su epistolario.

11.5- La Providencia en la poesía de Moratín: el horror ante la muerte

Como se ha dicho en el final del apartado anterior, es en la poesía moratiniana que se encuentra la síntesis posible entre su figura de hombre de letras y la personalidad que desborda de su epistolario. Si en el teatro Moratín intentaba conciliar un tipo de providencialismo iusnaturalista con su defensa de la razón ilustrada, especialmente en lo referente al tema de la libertad femenina de elección, en su epistolario la Providencia es presentada en una clara tensión con las ideas de fortuna o con la llamada <<suerte ciega>>.

La poesía dispersa de Moratín no era considerada ni por el propio autor como un eje estructurador de su obra, pero se trata de una parte de su creación que se destaca cuando se trata de subrayar algunos aspectos de su pensamiento, sobre todo su posición en lo relativo al tema de la muerte. En algunos de sus poemas aparece claramente una visión providencialista de las suertes humanas tras el fin de la vida, y esta concepción adopta tonos sombríos en aquellas piezas posteriores a la Guerra de Independencia.

Sin embargo, es importante percibir algunos matices del providencialismo moratiniano en sus poemas. Al tratar de su relación de escritor con los hombres de poder, Moratín reconoce la mano de esos como un posible reflejo del poder celestial, tal como se ve en un poema dedicado al conde de Floridablanca escrito antes mismo de su estreno como dramaturgo:

“Sois poderoso, y es fuerza
Que al impulso de esta mano
La más adversa fortuna
Mire su rigor prostrado;
 Que si los adora que el mundo
Tienen de divinos algo,
Es sólo poder hacer
Felices los desdichados

Y pues Europa os admira,
Al pié del dosel hispano,
Regir en paz y justicia
Tanto imperio dilatado,
No diga de vos que, habiendo
Podido en la tierra tanto,
Sólo a Moratín no pudo
Hacer feliz vuestro amparo”.¹⁶

El poeta conseguiría muy poco del ministro ilustrado, a pesar de reconocer que el poder que este tiene es casi divino y capaz de doblegar los caprichos de la fortuna. Hay aquí una sugerencia tímida de que esta mano superior del poder instituido se asemeja a los poderes de la Mano de Dios en la conducción de los destinos de la humanidad. Este poema es sólo otro ejemplo de un tópico que se repite una y otra vez en las dedicatorias de ilustrados a los ministros de Estado. En estas, el poeta deriva el poder del ministro al poder de origen divino de los monarcas, y los miembros del cuerpo del Estado pasan a tomar parte de toda la estructura de la intervención de la Providencia en la historia humana.

Más claro todavía es el providencialismo del poeta cuando se trata de juzgar alguno de los eventos significativos de su época. A la hora de juzgar el terror jacobino, Moratín apunta el episodio del asesinato de Marat como un ejemplo del castigo de la Providencia a la subversión del orden natural por parte de los revolucionarios franceses. Como se puede leer:

“Rey se llamó en Parténope; su intento
Fue del Apóstol trastornar la silla,
Y alcanzar de los Césares victoria:
Vedle añadir al mundo un escarmiento;
Ved! Cómo el cielo su soberbia humilla,
Y confunde en oprobio su memoria!”.¹⁷

A la muerte de Marat es uno de esos poemas cuyo espíritu coincide con el de otros autores ya mencionados en este trabajo, como los poemas sobre la Revolución Francesa escritos

por Olavide o por Forner. Eso no quiere decir que los ilustrados españoles no estuvieran a favor del progreso de la razón, sino que ellos hacían un juicio muy sopesado de las particularidades del contexto social en que se movían. Las reformas que España necesitaba no estaban vehiculadas para ellos con una ruptura con la monarquía española, que seguía reflejando en la tierra los poderes de la mano de Dios.

Moratín reitera en sus poemas la concepción que aparece en su epistolario de que no es dado al hombre conocer los caminos de la historia, inclusive de su propia muerte. En el *Juicio del año de 1813*, quizás ya muy influenciado por lo ocurrido en la Guerra de la Independencia, el poeta va a reivindicar muy claramente la separación de las historias divinas y humana:

“Si no alcanza (que no es dado
Tanto saber al mortal),
Ni en el cielo ni en la tierra,
Lo que en ella ha de pasar,
Dejemos los otros mundos
En el espacio en que están;
Giren como Dios lo quiso;
Brillen, si deben brillar”.¹⁸

Esta es uno de los pocos pasajes de la obra moratiniana en que el autor deja trasparecer su visión del Universo, y la cita revela una disposición de dejar todo lo desconocido al poder de la voluntad divina y, por consecuencia, al poder de la Providencia.

Al tratar de la muerte es que se ve más claramente como Moratín delega el poder exclusivo de intervención en el Universo a la Providencia, y es este mismo poder absoluto que desdobra a la hora de punir los excesos de la humanidad (subrayados en el castigo a los jacobinos). En la ocasión de la muerte del hijo de la marquesa de Villafranca, hija a su vez de la “jansenista” condesa de Montijo, el poeta escribe:

“No siempre de las nubes abundante
Lluvia baña los prados,
Ni siempre altera el piélago sonante
Boreas, ni mueve los robustos pinos
Sobre los montes de Pirene helados.
A los acerbos días
Otros siguen de paz: la luz de Apolo
Cede a las sombras frías
Al mal sucede el bien; y en esto sólo
Los aciertos divinos
E hombre ve de aquella mano eterna,
Que en orden admirable
Todo lo muda y todo lo gobierna”.¹⁹

El eterno reflujo a que está sometido tanto el Universo como la propia humanidad es una de las pocas certezas que el hombre puede vislumbrar. La única certeza con la que puede contar es la de la muerte, que en los casos como el del hijo pequeño de la marquesa lleva a una reflexión por analogía con el tema de la muerte tomado de forma colectiva. Sin embargo, la muerte natural de un niño enfermo no agota todas las posibilidades del tema, que serán a su vez explotadas por Moratín.

Cuando vaya a referirse a las conmociones a que estuvo sometida España a principios del siglo XIX, más específicamente a la cuestión de la guerra civil, el poeta va no sólo tomar parte de manera simbólica sino que va a tratar de tejer una reflexión presentada en un díptico poético escrito en dedicatoria a los miembros de la compañía de teatro de Barcelona muertos durante la contienda. En 1815, todavía con la inseguridad del período inmediatamente posterior al final del conflicto de la Guerra de Independencia, Moratín escribe dos poemas que fueron presentados por ocasión de la inauguración de un cenotafio en honor de los muertos de la compañía de teatro. El primero se llama *La muerte*:

“En tanto que al imperio de la muerte
Llega a exceder vuestra existencia humana,
Votos ofrece la piedad cristiana
Hoy que sus triunfos con horror advierte.

Doliente aspira a mejorar la suerte
De los que un tiempo la flaqueza humana
Manchó de culpa, y purifica y sana
La pena en cárcel pavorosa y fuerte.

Los que hoy existen breve sepultura
Ocuparán después, pero perdido
No será, no, su celo fervoroso;

Que entonces hallarán las que han vertido
Lágrimas tiernas, y en región más pura
Adquirirán también vida y reposo”.²⁰

El elemento nuevo que no aparece en los demás poemas moratinianos sobre la muerte es la cuestión del horror que difícilmente podría haber sido tratada por los ilustrados que no vivieron la Guerra de Independencia, tal como los antes citados Olavide o Forner. El horror ante la muerte es aquí el espanto causado por la barbarie moderna, por una guerra que pese a todos los partidarismos se justifica a través de los ideales humanitarios decantados a lo largo del siglo XVIII.

Ante esta visión de la muerte, Moratín reitera su creencia en la salvación final. El segundo poema de su díptico se llama *La resurrección de la carne*:

“Cuando, al sonido del clarín llamado,
El hombre salga de su tumba fría,
Supremo Juez en el tremendo día
Descenderá, de incendios rodeado.

Premio al justo dará, pena al malvado,
Que de su ley eterna se desvía;
Pero ¿cuál es ¡Oh Dios! El que podría
Aparecer sin mancha de pecado!

No hay mérito sin ti; más si la ofensa
Perdonas, y el error se desvanece

Al lloro del mortal arrepentido,
Hoy sacrificios en tu templo ofrece,
Y se atreve a esperar piedad inmensa;
Porque eres tú, Señor, el ofendido".²¹

El poema, en tono fúnebre, anuncia la inversión que quizás marque decisivamente la historia del providencialismo dieciochesco. La Providencia ofendida ve desvanecer su poderío ante el horror de la muerte provocado por los conflictos fratricidas, que ponen en foco cada vez más el papel del hombre como agente que escribe su historia a la vez que evoca su incapacidad para dotarla de sentido. La visión apocalíptica, trágica de la existencia humana, es el retrato que deja de Moratín en su concepción de la relación entre Dios y el hombre.

Vale la pena subrayar esta inversión en la relación entre la divinidad y el hombre. Si a principios del siglo XVIII, en los albores del período borbónico, sería imposible pensar en una Providencia desvalida y amenazada por el hombre, a partir del siglo XIX este será quizás el principal problema a que se enfrentarán aquellos que busquen valerse de la retórica de la Providencia para justificar sus esquemas mentales e ideológicos. Creadores como Moratín y Goya anticipan el drama romántico del cuestionamiento de la historia por el hombre, problemática que pasa por la ocultación o por la sencilla negación de la existencia de un poder superior (o una <<causa primera>>) que conduce los destinos de la humanidad.

CAPÍTULO 12: GOYA Y LA ILUSTRACIÓN ESPAÑOLA

12. 1- Goya y la Ilustración española

Francisco de Goya y Lucientes (1746-1828) está en la encrucijada entre dos épocas en lo que se refiere a la idea de la Providencia. Si en Moratín es posible percibir como la Providencia es paradójicamente evocada para la defensa de la secularización del matrimonio y de una mística que subraya el carácter sagrado del mismo, en el arte goyesco si opera una síntesis poderosa de las tendencias providencialistas contradictorias que son detectadas en la España borbónica. Sobre todo, es posible ver en Goya, de manera todavía más clara que en el dramaturgo madrileño, la inversión mencionada en el capítulo anterior, es decir, el cambio que se da en la relación del hombre y la divinidad en la percepción de los destinos humanos o de lo que modernamente se pasó a llamar de “sentido” de la historia.

El hombre deja de estar bajo el paraguas de la Providencia y los que todavía creen en el poder de la intervención divina lo pondrán como un reflejo lejano de la misma voluntad humana. Los ideales humanitarios de las Luces se presentarán como reclames repetidos constantemente por las voces impersonales del Estado secularizado, y no hará falta una conciencia moral superior que explique los premios y los castigos a que la humanidad es sometida. La metafísica y la teología estarán a partir de entonces en un campo de conocimiento distinto al de la historia, y así se prepara el terreno para las grandes filosofías decimonónicas respecto de las relaciones entre el individuo y de la sociedad.

Uno de los grandes giros de los estudios goyescos se operó cuando los especialistas dejaron de ver la obra y la personalidad del Sordo de la Quinta como la de un protorrevolucionario liberal, y a partir de ahí fue imponiéndose la visión de un Goya tan amplio y multifacético como la misma Ilustración española, que no puede ser reseñada en dos o tres conceptos tranquilizadores. Los cambios en la España de finales del siglo XVIII y principios del XIX son la prueba cabal de que el surgimiento del pensamiento liberal en la Península no reniega totalmente la tradición religiosa y mística heredada del Imperio en ruinas.

Goya representa mejor que nadie la mescolanza y la diversificación de los matices en lo que se refiere a la reflexión sobre la Providencia. Para abordar su obra y su vida es saludable tener en cuenta la progresiva evolución que se dio en España en lo relativo al providencialismo. Hay un verdadero giro a partir de las primeras polémicas sobre la ciencia moderna y de las opiniones de un Feijoo, pasando por la filosofía pragmática de la historia en personajes como Jovellanos o Pablo de Olavide, hasta llegar al desafío final de la síntesis estética presente en autores como Meléndez Valdés y Luis Fernández de Moratín. Dicha evolución no es lineal ni mucho menos está libre de los muchos vaivenes que caracterizan la Ilustración hispánica.

En este ámbito, Goya es uno de los grandes representantes de un tipo de crítica social que consigue unir el discurso moralizador de los ilustrados dieciochescos con la percepción altamente individualizada del arte de los románticos decimonónicos. Es muy peligroso clasificar al pintor cortesano como un prerromántico, pero sin duda la biografía goyesca tiene aspectos que permiten acercar al artista aragonés a algunos artistas que le son posteriores. Su última producción podría aproximarle perfectamente de un Beethoven, su altivez de carácter y su relación con la cultura popular le emplazan en un lugar bien distinto de los autores que han sido estudiados en las partes anteriores de esta investigación²².

A pesar del carácter fúnebre de la última producción goyesca es posible vislumbrar en su arte actitudes opuestas en lo que se refiere a la concepción misma de la historia, de los destinos humanos y de la Providencia. El pintor aragonés que llega a la Corte en 1778 es muy distinto del exiliado político que muere en Burdeos en el año de 1828. Su arte mimetiza a la perfección la tensión que traspasa el pensamiento español dieciocheco: si la Ilustración española intenta ser optimista, no es menos verdad que la decadencia del Imperio significa también el enfrentamiento con una dura realidad que lleva a los ilustrados al desespero y a la desconfianza hacia la razón ilustrada. Si los dos primeros tercios del siglo XVIII fueron períodos caracterizados por las reformas, por intentos optimistas de renovación del Imperio español, también es verdad que la

última década del siglo no trae buenos augurios para España, así como los albores del siglo XIX.

El artista de Fuentedetodos es probablemente el mejor ejemplo de las particularidades de la cultura española en el mencionado período, participando de la idea que Pérez Magallón ha llegado a definir como la de una <<modernidad divergente>>²³ al referirse a los novatores de principios de siglo. Goya también parece participar de una Ilustración que es tributaria a la vez que radicalmente autónoma en relación con las Luces francesas, dada el contexto político-social de la España que le ha tocado vivir. Los destinos de la dinastía borbónica en la Península ilustran el tipo de malestar que se vuelca sobre los ideales ilustrados en el paso del siglo XVIII al XIX, y que está recogido de manera lapidaria en el famoso epígrafe de uno de sus grabados más famosos: *El sueño de la razón produce monstruos*.

El surgimiento del nacionalismo moderno en la España dieciochesca se articula teniendo en cuenta la adaptación de los esquemas mentales advenidos del Imperio. Las nuevas formas de consciencia de la nacionalidad son necesariamente reflexivas, dobles, ambiguas y reiteradamente conflictivas, y poco dadas a interpretaciones mecánicas tal como el arte goyesco²⁴. Por eso, internarse en la floresta de la obra de Goya requiere primero aceptarla en su carácter enigmático tal como señalado tempranamente por Ortega y Gasset. Los estudios sobre el artista aragonés mucho han evolucionado después de las indagaciones del filósofo en su *Papeles sobre Velázquez y Goya* (1950), pero su desconfianza hacia la leyenda del pintor romántico sirve de base a cualquier interpretación del pensamiento del Sordo de la Quinta que intente huir de la fabulación sobre su personalidad. De hecho, tanto Goya como la Ilustración española pueden ser tomados primeramente como unos desconocidos, que se van revelando a través de su oscuridad.

La idea tan relevante de un siglo de claroscuros revela también un problema en el acercamiento al tratamiento de la Providencia en la obra de Goya. Al final, ¿el Goya que se quiere ver es el artista encantando con la llegada a la Corte, el que se refiere a su primer encuentro con los reyes como algo dado pela <<gracia de Dios>>? O más bien, ¿es mejor

quedarse únicamente con la imagen del pintor de cámara retirado que pinta en una de las paredes de su casa la figura perdida de un perro semihundido, quizás como metáfora de la condición humana? Sin avanzar de antemano en ninguna dirección, es importante percibir que estas oposiciones ante la relación del hombre con los poderes que están a su alrededor hacen parte de un hilo único de vida, de la biografía de un gran artista en una época conturbada de la historia.

La desconstrucción de la imagen de una Ilustración española condenada a ser una mala imitación de las Luces francesas, sin cualquier tipo de autenticidad y sin cualquier proyecto propio es quizás uno de los grandes avances de los estudios dieciochescos desde hace algunas décadas. Dicho avance no se trata más de ninguna novedad pero ella permite al interesado en esta época percibir la existencia de un campo intermedio (más allá de la visión estereotipada de las Luces en España y de la visión de un Siglo XVIII oscuro también estereotipado) que permite un sinnúmero de hibridaciones y experimentos culturales particularmente originales. Buena parte de la literatura dieciochesca más innovadora está encuadrada en este contexto de renovación de los cánones del arte español, en un riquísimo diálogo entre invención y tradición.

En términos estéticos, el arte de Goya es ejemplar privilegiado de dicho diálogo. A la vez que es maestro, el pintor aragonés experimenta. Como grabador, sus alegorías morales son comentarios valiosos sobre su mundo; sobre una vivencia del mundo que no se presentaba solamente como la plasmación de una experiencia individual sino que era fruto de la observación y terminó por resultar en la síntesis de un importante período de transición en la vida española. Su pensamiento artístico fue marcado, sin duda, por una rara reflexión sobre los horrores de la guerra y sobre las consecuencias del terror político como mecanismo de intervención en la historia. La denuncia presente en los *Desastres de la Guerra* (1810-1820)²⁵ llama la atención para el hecho de que, más allá de los desastres naturales, las nuevas reflexiones sobre la Providencia tendrían que partir desde entonces de los desastres provocados por la propia humanidad

12.2- Entre “ángeles” y demonios: la intervención humana ante la divinidad

Como se ha dicho antes, Goya está entre dos épocas, resumiendo posiciones opuestas pero no necesariamente excluyentes en lo que se refiere a la Providencia. Si el artista agradece en un determinado momento de su biografía por la gracia concedida también sabe percibir al final de su vida que el hombre está abandonado a su suerte, y en este sentido el retrato goyesco de la humanidad desolada es un claro testimonio de la inversión que se da en la relación entre Dios y el hombre. Los autores de la primera mitad de siglo que se han estudiado en la parte inicial de esta investigación tendían a señalar la pesada Mano de Dios para explicar la llamada <<crisis del siglo>>, mientras que para el pintor aragonés no había más que indagar sobre la divinidad sino esperar por su misericordia. Más allá de esta segunda postura, estaba la firme resolución de debitar al hombre su propia crueldad.

¿Se trata de un primer paso para la desaparición de la Providencia del vocabulario filosófico? Quizás, pero lo importante de momento es subrayar que a partir de principios del siglo XIX el arte moderno naciente lleva a creer que la reflexión sobre la idea de Providencia recaerá sobre la metafísica del mal y dejará en suspenso las especulaciones agustinianas sobre el sumo bien. Por eso, es importante señalar la trayectoria espiritual de Goya como la de un artista que parte de una tradición religiosa para finalmente acercarse al círculo de los ilustrados que proponían una serie de reformas en la Iglesia española. Sin comprender esta evolución del pensamiento goyesco no es posible acompañar su sorprendente “transformación” en los comentarios anticlericales que teje en algunas de sus obras.

Con razón, siempre se destaca el genio caricaturesco del artista aragonés cuando se trata de las figuras de brujas y de los pequeños diablos que inundan su producción a partir de los *Caprichos* (1799). Sin embargo, no hay que olvidar también las imágenes inusitadas que el

pintor ofrece de los “ángeles” femeninos en los frescos de la Iglesia de San Antonio de la Florida (1798). Obra de las más impresionantes, ella dota el arte goyesco de un tipo de erotismo apenas conocido en su época.

Francisco de Goya está emplazado entre los “ángeles” femeninos y los demonios que dibuja, así como su biografía refleja esta variedad de posiciones ante lo invisible. No se trata aquí de querer establecer (al contrario de lo que se ha hecho en capítulos anteriores con otros autores) un vector que oriente una interpretación de la vida del Sordo de la Quinta, sino de señalar algunos hitos generales de su trayectoria en vista de una aproximación a determinados dibujos en que se puede sugerir el espectro de una Providencia en proceso de ocultación.

Ante todo, vale la pena recordar que uno de los primeros trabajos del Goya pintor había sido la *Adoración del nombre de Dios* (1772)²⁶ encomendada para la capilla de El Pilar de Zaragoza. El triángulo que centraliza la pintura de este tema religioso lleva a la reincidencia pictórica de un motivo que se acerca a los monumentos funerarios que el mismo artista dibuja ya al final de su vida.

Sin embargo, esta es una coincidencia que no llama tanto la atención como el citado pasaje en que el recién nombrado pintor de cámara le revela su alegría a su amigo Martín Zapater debido a sus sucesos en la Corte, eso ya en el año de 1779. El aragonés da testimonio de su credo fiel en la monarquía hispánica cuando relata en una carta:

“Si estuviera más despacio te contaría lo que me omro el rey y el principe y la princesa que por la gracia de Dios me proporcionó el enseñarles cuatro cuadros, y les besé la mano que aun no habia tenido tanta dicha jamás...”²⁷

Es conveniente al artista identificar la mano de los soberanos con la Mano de Dios, pero eso es bien representativo de que el Goya protorrevolucionario que algunos estudiosos quisieron ver está por lo menos lejos en el tiempo de este recién llegado a Madrid, y que en el año

posterior a esta misiva pintaría un *Cristo Crucificado* (1780). El pasaje citado sería únicamente pintoresco sino anunciara también uno de los motivos que se repiten en la pintura del aragonés: la situación de soledad del hombre ante su propio destino. La dicha efímera del artista cortesano es un tópico poderoso a la hora de pensar en dicho motivo.

Desde esta mirada, lo innovador de Goya no es que su pintura sea “filosófica” (como se decía en su tiempo) sino que se acerca del tema tópico de la fortuna a través del retrato de escenas populares. Este por lo menos es el ángulo de las series que el pintor de cámara iba preparando para los palacios reales, sea para los reyes o sea para los aposentos para los infantes de España (los futuros Carlos IV y la reina María Luisa). Desde su trabajo como pintor de cartones para la Real Fábrica de Santa Bárbara, Goya ya se dedicaba a pensar en la posición del hombre en el mundo, pero en tonos no tan cargados como los de su última obra. Aún así, hay algunos cartones en que ya se expone una sensibilidad aguda respecto a la condición humana.

Data de la década de los ochenta las cartas de Goya a su amigo Martín Zapater en que éste da señales de que ya se ha acostumbrado al ritmo de la Corte, y ya comprende los entremedios del juego del poder así como desconfía de los favores que ha recibido de los poderosos. En 1781, al referirse al fallecimiento de una hermana del amigo, el pintor no deja de decir que <<nosotros que hemos sido tan tunantes necesitamos enmendar en el tiempo que nos queda>>. ¿Remordimientos del pintor ante el tren de vida que llevaba en Madrid o reflejo de arrepentimientos de alguna travesura de juventud? Es difícil saber. El epistolario goyesco es tan desconcertante como su obra.

En el año de 1782, el artista escribe otra carta reclamando del invierno madrileño y consolándose con la idea de que <<Dios lo ace y quiera que se compongan las cosas>>. Estos pasajes de la correspondencia goyesca poco revelan sobre su personalidad artística, pero son indicaciones que permiten vislumbrar su estética en términos de experiencia de vida. Ya en 1787, en una carta cómica repleta de chistes, el aragonés revela quizás disgustado que <<es

cierto que voy notando mucho los 41>>.

El temperamento ciclotímico de Francisco de Goya ya fue blanco de estudios por parte de especialistas y sin duda es un elemento de su correspondencia que no pasa desapercibido. Como un aficionado a la caza y a la vida del campo, el pintor del rey debía sentirse realmente confinado en el ambiente de la Corte. Esta situación debe volverse todavía más insoportable cuando a principios de la década siguiente se da el episodio de su sordera. Ya como académico y artista consagrado, Goya debía sentir falta de la facilidad de comunicación y de la posibilidad de dejar aparecer el carisma que trasborda de sus cartas. Su observación del mundo cortesano se va aguzando con la gran cantidad de retratos de nobles y gentes ilustres que tiene delante de sí. Sus ideas van cambiando en la misma medida en que España y Europa pasan por las conmociones de los últimos años del siglo.

El artista que atraviesa los umbrales del siglo XIX es un gran creador ya seguro de sí. Después de la edición de los *Caprichos* (1799), Goya da un paso decisivo para su reconocimiento como uno de los grandes pilares del arte moderno. A partir de entonces, las condiciones en que compone su obra son adversas, pero su perseverancia dejará marcada una última producción que no debe nada a la anterior, sino todo al revés. Como retratista, su pincel continuará ofreciendo una galería finamente captada de personajes y tipos sociales que ayudan al interesado a percibir el mundo del paso del siglo XVIII al XIX. Ya sus representaciones de *El dos de mayo* y de *El tres de mayo* (ambos de 1814) son dos de los grandes marcos de la pintura histórica.

En los años finales de la Guerra de Independencia el dibujante creará los dibujos que aparecen en el final de esta investigación. Sería fuera de sentido pretender interpretar la totalidad de la obra o vida de Goya a partir de esos recortes de su producción gráfica. Sin embargo, teniendo en cuenta el camino transcurrido en lo que se refiere al tema de la Providencia, tanto los grabados finales de los *Desastres* como el proyecto de cenotafio en homenaje a las víctimas de

la guerra son imágenes que sugieren algunas reflexiones. Dichas ilustraciones sirven de punto de convergencia de una trayectoria que ha empezado con la lectura de la *Historia de la Iglesia y del Mundo* de Gabriel Álvarez de Toledo.

Antes de tratar de las imágenes mencionadas en el párrafo anterior, vale la pena recordar un dibujo goyesco que antecede cronológicamente a los mismos. Se trata de un dibujo que pertenece al llamado *Álbum de bordes negros*, confeccionado sin la intención aparente de ser un estudio preparatorio para un grabado, a pesar de su proximidad temporal con la gestación de los *Desastres*. En él, aparece la figura aislada de una mujer cubierta de negro, con los ojos hundidos en la sombra que viene de su mantilla en una expresión de desengaño. El epígrafe que acompaña el dibujo es una afirmación: *Dejalo todo a la providencia*²⁸. Aun sin hacer un análisis estilístico ni encuadrar dicha imagen en un juego interpretativo de una serie de dibujos, no resulta difícil señalar que ella represente una transición del Goya abandonado a la gracia de la carta citada a Zapater al artista que reporta la desgracia de la guerra contra el invasor francés.



Figura 1. *Dejalo todo a la providencia* (Madrid, Museo del Prado, hacia 1812).

12.3- *Dejalo todo a la providencia* o el falso optimismo español

El dibujo *Dejalo todo a la providencia* quizás sea la única ocasión en que Goya se refiere directamente al poder de la intervención divina a lo largo de su producción gráfica y pictórica. Probablemente, su composición es simultánea a la elaboración de los llamados *Desastres* de la guerra. El artista que había presenciado lo ocurrido en España con la invasión del Ejército napoleónico se ponía a reflexionar sobre el fenómeno de la guerra de guerrillas, sobre el enfrentamiento entre los franceses y el pueblo español y, finalmente, sobre las posibles lecciones que se podrían sacar de los episodios de violencia provocados de un lado y de otro durante la Guerra de Independencia.

Es difícil realizar un análisis contextualizado de la imagen de la mujer de negro aislada, especialmente si se tiene en cuenta que el llamado *Álbum de bordes negros* es de todas las colecciones de dibujos del pintor aragonés lo que se tiene menos informaciones sobre las motivaciones de su aparición. Como ya se ha dicho, son dibujos que están relacionados con las escenas de los desastres de la guerra pero que no son estudios preparatorios para los mismos. Sin embargo, independiente del tipo de relación existente entre un grupo y otro de imágenes, hay entre los dos una proximidad importante: en estas imágenes suscitadas por la experiencia de la guerra, el artista aragonés fija una reflexión sobre el tema del hombre y su destino.

No hay en el aragonés ninguna pretensión de caer en cualquier tipo de fatalismo. El hado humano es construido socialmente, Goya lo sabe bien porque tuvo que mantener unas muy buenas relaciones en la Corte para que su talento no pasara desapercibido. Pero ante la tragedia de la guerra y el enfrentamiento fratricida de sus compatriotas, el pintor de Fuendetodos sólo pudo dejar a la posteridad un testimonio acre sobre todo lo vivido. El epígrafe *Dejalo todo a la providencia* es sintomático en este sentido. A la vez que parece confiar en una salvación sobrenatural de la humanidad, la imagen melancólica que Goya nos ofrece hace ver que la

afirmación bajo el dibujo es sobre todo un abandono último a la Providencia y no una exaltada declaración de confianza en sus posibilidades.

Es notable el hecho de que personalidades tan entregadas al proyecto libertador de la Ilustración (tal como Olavide, Jovellanos y el mismo Goya) se abandonen al final de sus vidas a un ruego a la idea de la Providencia. Este tipo de postura configura una constricción que se explica en la medida en que los proyectos ideados de la razón ilustrada son contrariados por la historia. Si en Olavide o en Jovellanos se busca una nueva espiritualidad para compensar las contrariedades de sus biografías (especialmente a través de las traducciones de los Salmos), en Goya el movimiento espiritual de reflexión sobre las contrariedades de su época se manifiesta a través del arte. El matiz que diferencia la actitud del dibujante y pintor es que al revés de asumir una postura de interiorización de la religión, el aragonés exterioriza su pensamiento a través de imágenes.

Al fin y al cabo, el surgimiento del arte moderno en Goya está relacionado con la creación de un metalenguaje que trae a manifiesto la percepción subjetiva de los horrores de su tiempo. Imagen y epígrafe forman un espejo en que lo retratado y lo sugerido por el artista establecen una relación dialógica. *Dejalo todo a la providencia* es una afirmación y un dibujo a la vez. Ambos indican un abandono a la divinidad que es también una descreencia sintomática en los hombres.

Es importante subrayar que esta mención explícita a la Providencia en medio de la guerra se da a través de la elección de una imagen de una figura femenina. En medio a los grabados de los *Desastres* dejados a Ceán Bermúdez hay una escena de una mujer combatiente con un cañón, que ya se ha identificado como la figura de Agustina de Aragón, heroína española de la Guerra de Independencia. Así como su amigo Moratín, el pintor fue de aquellos artistas que en el viraje de siglo se puso a reflexionar profundamente sobre el papel social de la mujer.

Con su galería de nobles retratadas, y también con las figuras de las brujas, celestinas y

sus discípulas, el artista aragonés subrayó singularmente el peso de la presencia social femenina en el final del Antiguo Régimen. Las mujeres de Goya son multifacéticas como su arte, pero quizás la síntesis poderosa de estas formas diversas de concebir el universo femenino se resume en el arquetipo de los “ángeles” femeninos de la ya citada Iglesia de San Antonio de la Florida.

Los ángeles en figura de doncellas pintadas por Goya son otra referencia en su obra a la Providencia, aunque se refieran a la intervención indirecta de la misma. Entregue en 1799, bien antes por tanto de los dibujos antes mencionados, estas imágenes sirven de adornos a la cúpula central, que presenta un milagro de San Antonio de Padua. El santo resucita un difunto que libra su padre del interrogatorio de un juez que le acusa de un crimen que no ha cometido. Los “ángeles” femeninos adornan la Iglesia acompañando la historia del santo. Además de representar la idea de virtud femenina, los “ángeles” femeninos se juntan a la figura del santo para reiterar la intercesión del poder divino en la historia humana.

La historia del santo que salva su padre de una acusación falsa reitera el tópico tradicional de la superioridad de la justicia divina ante los poderes mundanos. Pero llama la atención el hecho de que el pintor hiciera acompañar a San Antonio de unos ángeles tan poco comunes y que el público de su milagro en la capilla de San Antonio de la Florida fuera los majos y las majas del pueblo madrileño. Sin duda, esta referencia indirecta al poder de la Providencia en su obra ya es una señal de que su providencialismo pasa por la valoración de la gracia en sí misma, más que del plano racional que la divinidad traza para el hombre.

El hijo que salva al padre ayudado por la figura de unas jóvenes doncellas quizás sea una excelente metáfora de la manera como el providencialismo español dieciochesco ha buscado conciliar sus propias contradicciones. Esta metáfora resume de una forma peculiar el intento de buscar un nuevo arreglo para el matrimonio de la Iglesia con la humanidad. La unión de la santidad del hijo con la virtud de las doncellas inocentes es una sugestión poderosa que Goya ofrece para percibir los cambios en la cultura antropocéntrica y patriarcal que vigorara desde los

lejanos orígenes del catolicismo.

Además de representar un revolucionario cambio en la visión que el Occidente fabricaba de otras latitudes culturales, la Ilustración también pasó por ser una profunda mirada introspectiva en la tradición cristiana y también en la propia percepción del tiempo histórico en que se había cristalizado la civilización europea. En el contexto del siglo XVIII europeo, bien como de su período inmediatamente posterior, España está sin duda en una situación limítrofe. Se codea por un lado con el laicismo francés a la vez que contiene en sus ilustrados más entusiasmados la presencia de resquicios de la ortodoxia barroca.

En el juego entre ortodoxia y heterodoxia, en la relación dialéctica entre optimismo y pesimismo, residen las mayores singularidades y la originalidad de la Ilustración española. Eso es lo que la diferencia de las Luces en otros países de Europa, en que la demarcación de los campos antes mencionados parece mucho más nítida, especialmente en Francia, Inglaterra y Alemania, países en que el protagonismo de la burguesía en ascensión hace con que las reformas ilustradas sean encampadas en programas visibles de transformación de unas coyunturas sociales determinadas.

En este contexto general, el optimismo presente en la Ilustración española parece fuera de lugar, pero es demasiado fácil para el investigador realizar juicios sin considerar los tiempos propios de los procesos históricos que considera. Si se tiene en cuenta el panorama del estado de las cosas en España, especialmente durante el reinado de Carlos III, es posible incluso compartir el entusiasmo de un Jovellanos dentro de un pragmatismo político que veía la utopía en lo posible. El inicio de la Revolución Francesa y sobre todo sus primeras consecuencias harán ver a los ilustrados españoles que los cambios que ellos tanto deseaban serían dificultados por la crisis de la monarquía borbónica. La idea de perfeccionar el régimen da lugar a los sucesivos e inestables cambios de poder entre monarcas y liberales.

El abandono desengañado pero lleno de esperanza de Goya a la Providencia es la cruz de

la moneda de un optimismo que parecía pletórico en el pe. Feijoo, cuando este publicara los primeros tomos del *Teatro Crítico*. La verdad es que con el pasar del siglo, y de manera sobradamente clara con la Guerra de Independencia, el optimismo ilustrado se va notando cada vez más contrariado, y es común ver a los hombres de Estado que intentaran realizar grandes reformas sociales retirándose y buscando en la Providencia un amparo que parece contradictorio para aquellos que creyeron tanto en las posibilidades de la razón humana.

Este tipo de optimismo no es una negación total de las capacidades del hombre y de la razón, ni tampoco un regreso al pesimismo barroco. Quizás este sea un falso optimismo que se resume en esta imagen de entrega resignada pero desengañada del dibujo goyesco que da nombre a este apartado. No llega a ser un falso optimismo tal cual la falsa acusación del juez de la historia de San Antonio de Padua, pero tampoco se puede clasificar como el tipo clásico de pesimismo. Goya seguirá dejando un espacio abierto para el futuro y para el triunfo de la Verdad a pesar de las agruras de su tiempo.

El próximo apartado tratará de eso.

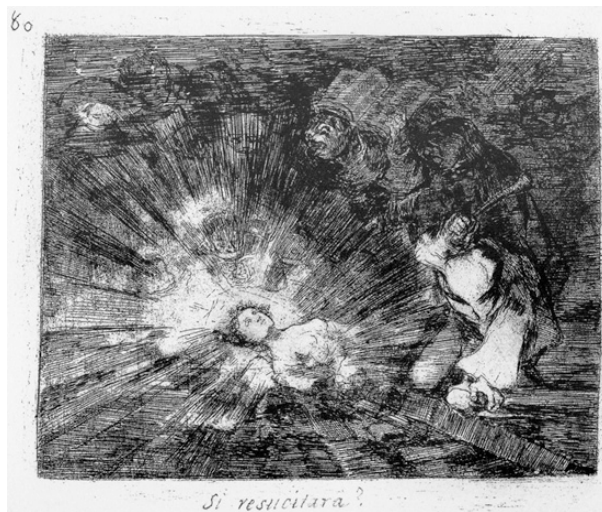


Figuras 2 y 3. *Ángeles sosteniendo cortinajes* (Madrid, San Antonio de la Florida, 1798).

79



80



82



Figuras 4 a 6. *Desastres* 79, 80 y 82 (Madrid, Museo del Prado, 1815-1820).

12.4- Los *Desastres* y el proyecto de cenotafio goyesco: la guerra y el porvenir de la intervención divina

Hay dos aspectos especialmente difíciles de tocar a la hora de tratar del tema de la Providencia divina: el futuro y la guerra. En los *Desastres de la Guerra*, Goya se refiere a ambos. El Sordo de la Quinta anticipa la percepción de que tras la Revolución Francesa no hay más que esperar por el regreso de la estabilidad y el inmovilismo del Antiguo Régimen. Los valores sociales han cambiado y la historia pasará a caminar por delante del hombre. La sensación de una Mano acogedora que todo lo guía y que tiene el futuro preparado pasará a ser una imagen que remite a los Imperios en ruina.

Es importante recordar que los *Desastres* no llevaban originalmente este nombre. La serie de grabados goyescos sobre la Guerra de Independencia tenía el título proyectado de *Capricho. Consecuencias funestas de la guerra en España contra Bonaparte y otros caprichos patéticos en 85 láminas*. De cierta manera, la serie sobre la guerra en contra de Francia era una especie de continuación del proyecto de los *Caprichos* de una década atrás, pero ahora con una parte de las escenas retratadas a partir de un episodio conocido de los contemporáneos. La obra nunca fue publicada aunque haya indicios de la intención del autor en hacerlo, pero los propios cambios del régimen español tras el fin de la guerra impidieron que eso ocurriera.

En el momento en que define su obra como un “capricho”, el grabador es fiel a la tradición que tiene en Piranese uno de sus grandes modelos. Los “caprichos” pueden ser entendidos como una alegoría moral de la sociedad que retrata a la vez que la palabra capricho remite también a los llamados “caprichos” de la fortuna. Una vez más, reaparece en la obra del artista aragonés el tópico de la condición del hombre ante su destino. Y, de esta vez, a partir del episodio que conmueve a España y marca la historia europea a principios del siglo XIX: la invasión de España por el Ejército francés, anuncio del fracaso del proyecto imperial

napoleónico.

Hay que subrayar también el hecho de que el autor llamara su obra de *Consecuencias de la guerra*. Se subraya así el hecho de que este es un proceso que posee, dentro de un esquema caro a la mentalidad dieciochesca, unos orígenes, un desarrollo y unos efectos históricos. Parece obvio llamar la atención para ello, pero es necesario destacar que Goya subraya el hecho de que la guerra es un evento producido por el hombre, mismo que sus consecuencias puedan ser interpretadas bajo ópticas muy diversas. Si es difícil ver en el pensamiento de los ilustrados españoles una defensa cerrada de la laicización del Estado, los *Desastres* sí es una obra en que la guerra como evento social está casi que completamente retirada de las manos de la divinidad.

¿Eso quiere decir que la Providencia ha desaparecido del pensamiento goyesco? ¿Significa que el pintor aragonés es un protoateísta o un laicista convicto? Este tipo de pregunta una y otra vez ha sido reiterada de diversas formas en esta investigación, y por diversas veces fue necesaria una matización sobre la diferencia entre la desaparición de la Providencia y su ocultación.

Los *Desastres* invierten la relación entre el hombre y Dios en lo que se refiere a la escrita de la historia y de los destinos humanos, pero no se trata de hecho de una obra en que se procesa una ruptura de los conceptos relativos al providencialismo como actitud intelectual. La Providencia aparecerá en esos grabados como elemento común de la mentalidad dieciochesca española, y no hay más que ver el epistolario goyesco para percibir que el pintor de cámara se importaba, sí, con esa idea, así como la utilizaba para referirse a algunos episodios de su vida.

En la famosa serie sobre la invasión de España que dio origen a la Guerra de Independencia no hay una mención explícita a la Providencia. Si se hace la lectura hoy habitual de la misma, se verá que el grabador denuncia las atrocidades cometidas durante la guerra, sea de un lado o de otro del conflicto, y también que su posición antinapoleónica y favorable a la resistencia del pueblo español es visible en el mismo título planeado de la obra. La serie está

dividida en dos grandes núcleos que se refieren a las escenas de guerra propiamente dicha y los llamados “caprichos enfáticos”, que son una retomada por parte de Goya del espíritu de crítica social ya presente en los *Caprichos*.

Alrededor de los dos núcleos de grabados (y formando parte de los mismos) están unas alegorías de difícil interpretación que se presentan como unas escenas que introducen las imágenes de los desastres retratados y el desfecho de la serie como un todo. El grabado de abertura lleva el epígrafe *Tristes presentimientos de lo que ha de acontecer*, y deja de manifiesto que la guerra no es producto de una causalidad ni es una sorpresa para la humanidad dibujada por el artista. Pero, sin querer hacer un análisis de conjunto de los *Desastres*, habría que parar en las imágenes de la Verdad que aparecen en tres de los cuatro grabados finales de la obra.

A su manera, estas tres imágenes de la Verdad son también emblemas de la Razón y de la Providencia. A partir de la tradición moralista española, y presentando su opinión sobre un evento tan impactante como la Guerra de la Independencia, Goya se aprovecha una vez más de la figura de una doncella que muere y resucita simbolizando la virtud. Una virtud que se presenta bajo la mirada estupefacta de la humanidad pero que tiene al final la compañía de un anciano que representa la voz experimentada de la prudencia. Esta Verdad que aparece en los últimos grabados no puede ser otra que la luz de la razón humana guiada por sus errores, por la codicia y la crueldad empeñadas en la guerra. Pero la luminosidad desprendida al final sólo puede ser una Luz que no es natural sino que pertenece al terreno de la metafísica.

¿Será que la Providencia sugerida en los grabados finales de los *Desastres* es la misma que aparecía en Feijoo o en la *Historia de la Iglesia y del Mundo* de Gabriel Álvarez de Toledo? Por supuesto que no. Había pasado un siglo entre las primeras polémicas sobre la ciencia moderna en España y el final de la monarquía borbónica. La Providencia que emerge de los grabados goyescos tiene poco o nada que ver con la tradicional visión ortodoxa de la misma, pero todavía permanece la esperanza de que a pesar de todos los desengaños causados por el

terror político ella vaya a resucitar tal como la figura femenina que aparece en el grabado final *Esto es lo verdadero*.

El retrato trazado de la Guerra de Independencia lleva a pensar en la destrucción de la sociedad del Antiguo Régimen. A pesar de la expectación del artista en la resurrección de las esperanzas perdidas, ya no es posible tratar de una Mano de Dios que guía los Ejércitos. La guerra vista por Goya no puede ser entendida como tradicionalmente se había visto hasta entonces, como una contienda en que la divinidad actuaba a favor de uno de los bandos, en auxilio de los que estaban predestinados a la salvación por la Providencia.

A partir del siglo XIX, la noción de un derecho común que independe de una causa anterior transcendente tendrá un lugar cada vez más privilegiado en la concepción del hombre como protagonista de la historia. Se abren las puertas para una teoría política que deja de lado los axiomas morales y se basa en una nueva filosofía de la historia para afirmarse. La guerra, así como el futuro, caerá en las manos de la sociedad, y la imagen de la Mano de Dios pasará a ser una metáfora que caerá progresivamente en desuso. No desaparecerá, pero será una extranjera en el nido de la filosofía.

El cenotafio que Goya proyecta para las víctimas del Dos de Mayo madrileño (1808-1810)²⁹ retrata la idea de esta consciencia atemporal que no puede más ni debe ser nombrada. Un templo vacío a la memoria de los mártires de la guerra es también la síntesis estética del curso que la Providencia ha recorrido a lo largo de este trabajo. La forma piramidal remite a los misterios que no pueden ser nombrados, aunque sean perfectamente comprendidos. La memoria del futuro, despertada por la consciencia del pasado, resume en un punto único las vertientes que constituyen la idea de la Providencia. A partir de entonces dicha idea caerá progresivamente en un olvido que no significa su extinción, y una serie de cambios llevará al providencialismo todavía existente a diferenciarse sustancialmente de aquellos esquemas mentales vigentes en la España dieciochesca.

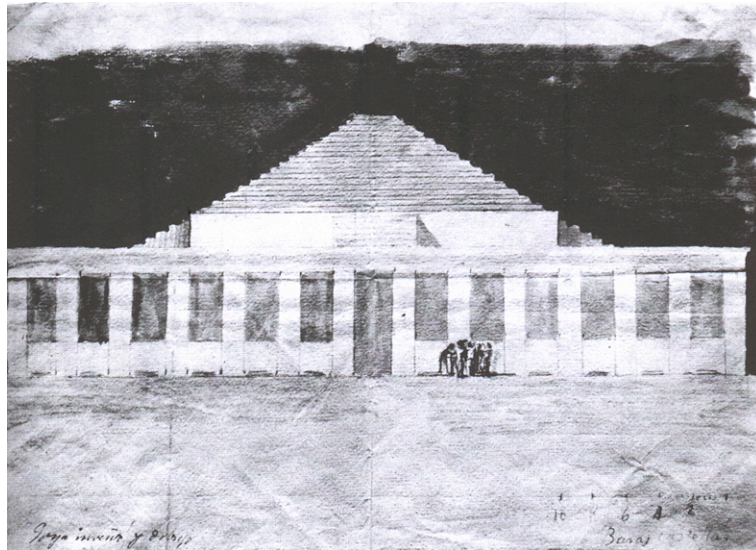


Figura 7. Proyecto de cenotafio (Madrid, Museo del Prado, hacia 1808).

Epílogo

Al llegar al final del transcurso de esta investigación, hay que primero retomar algunos puntos que todavía merecen ser aclarados. La originalidad del pensamiento visual de Goya se destaca en medio del arte dieciochesco por su interés en proponer una lectura de la guerra de Independencia en función de los grandes paradigmas filosóficos de su época, aunque el grabador aragonés no fuera un verdadero filósofo sino un artista que intentaba expresar libremente lo que pensaba sobre su mundo. La imagen final de los *Desastres*, la del imperio de una Verdad esperanzadora, se trata de una profesión de fe en una Razón concebida como la imagen de una virtud transcendente.

La virtud que opera más allá de la historia humana y sus desgracias no puede ser otra sino la Providencia, o por lo menos una idea implícita de la misma. Es curioso pensar que Goya, en los *Desastres*, pasa de describir la miseria humana representada en la guerra para al final profesar la fe en un futuro que para él mismo, en su biografía, era muy poco prometedor. Al revés de sus amigos ilustrados, gente como Jovellanos o Meléndez Valdés, su esperanza en la Providencia no apareció al final de la vida como un gesto de abandono a la misma sino que ha venido junto con la observación de los caprichos de los hombres y de sus crueldades.

En vía de regla, el discurso sobre el papel de la Providencia en medio de las guerras durante el siglo XVIII estaba tradicionalmente relacionado con alguna exposición sobre los orígenes de la religión católica o la formación de las monarquías cristianas, en el caso de España con la gesta de formación del Imperio hispánico. En este sentido, la excepcionalidad de los *Desastres* reside en el hecho de que Goya construye una alegoría sobre el terror político y la brutalidad humana a partir de la representación gráfica de un episodio histórico contemporáneo. La imagen de una

Verdad esperanzadora más que consoladora da la nota final para la percepción de la evolución de la idea de Providencia durante el siglo XVIII y principios del XIX. El proyecto arquitectónico goyesco de un cenotafio para las víctimas del Dos de Mayo consigue representar espacialmente la presencia de esta causa atemporal manifestada paradójicamente en un túmulo vacío.

Goya manifiesta su repudio a las guerras, y en este sentido su providencialismo está en desacuerdo con el discurso habitual sobre la interferencia de la Providencia en la historia humana. Vale decir, que a finales del siglo XVII, era posible leer en Bossuet, por ejemplo, que la formación de los imperios cristianos estaba ligada con la derrota de los dioses paganos por Jesús Cristo, lo que configuraba una suerte de teomaquia usada para interpretar la historia de los eventos políticos en la cristiandad.

Quizás los dos grandes cambios de la filosofía de la historia y del pensamiento político que se dan simultáneamente durante el siglo XVIII hayan sido la entronización de la noción de progreso como una especie de *deus ex machina* que pasa a vigorar desde entonces y, en segundo lugar, una tendencia de separación de los campos de lo estrictamente social y de lo religioso a la hora de explicar la actualidad política (eso no sólo en una perspectiva general y teórica, sino en la manera como los individuos pasan a reflexionar sobre su papel en la historia). Sin embargo, en España, el progresismo como actitud intelectual sólo será plenamente consagrado con la instauración del régimen liberal.

Por otro lado, parece difícil equiparar la visión de Goya sobre la guerra con otras explicaciones cercanas de la misma, tal como la de Javier de Maistre en *Las veladas de San Petersburgo* (1821). Dicha obra es posiblemente la mayor referencia de cómo el tema de la Providencia pasará a ser tratado durante buena parte del siglo XIX, o por lo menos durante su tramo inicial. De Maistre es el autor de este *entretien* antivoltario

en que tres personajes de distinto carácter se ponen a glosar sobre el tema, y es bastante instructivo leer el capítulo en que los interlocutores tratan de hablar del papel de la Providencia en la guerra.

De Maistre defiende la idea tradicional de que la Providencia es un atributo de un Dios que sigue siendo invariablemente el <<Dios de los Ejércitos>>. Su providencialismo no participa de la idea goyesca de que las guerras las hacen los hombres con su maldad y codicia, y que si hay algo de providencial en las mismas está en la esperanza que renace tras su término. En el siglo XIX, los defensores nominales de la causa de la Providencia seguirán en términos generales las vías del contrarrevolucionario francés. La vía de Goya para la Providencia es presentarla como un principio transcendente que ya no pertenece a este mundo, sino que está ancorada en un futuro esperanzador.

Es curioso pensar que mientras que en buena parte de Europa la filosofía que se instaure tras la Ilustración sea una filosofía de tintes pesimistas, en España, a pesar de los acontecimientos del período napoleónico, el pensamiento optimista se había enraizado a lo largo del siglo XVIII. Hay que tocar en este punto para subrayar el hecho de que la Ilustración en España ha tomado sus propios caminos, y que no hay sentido en comparar el pensamiento español dieciochesco con los estereotipos formados de las Luces francesa, inglesa o alemana. Una verdadera contribución para el estudio del siglo XVIII español pasa por pensarlo en su idiosincrasia temporal y espacial, sin partir de modelos prefabricados para su comprensión.

Esta última observación pone de relieve el hecho de que la idea de Providencia es una noción de suma relevancia cuando se piensa en la reflexión sobre una teoría de la Ilustración española. Para los límites trazados de esta investigación, parece quedar claro al final de su transcurso que la pervivencia de las nociones providencialistas en el

medio del pensamiento español de finales del siglo XVIII y principios del XIX hizo con que el proceso de secularización de la cultura que se daba en la España de este período estuviera marcada por una oscilación dialéctica entre el optimismo filosófico y el pragmatismo pesimista que se presentaban ante las realidades del Imperio español en crisis.

Respecto a la pregunta lanzada al principio de esta investigación, de cómo la Providencia aparecía en medio del proceso de secularización y de la perspectiva radical de laicización del Estado lanzado por la Revolución Francesa, es necesario decir que de manera general los autores españoles estudiados no dejaron de ser fieles a la afirmación providencialista de los orígenes del Estado católico, a pesar de su entusiasmo por las ideas de reforma social y hasta su progresismo incipiente. Sobre todo, los españoles ilustrados de finales de siglo querían hacer creer en proyectos que lanzaran las bases para ciertos cambios sociales que no afectaran las estructuras más profundas del Antiguo Régimen.

Es cierto que esos agentes sintieron el peso de los últimos respiros de la Inquisición y, principalmente, las implicaciones en España del surgimiento de la República francesa. La adopción, a finales del siglo XVIII, de una retórica providencialista en las novelas españolas del período es una señal evidente de que había una preocupación en España por preservar a la monarquía católica de todo aquello que pudiera ser considerado un exceso revolucionario. Las opiniones de autores como Forner o Moratín sobre la muerte de Marat también no dejan dudas respecto a eso.

Sin embargo, la cuestión inicialmente expuesta acerca de la relación entre la idea de la Providencia y la secularización de la cultura española ha sido progresivamente replanteada. A medida en que se entraba en el universo del providencialismo dieciochesco, la pregunta sobre cómo aparecía la Providencia a finales del siglo ha sido

desplazada por otra: ¿finalmente, la Providencia en la España del paso del siglo XVIII al XIX ha desaparecido por completo o no? O en otras palabras: ¿Se trataba esta de una idea relevante en el contexto de secularización o tan sólo un escollo escolástico que deja de existir con los gérmenes del pensamiento liberal?

Esta pregunta surgió a partir de la constatación de la evidente transformación del providencialismo español en el siglo XVIII pero también de la manera como la noción de la Providencia es relegada a un segundo plano cuando se trata del movimiento más amplio de la historia de las ideas. En general, el tratamiento consagrado del proceso de laicización del Estado europeo en el inicio de la modernidad no logra explicar en plenitud la relación de este fenómeno con el de secularización de la filosofía de la historia. La tendencia generalmente aceptada es dar por hecho que el pensamiento sobre la historia en el paso del siglo XVIII al XIX lleva de manera inevitable al olvido y a la desaparición de la Providencia del pensamiento político y filosófico.

Es cierto que una sencilla consulta a la mayoría de los diccionarios filosóficos y enciclopedias actuales lleva a la constatación de que la idea de Providencia no es una noción que pertenezca al vocablo erudito contemporáneo. El providencialismo como tal quedó relegado a partir del siglo XVIII a ser una creencia de sectores que pretendían imponer a la sociedad su visión particular de la religión, tal como ocurre en el caso de Javier de Maistre. No se trata ni más de un concepto que tenga la presunta nobleza para poder continuar causando polémicas en el medio filosófico, ya ganada la disputa de los filósofos modernos en contra del escolasticismo y ya debidamente secularizado el propio discurso filosófico aceptado como tal.

Sin embargo, incluso durante la misma Revolución Francesa hay constancia del recurso a la retórica providencialista para explicar la inauguración de un nuevo contrato social durante el período de los cambios procesado por la Asamblea Nacional. La

opinión del diputado y teósofo Louis-Claude Saint-Martin es que la Revolución es el testimonio final de la intervención providencial en la historia. Eso es lo que escribe en su *Carta a un amigo* (1792):

“A la hora de considerar la Revolución Francesa en su orígenes, y en el momento en que empezó su eclosión, yo no encuentro nada a que se le pueda comparar que a la imagen abreviada del Juicio Final, en que las trompetas soplan sus sonidos imponentes que una voz superior les obligan a pronunciar; en que todos los poderes de la tierra y del cielo están mezclados, y en que los justos y los pecadores reciben en un instante su recompensa. ¿Por qué, independientemente de las crisis por las que la naturaleza física parece haber profetizado esta revolución, nosotros hemos visto luego que ella estalló, todas las grandezas y todas las órdenes de estado desaparecieran rápidamente, presionadas únicamente por el terror, y sin que hubiera otra fuerza que una mano invisible que les persiguiera? ¿Nosotros no hemos visto, digo yo, los oprimidos retomar, como que por un poder sobrenatural, todos los derechos que la injusticia les había usurpado?

Cuando se la contempla, esta revolución, en su conjunto y en la rapidez de sus movimientos (...) se cae en la tentación de compararla a un tipo de brujería o a una operación mágica; lo que lleva a cualquiera a decir que la misma mano oculta que ha dirigido la Revolución es la que pudo escribir la historia”.¹

El pasaje llama la atención, así como llama la atención la constancia en las biografías dieciochescas (las autobiografías y a veces las biografías escritas a título de homenaje póstumo) el hecho de que el providencialismo sea un elemento que se repita. Para el hombre español del paso del siglo XVIII al XIX, la Providencia es todavía un principio a respetarse y en el que hay que creer sin mayores ambigüedades y sin mayores problemas de consciencia.

Pero ante el huracán revolucionario y la sucesión de enfrentamientos durante el período napoleónico, sólo le queda a la Providencia española tomar una posición

¹ Citado por Jean Starobinski en: *Les emblèmes de la Raison*. París, Gallimard, 2006. pp. 197-198.

discreta ante el desarrollo inicial de las formas literarias que llevan al Romanticismo decimonónico. La Providencia no desaparece en España, ella sigue siendo una idea importante a la hora de comprender la posición de los españoles ante una tragedia como la guerra de Independencia (eso es lo que Goya deja ver), pero los mismo grabados goyescos son prueba de que esta Providencia ya no es nombrada como tal, ella reside tras una visión de la Verdad o tras la imagen de una Razón que oculta las viejas creencias en la intercesión de la Mano poderosa de Dios en la historia.

En relación con los otros autores estudiados en esta investigación, la diferencia de la postura goyesca al tratar de la visión redentora de una Razón que guía a los hombres es que esta dice menos respecto al pasado (a los orígenes de la religión y de la sociedad civil tal como era común a principios y mediados de siglo) que al futuro de España. No que este elemento profético no existiera en otros textos consultados en esta investigación, pero el hecho es que Goya consigue expresar plásticamente la opinión que tenía sobre el período en que vivió. Su visión del futuro no está directamente moldada a partir de ninguna fórmula recibida sino que se encuadra en la paradoja de buscar la esperanza ante los horrores de la barbarie civilizada.

De hecho, ni en España ni en el resto de Europa decimonónica, la Providencia como principio de explicación de la sociedad y de la historia desaparece por completo. Lo que sí hay es una ocultación de la misma bajo disfraces muy distintos según la situación y el contexto. Goya nombrará a la misma como la Verdad, o la Razón encarnada en la virtud femenina, pero a partir del siglo XIX cada autor que se acerque al tema va a proponer una nueva perspectiva sobre el asunto. En los esquemas novelescos, o que se acercan a la ficción novelesca, la tendencia es ocultar a la Providencia como principio orientador del enredo literario.

También es cierto que la presentación de la noción de progreso como una versión secularizada de la Providencia es un argumento más que razonable, aunque la relación entre estas dos ideas merezca la pena ser mejor estudiada. Durante el siglo XIX, la sustitución del ideal providencial de la perfección por la noción de una meta abstracta a cumplir lleva a la pérdida de uno de los trazos esenciales del providencialismo clásico: el antropocentrismo constituido en la relación entre Dios y el Hombre. El juego especular que hay en la idea de una Creación *ex nihilo* se ve sustituida por la creencia en la progresión infinita de las ciencias y por el dominio de la naturaleza por el hombre. La idea de una sociedad civil creada abruptamente por la voluntad divina es que parece difícil sino imposible de aceptar por la filosofía decimonónica, y es así que la Providencia deja de ser percibida como una causa que antecede a los hombres para ser concebida como un mero constructo mental de los mismos.

Las filosofías de la historia (sobre todo la hegeliana) que van a predominar en el siglo XIX parten del presupuesto de que las causas que interfieren en la vida social las controla el hombre, aunque este pueda ser concebido como producto de su medio. La Razón humana en sí misma se vuelve absoluta en sus poderes de encaminar a la historia, así como antes fuera la Fortuna y después la Providencia. El determinismo racionalista lleva a constatar que el fatalismo no reside en una cosmología particular sino que él es un tipo de inadecuación a la teoría del conocimiento y a la una cosmología que explique el Universo en términos científicos.

Al replantear la pregunta mencionada arriba, la respuesta no podría ser otra. Como argumento de explicación de la totalidad de la realidad política, la Providencia desaparece en España, con sus últimas representaciones artísticas presentes en el Goya

de los *Desastres*¹. Pero ella sigue oculta en los márgenes de los discursos del poder, en las alegorías que simbolizan un regreso a una dada mentalidad que remiten al largo historial de dicha idea, con su peso en lo que se refiere a la metafísica de la Caída, por ejemplo. Toda la metafísica del mal que se desarrolla como elemento importante en la filosofía decimonónica no deja de tener la influencia de la inversión de la relación Dios-Hombre en el providencialismo de finales del siglo XVIII.

Ya en el siglo XXI, es menos risible que trágico el hecho de que algunos líderes políticos de países que se presentaron habitualmente como defensores de los ideales secularizadores hayan recurrido a esquemas providencialistas para justificar su participación en conflictos armados o en las nuevas guerras que asolan a la humanidad. Se vive una época en que al lado de los fundamentalismos de tipo religioso (organizado en poderosos grupos de influencia que pueden incluso dictar la política de determinadas democracias tradicionales, o sencillamente imponer gobiernos de tipo autoritario) se presenta el discurso del fundamentalismo de mercado, que se apropia de la idea de la Mano invisible de Adam Smith para transformar en “natural” la teología del capital. La Providencia ha desaparecido de los manuales de filosofía, pero ella sigue oculta en los discursos sociales que abogan por una causa absoluta, fatalmente identificada con una divinidad omnipotente. En este sentido, hasta los días actuales hay constancia de cierto pensamiento teopolítico que se usa del discurso religioso para lograr sus objetivos.

A la hora de reflexionar sobre el período que sirve de base del presente estudio, se hace necesario demarcar la línea de la evolución del pensamiento providencialista que se ha detectado en la España del siglo XVIII y principios del XIX. En esta perspectiva, la investigación lleva a confirmar cierta visión de esta época que se ha

¹ La afirmación parece contradecir lo afirmado anteriormente, pero lo que se quiere subrayar es que la Providencia deja de ser un principio orientador de la razón de Estado para ocuparse más propiamente de la filosofía de la historia vista en la perspectiva de los individuos. Los *Desastres* no presentan ninguna teoría política sistematizada sino que son un libelo vehemente en contra de las guerras.

consolidado en el ámbito de los estudios dieciochistas. Los bloques cronológicos elegidos para tratar de los distintos aspectos de la idea de Providencia, dan noción al final de tres momentos claramente distintos en la percepción de esta **idea-clave**, sobre todo si se compara el primer momento con los dos que le siguen.

En el primer tramo del siglo, la Providencia todavía está identificada con los esquemas escolásticos de explicación de la historia y, todavía de manera más marcada, a la cosmología tributaria del causalismo tomista. Del punto de vista de la teopolítica, este tipo de providencialismo obedece todavía al pensamiento ortodoxo originado durante la Contrarreforma, con su peculiar preocupación por la defensa cerrada de la doctrina consagrada como sana. Sin embargo, la revolución científica moderna y la introducción del atomismo en España llevan a que esta Providencia ortodoxa se abra a otras concepciones del Universo. Está abierto así el camino para la concepción de una nueva forma de comprender la idea de Providencia en el siglo XVIII.

Uno de los grandes resultados de los cambios científicos que van progresivamente instaurándose en España a lo largo del siglo es la necesidad de adaptación de la defensa dogmática del poder de la Providencia general a la adaptación de esquemas mentales que contribuyen a una nueva percepción de la Naturaleza. Sobre todo en el campo de la física, se sustituye la física formal aristotélica por la nueva física racionalista, lo que trae como consecuencia la configuración de lo que se ha llamado aquí en esta investigación de una Providencia heterodoxa, no por cuestión de doctrina religiosa sino porque se trata de un tipo de providencialismo que asimila aspectos de la cosmovisión derivada del Renacimiento científico.

En la segunda mitad del siglo XVIII, la Providencia heterodoxa mencionada se ve en contacto con las nuevas teorías dieciochescas respecto a los orígenes y funcionamiento de la sociedad, y con el pensamiento reformista que se difunde en los

medios ilustrados. En términos de la filosofía de la historia y de la concepción del derecho natural, se constata una especie de iusnaturalismo providencialista que está en la base de la acción pública de los hombres de Estado del período, especialmente aquellos que estuvieran relacionados con los proyectos de reforma planteados durante el reinado de Carlos III.

En este segundo ciclo de evolución de la idea de Providencia ya es posible notar un diálogo entre los esquemas de pensamiento providencialistas con la ideología del progreso que pasa a difundirse en la Europa de las Luces. Es verdad que en España la creencia reformista en una transformación ilustrada de la sociedad viene acompañada de una conciencia angustiada respecto a la llamada <<crisis del siglo>>. Eso hace con que los ilustrados españoles oscilen entre el entusiasmo con los avances planteados por la razón ilustrada y el abandono a una Providencia protectora que da señales de agotamiento. El <<silencio de Dios>> ante las tribulaciones personales y de la historia ya es un síntoma del proceso de incomunicación entre la divinidad y el hombre.

En la parte final de la investigación se constata que el propio iusnaturalismo providencialista, que estaba en la base del reformismo ilustrado, se presenta como poco fiable a la hora de proponer una teoría que explique satisfactoriamente el “sentido” de la historia de España en el paso del siglo XVIII al XIX. La Providencia deja de presentarse como un factor determinante a la hora de comprender los cambios en el mundo del hombre y pasa a ser representada como un principio que cuando mucho consigue desengañar a la humanidad de su propia maldad. Su dimensión sapiencial toma relevancia en detrimento de la valoración antigua de la misma como principio lógico de explicación de la Creación.

Se abre un abismo entre las tradicionales explicaciones del encaminamiento de la historia por la Providencia y la consolidación de la percepción ilustrada de que la

Razón humana es la guía de los caminos del hombre. Los *Desastres* de Goya es una obra paradigmática en este sentido. Ella representa mejor que ningún otro documento de la época la inversión de la relación Dios-hombre que se da en los orígenes de la modernidad. Si al inicio del siglo XVIII el hombre escrutaba la historia a través de la Providencia, a partir de principios del XIX este principio se transforma en un incómodo pues él mismo pone en evidencia los cuestionamientos de la humanidad respecto a su propia libertad y a sus elecciones concretas. Una Providencia esperanzadora puede enseñar sus caminos, como lo hace en los grabados goyescos, pero ya no conduce al hombre por las manos.

De manera esquemática, se podría reducir la evolución de la idea de Providencia en la España del siglo XVIII a tres hitos básicos: a) transformación de la Providencia escolástica en un Providencia heterodoxa, ilustrada en la obra de los <<novatores>> y sintetizada en las contradicciones del pe. Feijoo sobre el tema; b) emergencia de un iusnaturalismo providencialista a partir de la primera Providencia heterodoxa, que a su vez no anula la percepción de la Providencia como un principio transcendente (incluso presente en las nuevas formas de espiritualidad de los ilustrados); c) ocultación de la Providencia, que pierde su papel central en las grandes teorías de explicación de la historia, lo que a su vez lleva a reforzar el papel de la misma como axioma que sirve de orientación al individuo ante las tribulaciones de la vida.

Es evidente que algunos autores y ciertas obras consultadas a lo largo de la presente investigación fueron muy útiles para trazar una imagen más nítida del esquema expuesto arriba. A lo largo del trabajo, fue posible percibir que en medio al <<mosaico>> de aproximaciones sobre la Providencia había algunas obras que se destacaron en la medida en que ofrecieron una imagen más nítida del concepto en un determinado pasaje del estudio.

La espina dorsal del trabajo parece estar constituido por las aportaciones de las obras del pe. Feijoo, de Jovellanos y de Goya, para cada parte de la investigación, respectivamente. Feijoo realiza la síntesis paradójica del nuevo tipo de providencialismo que aparece en la España de los Borbones, con una Providencia que ya se diferenciaba en algunos aspectos del pensamiento barroco sobre el tema. Jovellanos presenta una Providencia que ya es el reflejo del contractualismo que pasa a imponerse como teoría política en la segunda mitad del siglo. Su iusnaturalismo propone una nueva visión de la relación entre el cuerpo social y el cuerpo místico de la Iglesia, y tiene a la Providencia como concepto fundamental. Ya Goya presenta en términos de pensamiento gráfico el papel que deberá ser ejercido por la idea de Providencia en el siglo XIX: ella estará oculta y será la fuente de esperanza del hombre en una historia futura.

Como fuente de investigación, la idea de Providencia divina permite adentrarse en el complejo mundo dieciochesco, un universo lleno de cambios que no se da a conocer fácilmente sino que exige del interesado dedicación y mucha empatía por la época. Los objetivos básicos que impulsaron el inicio de esta tesis habrán sido logrados si la relevancia que tiene el tema haya sido debidamente destacada, y si el interés del lector por el mismo haya aumentado con el trabajo que ahora llega a su término. La Providencia y el hombre siguen sus caminos, que en muchos grados se funden y se refractan.

Bibliografía

a) Estudios

ALMEIDA, Teodoro de. *El hombre feliz, independiente del mundo y de la fortuna ó arte de vivir contento en cualesquier trabajos de la vida*. Madrid, Blas Román, 1785. Trad. José Montserrat y Urbina. 3 vols.

ÁLVAREZ DE TOLEDO, Gabriel. *Historia de la Iglesia y del Mundo*. Madrid, José Rodríguez Escobar, 1713.

BOSSUET, Jacques Benigne. *Ouevres*. Paris, Gallimard, 1961. Ed. B. Velat y Yvonne Champailler.

CADALSO, José de. *Autobiografía. Noches Lúgubres*. Madrid, Castalia, 1987. Ed. Manuel Camarero.

_____. *Cartas Marruecas. Noches Lúgubres*. Barcelona, Crítica, 2000. Ed. Emilio Martínez Mata. Estudio preliminar de Nigel Glendinning.

_____. *Defensa de la nación española contra la carta persiana LXXVIII de Monstesquieu*. Toulouse, France-Iberie, 1970. Ed. Guy Mercadier.

_____. *Escritos autobiográficos y epistolario*. Londres, Tamesis, 1979. Ed. Nigel Glendinning y Nicole Harrison.

_____. *Los eruditos a la violeta*. Salamanca, Anaya, 1967. Ed. Nigel Glendinning.

_____. *Los eruditos a la violeta y Suplemento*. Sevilla, Alfar, 1999. Ed. facsímil de la edición de Madrid, Antonio Sancha, 1772. Prólogo de Manuel Ángel Vázquez Medel.

_____. *Obra poética*. Cádiz, Universidad de Cádiz, 1993. Ed. Rogelio Reyez Cano.

_____. *Solaya o los circasianos*. Madrid, Castalia, 1982. Ed. Francisco Aguilar Piñal.

CAMPE, Joachim Heinrich. *El nuevo Robinson, historia moral, reducida á diálogos para instrucción y entretenimiento de niños y jóvenes de ambos sexos*. Madrid, Imprenta que fue de Fuentenebro, 1817. 5ª ed.

CERVANTES, Miguel de. *Los trabajos de Persiles y Sigismunda*. Madrid, Antonio Sancha, 1781. Juan Sanz, 1719.

- _____. _____ . Madrid, Cátedra, 2003.
- Ed. Carlos Romero Muñoz.
- _____. _____ . Madrid, Juan Sanz, 1719.
- FEIJOO, Benito Jerónimo. *Obras completas*. Oviedo, Centro de Estudios del Siglo XVIII, 1981. Ed. José Miguel Caso González y Silverio Cerra Suárez.
- _____. *Teatro Crítico Universal*. Madrid, Lorenzo Francisco Mojados/ Imprenta de Francisco de Hierro, 1726-1740.
- _____. *Cartas eruditas y curiosas*. Madrid, Imprenta de los Herederos de Francisco Hierro/ Joaquín Ibarra, 1742-1760.
- FENELON, Francisco Salignac de la Mota. *Las aventuras de Telémaco*. Madrid, Imprenta Real, 1797-1798. Trad. de José de Covarrubias. 2 vols.
- FERNÁNDEZ DE MORATÍN, Leandro. *El sí de las niñas*. Barcelona, Mondadori, 2002. Ed. Manuel Camarero.
- _____. *Epistolario*. Madrid, Catalia, 1973. Ed. René Andioc.
- _____. *Obras póstumas*. Madrid, M. Rivadeneyra, 1867-1868. 3 vols.
- FERNÁNDEZ DE MORATÍN, Leandro & FERNÁNDEZ DE MORATÍN, Nicolás. *Obras*. Madrid, Atlas, 1944. BAE II.
- _____. *Obras completas. Los Moratines*. Madrid, Cátedra, 2008.
- FORNER, Juan Pablo. *Anti-sofisma, ó sea Desenredo de los sofismas con que se ha pretendido oscurecer algunas doctrinas de la Oración apologética por la España y su mérito literario*. Madrid, B. Román, 1787.
- _____. *Discursos filosóficos sobre el hombre*. Madrid, Imprenta Real, 1787.
- _____. *Discurso sobre el modo de escribir y mejorar la historia de España. Informe fiscal*. Barcelona, Labor, 1973. Ed. François López.
- _____. *Discurso sobre la tortura*. Barcelona, Crítica, 1990. Ed. Santiago Mollfulleda.
- Valparaíso, Edeval, 1990. Ed. Manuel de Rivacoba y Rivacoba.
- _____. *El asno erudito*. Valencia, Castalia, 1948. Ed. Manuel Muñoz Cortés.
- _____. *Escuela de la amistad ó el Filósofo enamorado*. Valencia, Joseph de Orga, 1796.

- _____. *Exequias de la lengua castellana*. Madrid, Cátedra, 2003. Ed. Marta Cristina Carbonell.
- _____. *La Paz: Canto heroyco al Excmo. Señor Príncipe de la Paz...* Madrid, Villalpando, 1796.
- _____. *Los gramáticos: historia chinesca*. Madrid, Castalia, 1970. Ed. John H. R. Polt. Madrid, Espasa-Calpe, 1970. Ed. José Jurado.
- _____. *Obras de don Juan Pablo Forner, fiscal que fue del Consejo de Castilla. Recogidas y ordenadas por Don Luis Villanueva*. Madrid, Imprenta de la Amistad, 1844.
- _____. *Oración apologética por la España y su mérito literario*. Badajoz, Diputación Provincial de Badajoz, 1997.
- _____. *Pasatiempo de D. Juan Pablo Forner en respuesta á las objeciones que se han hecho á su Oracion apologética por la España*. Madrid, Imp. Real, 1787.
- _____. “Poesías”. En: *Poetas líricos del siglo XVIII*. Madrid, Rivadeneyra, 1871. vol. 2. BAE LXIII. pp. 297-425.
- _____. *Preservativo contra el atheismo*. Sevilla, Félix de la Puerta, 1795.
- FUSTER, Justo Pastor. *Biblioteca Valenciana de los escritores que florecieron en nuestros días*. Valencia, Mompié, 1830. Valencia, 1980. ed. facsímil.
- GOYA, Francisco de. *Goya. Cartas a Martín Zapater*. Madrid, Istmo, 2003. Ed. Mercedes Águeda y Xavier de Salas.
- _____. *Goya. Caprichos, Desastres, Tauromaquia, Disparates. Reproducción completa de las cuatro series*. Barcelona, Editorial Gustavo Gili, 2004. Ed. Sigrun Paas-Zeidler.
- _____. *Les dessins de Goya*. Friburgo, Office du Livre, 1973/1975. 2 vols. Ed. Pierre Gassier.
- _____. *Francisco de Goya: los Desastres de la Guerra*. Barcelona, Gustavo Gili, 1985. Ed. Enrique Lafuente Ferrari.
- _____. *Obra gráfica completa*. Madrid, Editorial Casariego, 2004. Ed. Rafael Casariego.
- GRACIÁN, Baltasar. *El criticón*. Madrid, Cátedra, 2001. Ed. Santos Alonso.

HELIODORO. *Historia etiópica de los amores de Teágenes y Clariclea*. Traducción de Fernando Mena. Ed. Francisco López Estrada. Madrid, RAE, 1954.

_____. *Las etiópicas o Teágenes y Cariclea*. Madrid, Gredos, 1979. Trad. Emilio Crespo Güemes.

HERRERO, Antonio María. *Examen del discurso del doctor don Andrés Piquer sobre la aplicación de la Filosofía a los asuntos de Religión*. Madrid, Antonio Pérez Soto, 1760.

_____. *Physica Moderna, experimental, sistemática*. Madrid, s.i., 1738.

JOVELLANOS, Gaspar Melchor. *Cartas del viaje de Asturias*. Gijón, Ayalga, 1981. 2 vols. Ed. José Miguel Caso González.

_____. *Diarios*. Oviedo, Instituto de Estudios Asturianos, 1953-1956. 3 vols. Ed. Julio Somoza. Estudio preliminar de Ángel del Río.

_____. *Obras*. Madrid, Atlas, 1951-1956. BAE 45, 50, 85, 86, 87. Ed. Miguel Artola.

_____. *Obras completas*. Oviedo, Centro de Estudios del Siglo XVIII, 1984-1999. 7 vols. Ed. José Miguel Caso González.

_____. *Obras en prosa*. Madrid, Castalia, 1987. Ed. José Miguel Caso González. 4ª ed.

_____. *Memoria en defensa de la Junta Central*. Oviedo, Junta general del Principado de Asturias, 2002. 2 vols. Ed. José Miguel Caso González.

_____. *Memoria sobre espectáculos y diversiones públicas. Informe sobre la Ley Agraria*. Madrid, Cátedra, 1997. Ed. Guillermo Carnero.

LEIBNIZ, G. W. *La Teodicea o Tratado sobre la libertad del hombre y el origen del mal*. Madrid, Aguilar. Tr. Eduardo Ovejero y Maury.

LESACA, Juan Martín de. *Formas ilustradas a la luz de la razón con que responde á los diálogos de don Alexandro Avendaño*. Madrid, Juan de Ariztia, 1717.

LOPE DE VEGA, Félix. *El peregrino en su patria*. Madrid, Castalia, 1973. Ed. Juan Avallé Arce.

MAISTRE, Javier de. *Les Soirées de Saint-Pétersbourg ou entretiens sur le gouvernement temporel de la Providence suivies d'un traité sur les sacrifices*. Paris, Garnier, s/d. 2 vols.

MARTÍN DE BERNARDO, Jerónimo. *El emprendedor, ó aventuras de un español en el Asia*. Madrid, Vega y Compañía, 1805.

MARTÍNEZ COLOMER, Vicente. *Los trabajos de Narciso y Filomela*. Córdoba, Diputación de Córdoba, 2000. Colección de Estudios Cordobeses. Ed. Antonio Cruz Casado.

_____. *El Valdemaro*. Alicante, Instituto de Estudios Juan Gil-Albert, 1985. Ed. Guillermo Carnero.

MAYANS Y SISCAR, Gregorio. *Correspondencia entre Voltaire y Mayans sobre teatro*. Valencia, Diputación de Valencia, 1998. Ed. Antonio Mestre Sanchis.

_____. *Epistolario*. Valencia, Diputación de Valencia, 1972-2002.

_____. *Obras completas*. Valencia, Diputación de Valencia, 1983- 1986. 5 vols. Ed. Antonio Mestre Sanchis.

MELÉNDEZ VALDÈS, Juan. *Obras completas*. Madrid, Fundación José Antonio Castro, 1997. 3 vols.

_____. *Poesías*. Madrid, Espasa-Calpe, 1991. Ed. César Real Ramos.

MONTENGÓN, Pedro de. *Eusebio*. Madrid, Cátedra, 1998. Ed. Fernando García Lara.

_____. *Obras*. Alicant, Instituto de Cultura Gil-Albert, 1990.

_____. *El Antenor*. Madrid, Antonio de Sancha, 1788. 2 vols.

MONTESQUIEU. *Cartas persas*. Madrid, Tecnos, 1986. Tr. José Marchena. Ed. Joseph Colomer.

NÁJERA, Juan de. *Dialogos filosoficos en defensa del atomismo y respuesta a las impugnaciones aristotelicas del R.P.M. Fr. Francisco Palanco...* Madrid, 1716. Escrito con el pseudónimo de Alejandro de Avedaño.

OLAVIDE, Pablo de. *El Evangelio en triunfo o Historia de un filósofo desengañado*. Oviedo, Fundación Gustavo Bueno/ Pentalfa, 2004. 2 vols.

_____. *El Evangelio en Triumpho*. Valencia, Universitat de València, 2000.

Reproducción de la ed. de Valencia, Hermanos de Orga, 1797 (microforma).

_____. *El Evangelio en triunfo o Historia de un filósofo desengañado*. Madrid, José Doblado, 1798. 2ª edición.

_____. *Obras dramáticas desconocidas*. Lima, Biblioteca Nacional del Perú, 1971.

Prólogo y compilación por Estuardo Núñez.

_____. *Obras narrativas desconocidas*. Lima, Biblioteca Nacional del Perú, 1971.

Prólogo y compilación por Estuardo Núñez.

_____. *Obras selectas*. Lima, Banco de Crédito del Perú, 1987. Estudio preliminar, recopilación y bibliografía por Estuardo Núñez.

_____. *Plan de estudios para la Universidad de Sevilla*. Sevilla, Universidad de Sevilla, 1989. 2ª ed. revisada y actualizada. Estudio preliminar por Francisco Aguilar Piñal.

_____. *Poemas cristianos, en que se exponen con sencillez las verdades más importantes de la Religión*. Madrid, Joseph Doblado, s.a. 2ª ed.

PALANCO, Francisco. *Dialogus physico-theologicus contra Philosophiae novatores, sive Thomista... Cursus philosophicum*. Madrid, Blas de Villanueva, 1714.

PIQUER, Andrés. *Discurso sobre el Sistema de Mecanismo*. Madrid, Joaquín Ibarra, 1768.

_____. *Discurso sobre la aplicación de la philosophia á los asuntos de Religión*. Madrid, Joaquim Ibarra, 1757.

_____. "Discurso sobre la enfermedad del Rey nuestro Señor D. Fernando VI". 1759. En: *Colección de documentos inéditos para la historia de España*. Miguel Salvá y Pedro Sainz de Baranda. Madrid, Imprenta de la viuda de Calero, 1851. vol.18. pp.156-226.

_____. *Física moderna racional y experimental*. Valencia, Pascual García, 1745. Valladolid, Maxtor, 2001. Edición facsímil.

_____. *Lógica*. Madrid, Joaquín Ibarra, 1771.

_____. *Lógica moderna, ó arte de hallar la verdad y perfeccionar la razón*. Valencia, J. García, 1747.

_____. *Obras póstumas del Doctor Don Andrés Piquer...* Madrid, Joaquín Ibarra, 1785.

_____. *Philosophia moral*. Madrid, Joaquín Ibarra, 1755.

_____. *Tratado de las calenturas según la observación y el mecanismo*. Valencia, Joseph García, 1751.

PONZ, Antonio. *Viaje de España*. Madrid, Aguilar, 1969.

POPE, Alexander. *Collected poem's*. London, Dent, 1965. Ed. Bonamy Dobrée.

QUINTANA, Francisco de. *Historia de Hipólito y Aminta*. Madrid, Repullés, 1806-1807. 2 vols.

- ROUSSEAU, Jean Jacques. *Carta a Voltaire sobre a Providência*. Marília, UNESP, 1988. Tr. Maria das Graças S. do Nascimento.
- _____. *Julie ou la nouvelle Héloïse*. Paris, Garnier, 1960. Ed. René Pomeau.
- SAINT PIERRE, Bernardin de. *Pablo y Virginia. Por Jacobo Bernardino Enrique de Saint-Pierre. Traducción castellana*. Madrid, Pantaleón Aznar, 1798. Trad. José Miguel Alea.
- SAN AGUSTÍN. *Obras*. Madrid, Editorial Católica, 1964. BAC XVI y XVII. 2ª ed. Ed. bilingüe latín-español de José Moran.
- SOLÍS, Antonio de. *Historia de la conquista de México*. Madrid, Espasa-Calpe, 1970.
- SOTELO, Joaquín María. “Elogio del señor don Juan Pablo Forner”. En: *Poetas líricos del siglo XVIII*. Madrid, Rivadeneyra, 1871. vol. 2. pp.272-297. Ed. Leopoldo Augusto Cueto. BAE LXIII.
- TOMÁS DE AQUINO, Santo. *Suma de teología*. Madrid, La Editorial Católica, 1988-1994. 5 vols. BAC XXXI, XXXV-XXXVI, XLV-XLVI.
- TOWNSEND, Joseph. *A journey through Spain in the years 1786 and 1787*. London, 1792. Ed. española en Turner, 1988.
- VV AA. *Diccionario de autoridades*. Madrid, Gredos, 1963. 3 vols. Reproduc. facs. de la ed. de Madrid, Imprenta de Francisco del Hierro, 1726-1737.
- _____. *Encyclopédie de Diderot et de d’Alembert*. Parma, Franco Maria Ricci, 1970-1979. 18 vols. Reproduc. facs. de la ed. de Paris, Briasson, 1751-1777.
- VICO, Giambattista. *Principios de una ciencia nueva en torno a la naturaleza común de las naciones*. México, FCE, 1979. 2ª ed. Tr. de José Carner.
- VOLTAIRE, François-Marie Arouet. *Dialogues philosophiques*. Paris, Garnier, 1966. Ed. Raymond Naves
- _____. *El siglo de Luis XIV*. México, FCE, 1954. Tr. Nelida Orfila Reynal.
- _____. *Lettres choisies*. Paris, Garnier, s/d. Vol.1.
- _____. *Ouvres completes*. Kehl, Imprimerie de la Société Littéraire-Typographique, 1784-1789. 70 vols.
- _____. *Romans et contes*. Paris, Garnier-Flammarion, 1966. Ed. René Pomeau.
- ZAPATA, Diego Mateo. *Ocaso de las formas aristotélicas*. 1724; Madrid, Imprenta del Hospital General, 1745.

b) Estudios

ABAD, Juan Martín. "Catálogos, índices e inventarios de bibliotecas particulares del siglo XVIII conservados en la sección de manuscritos de la Biblioteca Nacional de Madrid". *Cuadernos Bibliográficos*, 44 (1982). pp. 109-122.

ABELLÁN, J. L. *Historia crítica del pensamiento español*. Madrid, 1981. vol. III.

_____. "La poesía filosófica: un capítulo de la historia de las ideas del siglo XVIII". *Homenaje a Juan López-Morillas*. Madrid, Castalia, 1982. pp. 21-39.

ABRAMS, M. H. *El espejo y la lámpara*. Barcelona, Barral, 1975.

AGUILAR PIÑAL, Francisco. *Bibliografía de autores españoles del siglo XVIII*. Madrid, CSIC, 1981.

_____. *Bibliografía de estudios sobre Carlos III y su época*. Madrid, CSIC, 1988.

_____. *Bibliografía fundamental de la Literatura española del siglo XVIII*. Madrid, SGEL, 1976.

_____. *Introducción al siglo XVIII. Historia de la Literatura Española*. Madrid, Júcar, 1991. vol.25. Ed. R. de al Fuente.

_____. *La biblioteca de Jovellanos (1778)*. Madrid, CSIC, 1984.

_____. *La prensa española del siglo XVIII. Diarios, revistas y pronósticos*. Madrid, CSIC, 1978.

_____. *La Sevilla de Olavide 1767-1778*. Sevilla, Ayuntamiento de Sevilla, 1966.

_____. *Los comienzos de la crisis universitaria en España*. Madrid, Magisterio español, 1967.

_____. "Cervantes en el siglo XVIII". *Anales Cervantinos*, XXI, 1983. pp.153-163.

_____. "Solaya, en su contexto dramático". *Coloquio*, 1985. pp.9-23.

ALBALADEJO, Pablo Fernández (ed.). *Fénix de España. Modernidad y cultura propia en la España del siglo XVIII (1737-1766)*. Madrid, Marcial Pons, 2006.

ALBEROLA ROMÁ, Armando & LA PARRA LÓPEZ, Emilio (eds.). *La Ilustración española. Actas del coloquio internacional celebrado en Alicante, 1-4 octubre 1985*. Alicante, Inst. de Estudios "Juan Gil-Albert", 1985.

ALBORG, Juan Luis. *Historia de la Literatura Española. Siglo XVIII*. Madrid, Gredos, 1972.

ALCALÁ FLECHA, Roberto. *Literatura e ideología en el arte de Goya*. Zaragoza, Diputación General de Aragón, 1988.

- _____. *Matrimonio y prostitución en el arte de Goya*. Cáceres, Universidad de Extremadura, 1984.
- ALCÁZAR MOLINA, Cayetano. *Los hombres del reinado de Carlos III, D. Pablo de Olavide: el colonizador de Sierra Morena*. Madrid, Editorial Voluntad, 1927.
- ÁLVAREZ BARRIENTOS, Joaquín. *La novela del siglo XVIII. Historia de la Literatura Española*. Madrid, Júcar, 1991. vol. 28.
- _____. “Del pasado al presente. Evolución del concepto de imitación en la literatura española del siglo XVIII”. *Nueva Revista de Filología Hispánica*. 1990. pp. 219-245.
- _____. “El modelo femenino en la novela española del siglo XVIII”. *Hispanic Review*, 63 (1995). pp.1-18.
- _____. “Sobre la institucionalización de la literatura: Cervantes y la novela en las historias literarias del siglo XVIII”. *Anales Cervantinos*, XXV-XXVI (1987-1988). pp. 57-63.
- ÁLVAREZ BARRIENTOS, Joaquín & LOPEZ, François & URZAINQUI, Inmaculada. *La república de las Letras en la España del Siglo XVIII*. Madrid, CSIC, 1995.
- ÁLVAREZ BARRIENTOS, Joaquín & CHECA BELTRÁN, José (coord.). *El siglo que llaman ilustrado. Homenaje a Francisco Aguilar Piñal*. Madrid, CSIC, 1996.
- ÁLVAREZ DE MIRANDA, P. *Palabras e ideas: el léxico de la Ilustración temprana en España (1680-1760)*. Madrid, Real Academia Española, 1992.
- ÁLVAREZ DE MORALES, Antonio. *La Ilustración y la reforma del Universidad en el siglo XVIII*. Madrid, Instituto de Estudios Administrativos, 1971. Madrid, Pégaso, 1979.
- ÁLVAREZ GOMÉZ, Jesús. *Juan Pablo Forner (1756-1797). Preceptista y Filósofo de la Historia*. Madrid, Editora Nacional, 1971.
- ANDIOC, René. *Teatro y sociedad en el Madrid del siglo XVIII*. Madrid, Fundación Juan-March, 1976. Madrid, Castalia, 1987.
- ANES, Gonzalo. *El Antiguo Régimen: los Borbones*. Madrid, Alianza, 1975.
- ANES ÁLVAREZ, Gonzalo. *Coyuntura económica e Ilustración: las Sociedades Económicas de Amigos del País*. Oviedo, 1966.
- ARAGÓN FERNÁNDEZ, M^a. A. *Traducciones de obras francesas en la <<Gaceta de Madrid>> en la década revolucionaria (1790-1799)*. Oviedo, Universidad de Oviedo, 1992.
- ARCE, Joaquín. *La poesía del siglo ilustrado*. Madrid, Alambra, 1981.
- ARDAO, Arturo. *La filosofía polémica de Feijoo*. Buenos Aires, Losada, 1962.
- ARMILLAS VICENTE, José A. *La España ilustrada*. Madrid, Anaya, 1989.
- ARTOLA, M. *Antiguo Régimen y Revolución liberal*. Barcelona, Ariel, 1978.
- ASUNTO, Rosario. *Razón y Naturaleza en la estética del Setecientos*. Madrid, Visor, 1989.
- AYALA, Jorge M. *Andrés Piquer (1711-1772)*. Madrid, Ediciones del Orto, 1996.

- BALBÍN N. DE PRADO, Rafael. *Tres autores neoclásicos: Cadalso, Jovellanos y L. F. Moratín*. Madrid, Cincel, 1985.
- BAQUEROS GOYANES, Mariano. *Perspectivismo y contraste (De Cadalso a Pérez de Ayala)*. Madrid, Gredos, 1969.
- BARAS ESCOLÁ, Fernando. *El reformismo político de Jovellanos. nobleza y poder en la España del siglo XVIII*. Zaragoza, Pressas Universitarias, 1993.
- BARJAU CONDOMINES, Maria Teresa. *La novela en España en el siglo XVIII*. Barcelona, Univerisitat de Barcelona, 1992. Tesis doctoral.
- _____. "Introducción a un estudio de la novela en España (1750-1808)". *Boletín del Centro de Estudios del Siglo XVIII*, 10-11 (1983). pp. 111-130.
- BARÓN, Javier. *Ideas de Jovellanos sobre arquitectura*. Oviedo, Servicio de Publicaciones del Principado de Asturias, 1985.
- BATICLE, Jeanine. *Goya*. Barcelona, Ediciones Folio, 2004. Trad. Juan Vivanco.
- BATLLORI, M. *La cultura hispano-italiana de los jesuitas expulsados*. Madrid, 1966.
- BAUDELAIRE, Charles. *Lo cómico y la caricatura*. Madrid, Visor, 1988. Tr. Carmen Santos.
- BATAILLON, Marcel. *Erasmus y España*. México, FCE, 1966.
- BELAVAL, Yvon. "El Siglo de las Luces". *Racionalismo. Empirismo. Ilustración*. Madrid, Siglo XXI, 1976. pp. 195-203.
- BLAS, Javier (coord.). *Goya. Grabador y litógrafo*. Madrid, Real Academia de Bellas Artes de San Fernando / Calcografía Nacional, 1992.
- BOUCHER, François. *Historia del traje*. Barcelona, Montaner y Simón, 1967.
- BOZAL, Valeriano. *Francisco Goya: vida y obra*. Madrid, Tf. Editores, 2005. 2 vols.
- BROWN, R. R. *La novela española 1700-1850*. Madrid, Dirección General de Archivos y Bibliotecas, 1953.
- BUSQUETS, L. (ed.). *La Revolución Francesa y el mundo hispánico*. Roma, Bulzoni, 1990.
- CAMACHO Y PEREA, Ángel María. *Estudio crítico de las doctrinas de Jovellanos en lo referente a las ciencias morales y políticas*. Madrid, 1913.
- CAÑAS, Jesús & LAMA, Miguel Ángel (eds.). *Congreso Internacional "Juan Pablo Forner y su época" (1756-1797)*. Mérida, Editora Regional de Extremadura, 1998.
- CAÑAS MURILLO, Jesús. *Juan Pablo Forner*. Mérida, Editora Regional de Extremadura, 1987.
- CAPEL MARGARITO, Manuel. *D. Pablo de Olavide, un criollo en el equipo reformista de Carlos III*. Jaén, M. Capel, 1997.

_____. *La Carolina, capital de las nuevas poblaciones: un ensayo de reforma socio-económica de España en el siglo XVIII*. Jaén, Instituto de Estudios Giennenses, 1970.

_____. *Las ideas y la acción de Olavide en la obra colonizadora de Carlos III*. Córdoba, s.n., 1968.

_____. *Papeles y documentos de Pablo Antonio José de Olavide y Jáuregui*. Jaén, Instituto de Estudios Giennenses, 1956.

CARNERO, Guillermo. *La cara oscura del Siglo de las Luces*. Madrid, Fundación Juan-March – Cátedra, 1983.

_____ (ed.). *La novela española del siglo XVIII. Serie monográfica n.1. Anales de Literatura Española*, 11 (1995).

_____ (cord.). *Siglo XVIII*. Madrid, Espasa-Calpe, 1995. 2 vols. En: *Historia de la literatura española*. V. García de la Concha (dir.).

CARO BAROJA, J. *Introducción a una historia contemporánea del anticlericalismo español*. Madrid, Istmo, 1980.

_____. “Las Nuevas Poblaciones de Sierra Morena y Andalucía. Un experimento sociológico en tiempos de Carlos III”. *Clavileño* (1952). Año III, n. 18, noviembre-diciembre. pp. 52-64.

CASO GONZÁLEZ, José. *Biografía de Jovellanos*. Gijón, Fundación Foro Jovellanos del Principado de Asturias, 2005.

_____ (ed.). *De Ilustración y de ilustrados*. Oviedo, Inst. Feijoo de Estudios del Siglo XVIII, 1988.

_____. *Homenaje a Jovellanos: en el segundo centenario de la creación del Real Instituto Asturiano de Náutica y Mineralogía*. Oviedo, Hidroeléctrica del Cantábrico, 1992.

_____. *Historia y Crítica de la Literatura Española. Ilustración y Neoclasicismo*. Barcelona, Edición Crítica, 1983. vol.4.

_____. *Historia y Crítica de la Literatura Española. Ilustración y Neoclasicismo*. Barcelona, Ed. Crítica, 1992. vol. 4. Primer suplemento.

_____. *Jovellanos*. Barcelona, Ariel, 2002. Ed. Teresa Caso. 2ª ed.

_____. *La poética de Jovellanos*. Madrid, Prensa Española, 1972.

_____. “Ilustración y Neoclasicismo”. *Historia y crítica de la literatura española*. Barcelona, Ed. Crítica, 1983. vol. IV.

_____. “La literatura de 1759 a 1800”. *Historia de España. Menéndez Pidal*. Madrid, Espasa-Calpe, 1985 y 1987. vols. XXIX-II y XXXI-I.

CASO GONZÁLEZ, José Miguel & otros. *Los conceptos de Rococó, Neoclasicismo y Prerromanticismo en la literatura española del siglo XVIII*. Oviedo, Universidad de Oviedo, 1971.

CASTILLO DE LUCAS, Antonio. *El padre Feijoo, O.B.: comentarios a su crítica de las tradiciones populares*. Madrid, Instituto Farmacológico Latino, 1965.

CERRA SUÁREZ, Silverio. *Las ideas antropológicas de Feijoo*. Oviedo, Seminario Metropolitano, 1986.

CLÉMENT, Jean-Pierre. *Las lecturas de Jovellanos. Ensayo de reconstitución de su biblioteca*. Oviedo, Instituto de Estudios Asturianos, 1980.

CONLON, P. M. *Le siècle des Lumières*. Gêneve, Droz, 1987-1988. Vols. V y VI.

COOK, John A. *Neo-clasic drama in Spain. Theory and practice*. Dallas, Southern Methodist University Press, 1959.

CORTÉS PEÑA, Antonio Luis. *La política religiosa de Carlos III*. Granada, Universidad de Granada, 1989.

COTARELO, Emilio. *Iriarte y su época*. Madrid, Sucesores de Rivadeneyra, 1897.

DALE, Scott. *Novela innovadora en las “Cartas Marruecas” de Cadalso*. Nueva Orleáns, University Press of the South (Iberian Studies, 22), 1998.

DEFOURNEAUX, Marcelin. *L’Inquisition espagnole et les livres français au XVIIIe siècle*. París, PUF, 1963.

_____. *Pablo de Olavide, ou l’afrancesado (1725-1803)*. París, PUF, 1959. Sevilla, Padilla, 1990. Tr. Manuel Martínez Camaró.

DELEGADO, Luis Humberto. *Pablo de Olavide y Mariano Melgar. El monstruo y el héroe: crítica pura y mordaz*. S.l., Latino América, s.a.

DEMERSON, Georges. *Don Juan Meléndez Valdés y su tiempo (1754-1817)*. Madrid, Taurus, 1971. 2 vols.

DEMERSON, Paula de. *María Francisca de Sales Portocarrero, condesa del Montijo. Una figura de la Ilustración*. Madrid, Nacional, 1975.

DEROZIER, Albert. “Los orígenes del pensamiento liberal”. En: *Historia de España*. Menéndez Pidal. Madrid, Espasa-Calpe, 1987. Vol. XXXI-I. pp. 913-961.

DESDEVISES DU DEZERT, G. *La España del Antiguo Régimen*. Madrid, FUE, 1989. Trad. de A. Lorenzo Gonzáles, introd. de A. Gonzáles Enciso.

DESPRUN, Jean. “Filosofía y problemática de las Luces”. *Racionalismo. Empirismo. Ilustración*. Madrid, Siglo XXI, 1976. pp. 281-312.

DÍAZ, Nidia A. *El anticlericalismo de Jovellanos*. Ann Arbor, Michigan /University Microfilms International, 1985.

- DÍEZ BORQUE, J. M. *Historia de la Literatura Española*. Madrid, Taurus, 1980. Vol.II. 2ª edición.
- DOMERGUE, Lucienne. *La censure des livres en Espagne à l'a fin de Ancien Régime*. Madrid, casa de Velásquez, 1996.
- _____. *Le livre en Espagne au temps de la Révolution Française*. Lyon, 1984.
- _____. *Tres calas en la censura dieciochesca*. Toulouse, Universidad de Toulouse-le-Mirail, 1981.
- DOMÍNGUEZ LÁZARO, Martín. *El siglo XVIII y la personalidad educadora de Jovellanos*. Salamanca, Universidad de Salamanca, 1977.
- DOMÍNGUEZ ORTIZ, Antonio. *Sociedad y Estado en el siglo XVIII español*. Madrid, Ariel, 1976.
- _____. *Carlos III y la España de la Ilustración*. Madrid, Alianza, 1988.
- DOWLING, John. *Leandro Fernández de Moratín*. New York, Twayne Publishers, 1971.
- EDWARDS, Jane K. *Tres imágenes de José Cadalso: el crítico, el moralista, el creador*. Sevilla, Universidad de Sevilla, 1976.
- EGUIAGARAY, Francisco. *El P. Feijóo y la filosofía de la cultura de su época*. Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1964.
- EGIDO, Teófanos. “La expulsión de los jesuitas de España”. *Historia de la Iglesia en España*. Madrid, BAC, 1979. Vol. IV. Cap.8. Apéndices 4 y 5. A. Mestre (ed.).
- _____. “Los anti-ilustrados españoles”. *La Ilustración en España y Alemania*. Barcelona, Ed. Anthropos, 1989. pp. 95-120.
- _____. “El regalismo y las relaciones Iglesia-Estado en el siglo XVIII”. *Historia de la Iglesia*. Madrid, Ed. Católica, 1979. vol. IV. pp. 125-254.
- ELORZA, Antonio. *La ideología liberal en la Ilustración española*. Madrid, Ed. Tecnos, 1970.
- ESCUADERO, José Antonio. “La reconstrucción de la Administración central en el siglo XVIII”. *Historia de España*. Menéndez Pidal. Madrid, Espasa-Calpe, 1985. vol. XXIX-I. pp. 79-179.
- FABRI, Mauricio. *Finalità ideologiche e problematica letteraria in Salazar, Iriarte, Jovellanos: Tresaggi sul teatro spagnolo dell'ultimo setiecento*. Pisa, Libreria Goliardica, 1974.
- FARINELLI, Arturo. *Viajes por España y Portugal*. Madrid, Centro de Estudios Históricos, 1920.
- FERNÁN NÚÑEZ, Conde de. *Vida de Carlos III*. Madrid, 1898. Madrid, Fundación Universidad Española, 1988.

FERNÁNDEZ FERNÁNDEZ, José Luis. *Jovellanos: Antropología y teoría de la sociedad*. Madrid, UPCO, 1991.

FERNÁNDEZ GONZÁLEZ, Ángel Raimundo. *Personalidad y estilo en Feijoo*. Oviedo, Universidad de Oviedo, 1966.

FERNÁNDEZ MONTESINOS, J. *Ensayos y estudios de literatura española*. Madrid, Revista de Occidente, 1970. pp. 167-183.

FERNÁNDEZ MONTESINOS, R. *Costumbrismo y novela*. Valencia, Castalia, 1960.
_____. *Introducción a una historia de la novela en España en el siglo XIX*. Madrid, Castalia, 1980.

FERNÁNDEZ SANZ, Amable-Ángel. *Jovellanos, Gaspar Melchor de (1744-1811)*. Madrid, Ediciones del Orto, 1995.

FERRERAS, Juan Ignacio. *La novela en el siglo XVIII*. Madrid, Taurus, 1987.
_____. *Los orígenes de la novela decimonónica 1800-1830*. Madrid, Taurus, 1973.

FINKIELKRAUT, Alain. *La derrota del pensamiento*. Barcelona, Anagrama, 1987.

FLECHA ANDRÉS, Francisco. *Antropología y educación en el pensamiento y la obra de Jovellanos*. León, Universidad de León, 1989.

FROLDI, Rinaldo. *Un poeta ilumista: Menéndez Valdés*. Milán-Varese, Istituto Editoriale Cesalpino, 1967.

GALVÁN PARDADELA, Pablo Antonio. *La historia en el Teatro crítico y en las Cartas eruditas de Benito Jerónimo Feijoo*. Ann Arbor, Universidad de Michigan, 1977. Tesis doctoral.

GARCÍA BERRIO, Antonio & HUERTA CALVO, Javier. *Los géneros literarios: sistema y historia*. Madrid, Cátedra, 1992.

GARCÍA DE LEÓN, María Encarnación. *Pablo de Olavide: su obra narrativa*. Madrid, Editorial de la Universidad Complutense, 1989. Tesis doctoral.

GARCÍA LARA, Fernando (ed.). *I Congreso Internacional sobre novela del siglo XVIII*. Almería, Universidad de Almería, 1998.

GARCÍA MARÍN, José María. "La reconstrucción de la Administración territorial y local en la España del siglo XVIII". *Historia de España. La época de los primeros Borbones*. Madrid, Espasa-Calpe, 1985. vol. I. pp. 177-221.

GARCÍA MERCADAL, José. *Viajes de extranjeros por España y Portugal*. Madrid, Aguilar, 1959. Vols. 2 y 3.

GARCÍA MOLINERO, Francisco. *Una Omisión en la polémica forneriana*. Badajoz, Diputación Provincial de Badajoz, 1966.

GARCÍA MONTERO, Luis. *Hombre de bien. Estudios sobre la vida y obra de Cadalso*. Granada, Universidad de Granada, 1982.

- GARRIDO GALLARDO, F. *Los orígenes del Romanticismo*. Barcelona, Labor, 1968.
- GASSIER, Pierre. *Goya, testigo de su tiempo*. Madrid, Ediciones de Arte y Bibliofilia, 1984.
- GIL NOVALES, A. *Del Antiguo al Nuevo Régimen en España*. Caracas, Academia Nacional de Historia, 1986.
- _____ (ed.). *Homenaje a Noel Salomón. Ilustración española e independencia de América*. Barcelona, Universidad Autónoma de Barcelona, 1979.
- GLENDINNING, Nigel. *Goya y sus críticos*. Madrid, Taurus, 1982. Tr. María Lozano.
- _____. *Historia de la Literatura española. Siglo XVIII*. Madrid, Ariel, 1987. Vol. IV.
- _____. *Vida y obra de Cadalso*. Madrid, Gredos, 1962.
- GOMA LANZÓN, Javier. *Imitación y experiencia*. Valencia, Pre-textos, 2003.
- GOMÉZ DE LA SERNA, Gaspar. *Jovellanos, el español perdido*. Madrid, Sala, 1975. 2 vols.
- _____. *Jovellanos entre cuatro fuegos*. Madrid, Colegio Mayor Diego de Covarrubias, 1964.
- _____. *Los viajeros de la Ilustración*. Madrid, Alianza, 1974.
- GOMÉZ DE LA SERNA, Ramón. "El primer romántico de España, Cadalso el desenterrador". En: *Mi tía Carolina Coronado*. Buenos Aires, Emecé, 1942. ppp. 33-41.
- GONZÁLEZ ALCANTUD, José Antonio. *La extraña seducción. Variaciones sobre el imaginario exótico de Occidente*. Granada, Universidad de Granada, 1993.
- GONZÁLEZ FEIJOO, José Antonio. *El pensamiento ético-político de B.J. Feijoo*. Oviedo, Pentalfa, 1991.
- GONZÁLEZ NOVALIN, José Luis (dir.). *Historia de la Iglesia en España*. Madrid, La Editorial Católica, 1980. BAC vol. 3-2º. La Iglesia en la España de los siglos XV y XVI. Dir. General de Ricardo García-Villoslada.
- GONZÁLEZ PALENCIA, A. *Estudio histórico sobre la Censura Gubernativa en España*. Madrid, Tipología de Archivos, 1934-1941. 3 vols.
- GREEN, Otis. *España y la tradición occidental*. Madrid, Gredos, 1969. 4 vols.
- GUINARD, Paul-Jacques. *La presse espagnole de 1737 à 1791. Formation et signification d'un genre*. París, Centre de recherches Hispaniques, 1973.
- GUY, A. *Historia de la filosofía española*. Barcelona, 1985.
- HAZARD, Paul. *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*. Madrid, Guadarrama, 1958. Trad. Julián Marías.
- _____. *La crisis de la conciencia europea (1680-1715)*. Madrid, Pegaso, 1958.
- HELLMAN, Edith F. *Trasmundo de Goya*. Madrid, Revista de Occidente, 1963.

- _____. *Jovellanos y Goya*. Madrid, Taurus, 1973.
- HERR, Richard. *España y la revolución del siglo XVIII*. Madrid, 1971.
- HERRERO, Javier. *Los orígenes del pensamiento reaccionario español*. Madrid, Edicusa, 1971.
- HERRERO GARCÍA, Miguel. *Ideas de los españoles del siglo XVII*. Madrid, Gredos, 1966.
- HUGHES, John B. *José Cadalso y las Cartas Marruecas*. Madrid, Tecnos, 1969.
- IRIARTE, J. "El Emilio de Rousseau y el reinado de Carlos III". En: *Razón y Fe* (1963). pp. 173-192.
- ISER, W. *The implied reader*. Baltimore, John Hopkins University Press, 1975.
- JAUSS, Hans Robert. *Pour une esthétique de la réception*. Paris, Gallimard, 1978. Trad. francesa de *Literaturgeschichte als Provokation*. Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1974.
- JAUSS, Hans Robert & otros. *A Literatura e o Leitor. Textos de Estética da Recepção*. Traducción, selección y coordinación de Luiz Costa Lima.
- JOSÉ PRADES, J. de. *La teoría literaria. (Retóricas, Poéticas, Preceptivas, etc)*. Madrid, Instituto de Estudios Madrileños, 1954.
- JUÁREZ MEDINA, Antonio. *Las reediciones de obras de erudición de los siglos XVI y XVII durante el siglo XVIII español*. Frankfurt, P. Lang, 1988.
- JÜTTNER, Siegfried. "España, ¿un país sin Ilustración?". *La Ilustración en España y Alemania*. Barcelona, Anthropos, 1989. pp. 121-138.
- KANTOROWICZ, Ernst H. *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*. Madrid, Alianza Editorial, 1985. Versión española de Susana Aikin Araluce y Rafael Blázquez Godoy.
- LA RUBIA PRADO, Francisco & TORRECILLA CABAÑAS, J. (eds.). *Razón, tradición y modernidad: Re-visión de la Ilustración hispánica*. Madrid, Tecnos, 1996.
- LABORDE, Paul. *Cadalso économiste*. Nîmes, Imp. Barnier, 1952.
- LAFARGA, Francisco. *Voltaire en España (1734-1835)*. Barcelona, Universitat de Barcelona, 1982.
- LAFUENTE FERRARI, Enrique. *Goya: dibujos*. Madrid, Silex, 1980.
- _____. *Goya: 'El 2 de Mayo' y 'Los fusilamientos de la Moncloa'*. Barcelona, Juventud, 1946.
- LAPESA, Rafael. *Sobre el estilo de Feijoo*. Paris, Centre de recherches de l'Institut d'études hispaniques, 1966.
- LAUGHRIN, Mary Fidelia *Juan Pablo Forner as a critic*. Washington, D.C., The Catholic University of America Press, 1943.
- LÁZARO CARRETER, Fernando. *Las ideas lingüísticas en España durante el siglo XVIII*. Madrid, CSIC, 1948. Barcelona, Crítica, 1985.

_____ . *Significación cultural de Feijoo*. Oviedo, Cátedra Feijoo, 1957.

LÉON NAVARRO, V. *Luis de Granada y la tradición erasmista en Valencia (siglo XVIII)*. Alicante, Instituto Gil-Albert, 1986.

LÉON TELLO, Francisco José & SANZ SANZ, Virginia. *La estética académica española en el siglo XVIII*. Valencia, 1979.

LOPEZ, François. *Juan Pablo Forner et la crise de la conscience espagnole au XVIIIe siècle*. Bordeaux, 1976. Valladolid, Consejería de Educación y Cultura, 1999. Tr. Fernando Villaverde.

_____ . “La resistencia a la Ilustración: bases sociales y medios de acción”. En: *Historia de España*. Menéndez Pidal. Madrid, Espasa-Calpe, 1987. vol. XXI-I. pp. 767-812.

_____ . “Los *Quijotes* de la Ilustración”. En: *Dieciocho*, XXII (1999). pp.264-277.

_____ . “Rasgos peculiares de la Ilustración en España”. En: *Mayans y la Ilustración*. Valencia, 1981. vol. II. pp. 629-671.

LÓPEZ REY, José. *Goya y el mundo a su alrededor*. Buenos Aires, Editorial Suramericana, 1947.

LOURIDO DÍAZ, Ramón. *Marruecos y el mundo exterior en la segunda mitad del siglo XVIII*. Madrid, Ministerio de Asuntos Exteriores, 1989.

LOVEJOY, Arthur O. *The great chain of being. A study of the history of an idea*. Cambridge, Harvard University Press, 1970.

LUNARDI, Ernesto. *La crisi del Settecento. José Cadalso*. Génova, Romano Editrici Moderna, 1948.

MADEC, Philippe. *Boullée*. Paris, Fernand Hazan, 1986.

MALRAUX, André. *Saturn: le destin, l'art et Goya*. París, Gallimard, 1978.

MARAÑÓN, Gregorio. *Las ideas biológicas del Padre Feijoo*. Madrid, Espasa-Calpe, 1962.

MARAVALL, José Antonio. *Antiguos y modernos: la idea de progreso en el desarrollo inicial de una sociedad*. Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1966.

_____ . *Estudios de la historia del pensamiento español (siglo XVIII)*. Madrid, Mondadori, 1991.

_____ . *La estimación de la sensibilidad en la cultura de la Ilustración*. Madrid, Instituto de España, 1979.

MARCO, Joaquín. *Literatura popular en los siglos XVIII y XIX*. Vol. 1. Madrid, Taurus, 1977.

MARQUÉS DE VALMAR, Rivadeneyra. *Poetas líricos del siglo XVIII*. Madrid, 1869-1875. 3 vols. Madrid, Atlas, 1952. BAE 61, 63, 67. Ed. L. A. Cueto.

- MÁRQUEZ, Antonio. *Literatura e Inquisición en España (1478-1834)*. Madrid, Taurus, 1980.
- MARTÍN GAITE, Carmen. *Usos amorosos del siglo XVIII en España*. Madrid, Siglo XXI, 1972.
- MARTÍN MORENO, Antonio. *Las ideas musicales del Padre Feijoo y la polémica que motivaron: orígenes e influencias*. Barcelona, Universidad Autónoma de Barcelona, 1978.
- _____. *El padre Feijoo y las ideologías musicales del XVIII en España*. Orense, Instituto de Estudios Orensanos "Padre Feijoo", 1976.
- MARTÍNEZ ALCALDE, María José. *Las ideas lingüísticas de Gregorio Mayans*. Oliva, Ayuntamiento de Oliva, 1992.
- MARTÍNEZ LOIS, Andrés. *El padre Feijoo, naturaleza, hombre y conocimiento*. A Coruña, Diputación Provincial de A Coruña, 1989.
- MARTÍNEZ QUINTEIRO, E. *Los grupos liberales ante las Cortes de Cádiz*. Madrid, Narcea, 1977.
- MARTÍNEZ RUIZ (dir.). *El peso de la Iglesia. Cuatro siglos de Órdenes Religiosas en España*. Madrid, Actas, 2004.
- MARTÍNEZ RUIZ, José. (Azorín). "Cadalso". *Lecturas españolas*. Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1941. pp. 59-63.
- MARTÍNEZ SHAW, Carlos. *El Siglo de las Luces. Las bases intelectuales del reformismo*. Madrid, Información e Historia, 1996.
- MATE, Reyes & NIEWÖHNER, Friederich (cords.). *La Ilustración en España y Alemania*. Barcelona, Anthropos, 1989.
- McCLELLAND, I. L. *Ideological Hesitancy in Spain, 1700-1750*. Liverpool, Liverpool University Press, 1991.
- MENÉNDEZ PELAYO, Marcelino. *Estudios y discursos de crítica y historia literaria*. Madrid, CSIC, 1962.
- _____. *Historia de las ideas estéticas*. Madrid, CSIC, 1947.
- _____. *Historia de los heterodoxos españoles*. Madrid, CSIC, 1947.
- _____. *Orígenes de la novela*. Nueva Biblioteca de Autores Españoles, 1. 1925.
- MERCHÁN ÁLVAREZ, Antonio. *La reforma agraria en Andalucía: el primer proyecto legislativo (Pablo de Olavide, Sevilla, 1768)*. Sevilla, Universidad de Sevilla, 1997.
- MESTRE SANCHÍS, Antonio. *Don Gregorio Mayans y Siscar, entre la erudición y la política*. Valencia, Diputació de València, 1999.

_____. *El mundo intelectual de Mayans*. Oliva, Ayuntamiento de Oliva, 1978.

_____. *Historia, fueros y actitudes políticas: Mayans y la historiografía del XVIII*. Valencia, Universitat de València, 2000.

_____. *Influjo europeo y herencia hispánica: Mayans y la ilustración valenciana*. Oliva / Valencia, Ayuntamiento de Oliva / Diputación de Valencia, 1987.

_____. *Ilustración y reforma de la Iglesia: Pensamiento político-religioso de don Gregorio Mayans y Siscar (1699-1781)*. Valencia, Universitat de Valencia, 2000.
Valencia, Ayuntamiento de Valencia, 1968.

_____. *La ilustración española*. Madrid, Arco Libros, 1998.

_____. *Mayans: proyectos y frustraciones*. Oliva, Ayuntamiento de Oliva, 2003.

_____. *Mayans y la España de la Ilustración*. Madrid, Instituto de España / Espasa-Calpe, 1990.

_____. *Perfil biográfico de Don Gregorio Mayans y Siscar*. Valencia, Ayuntamiento de Oliva, 1981.

MESTRE SANCHÍS, Antonio (coord.). *Actas del Congreso Internacional sobre Gregorio Mayans: Valencia-Oliva, 6 al 8 de mayo de 1999*. Oliva, Ayuntamiento de Oliva, 1999.

MESTRE SANCHÍS, Antonio (dir.). *Historia de la Iglesia en España*. Madrid, La Editorial Católica, 1979. BAC vol. 4. La Iglesia en la España de los siglos XVII y XVIII. Dirección general de Ricardo García-Villoslada.

MINDÁN MANERO, Manuel. *Andrés Piquer: filosofía y medicina en la España del siglo XVIII*. Zaragoza, Librería General, 1991.

MOLAS, Pere. *La burguesía mercantil en el Antiguo Régimen*. Madrid, 1985.

MORATINOS OTERO, Orlando & CUETO FERNÁNDEZ, Vicente. *Bibliografía jovellanista*. Gijón, Foro Jovellanos, 1998.

MORTIER, R. *Clartés et ombres du siècle des Lumières: études sur le XVIIIème siècle littéraire*. Ginebra, Droz, 1969.

_____. *L'originalité*. Genève, Droz, 1982.

MOUSNIER, Roland & LABROUSE, Ernest. *El siglo XVIII. Revolución intelectual, técnica y política (1715-1815)*. Barcelona, Destino, 1958.

OLAECHEA, Rafael & FERRER BENIMELI, José Antonio. *El Conde de Aranda*. Zaragoza, Librería General, 1978. Vol.2.

ORTEGA Y GASSET, José. *Papeles sobre Velásquez y Goya*. Madrid, Alianza Editorial, 1987.

OTERO PEDRAYO, Ramón. *El padre Feijóo: su vida, doctrina e influencias*. Orense, Instituto de Estudios Orensanos "Padre Feijóo", 1972.

PARADELA, Nieves. *El otro laberinto español. Viajeros árabes a España entre el siglo XVII y 1936*. Madrid, Siglo XXI, 2005.

PAREDES ALONSO, Javier. *Mercaderes de libros: cuatro siglos de historia de la Hermandad de San Casiano*. Madrid, Fundación Germán Sánchez Ruipérez, 1989.

PELLISIER, R. E. *The Neo-classic Movement in Spain during the Eighteenth Century*. Standford, California, 1918.

PERDICES BLAS, Luis. *Ensayo sobre la bibliografía de las obras impresas y manuscritos de Pablo de Olavide*. Jaén, Cámara Oficial de Comercio de Industria de la Provincia de Jaén, 1994.

_____. *La agricultura en la segunda mitad del siglo XVIII en la obra y empresa colonizadora de Pablo Olavide Jáuregui*. Madrid, Editorial de la Universidad Complutense, 1988.

_____. *Pablo de Olavide (1725-1803), el ilustrado*. Madrid, Editorial de la Universidad Complutense, 1993.

PÉREZ MAGALLÓN, Jesús. *En torno a las ideas literarias de Mayans*. Alicante, Instituto de Cultura Juan-Gil Albert, 1991.

PÉREZ-RIOJA, José Antonio. *Proyección y actualidad de Feijoo. Ensayo e interpretación*. Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1965.

PESET, Mariano y José Luis. *La Universidad española (siglos XVIII y XIX)*. Madrid, Taurus, 1974.

POLT, J. H. R. *Gaspar Melchor de Jovellanos*. New York, Twayne, 1971.

_____. *Jovellanos and his English Sources*. Philadelphia, American Philosophical Society, 1964.

_____. *Poesía del siglo XVIII*. Madrid, Castalia, 1975.

PUY, F. *El pensamiento tradicional de la España del siglo XVIII*. Madrid, IEP, 1966.

QUIROZ MARTÍNEZ, O. V. *La introducción de la filosofía moderna en España. El eclecticismo español del siglo XVIII*. México, 1968.

REAL DE LA RIVA, César. "La escuela salmantina del siglo XVIII". *Boletín de la Biblioteca Menéndez Pelayo*, XXIV (1948). pp. 321-364.

RICK, Lilian L. *Bibliografía crítica de Jovellanos: (1901-1976)*. Oviedo, Universidad de Oviedo, 1977.

RICO, Francisco. *El pequeño mundo del hombre. Varia fortuna de una idea en la cultura española*. Barcelona, Destino, 2005.

RISCO, Sebastián. *Las ideas jurídicas del Padre Feijoo*. Orense, Instituto de Estudios Orensanos "Padre Feijoo", 1973.

ROBERTSON, Ian. *Los curiosos impertinentes. Viajeros ingleses por España, 1760-1855*. Madrid, Editora Nacional, 1975. Madrid, CSIC-Serval, 1988.

RODRÍGUEZ DE LA FLOR, Fernando. *El Semanario erudito y curioso de Salamanca (1793-1798)*. Salamanca, Diputación de Salamanca, 1988.

RODRÍGUEZ ARANDA, Luis. *El desarrollo de la razón en la cultura española*. Madrid, Aguilar, 1962.

RODRÍGUEZ CASADO, Vicente. *Política marroquí de Carlos III*. Madrid, CSIC, 1946.

RODRÍGUEZ CUADROS, E. (ed.). *De las Academias a la Enciclopedia: el discurso del saber en la modernidad*. Valencia, Edicions el Magnànim, 1993.

RODRÍGUEZ MOÑINO, Antonio. *La imprenta de D. Antonio Sancha (1771-1790)*. Madrid, Castalia, 1971.

_____. *Historia de los catálogos de librería española (1661-1840). Estudio bibliográfico*. Madrid, 1966.

ROMERO, J. L. *Estudio de la mentalidad burguesa*. Madrid, Alianza, 1987.

ROMERO DE SOLÍS, Pedro. *La población española en los siglos XVIII y XIX*. Madrid, Siglo XXI, 1973.

ROSSI, Giuseppe Carlo. *Estudios sobre las letras en el siglo XVIII*. Madrid, Gredos, 1967.

_____. *La teorica del teatro in Juan Pablo Forner*. Torino, G. Volante, 1958.

SAAVEDRA, Pegerto & SOBRADO CORREA, Hortensio. *El siglo de las luces: cultura y vida cotidiana*. Madrid, Síntesis, 2004.

SÁNCHEZ-BLANCO, Francisco. *Europa y el pensamiento español del siglo XVIII*. Madrid, Alianza, 1991.

_____. *El absolutismo y las Luces en el reinado de Carlos III*. Madrid, Marcial Pons, 2002.

_____. *La ilustración en España*. Madrid, Akal, 1997.

_____. *La mentalidad ilustrada*. Madrid, Taurus, 1997.

_____. *La prosa del siglo XVIII*. Madrid-Gijón, Júcar, 1992. En *Historia de la Literatura Española*, 27. Dir. R. de la Fuente.

SÁNCHEZ AGESTA, Luis. *El pensamiento político del Despotismo ilustrado*. Sevilla, Universidad de Sevilla, 1979. Editado originalmente en 1953.

- SÁNCHEZ CORREDERA, Silverio. *Jovellanos y el jovellanismo, una perspectiva filosófica*. Oviedo, Fundación Gustavo Bueno / Pentalfa, 2004.
- SÁNCHEZ-BLANCO, Francisco. *La ilustración goyesca. La cultura en España durante el reinado de Carlos IV (1788-1808)*. Madrid, CSIC, 2007.
- SANTOS, José E. *El discurso dieciochesco español: pensamiento y paradoja en Jovellanos, Cadalso y Forner*. New York/ Ontario, The Edwin Mellen Press, 2002.
- SARRAILH, Jean. *La España ilustrada de la segunda mitad del siglo XVIII*. México, FCE, 1957.
- SEBOLD, Russel P. *Cadalso: el primer romántico "europeo" de España*. Madrid, Gredos, 1974.
- _____. *Descubrimiento y fronteras del Neoclasicismo español*. Madrid, Fundación Juan-March – Cátedra, 1985.
- _____. *El rapto de la mente. Poética y poesía dieciochescas*. Barcelona, Anthropos, 1989.
- _____. "Contra los mitos antineoclásicos españoles". *Papeles de Son Armadans*, 103 (1964). pp. 83-114.
- SELGAS, Fortunato de. *Jovellanos considerado como crítico en Bellas Artes*. Madrid, Fundación Selgas-Fagalde, 2001.
- SERRANO, Carlos & DUVIOLS, Jean-Paul & MOLINIÉ-BERTRAND, Annie (dir.). *Les voix des Lumières. Le monde ibérique au XVIIIe siècle*. París, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1998.
- SESEÑA, Natacha. *Goya y las mujeres*. Madrid, Taurus, 2004.
- SILES, Jaime. *Mayans o El fracaso de la inteligencia*. Valencia, Institució Alfons el Magnànim, 2000.
- SMITH, Gilbert. *Juan Pablo Forner*. Boston, Twayne Publishers, 1976.
- SOBOUL, Albert. *El Siglo de las Luces*. Madrid, Akal, 1992. vol. 2.
- SOLÍS, Antonio de. *Historia de la conquista de México*. Madrid, Espasa-Calpe, 1970.
- SPELL, J. R. *Rousseau in the Spanish World before 1833. A Study on Franco-Spanish literary Relations*. Austin, 1938.
- STAROBINSI, Jean. *L'invention de la liberté, 1700-1789. Les emblèmes de la Raison*. París, Gallimard, 2006.
- STIFFONI, Giovanni. *Verità della storia e ragioni del potere nella Spagna del primo '700*. Milán, Franco Angeli, 1989.
- SUBIRÁ, José. *La tonadilla escénica*. Madrid, RAE, 1928-1930. 3 vols.
- SUBIRATS, Eduardo. *La ilustración insuficiente*. Madrid, Taurus, 1981.
- TACCA, Oscar. *La historia literaria*. Madrid, Gredos, 1968.

TAGUIEFF, Pierre-André. *Le sense du progrès. Une aproche historique et philosophique*. Paris, Flammarion, 2004.

THOMAS, D. M. *The Royal Company of Printers and Book-sellers of Spain: 1763-1794*. Nueva York, The Whitston Publishing Company, 1984.

THOMAS, Hugh. *Goya: The third of May 1808*. Londres /Nueva York, Allen Lane / Viking, 1972.

THOMAS, KEITH. *O Homem e o Mundo Natural: mudanças de atitude em relação às plantas e aos animais (1500-1800)*. São Paulo, Companhia das Letras, 1988. Tr. João Roberto Martins Filho.

TIETZ, M. & BIESEMEISTER, D. (eds.). *La secularización de la cultura española en el Siglo de las Luces*. Wiesbaden, Harrassowitz, 1992.

TORTOSA LINDE, M^a. D. *La Academia del Buen Gusto de Madrid (1749-1751)*. Granada, Universidad de Granada, 1988.

URZAINQUI, Inmaculada (ed.). *Feijoo, hoy*. Oviedo, Instituto Feijoo de Estudios del Siglo XVIII, 2003.

ÚZQUIZA GONZÁLEZ, José Ignacio. *El léxico del Padre Feijoo...* Salamanca, Europa, 1973.

VÁZQUEZ BORAU, José Luis. *Benito Feijoo, revolucionario cultural del siglo XVIII español*. Barcelona, Horeb, 1997.

VERA CAMACHO, Juan Pedro. *Tres escritores y una temática*. Badajoz, Imp. de la Diputación Provincial, 1964.

VERA GONZÁLES, Juan. *Juan Pablo Forner, la ilustración y la historia...* Badajoz, Diputación Provincial de Badajoz, 1976.

VEYNE, Paul. *Séneca y el estoicismo*. México, FCE, 1995. Tr. Mónica Utrilla.

VILAR, Juan Bautista & LOURIDO, Ramón. *Relaciones entre España y el Magreb. Siglos XVII y XVIII*. Madrid, Mapfre, 1994.

VILLOTA ELEJALDE, Juan Luis. *Doctrinas filosófico-jurídicas y morales de Jovellanos*. Oviedo, Instituto de Estudios Asturianos, 1958.

VOGT, Wolfgang. *Los diarios de Gaspar Melchor de Jovellanos (1744-1811)*. Guadalajara (México), Editorial Universidad de Guadalajara, 1991. Tr. Fernando Carlos Vevia Romero.

VVAA. *Carlos III y la Ilustración, 1788-1988*. Madrid, Comisión Nacional Carlos III y la Ilustración/ Ministerio de Cultura, 1987.

_____. *Coloquio Internacional sobre José Cadalso (Bolonia, 26-29 de octubre de 1982)*. Piovan, Abano Terme, 1985.

_____. *Congreso Internacional "Juan Pablo Forner y su época" (1756-1797)*. Mérida, Editora Regional de Extremadura, 1998.

_____. *El P. Feijoo y su siglo: ponencias y comunicaciones presentadas al simposio celebrado en la Universidad de Oviedo del 28 de septiembre al 5 de octubre de 1964*. Oviedo, Universidad de Oviedo, 1966.

_____. *Fray Benito Jerónimo Feijóo y Montenegro, estudios reunidos de conmemoración del II Centenario de su muerte (1764-1964)*. La Plata, Universidad Nacional, 1965.

_____. *Goya y el espíritu de la Ilustración*. Madrid, Museo del Prado, 1988.

_____. *La Ilustración, en el centenario de la muerte de Pablo Olavide*. Jaén, Centro Asociado de la UNED "Andrés de Vandelvira", 2005.

_____. *Moratín, Jovellanos, Figaro: sus escritos sobre tauromaquia*. Barcelona, La Fiesta Brava, 1929.

_____. *II Simposio sobre el P. Feijoo y su siglo (ponencias y comunicaciones)*. Oviedo, Centro de Estudios del Siglo XVIII, 1983.

WELLEK, René. *Historia de la crítica moderna (1750-1950). Tomo primero. La segunda mitad del siglo XVIII*. Madrid, Gredos, 1959.

WILLIAMS, Gwyn. *Goya and the impossible revolution*. Barcelona, Icaria, 1978.

XAVIER, Adro. *Feijóo: críticas y cátedras. Vienen los Borbones*. Barcelona, Casals, 1994.

XIMÉNEZ DE SANDOVAL, Felipe. *Cadalso: vida y muerte de un poeta soldado*. Madrid, Ed. Nacional, 1967.

ZAVALA, Iris M. *Clandestinidad y libertinaje erudito en los albores del siglo XVIII*. Barcelona, Ariel, 1978.

_____. *Lecturas y lectores del discurso narrativo dieciochesco*. Ámsterdam, Rodopi, 1987.

c) Diccionarios

ABBAGNANO, Nicola. *Diccionario de Filosofía*. México, Fondo de Cultura Económica, 1963. Tr. Alfredo N. Galletti.

AUDI, Robert (Ed.). *The Cambridge dictionary of philosophy*. Cambridge, Cambridge, 1999. 2ª ed.

BOYER, Paul Henri. *Diccionario breve de filosofía*. Buenos Aires, Club de Lectores, 1962.

BRUGGER, Walte. *Diccionario de Filosofía*. Barcelona, Herder, 1958. 2ª ed. ampliada. Tr. José Maria Vélez Cantarell.

COLÀS GIL, Jaume. *Diccionario de filosofía*. Barcelona, SPES, 2004. 7ª ed.

COMTE-SPONVILLE, André. *Diccionario filosófico*. Barcelona, Paidós Ibérica, 2003. Tr. Jordi Terré.

CUVILLIER, Armand. *Diccionario de Filosofía*. Buenos Aires, Victor Lerú, 1961. Tr. Claverie de Meystre y Catalina Rossi de Huber.

DUROZOI, Gérard & ROUSSEL, André. *Diccionario de filosofía*. Barcelona : Teide, 1994.

JULIA, Didier. *Diccionario de filosofía*. Barcelona, Larousse Planeta, 1995.

FERRATER MORA, José. *Diccionario de filosofía*. Barcelona, Ariel, 1994. 4 tomos.

FOULQUIÉ, Paul & SAINT-JEAN, Raymond. *Dictionnaire de la Langue Philosophique*. Paris, PUF, 1969. 2ª ed.

GARCÍA GUTIÉRREZ, José María & otros. *Diccionario de filosofía*. Madrid, Miletó, 2004. 2ª ed.

GARCÍA-MAURIÑO, José María. *Diccionario de conceptos filosóficos*. Madrid, Ediciones del Orto, 2000.

GONZÁLEZ GARCÍA, Juan Carlos. *Diccionario de filosofía*. Madrid, EDAF, 2000.

HONDERICH, Ted. *The Oxford Companion to Philosophy*. Oxford / New York, Oxford, 1995.

LACOSTE, Jean-Yves (dir.). *Dictionnaire critique de théologie*. Paris, PUF, 1998.

LLARROUSE, Pierre. *Grand Dictionnaire universel du XIXeme siècle*. París, Administration du Gran Dictionnaire Universel, 1875. Vol. 13.

LORENZO LIZALDE, Carlos & PLUMED ALLUEVA, Andrés. *Diccionario básico de filosofía*. Zaragoza, Mira Editores, 1992.

MÚLLER, Max & HALDER, Alois. *Breve diccionario de filosofía*. Barcelona, herder, 1986. 3ª ed. Tr. Alejandro Estaban Lator Ros.

MUÑOZ, Jacobo. *Diccionario Espasa filosofía*. Pozuelo de Alarcón (Madrid), Espasa Calpe, 2003.

PÉREZ LUÑO, Antonio-Enrique & SORIANO DÍAZ, Ramón L. & GÓMEZ TORRES, Carmelo José. *Diccionario jurídico : filosofía y teoría del derecho e jurídica*. Granada, Comares, 2004.

PALLARES, Eduardo. *Diccionario de Filosofía*. México, Porrúa, 1964.

QUINTANILLA, Miguel Angel. *Breve diccionario filosófico*. Pamplona, Editorial Verbo Divino, 1991.

RAYNAUD, Philippe & RIALS, Stéphane (Ed.). *Diccionario Akal de filosofía política*. Tres Cantos (Madrid), Akal, 2001. Tr. Mariano Peñalver y Marie-Paule Sarazin.

RUBERT y CANDAU, José María. *Diccionario manual de filosofía*. Madrid, Editorial Bibliográfica Española, 1946.

RUNES, Dagobert D. *Diccionario de filosofía*. Barcelona, Grijalbo, 1985.

SÁNCHEZ MECA, Diego. *Diccionario de filosofía*. Madrid, Alderabán, 1996.

VACANT, A. & MANGENOT, E. & AMAN, É. *Dictionnaire de théologie catholique*. Paris, Letouzey et Ané, 1936. vol. 13. Primera parte. pp. 935-1023.

VV AA. *Nuevo diccionario de filosofía*. Tr. Carolina Sanin. Barcelona, Océano, 2001.

d) Enciclopedias

Dictionnaire Hachette. Paris, Hachette, 1980.

Dizionario Enciclopedico Italiano. Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1970. Tomo IX.

Enciclopedia europea. Milano, Aldo Garzanti, 1979. Tomo IX.

Enciclopedia italiana di scienze, lettere ed arti. Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1949. Tomo XXVIII.

Enciclopedia Universal Ilustrada Europeo Americana. Madrid / Barcelona, Espasa-Calpe, 1991. Tomo XLVII.

Encyclopédie Philosophique Universel. Les notions philosophiques. Dictionnaire. Paris, PUF, 1990. Tomo II.

Gran Diccionario Enciclopédico Universal. Madrid, Cultural, 1994. Tomo XII.

Gran Enciclopedia RIALP. Madrid, RIALP, 1984. Tomo XIX.

Gran Larousse Universel. Paris, Larousse, 1989. Tomo XII.

Grande Enciclopédia Portuguesa e Brasileira. Lisboa / Rio de Janeiro, Editorial Enciclopédica, 1945. Tomo XXIII.

La Filosofía. Bilbao, Mensajero, 1974.

Salvat Universal. Diccionario Enciclopédico. Barcelona, Salvat, 1993. Tomo XVII.

The Cambridge Encyclopedia. Cambridge, Cambridge, 1990.

d) Sitios electrónicos consultados

[Http: //www.cervantesvirtual.com/](http://www.cervantesvirtual.com/)

[Http: //goya.unizar.es/](http://goya.unizar.es/)

[Http: //www.zeno.org/](http://www.zeno.org/)

