

NUEVA AXIOLOGÍA DE LA ESPAÑA DEL SIGLO XVIII EN EL CONTEXTO EUROPEO

A new axiology of eighteenth century Spain in the european context

Alejandro DIZ

Universidad Complutense de Madrid

RESUMEN: La revisión de las creencias básicas que realiza Europa en el siglo XVIII tiene su correlato en España donde, al mismo tiempo que se cuestionan y reinterpretan los conceptos tradicionales, van perfilándose el sentido de las principales nociones dieciochescas. Se analizan en esta axiología el «nuevo arquetipo humano» en relación con la mentalidad burguesa y las cualidades que corresponden al *hombre de bien* y el *hombre social* (sinceridad, autenticidad, sensibilidad y buen gusto). Asimismo el cambio en el concepto de *pasiones*, la idea de *progreso* y el sentido otorgado a la noción de *felicidad*. El artículo abunda en la interpretación del *humor*, la *ironía* y la *risa*, del *lujo* para enmarcar estos conceptos en la nueva idea de *sociabilidad* y el principio de *utilidad*, y también en el cambio de *usos* y *costumbres* y en el sentido de la *fe* que conlleva el siglo XVIII.

Palabras Clave: Axiología. Pasiones. Progreso. Felicidad. Sociabilidad. Utilidad. Costumbres. Fe.

ABSTRACT: The revision of basic beliefs carried out in Europe in the eighteenth century has its correlation in Spain, where, at the same time that the traditional concepts were questioned and reinterpreted, the sense of the main eighteenth century notions were developing. In this axiology an analysis is made of the «new human archetype» in relation to bourgeois mentality and the qualities corresponding to «the good man» and «the social man» (sincerity, genuineness, sensibility and good taste). The change in the concept of *passions*, the idea of *progress* and the sense given to the notion of *happiness* are also analysed. The article deals with the interpretation of *humour*, *irony* and *laughter*, the *luxury* to frame these concepts in the new idea of *sociability* and the principle of *utility*, and also in the change of *uses* and *customs* and in the sense of *faith* in the eighteenth century.

Key words: Axiology. Passions. Progress. Happiness. Sociability. Utility. Customs. Faith.

En la labor que Europa va a realizar en el siglo XVIII de reexamen y reorganización de las creencias básicas, España va a efectuar también un cambio en su escala de valores, en relación con los de siglos anteriores. La antropología ilustrada española lleva a cabo un análisis del hombre que, en sus líneas generales, es paralelo al efectuado por el resto de Europa, en el que se caracteriza a la naturaleza humana básicamente por la combinación de unas fuerzas o pulsiones elementales: razón, interés, felicidad y riqueza; con un especial encadenamiento entre ellas: la razón lleva al hombre a la búsqueda del interés, cuya realización conduce a la felicidad, término que se identifica con la riqueza y el bienestar material, tanto individual como colectivo. Todo ello se acabará teorizando políticamente y se convertirá en la defensa de un derecho de todos los hombres a alcanzar la felicidad (que en gran parte se identificará a partir de entonces con un bienestar material), base de partida de los posteriores cambios igualitarios democráticos.

Si buscamos cuáles eran en aquella época los *hábitos del corazón* del pueblo español, utilizando el término con el que Tocqueville se refería a los hábitos, costumbres y usos que es necesario conocer para entender lo que sucede en una etapa concreta de la historia de los pueblos; las convicciones que interiorizadas por los pueblos ayudan a explicar conductas y acciones, se puede decir que los hábitos del corazón del pueblo español en el siglo XVIII, por un lado habían cambiado o estaban en proceso de transformación en relación con etapas anteriores y, por otro, se correspondían en muchos aspectos con los que anidaban, o empezaban a anidar, en el *corazón* de otros pueblos europeos. España vive por entonces, a la par que el resto de casi toda Europa, uno de esos períodos de transición que Norbert Elias ha caracterizado para el proceso civilizador general así: *«las antiguas pautas son parcialmente inadecuadas y todavía no existen pautas sólidas nuevas. Los hombres se sienten inseguros a la hora de orientar su comportamiento. La propia situación social hace que el 'comportamiento' sea un problema agudo. En estas fases —y quizá solamente en estas fases— los hombres ponen en cuestión gran parte del comportamiento de generaciones anteriores que éstas consideraban absolutamente natural»*¹. En el caso de la España dieciochesca la puesta en cuestión de las pautas de comportamiento de generaciones anteriores va a tener un perfil característico en la medida en que se abandona el misoneísmo de fases anteriores, la aversión a las novedades, especialmente las que venían del extranjero, una de las rémoras que lastraban el desarrollo del país; abandono del misoneísmo —el que llevan a cabo buena parte de españoles, en especial sus elites más influyentes,

1. *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas* (1977-79). FCE, México, 1989, pp. 525 y s. Casi con las mismas palabras utilizadas por Norbert Elias, Emilio COTARELO Y MORI caracterizaba el siglo XVIII español, en especial en su reflejo en las enconadas polémicas literarias: «...como en todo período de transición, la controversia viva y frecuente era el resultado de la inseguridad de principios que existe antes de que los ideales que nacen sustituyan definitivamente a los ideales que mueren» (Iriarte y su época. Rivadeneyra, Madrid, 1897, Advertencia, V).

del XVIII, y ya desde la fase finisecular del XVII—, que no de la tradición en general, con la cual engarzan los cambios de los ilustrados. Lo que se va a hacer, rectificando en lo negativo, es el fenómeno descrito por Menéndez Pidal como tendencia en la historia de España: *«El culpable de las faltas retrógradas del pueblo español no es absolutamente el tradicionalismo... (...). Lo negativo es el misoneísmo, la repulsión a todo lo nuevo, y eso sí, en ciertas épocas, ha obrado sobre el pueblo español como rémora, en connivencia con la vulgar apatía»*².

En cualquier caso es evidente que el XVIII no es un siglo homogéneo en lo que a la axiología se refiere, como por otra parte no lo es casi ningún siglo, en especial los de la «época moderna»; el XVIII es, en su cuadro de los valores, un *pentimento* donde debajo de la pintura del racionalismo ilustrado se encuentran capas, y muy pastosas a veces, de los valores barrocos, y sobre esas dos capas se encuentran trazos de valores ya románticos, donde hay pinceladas de deísmo, e incluso de descreimiento religioso, sobre texturas de prácticas religiosas totalmente tradicionales; y visiones arquitectónicas, pictóricas o literarias neoclásicas y románticas sobre visiones e interpretaciones de un barroquismo contrarreformista aún muy denso, etcétera³. Pero la magnitud vectorial más importante es la de un cambio axiológico en paralelo con el que se está efectuando en Europa que se dirige claramente al umbral del paso hacia los valores de la *contemporaneidad*.

Como en todo período de transición en el terreno de los comportamientos y valores, en Europa se busca un *nuevo arquetipo humano*, búsqueda en la que España va a jugar un papel específico, suministrando (no voluntariamente, por otra parte), de manera epigonal, todavía durante la primera mitad del siglo, un modelo que, junto a otros como el del «*hombre honesto*» de algunos moralistas franceses, servirían, paradójicamente, de especies de anti-modelos sobre los que, en confrontación, superación o imitación parcial, componer un nuevo arquetipo, el del hombre de mentalidad profesional-burguesa movido por pautas basadas primordialmente en un *ethos* económico, en el que se valora especialmente el mérito y el esfuerzo personales. Y esa especie de anti-modelo fue el del «*nuevo héroe*» que había puesto como arquetipo a imitar el jesuita Baltasar Gracián en el siglo anterior, cuyas obras, que desde mediados del XVII habían sido traducidas a todas las lenguas importantes de Europa, a

2. 'Los Españoles en la historia.—Cimas y depresiones en la curva de su vida política', *Introducción a la Historia de España* dirigida por él mismo. Espasa-Calpe, Madrid, 1947, p. XXI.

3. Señalar, además, lo erróneo de colocar una «muralla de China» entre el Barroco y la «modernidad», pues como ha escrito J. A. MARAVALL: «...*hay no podemos considerar ya la Contrarreforma como una oposición a la modernidad, representada por la Reforma (...). El Barroco —y los intérpretes más recientes de Descartes no aislan a éste de aquél— no es una modalidad artística, de gusto más o menos discutible, en algunos países meridionales, sino una época de la cultura europea en la que el drama del hombre —como en un auto de Calderón— se desarrolla en primer término*» ('*Antropología y política en el pensamiento de Gracián*' [1958], en *Estudios de historia del pensamiento español. Siglo xvii*. Edics. Cultura Hispánica, Madrid, 1975 [197-241], p. 203).

algunas de ellas casi totalmente, fueron, curiosamente, reimprimidas y difundidas ampliamente de nuevo en la segunda mitad del XVIII en Italia, Inglaterra, Francia y Alemania⁴. ¿Por qué ese reverdecer del interés europeo por el modelo del hombre ideal de Gracián, en su esencia el modelo de educación jesuita, precisamente en los momentos en que se está fraguando el modelo racionalista e ilustrado? Posiblemente, porque algunas de sus características serán las que, posteriormente secularizadas, van a ser propias del «*burgués*»: el hombre ideal de Gracián no se contenta con virtudes mediocres, cualidades medias, pero intenta dominar una *moral elíptica* basada en la agudeza, el ingenio, el saber adaptarse y eludir las dificultades, premonición de ese mundo competitivo que se está ya configurando; considera una cualidad el humor jovial, desdramatizando situaciones, eludiendo lo trágico de la vida; se esfuerza por llegar a ser el primero en todo lo que se proponga y haga, y para ello tiene que dominar el arte de la astucia, el secreto, el disimulo, saber esperar el momento oportuno; practica una *santa astucia*, pero es brillante, también práctico, aunque le atraen las dificultades; el héroe de Gracián es, en realidad, un *espíritu fuerte*, un estoico que soporta las dificultades y el sufrimiento con tal de conseguir, aunque sea en dura espera y zigzagueando, su triunfo, el dominio de su mundo, que ese héroe ofrecerá a Dios. Ésta es la gran diferencia con el nuevo *héroe «burgués»*: en éste todo lo conquistado no será transferido al ámbito de lo trascendente y religioso, sino al del interés propio y, también y de manera considerable, al del interés de la sociedad en su avance y progreso. Pero, ¿no hay acaso un vislumbre en algunas de las características del héroe gracianesco de las propias del hombre contemporáneo, del profesional-burgués, tras pasar por un filtro secularizador?⁵.

4. Ver en MARAVALL, J. A.: *Ibidem*, pp. 199-203. MARAVALL comenta que cuando Gracián es traducido y se le reimprime en casi todos los países europeos más importantes varias veces a fines del XVII y en la primera mitad del XVIII, «*a medida que van apareciendo las sucesivas ediciones son comentadas favorablemente*» (lo elogia Bayle, el *Acta Eroditorum* en donde aparecían los escritos de Leibnitz, el *Journal des Savants*), pero «*es de notar* —señala Maravall— *que en el siglo XVIII español, en cambio, es casi olvidado, y si en alguna ocasión se le menciona, es para criticar su gusto literario*» (en la misma línea que es criticado por Voltaire, aunque éste «*muestra positivo interés por Gracián en varios pasajes de su correspondencia*»). Maravall observa que la Europa que lee a Gracián «*es la Europa del racionalismo y de la ilustración*»; y ante la conocida sorpresa que Paul HAZARD expuso en su libro *La crisis de la conciencia europea* sobre la renovación del gusto por Gracián en el período crítico en que se forma el pensamiento de la Ilustración, y su consideración de tomar ese hecho como muestra de una mera moda literaria, superficial y ajena a la marcha del tiempo, Maravall opina que en ese sentido Hazard se equivocaba en dos cosas: «*primero, en que el cuadro espiritual de la época, esto es, del último cuarto del XVII, no es tan 'dieciochesco' en el sentido, que él pretende, de una Ilustración laica y materialista, ...; segundo, en que, por el contrario, la influencia de Gracián puede producirse según una corriente de pensamiento mucho más moderna de lo que Hazard considera*» (como lo demuestra la utilización de Gracián por el ilustrado «iusnaturalista» Christian Thomasius, que fue influido a la vez por Descartes y por el jesuita español).

5. No sería casual, pues, el éxito que las obras de Baltasar Gracián volvieron a tener, auténticos *bestsellers*, en los EE.UU. en la década de los «ochenta» de nuestro siglo, en pleno auge de la denominada «*época de los yuppies*».

La secuencia en la formación del nuevo arquetipo humano que se va configurando a lo largo del XVIII es similar en España con la de Europa⁶, aunque no necesariamente con puntualidad sincrónica: en primer lugar el paso del «*hombre de valor*» al «*hombre de bien*» (principalmente a fines del XVII y la primera mitad del XVIII)⁷; posterior o simultáneamente, el «*hombre social*» sustituirá, o complementará, al «*hombre de bien*», en esa perspectiva típica de la antropología ilustrada de no ver como contraria, sino como complementaria, la naturaleza dicotómica de cada individuo: la del amor propio y la de la sociabilidad; la de la búsqueda del interés particular y la del interés colectivo (visión de la que participan prácticamente todos los ilustrados españoles)⁸.

De la «percha» de ese «*hombre de bien*» y «*hombre social*» se van a ir colgando una serie de cualidades. El imperativo de sinceridad: desde la sinceridad en las prácticas religiosas pedidas por un Feijoo, un Isla, Jovellanos, Meléndez Valdés, Forner, doña Josefa Amar y Borbón o por la condesa de Montijo; a la sinceridad necesaria en la política de tomar las cosas tal como son, con esa exigencia temprana del ministro Campillo de que una de las cosas que faltaba en España era realidad; la denuncia de Forner contra la hipocresía de los que se oponen a la apertura del teatro en Sevilla por la supuesta mala influencia de las comedias, cuando ellos llevan una vida secreta corrompida; o a la denuncia contra la hipocresía de las costumbres que Moratín lleva al escenario, como en *La mojigata* o *El viejo y la niña*. El imperativo de autenticidad: tan presente en Jovellanos —como nos muestra su *Diario*— a lo largo de su vida, prototipo del hombre regido por la moral del imperativo kantiano;

6. Carmen IGLESIAS ha sintetizado con sutileza ese momento histórico que vive Europa en el cambio de códigos de comportamiento: *Momento histórico de transición en el que dos códigos de comportamiento se disputan su primacía: el que se basa todavía en una concepción del hombre como persona, implicado en su totalidad en las relaciones con los otros, presente siempre como individuo concreto y singular ante sus ojos, y el que se basa en una concepción del hombre como individuo, dependiente de un sistema de normas universales que se aplican por igual a todos los miembros. El primer código responde preferentemente a una civilización aristocrática donde cada individuo es único en su género y donde, al vivir por entero, sin espacios ni tiempos fragmentados, ante los ojos de los demás, compromete toda su persona* [el ideal de esta cultura estaría representado por el *hombre de bien*]. *El segundo código responde a una cultura y civilización democrática, en el sentido que Tocqueville diferenció brillantemente en 'La democracia en América'; es un código regido por las reglas del mercado y del dinero para el intercambio social, que configura una sociedad profesional-burguesa, ... , con espacios y tiempos fragmentados, donde el eje lo constituye la profesión y el paradigma es el hombre universal* (*'La máscara y el signo: modelos ilustrados' en El discurso de la mentira*. Comp. de C. Castilla del Pino. Alianza, Madrid, 1988, pp. 72 y s.).

7. CADALSO escribe en *Cartas Marruecas*: «...ninguna fama póstuma es apreciable sino la que deja el hombre de bien» (*Carta XXVIII*). También el modelo de Meléndez Valdés será el del «hombre de bien»; así en uno de sus «discursos forenses» escribe: «*Ved estos días de lágrimas en que se pretenden robar todos los consuelos al hombre de bien...*» (JUAN MELÉNDEZ VALDÉS. *Poesía y prosa*. Selec., introdc. y notas de J. Marco. Planeta, Barcelona, 1990, p. XXXVIII).

8. Hablando de ese fenómeno en general para Europa, Ph. ROGER ha escrito: «*El 'hombre social' tiende a sustituir al 'hombre de bien' como figura ejemplar de la perfección de uno mismo. Se trata ya de un ideal político, aunque sólo de manera virtual (...) ...el esquema que prevalece [es] el de un intercambio de servicios deliberado y gratificante entre el individuo y la colectividad*» (*'Felicidad' en Diccionario histórico de la Ilustración*, Alianza, Madrid, 1998 [48-55], p. 54).

o en un Cadalso, interrogándose con cierta angustia existencial: «*La naturaleza es la única que pueda ser juez; pero su voz, ¿dónde suena? Tampoco lo sé. Es demasiada la confusión de otras voces para que se oiga la de la común madre en muchos asuntos de los que se presentan en el trato diario de los hombres*»⁹; reflejada también en la «*literatura del yo*» de unos relativamente tempranos escritos de Feijoo en algunas de sus cartas y de un Martín Sarmiento con *El por qué sí y el por qué no* en la estela de la introspección de un Montaigne, la poesía «intimista» de un Nicolás Fernández de Moratín, un Cadalso y un Meléndez Valdés, o el *Viaje a Italia* de Moratín hijo transpirando mucho de su intimidad a través de la escritura. O un nuevo tipo de sensibilidad: «*una nueva manera de vida solidaria, basada precisamente en el libre empleo de sus resortes individuales*» en palabras de Maravall¹⁰; y que iría desde un *sentir de la razón*, en cuanto la satisfacción gratificante que proporciona el razonar de manera adecuada, hasta un *buen gusto*, que no se limitaría al placer estético sino que tendría unas connotaciones éticas y de compromiso con la sociabilidad, retomado en cierta medida del venero de la Antigüedad clásica. Meléndez Valdés, impregnado de intelectualismo ético de raíz socrática, escribirá: «*y si el hombre no es miserable y débil sino por ignorante, aumentando sus luces y nociones, se aumentaban a un tiempo su poder y la suma de su felicidad, y aligeraban sus pesares*»¹¹. León de Arroyal, imbuido del mismo sentir dirá: «*la educación es la única que influye sobre nosotros, haciéndonos concebir las rectas o torcidas ideas de las cosas*»¹². «*La sensibilidad, esta amable virtud*», dirá Jovellanos en su *Elogio de Carlos III*. Todo este cambio axiológico, asumiendo nuevos códigos de comportamiento, está relacionado, claro es, con la nueva conceptualización de las *pasiones* que se produce en aquel siglo, desde la reacción sentimental de un Rousseau para quien las pasiones son los «*verdaderos instrumentos de nuestra conservación*», a un Hume con su definición del *yo* como un *montón de sensaciones, el juguete de deseos y pasiones* («*la razón es y debe ser únicamente la esclava de las pasiones*»)¹³.

9. *Cartas Marruecas*. Edic. Planeta, Barcelona, 1985, *Introducción*, p. 4.

10. Ver «La estimación de la sensibilidad en la cultura de la Ilustración» (1979), en *Estudios de la historia del pensamiento español*. S. XVIII, Introducc. y comp. M^a Carmen Iglesias. Mondadori, Madrid, 1991 [269-290]. Maravall escribe: «*Cuando un Ferguson o un Jovellanos hablan de la 'sociedad civil' ..., [se refieren] a una esfera de relaciones entre los hombres que libremente se funda en los intereses, en las relaciones de producción, pero también en los sentimientos, en las aspiraciones, en las ideas. En el plano de esa sociedad, que lejos de oponerse a la naturaleza, procede de ella, pasa a ocupar una posición de primer rango la sensibilidad*». «*Casi no hay ilustrado, en las últimas décadas del XVIII, que no ponga por delante el corazón y no le atribuya el calificativo de sensible*», y Maravall da una lista de ellos: Arteaga, Azara, M. de Aguirre, Meléndez Valdés, Cienfuegos, Moratín..., adquiriendo «*el tema gran relieve*» en Jovellanos (pp. 270, 271 y 282).

11. «*Discurso sobre la necesidad de prohibir la impresión y venta de las jácara y romances vulgares...*» en *Poesía y prosa*, op. cit., p. 674.

12. *Cartas Económico-Políticas al Conde de Lerena* [atribuidas a...]. (Con la 2^a parte inédita). Edic. Cátedra Feijoo, Univd. de Oviedo, 1971. Edic., prólogo y notas de José Caso González (*Carta 4^a, fechada el 13 de julio de 1789*), p. 111.

13. Carmen IGLESIAS ha escrito: «*Frente a la tradición estoica, ..., y frente a la tradición cristiana, ..., el siglo XVIII cambia la significación del término, convirtiendo a las pasiones en motor de*

Si hay algo que resumiese el pensamiento social del siglo XVIII sería la creencia en la viabilidad del *progreso*, tanto material como espiritual, y el alcanzar la *felicidad*, esa felicidad que va a acabar siendo vista como un derecho de todas las personas, todo ello bajo la guía de la razón. Progreso y felicidad que van a ser motores importantes, y también a veces espejismos. Y España va a utilizar esos mismos motores y va a tener esos mismos espejismos. La España ilustrada va a participar del eudemonismo que invade toda Europa, de esa teoría moral basada en la idea de felicidad como bien supremo, ese *imposible necesario* (con sus variantes, desde el obligar a ser felices y libres de un Rousseau, al «*que nadie me obligue a ser feliz a su manera*» de un Kant; Constant dirá algo más tarde: «...*que el Gobierno se limite a ser justo, nosotros nos encargaremos de ser felices*»). La felicidad individual y colectiva, si no ocupa totalmente el terreno de la aspiración a la salvación eterna, por lo menos lo comparte, en una tendencia cada vez más expansiva; idea o esperanza de salvación que, aun manteniéndose en lo general, cada vez se hace menos obsesiva. Además, esa idea secularizada de la felicidad no sólo es una aspiración, que acabará teorizándose como un derecho, individual y también colectivo, sino que será un eje central de todo proyecto nacional. El interrogante acerca del éxito o fracaso de cada país ya no va a ser, como lo había sido desde hacía siglos, qué nación era la más virtuosa o la más valiente, sino cuál es la más feliz, la que permite y consigue que sus miembros sean más felices. Y si para alguna nación era importante hacerse colectivamente esa pregunta era para España, porque si había habido alguna nación europea que hubiese pivotado su proyecto histórico sobre las anteriores interrogantes, esa nación era España, durante la Edad Media en guerra de siglos por volver a recuperar una unidad y una identidad cristiana, es decir, europea, y en la Edad Moderna, porque alargando esa vocación y proyecto medieval, había identificado como ninguna otra su proyecto nacional con la unidad y universalidad de la Cristiandad, rota por la Reforma protestante. Y España, en el XVIII, va a dar un giro en su proyecto histórico, en su escala de valores a nivel nacional, planteándose, al unísono con Europa, esa nueva interrogante de cómo hacer más felices a sus miembros, porque, entre otras cosas, del resultado de esa pregunta dependerá a partir de entonces el papel que le corresponda en el concierto de las naciones europeas.

Pedro Rodríguez de Campomanes en el *Discurso crítico-político sobre el estado de Literatura de España...* en su primer párrafo señala: «...*los grandes Políticos que después de una profunda meditación y combinación han penetra-*

la acción individual y social. Dejan, pues, de considerarse como enfermedades del alma o como desajustes peligrosos, para pasar a ser principio del movimiento del alma y fuente de acción y bienestar. El arte de utilizar las pasiones se convierte en una vía para organizar una política realista, que no desconoce los impulsos de la naturaleza humana y que sirve para fortalecer una moral liberal, laica y no represiva» (Prólogo a Emilio de J.-J. Rousseau, Edef, Madrid, 1985, pp. 20 y s). De la misma autora ver también en: *El pensamiento de Montesquieu*, Alianza, Madrid, 1984, p. 305.

do más bien las verdaderas causas del aumento y decadencia de los Imperios, convienen en que las naciones más sabias e industriosas, y no las más fuertes y guerreras, son las que han dominado sucesivamente el Universo»¹⁴. Feijoo, en la Carta *El Príncipe pacífico y el Príncipe conquistador*, señala que el objetivo del buen rey «no es supeditar a sus vecinos, sino hacer felices a sus vasallos»¹⁵. Jovellanos en su *Elogio de Carlos III*, señala: «España pudiera presentar sus banderas llevadas a las últimas regiones del ocaso, para medir con la del mundo la extensión de su imperio; sus naves cruzando desde el Mediterráneo al mar Pacífico, y rodeando las primeras la tierra...; sus doctores defendiendo la Iglesia, sus leyes ilustrando la Europa, y sus artistas compitiendo con los más célebres de la antigüedad. Pudiera, en fin, amontonar ejemplos de heroicidad y patriotismo, de valor y constancia, de prudencia y sabiduría. Pero con tantos y tan gloriosos timbres, ¿qué bienes puede presentar, añadidos a la suma de su felicidad? (...) ¡Oh príncipes! Vosotros fuisteis colocados por el Omnipotente en medio de las naciones para atraer a ellas la abundancia y la prosperidad. Ved aquí vuestra primera obligación»¹⁶.

Antonio de Capmany, al que hoy se sabe autor del *Comentario sobre el Doctor festivo y Maestro de los Eruditos a la violeta...* (1773), escribe: «¡Qué revolución tan asombrosa ha habido en las ideas, en el espacio de medio siglo! Hasta ahora, parece que los hombres no habían pensado en emplear sus talentos para su propia felicidad. Los Soberanos, días ha que no se desafián, días ha que son Hermanos ...; los Reinos ya han comenzado a serlo, y yo espero que presto los hombres nos daremos las manos (...). Nuestro siglo, pues, es verdaderamente sabio, y la España lo es desde que ha hecho una grande acción, para serlo sin embarazo». En *Discurso político-económico*, Capmany, en una línea

14. *Discurso crítico-político sobre el estado de Literatura de España y medios de mejorar las Universidades y Estudios del Reyno* [atribuido a...]. Edic. FUE, Madrid, 1974, p. 24 (escrito entre 1767 y 1775). En el *Tratado de la regalía de amortización* (1765), Campomanes considera que «la felicidad de un Estado consiste en que los particulares no sean muy ricos, porque los demás se reducen a jornaleros suyos, mendigan, no se casan, y el Estado se disminuye, mientras los ricos se enervan con la disipación, con la gula y otros vicios»; por el contrario, «si todos fueran muy pobres, faltaría la nobleza necesaria para conservar un Estado monárquico»; el pueblo, «en el que consiste la fuerza del Estado», deberá «igualarse en lo posible».

15. Lo que ya no hacía suyas la España del XVIII eran las palabras del Duque de Alba, en tiempos de Felipe II, refiriéndose a la guerra en Flandes: «Mucho más vale conservar por medio de la guerra para Dios y para el rey un reino empobrecido y basta arruinado, que sin ella mantenerlo íntegro para el demonio y para los herejes sus satélites» (citado por MENÉNDEZ PIDAL, R.: *Ibid*, p. LXXXI).

16. En *Obras en prosa*. Castalia, Madrid, 1987, pp. 176 y s. En nota del editor, J. Caso González, se lee: «Es idea que Jovellanos repite con frecuencia [y que también está en su discurso de ingreso en la Academia de la Historia], la de que la gloria de una nación no está en sus conquistas, en sus victorias, o en la extensión de su imperio, sino en la cantidad de felicidad de que gozan los individuos aisladamente y en la comunidad». Jovellanos define la felicidad «como la posesión, por parte del individuo o de la nación, de todos los medios de conservación y de progreso material y espiritual. Queda así claro que las guerras y los imperios, consecuencia de la ambición de los poderosos, no son la felicidad de su pueblo, sino frecuentemente causa de infelicidad para la mayor parte de los individuos, víctimas de la ambición de unos pocos» (n. 59, p. 176).

muy rusoniana en ese sentido, dentro de la tensión común a los ilustrados entre la aceptación de la tendencia natural del hombre movido por su interés y la necesidad de orientar sus tendencias naturales, escribe: *«el hombre conoce a veces tan poco sus intereses que es menester obligarle a ser feliz, para que ame la felicidad»*.

La felicidad es el bien por excelencia y se llega a considerar que depende no tan sólo de la buena o mala voluntad de los gobernantes, sino también de las normas fundamentales de constitución y gobierno de la nación. Así, León de Arroyal en sus *Cartas Económico-Políticas* escribe: *«Es verdad incontrovertible que la felicidad o infelicidad de un reino proviene de su mala o buena constitución, de la cual depende el gobierno bueno o malo de él, y de éste las acertadas o erradas providencias que influyen inmediatamente en el fomento o decadencia de la agricultura, las artes y el comercio, que es en lo que consiste la felicidad o infelicidad temporal de los hombres; y por consiguiente, cualquier trastorno en la constitución trae consigo grandes felicidades o infelicidades»* (Carta Segunda). Y en la Carta Quinta (1794) con su *Proyecto de Constitución* (*«el primer proyecto articulado de una Constitución que se conoce en nuestra Historia»*, en palabras de Maravall), el artículo 2º reza así: *«El fin de toda sociedad es la felicidad de los hombres; todo lo que no sea encaminado a este fin no puede ser garantizado por el pacto social»*. Cabarrús, en las Cartas públicas que dirige a Jovellanos escribe: *«El esplendor del trono, dicen algunos; este esplendor está en la voluntad general que lo establece y lo censura; está en la felicidad pública, que sola puede legitimarlo; está en el acierto de las manos que a su sombra labran aquella felicidad y de ningún modo en su lustro natio»*¹⁷.

Graef en la publicación periódica los *Discursos mercuriales*, escribe: *«...todo nuestro mal nace de la preocupación y de los falsos rudimentos de la educación de los jóvenes, a quienes jamás se proponen reglas de sociedad ni máximas que enseñan cómo cada uno se procura la felicidad en la vida humana y debe asociarse sus intereses propios con los del estado y de los conciudadanos»* (1756). Raro es el pensador ilustrado en el que no se encuentre en sus escritos planteamientos análogos sobre la necesidad de conseguir la felicidad, individual y colectiva, como uno de los ejes centrales del buen gobierno y de la misma moral: Forner y su *Oda a la felicidad humana* (quien en un informe fiscal escribirá que *«la legislación es el alma de la felicidad civil»*¹⁸), Meléndez Valdés y su oda *Que la felicidad está en nosotros mismos* o su discurso *El hom-*

17. Conde de Cabarrús. *Cartas* (1795). Edic. Fundación Banco Exterior, Madrid, 1990, Carta Cuarta, p. 131.

18. FORNER en la Oración apologética... escribe: *«...si una serie de fatalidades casi inevitables redujo esta grande Monarquía a la flaqueza y necesidad que sabemos todos; debemos consolarnos con que estos infortunios cesaron ya en gran parte, y reconocer también en gracia de la verdad y de la justicia que el estado presente, si se atiende a la substancia y utilidad de las cosas, es incomparablemente más feliz que el que lograron nuestros bisabuelos»* (Imprenta Real, Madrid, 1786, parte 2ª, p. 228).

bre fue criado por la virtud y sólo balla su felicidad en practicarla, poemas de Cienfuegos o Tomás de Iriarte, el poema *La Felicidad* de Vaca de Guzmán, Romá y Rosell, Montengón, Cañuelo, Gándara, Normante, por supuesto Jovellanos y Cabarrús (quien sostiene que «*la felicidad de los súbditos es el grande objeto de toda soberanía*»), Samaniego (con sus versos: «*Que el monarca será más venturoso/ cuanto biciese a su pueblo más dichoso*»), Foronda («*los soberanos no deben tener otra diversión que el dulce y delicioso estudio de hacer felices a sus vasallos*», preguntándose: «*¿no es objeto de las leyes producir la felicidad general?*»), Moratín y otros.

Mas para poner a la felicidad en el eje de los valores y aspiraciones individuales y colectivos hubo que expurgar de la mentalidad y comportamiento colectivos ese cierto sentimiento trágico de la existencia, que pudiera ser una de las principales barreras que se interpusiese para entrar en el camino de la nueva moral, tal vez ese carácter grave que, como tópico recurrente, es señalado por los extranjeros como típico de los españoles¹⁹. Énfasis en el sentimiento trágico de la existencia que, por otra parte, no era exclusivo de la mentalidad española (recordar, por ejemplo, un Pascal en Francia), y expurgación del mismo que es común en toda Europa (es lo que, por ejemplo, va a hacer un Shaftesbury, que pasa de una cierta aspereza cristiana de origen agustiniano a una serenidad racionalista algo estoica). El XVIII conlleva una nueva interiorización y utilización del *humor*, de la *ironía*, de la *risa*²⁰; en las capas más ilustradas también una educación en un, podríamos decir, escepticismo culto, de mayor tolerancia con las idiosincrasias de cada individuo o de cada pueblo, en cuya labor el humor (el verdadero humor, *hijo de la sabiduría y hermano de la piedad*, características tan de la mentalidad ilustrada) jugó un papel importante, mediante su revulsivo de hacer más ambiguo, menos dogmático, todo lo que toca. Desde las críticas de un Feijoo a supersticiones y prejuicios, críticas siempre no exentas de ironía, al *Fray Gerundio de Campazas* del Padre Isla, provocando la carcajada con sus críticas ácidas hacia el estilo de las predicaciones religiosas al uso, hasta la poesía anacreóntica de un Cadalso, un Forner o un Meléndez Valdés, con sus composiciones de carácter

19. Rompiendo con ese tópico, W. VON HUMBOLDT en su viaje por España, camino de Burgos, escribe: «*Lo que se dice de la gravedad española resulta muy exagerado. Allí por donde fuimos encontramos mucha jovialidad y alegría. Al contrario de lo que se dice, he notado una gran afición a la broma y a las ocurrencias graciosas, un rasgo que, me parece, tal y como se prueba en la literatura, está profundamente radicado en el carácter español*» (*Diario de viaje a España 1799-1800*. Edic. Cátedra, Madrid, 1998, p. 60).

20. En palabras de Octavio PAZ «*la ironía y el humor son la gran invención del espíritu moderno*», y España, su literatura, presentó un arquetipo de ese nuevo espíritu con la novela cervantina. «*Lo sublime grotesco está cerca del humor, pero no es aún el humor* —escribe Paz—. Ni Homero ni Virgilio lo conocieron; Ariosto parece sentirlo, pero sólo nace con Cervantes. Por obra del humor, Cervantes es el Homero de la sociedad moderna (...). En la obra de Cervantes hay una continua comunicación entre realidad y fantasía, locura y sentido común (...). La desarmonía entre Don Quijote y su mundo no se resuelve, como en la épica tradicional, por el triunfo de uno de los principios sino por su fusión. Esa fusión es el humor, la ironía» (*El arco y la lira*. FCE, México, 1956, 1979, p. 227).

hedonista basadas en una filosofía de la vida que considera las cosas agradables y fáciles, aunque sean efímeras (Meléndez escribirá en alabanza de la risa: «*Honor, honor a Baco, / el padre de las risas, / de las picantes burlas, / de la amistad sencilla.*»)²¹, todo ello es la manifestación de ese revulsivo que ha provocado en las mentalidades de la época el colocar el humor, la risa, la ironía (Hegel diría que la ironía consiste en insertar la subjetividad en el orden de la objetividad), las diversiones, incluso el placer de lo efímero, o el mero entusiasmo escéptico en un lugar importante de la escala de valores y del comportamiento en la vida cotidiana, con lo cual, también, se abona el terreno para ir perdiendo miedo a instituciones y a cuestionar el principio de autoridad como el único criterio de verdad o sobre el que basar la convivencia.

El problema del ensamblaje entre la búsqueda de la felicidad como bien supremo y la moralidad lo va a solucionar la Europa ilustrada con su articulación en una nueva idea de *sociabilidad*. La aceptación de la validez y legitimidad de la búsqueda del interés particular y del individualismo en general, va a ser balanceado con una secularización de la moral que desemboca, aparte de en la autonomía de esa moral con el imperativo de la conciencia individual sin necesario anclaje teológico o religioso, en una socialización de la idea de felicidad. Analizando el fenómeno en España y en Europa en general, José Antonio Maravall ha escrito: «*En Inglaterra y en Francia, ya en la primera mitad del XVIII se ha recorrido mucho camino en busca de la fórmula eficiente para reintegrar al humano en una nueva manera de vida solidaria, basada precisamente en el libre empleo de sus resortes individuales. Pero en la segunda mitad del siglo XVIII, esa solución se divisa en el horizonte intelectual de todos los países del occidente europeo. Es la magna cuestión moral del siglo. Y nos hallamos entonces ante la época que, quizá como ninguna otra, más se haya preocupado y ocupado de la moral.*» Para Maravall esa labor, realizada por los europeos del XVIII, sería una segunda fase, y decisiva, en el proceso de renovación de los vínculos comunitarios que se produce en la edad moderna, continuación de la anterior fase en siglos precedentes, que él mismo denominó de la formación del sentimiento protonacional como secularización de los necesarios vínculos comunitarios, que en la Edad Media eran fundamentalmente de tipo religioso y trascendental. España, es lo que aquí nos interesa resaltar, también vivió y realizó, tal como analiza Maravall, ese fenómeno histórico fundamental en tiempo y modalidad a la par que los países occidentales de Europa²².

La idea de sociabilidad va a dar lugar a un nuevo estilo de *solidaridad*, que va a producir cambios en el mismo léxico. Así, se irá dejando de hablar de caridad, para introducir el término *beneficencia*, tan presente en casi todos

21. MELÉNDEZ VALDÉS en uno de sus «Discursos forenses», aunque en negativo, criticándolo, también refleja ese papel revulsivo y desmitificador que la risa iba conquistando en las mentalidades de la época: «*Ved al audaz sofisma y a la sangrienta burla reírse de todo, oscurecerlo todo, confundirlo y trastornarlo todo*» (Poesía y prosa, op. cit., p. XXXVIII).

22. J. A. MARAVALL trata este tema en los siguientes artículos, todos ellos en *Estudios de la historia del pensamiento español. S. XVIII, op. cit.*: «*La estimación de la sensibilidad en la cultura de*

los ilustrados españoles y en la práctica de tantas instituciones de entonces como las Sociedades Económicas u otras de beneficencia²³, con un matiz secularizador, una virtud más social que religiosa, y en ligazón con el principio de la moral universal, frente al de caridad con connotaciones religiosas y más reducido al ámbito de las virtudes propiamente cristianas. En la *Estafeta de Londres y extracto del Correo General de Europa*, la publicación periódica editada por Francisco Mariano Nipho, en su tomo 2º publicado en 1786, en la carta XVIII titulada '*Sobre el cuidado exquisito de mirar por los pobres en Inglaterra, y cuántos provechos acarrearía a España tan sabia como útil política*', se lee: «No hemos de considerar a los Ingleses en este y en otro cualquier asunto que se dirige al beneficio público, como los mira la Religión, respecto a su ciega tenacidad, sino como unos Políticos bien intencionados por la causa pública de su Estado, y como unos hombres animados del amor a la Patria y del aumento de su gloria. Esta cara nos ofrecerá hermosos a los Ingleses, y por aquí deberemos hacerles nuestro dechado, siempre que pretendamos disputarles la riqueza, el ingenio, el poder y lo decoroso».

Sociabilidad e individualismo van a configurar una cualidad machihembrada característica de la nueva axiología del XVIII, modalidad diferente aunque, por supuesto, no exclusiva de aquel siglo (*individuo y sociedad* son aspectos distintos pero inseparables: el hombre como individuo modificado por las circunstancias que le ha tocado vivir), y que en España va a tener un carácter específico por ese fuerte individualismo, esa porfiada personalización características del modo de ser español (si es que se puede hablar de un «*modo de ser*» generalizado; en cualquier caso, siempre relativizado en el tiempo histórico), y, por otra parte, ese su sentimiento acendrado de comunidad (en cuanto cuerpo de participantes en una misma creencia, caracterizada por la emotividad), y, por contra, en ocasiones cierto déficit hacia lo colectivo como sistema de relaciones sociales, que ha llevado a hablar, a veces con cierta exageración, de su desvertebración social un tanto patológica. En opinión de Menéndez Pidal: «*El español propende a no sentir la solidaridad social sino tan*

la Ilustración' [269-290] (cita en p. 271), 'El sentimiento de nación en el siglo XVIII: La obra de Forner' [42-60], 'Espíritu burgués y principio de interés personal en la Ilustración española' [245-268], 'Del despotismo ilustrado a una ideología de clases medias: Significación de Moratín' [291-314], 'Idea y función de la educación en el pensamiento ilustrado' [489-523]. Ver también en la Introducción de Carmen Iglesias a este libro [9-28], pp. 21-23.

23. Carmen IGLESIAS, tratando de la Junta de Damas, especie de rama femenina de la Sociedad Económica de Amigos del País de Madrid, escribe: «Esta elite femenina no sólo es protagonista de una nueva civilidad en medio de la actividad de sus salones; también protagoniza un nuevo sentido de lo que hoy llamaríamos solidaridad. Representa un nuevo concepto moderno de asistencia social; por primera vez no se trata solamente de cuidar de los pobres y desfavorecidos por deber religioso y moral se trata de una asistencia y acción social que se ejerce institucionalmente, para mejorar y cambiar a largo plazo las condiciones de sectores trabajadores y de grupos necesitados, para contribuir a un Estado y a una sociedad más equilibrada, justa y feliz ...» ('La nueva sociabilidad: mujeres nobles y salones literarios y políticos' en *Nobleza y Sociedad en la España Moderna*. II. Nobel, Oviedo, 1996 [175-230], p. 203).

sólo en cuanto a las ventajas inmediatas, desatendiendo las indirectas, mediatas o lejanas. De abí bastante indiferencia para el interés general, deficiente comprensión de la colectividad, en contraste con la viva percepción del caso inmediato individual, no sólo el propio sino igualmente el ajeno. Esta sobreestima de la individualidad afecta muy directamente a la concepción de los dos principios cardinales de la vida colectiva: la justicia que la regula y la selección que la jerarquiza²⁴. Precisamente el siglo XVIII español se va a caracterizar, en general, por una vigorización de la justicia y por una «videncia» en la selección de las personas que dirigen y guían al país, síntoma, si seguimos la apreciación pidaliana, de un reforzamiento del sentimiento de colectividad²⁵, sin que por ello se perdiese esa otra característica de un fuerte sentimiento de individualidad (es eso, tal vez, lo que intuían, o mostraban como desiderátum, los ilustrados españoles al reivindicar como ejemplo la época de los Reyes Católicos, uno de los períodos en que también se produjo, en opinión de Menéndez Pidal, una vigorización de la justicia y una acertada y perseverante selección de personas).

La aceptación por el pensamiento español del interés personal como un motor psicológico en el individuo, neutro en sí mismo, que, dependiendo de

24. *Ibid.*, p. XXIX. La *personalización* como característica de la visión española de la vida a lo largo de su historia ha sido destacada, como es sabido, por buen número de pensadores y estudiosos. Julián Marías ha escrito: «quizá [la] *personalización* tenaz, mantenida en la vida colectiva, sea el secreto de ciertas posibilidades inesperadas de España, con las cuales sorprende de cuando en cuando, el manantial de una vitalidad que rebrota una y otra vez, a pesar de todas las decadencias». «Para España, el hombre ha sido siempre persona; su relación con el Otro (moro o judío en la Edad Media, indio americano después) ha sido personal; (...) ha tenido un sentido de la convivencia interpersonal y no gregaria, se ha resistido a subordinar el hombre a la maquinaria del Estado; ha sentido la vida como inseguridad, no ha creído que su justificación sea el éxito: por eso la ha vivido como aventura y ha sentido simpatía por los vencidos» (España inteligible. Alianza, Madrid, 1985/1993, pp.12 y 421). J. A. MARAVALL, analizando los inicios de la época moderna ha escrito: «Las condiciones dramáticas de nuestro Medievo ayudan a despertar tempranamente el sentimiento de lo individual». «La experiencia personal y concreta, como base para organizar la relación del individuo con el mundo, es lo característico del Renacimiento español o, por lo menos, lo que de nuevo se barrunta»; y recogiendo una opinión de Allison Peers sobre el misticismo español, señala que su carácter «es más bien realista y personal, como testimonio de experiencias propias, llegando por este camino autobiográfico a ciertos aspectos psicológicos» (Carlos V y el pensamiento político del Renacimiento. Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1960, pp. 33 y 49). Marguerite YOURCENAR, en una pincelada literaria sobre la pintura barroca española, y más en concreto sobre la *pintura sevillana*, destaca también ese rasgo de individualidad característico del arte, la literatura y el carácter español: «...el pintor español individualiza allí donde el pintor italiano personaliza ... (...) ...el profundo cristianismo y el realismo fundamental de España se unen para revestir con una dignidad y una singularidad trágicas a ese jorobado, a esa anémica infanta, a ese pijojo, a ese caballero de Calatrava, marcados por las características individuales que seguirán llevando hasta que se mueran, encerrados en el interior de un cuerpo con el cual se condenarán o se salvarán. (...)Esta obsesión por el individuo marca el triunfo definitivo de Occidente sobre Oriente;...» (El tiempo, gran escultor. Alfaguara, Madrid, 1989, pp. 185 y s.).

25. K. POPPER, en la misma línea, ha escrito: «la eficacia de las máquinas 'institucionales' es limitada, y ...el funcionamiento de las instituciones depende de que estén abastecidas de personal apropiado...» (La miseria del historicismo. Alianza, Madrid, 1973, p. 80).

cómo se encauce, puede producir efectos buenos para la sociedad, y no necesariamente malos, es lo que está en la base de una nueva sociabilidad que tiene mucho que ver con el principio de *utilidad*, de utilidad pública, que está presente en el pensamiento de prácticamente todos los ilustrados: desde un Feijoo (que escribirá: «*miradas las cosas a la luz de la razón, lo más útil al público es lo más honorable, y tanto más honorable cuanto más útil*») con su alegoría acerca del magisterio de la experiencia en su *Teatro crítico universal* (T. V, *Discurso XI*), con el contraste entre *Solidina*, mujer sabia pero sencilla (la cultura utilitaria), e *Idearia*, ignorante pero charlatana (la cultura teológica escolástica), hasta un Jovellanos que escribirá que «*El deseo del bien de este país me devora*». «*Utilidad pública*» —señala Maravall— *en que se ha transformado, conforme a la evolución de la mentalidad ilustrada, la noción barroca de la 'razón de Estado', o, con mayor aproximación, la de los 'intereses del Estado'.*²⁶

Todo ello lleva también a que en la España dieciochesca, al igual que en el resto de Europa, se produzca una nueva *valoración del trabajo*, recogiendo la teoría lockeana del valor basado en el trabajo, y con ella su legitimación civil y secularizada, así como la de la propiedad (el «*cultivar la huerta*» del *Cándido* de Voltaire como el símbolo de la aceptación de una realidad no comprensible del todo, la salida más realista y más al alcance de los hombres; como la ligazón de la felicidad necesariamente al trabajo, a la actividad, al progreso material, a la mejora de las condiciones de vida). La España prototípica de la *falsa honra*, del *hidalgo ocioso* (características que, por otra parte, habían sido fuertemente criticadas por la propia sociedad española desde hacía siglos: no hay más que leer las agudas y cáusticas críticas que hacia esos principios se hacen en textos literarios tan tempranos como, por ejemplo, *La Celestina* o *El Lazarillo de Tormes*) va a llevar a cabo una catarsis colectiva sobre el valor del trabajo, y la dignidad de todos los oficios, como origen de prosperidad y riqueza y símbolo de una sociedad moral y económicamente madura. Los textos teóricos y datos sobre legislación y medidas concretas a este respecto son abundantes y conocidos (en cuanto a las medidas legislativas, a

26. Sobre el principio de utilidad en la España del XVIII ver MARAVALL, J. A. en *Estudios de la historia del pensamiento español* (s. XVIII), op. cit.: «*El espíritu de crítica y el pensamiento social de Feijoo*» [190-212] (cita en p. 208), «*Novadores y pre-ilustrados...*» [233-244], «*El principio de la utilidad como límite de la investigación científica en el pensamiento ilustrado*» [476-488] (en este artículo escribe Maravall: «*Para el ilustrado, utilidad y virtud van juntos*», p. 482); SARRAILH, J.: *La España Ilustrada de la segunda mitad del siglo XVIII* (1954) FCE, México-Madrid, 1957/1992, 2ª parte, capt. II, *Cultura utilitaria y cultura dirigida*, pp. 174-193. Sarrailh escribe: «*La utilidad pública es la meta sagrada, la meta única de Jovellanos, el único móvil de su obra escrita, lo mismo que de su actividad y su conducta*» (p. 180). La cita de Jovellanos de que «*el deseo del bien de este país me devora*» se encuentra en una carta que escribe al canónigo Posada; y en otra ocasión también escribe: «*El deseo que me consume de la felicidad de mi país*», variante del mismo pensamiento que evidencia el que era una idea que tenía muy interiorizada. Feijoo escribió: «*El descuido de España lloro, porque el descuido de España me duele*», y el ministro Campillo: «*Escribo de España, contra España y por España*».

resaltar la famosa *Real cédula* de 18 de marzo de 1783, en el reinado de Carlos III, por la que se declaraban honestas todas las profesiones, dignificando así todos los oficios y desterrando la vieja creencia de que había «oficios viles», además de establecer la posibilidad de que se pudiese ennoblecen una familia que durante tres generaciones hubiese mantenido un establecimiento industrial o mercantil de notable utilidad pública).

Feijoo, en 1730, en esa línea de presentar la felicidad en correspondencia con la virtud, independientemente de los mandatos de la Iglesia, una virtud entroncada con comportamientos económicos válidos tanto profesional como moralmente (lo que conlleva una nueva valoración de la riqueza ligada al mérito y al esfuerzo personales), escribe en un discurso de su *Teatro Crítico Universal*: «los ricos por ricos, son en alguna manera acreedores al respeto que se les tributa. De suerte que la riqueza es don de Dios, y tal don, que, según la común existimación del mundo, constituye dignos de loar a los que le gozan»; y en el mismo discurso se lee: «Siempre se hicieron y siempre se harán más expresiones de amor y respeto al rico de origen humilde, que al pobre de estirpe ilustre» (T. IV, *Discurso Segundo*).

En la publicación periódica *El Censor*, en su número de 5 de abril de 1781, hay un discurso *Contra la ociosidad* en el que se lee: «No hay cosa para mí más despreciable que un Ciudadano ocioso, que puede reunir con esta ociosidad las riquezas, y por consiguiente los honores (...). El más humilde artesano, el más pobrecito oficial atareado al trabajo para servir a los demás, y no vivir a sus expensas, es para mí más apreciable y me parece más digno de un verdadero honor que un Caballero el más ilustre, el más honrado, el más rico, pero al mismo tiempo ocioso e inútil». En el *Discurso CXXV* (octubre de 1786) se dice que, «cuando el lujo se funda esencialmente en el trabajo, es la base de la prosperidad»; y en el *Discurso CLIX* (28 de junio de 1787): «Cuando las riquezas de un pueblo no están distribuidas entre los ciudadanos con una exacta proporción a los talentos de cada uno y a la buena aplicación que de ellos se hace: cuando no son el fruto únicamente del trabajo: cuando un hombre puede ser y conservarse rico en el ocio y en la profusión; he hecho ver... que no puede menos de suceder todo esto [el ser incompatibles con la austeridad de las costumbres y con la prosperidad pública, que está esencialmente ligada con esta austeridad]». En la *Estafeta de Londres y extracto del Correo General de Europa* (1779) en la *Carta XVIII*, tratando de la sana rivalidad y potencia de Inglaterra, Francia y Holanda, se escribe: «Entre todos, los Holandeses se llevan la preferencia: atribuyendo la causa de sus adelantamientos al desabrigo que hallan en todos los estados de la República los vagos, y bajo cualquier pretexto que sea, los Pobres que aparentan serlo, por ociosos, y mal avenidos con el trabajo».

Antonio de Capmany en el *Comentario sobre el Doctor festivo y Maestro de los Eruditos a la Violeta...* (1773) escribe unas líneas que, sin traspasar los límites del carácter estamental de la sociedad de la época, son una síntesis en gran parte del proyecto reformista ilustrado y de la nueva valoración que se

propugna del trabajo y de la prosperidad del país: *«Eruditísimo Catedrático, inculque Vm. en la cabeza de los Españoles dos verdades, no más: Diga a los nobles que, si tienen el derecho a los honores, también tienen el deber de las grandezas y bellas acciones: A los plebeyos: que el uno haga buenos zapatos, el otro bellos sombreros; el uno, excelentes Paños, y el otro cultive bien la tierra; que ellos en esto tienen su honor, porque en esto tienen su deber; y a todos, que sean Justos, Humanos, Oficiosos, Activos, Aplicados, Fieles Vasallos y Hombres de Bien; que la virtud brilla en todos los puestos, y lo demás son bagatelas; que se esfuercen en hacer respetable su Nación, no con el vano orgullo de fantásticos títulos, ni con los pomposos panegíricos de las guapezas de nuestros tiempos Heroicos, cuando un hombre no podía hacerse célebre sino matando a muchos centenares; antes bien, con el concurso de todas las virtudes, que forman el verdadero Ciudadano»*. Y más adelante, manifiesta claramente que el trabajo es la verdadera fuente de riqueza, y que sin él, ni la tierra, ni el oro y la plata tienen valor: *«La tierra, por sí, no tiene valor real, sino el que le quiere dar la mano gloriosa del hombre (...). Todo el oro y la plata del mundo nada producen, independientemente de los hombres y estos lo producen todo, independientemente del oro y de la plata»*.

Ligado a la nueva valoración que se hace del trabajo se encuentra una descalificación, común a la que se lleva en otros países europeos, de la mendicidad, que conlleva una desvalorización de los propios términos *mendigo* o *pobre*. Son significativas al respecto las palabras de Meléndez Valdés, quien, en su función de magistrado, escribió en uno de sus «discursos forenses»: *«La veneración religiosa y el amor santo que inspira el Evangelio hacia la verdadera pobreza, o más bien desapego de los bienes y riqueza de este mundo, trasladado sin razón a la mendiguez, ha sido causa de que ésta no se mire cual debe, como una consecuencia necesaria de la holgazanería o el desarreglo, un estorbo a la virtud y muchas buenas obras (...). Así pues, las máximas de que 'el pobre es una imagen viva del Redentor'; 'la pobreza Dios la amó'; 'pobre de Jesucristo'; 'pobre, pero honrado', aplicadas a la mendiguez por la ignorancia o una caridad irreflexiva, la fomentan, la canonizan, y producen en la sociedad las consecuencias más fatales. Sépase que la mendiguez es ociosa, disipada, inmoral, y opuesta por lo mismo a las santas máximas del cristianismo; ...»²⁷*.

En España, en el XVIII se va a continuar y profundizar la polémica acerca del lujo, polémica en la que en toda Europa participaron los principales pensadores, con importantes implicaciones económicas, políticas y, también, morales, en cuanto de lo que se trataba era de dar virtualidad o no a una economía de desarrollo sostenido y a un tipo u otro de comercio, pero también por la preocupación de la fractura social que pudiera producir una ostenta-

27. 'Discurso sobre la mendiguez' (1802), en *Poesía y prosa*, op. cit., pp. 738 y s. Meléndez escribe en unos versos contra la vagancia: *«libre se vea / de tan bórrida plaga el suelo hispano»* (Introducción, p. XXVI).

ción de consumo y riqueza confrontados con masas aún paupérrimas en todos los países de Europa. La polémica del lujo no fue sólo algo que afectase al interior de cada país, o sólo una polémica generalizada en Europa acerca de principios más o menos generales, sino que fue importante en el contexto de las relaciones entre las diferentes naciones puesto que arrastraba tras de sí el decisivo problema político-económico de las relaciones comerciales, exportaciones e importaciones, y el de la producción económica nacional de cada país.

Campomanes, en especial en su *Discurso sobre la educación popular de los artesanos*, será uno de los que plantearán claramente el problema de la relación entre el consumo de lujo y el desarrollo de la industria y la economía nacionales, prólogo de lo que será la polémica librecambistas-proteccionistas de épocas posteriores. Normante también defenderá el consumo de productos suntuarios como fuente de creación de riqueza y desarrollo para la economía del país, planteamientos contra los que contraatacó fray Diego de Cádiz, conocido por sus anatemas contra el lujo. Tal importancia se le daba al tema que Cadalso lo trata en varias de sus *Cartas Marruecas*; en la carta XLI escribe: «...lujo es la abundancia y variedad de las cosas superfluas de la vida. Los autores europeos están divididos sobre si conviene o no esta variedad y abundancia. (...) Los pueblos que, por su genio inventivo, industria mecánica y sobra de habitantes, han influido en las costumbres de sus vecinos, no sólo lo aprueban, sino que les predicán el lujo y los empobrecen, persuadiéndoles ser útil lo que les deja sin dinero. Las naciones que no tienen esta ventaja natural gritan contra la introducción de cuanto en lo exterior choca a su sencillez y traje, y en el interior los hace pobres. (...) Fomento cada pueblo el lujo que resulta de su mismo país, y a ninguno será dañoso. (...) De estas modificaciones nace la variedad; con ésta se convida la vanidad; ésta fomenta la industria, y de esto resulta el lujo ventajoso al pueblo, pues logra su verdadero objeto, que es que el dinero físico de los ricos y poderosos no se estanque en sus cofres, sino que se derrame entre los artesanos y pobres». Romá y Rosell en *Las señales de la felicidad de España, y medios de hacerlas eficaces* (1768), plantea una curiosa teoría sobre que el consumo de lujo es imprescindible para las monarquías extensas: «En una Monarquía de grandes proporciones como España, es el lujo no sólo útil, sino necesario; en el estado de decadencia, para restablecerla, en el de mediocridad, para conservarla, y en el de opulencia, para preservarla de ruina». León de Arroyal en las *Cartas Económico-Políticas* (Carta 4ª, 13 de julio de 1789), escribe: «El lujo, a pesar de las aparentes ventajas que se le atribuyen por los que miran las cosas superficialmente, es la peste de las buenas costumbres y de la virtud pública;...», pero tras estos planteamientos moralistas da un quiebro un tanto mandevilliano y añade: «mas los tenderos y modistas clamarían contra las leyes que le procurasen contener (...) al que pensare en remediar la propagación de estas miserias advenedizas, le tendrían por el enemigo del comercio y aun de la naturaleza. Esta contrariedad de intereses hace que no

pueda haber providencia que sea agradable a todos, ni que deje de lastimar a algunos».

La mayoría de estos nuevos valores eran manifestación de la crisis terminal de la sociedad estamental, en la que, por ejemplo, el «tercer estado» no era ya, como ha señalado Norbert Elias (*El proceso de la civilización*), un auténtico estamento, sino más bien el receptáculo de diversos grupos profesionales (Sièyes dirá, más como programa político que como reflejo exacto de la realidad, que el «tercer estado» no representaba «nada» aunque lo era «todo»), y la nueva configuración de una sociedad en la que se valora, en especial, el *mérito* y el *esfuerzo personales*. Cavanilles, en su réplica al artículo del francés Masson, cuando habla del Gobierno, se pregunta: «¿Pero qué puede reprehender en un Gobierno (...) donde las gratificaciones sólo se dan al mérito sin consultar el nacimiento? ¿Es acaso en España donde es un obstáculo para la fortuna el haber nacido plebeyo? (...). Si el que ha nacido en el estado más oscuro llega a distinguirse por su ciencia y virtudes, prontamente se halla colocado en los primeros puestos. Si alguno duda de la verdad de mi aserción, consulte la lista de todos los que hoy están empleados en los primeros cargos Civiles, Militares, Eclesiásticos y Políticos»²⁸. Cuando Cavanilles, pues, escribe estas palabras, en 1784, el mérito personal como un valor esencial en la promoción social era algo no sólo sentido como un deseo, sino una realidad actuante en la España de entonces. Cadalso escribe en una de sus *Cartas Marruecas*: «El que aspire a hacer fortuna por medios honrosos, no tiene más que uno en que fundar su esperanza, a saber: el mérito» (Carta LIV). León de Arroyal escribe contundente: «Los premios y castigos, como recompensa de acciones personales, es razón que no pasen de las personas que los merecieron. La heredabilidad de las dignidades y empleos sólo es justa en los reyes, por evitar los gravísimos males que sufriría la república si fuesen electivos; en los otros, sobre ser injusta, es perjudicialísima» (Carta 4ª, fechada el 13 de julio de 1789); la promoción y el ascenso social, pues, basados en la estirpe, el nacimiento, la herencia, no sólo se considera injusto sino también no útil para el progreso de la sociedad. Jovellanos que, sin romper formalmente con los límites de la sociedad estamental creía en la necesidad de una nobleza siempre que se basase en el principio de ejemplaridad, escribió sus dos ácidas *sátiras a Arnesto* contra la nobleza que se justificaba a sí misma no en las virtudes de sus miembros sino simplemente en la cuna y la herencia; y, por otra parte, alababa a los *dignos y honrados ciudadanos* que no apetecían «otro lustre, otra nobleza que los que nacen del ejercicio de la virtud y del cumplimiento de sus deberes»²⁹. O, por no seguir con otros tantos autores (Cabarrús hará una crítica mucho más contundente de la nobleza), citar a Moratín quien en su obra *La Mojigata* pone en

28. *Observaciones sobre el artículo España de la Nueva Enciclopedia...* En la Imprenta Real, Madrid, 1781, pp. 79 y s.

29. 'Elogio fúnebre del sr. D. Francisco de Olmeda y León,...' (1780), en *Obras en prosa*, op. cit., p. 112.

boca de uno de los personajes: «¡Ob! la nobleza se gana / Por obra, no por abuelos»³⁰; o, de nuevo, a Cadalso que en una de sus *Cartas Marruecas* (la XIII) escribe: «Nobleza hereditaria es la vanidad que yo fundo en que, ochocientos años antes de mi nacimiento, muriese uno que se llamó como yo me llamo, y fue hombre de provecho, aunque yo sea inútil para todo».

El XVIII en España, como en casi toda Europa, es también una época en que se va a producir un importante *cambio* en cuanto *usos y costumbres*, en cuanto a los rituales de convivencia y de cortesía, con un considerable contagio de las conductas, tanto de arriba a abajo como viceversa, derivado de un trato social más amplio que lleva a una imitación, a veces enriquecedora, otras acrítica e incluso grotesca, de los modos de las clases más refinadas por parte de capas medias o «capas de dos frentes», que a su vez, filtrados, trasladarán a capas inferiores, y, por otra parte, una cierta permeabilidad hacia la nobleza de actitudes y hábitos de las clases medias mejor situadas, e incluso de la fascinación de aquélla por costumbres y fiestas de las clases más populares dando lugar al fenómeno del *majismo*. Pero el contagio de las conductas y modas no se limitaría al ámbito nacional, sino que en toda Europa se produce esa fluidez de unos países a otros, especialmente de las provenientes de Francia. En este sentido la crítica de costumbres y adaptación de nuevas en los ilustrados españoles, especialmente en la segunda mitad del siglo, va a girar permanentemente alrededor de la búsqueda del «*justo medio*»: es necesario acabar con costumbres periclitadas, rémoras para el avance del país y la ilustración de sus habitantes, pero a la vez se critica de manera casi generalizada el *sno-bismo*, el excesivo mimetismo hacia todo lo que viene de fuera, especialmente de las modas francesas y los modismos lingüísticos galos (el P. Isla escribirá con ironía: «Yo conocí en Madrid una marquesa que aprendió a estornudar a la francesa»). Cadalso será ejemplo manifiesto de esa actitud de balanceo, de combatir la aceptación acrítica y seguidista de todo lo que llegaba del extranjero, en el sentido de que no todo lo nuevo es siempre original ni todo lo que viniese de fuera era válido, educándose en el cultivo de lo propio que fuese valioso, a la vez de la necesidad de expurgar costumbres, usos o creencias que eran rémoras para el progreso del país, hasta el punto de que toda su obra, como gran parte de la de todos los ilustrados, se convierte en realidad en una «crítica de la nación». Sus *Cartas Marruecas* y, en especial, *Los*

30. BAE, t. II, op. cit., p. 414. Carmen IGLESIAS, analizando el papel y la consideración de la nobleza española en el XVIII, ha escrito: «...se abandona progresivamente, o por lo menos cae en desuso, la anterior creencia en la superioridad de la nobleza de sangre por transmisión de caracteres heredados. (...) ...se seculariza el concepto de igualdad esencial de los hombres y se insiste en que la posible superioridad o excelencia se apoya básicamente sobre las cualidades personales (...). En cualquier caso, hay una especie de transacción entre distintas posiciones: la nobleza de nacimiento se perfecciona por méritos personales, sin los cuales aquélla vale poco. No en vano la divisa de la nueva Orden de Carlos III es 'virtud y mérito'» («La nobleza ilustrada del XVIII español. El conde de Aranda» en *Nobleza y Sociedad en la España Moderna*. Nobel, Oviedo, 1996 [245-288], pp. 252 y s.).

eruditos a la violeta están marcadas por esa actitud. Cargadas de punzante ironía las siete lecciones que da a los *eruditos a la violeta*, publicadas en «*obsequio de los que pretenden saber mucho, estudiando poco*», tras haberles hecho viajar por varios países europeos, les recomienda sarcásticamente: «*volveréis a entrar en España con algún extraño vestido, peinado, tonillo y gesto; pero sobre todo haciendo tantos ascos y gestos como si entrarais en un bosque o desierto. Preguntad cómo se llama el pan y agua en castellano, y no habléis de cosa alguna de las que Dios crió de este lado de los Pirineos para acá. De vinos, alabad los del Rin; de caballos, los de Dinamarca; y así de los demás renglones, y seréis hombres maravillosos, estupendos, admirables y dignos de haber nacido en otro clima*». Criticando el estudio superficial y frívolo de otras lenguas, no el estudio serio de ellas, que defiende, señala también con deje irónico: «*En todo esto no hallo más que un solo y leve inconveniente, a saber, que con el imperfecto conocimiento de tantos idiomas olvidéis el de vuestro mismo país; pero despreciad este escrupulillo, con el consuelo de que muchos retacitos de varias lenguas hacen un idioma entero,...* (...). Irritáos cuanto puede un sabio contra los españoles que pretenden ser su idioma capaz de todas las hermosuras imaginables: que con este motivo citan pasajes de autores antiguos, que ya no entendemos, y que se oponen a la entrada de todo barbarismo, o voz extranjera, como si fuera un ejército moro que desembarcara en la costa de Granada»³¹.

La actitud de asimilar lo bueno que viene de fuera pero de forma razonada está clara en el duque de Almodóvar cuando, tratando de informar e ilustrar a los españoles, escribe con una visión diríamos muy «moderna» acerca de nuevos fenómenos que están apareciendo en Europa: «*En todos los países cultos la opinión pública es dignamente apreciable; pero en Francia,...* [se ha] erigido una especie de tribunal en donde la opinión pública juzga como de lo alto de un trono; niega o concede los premios, las penas, y los desaires; hace y deshace las reputaciones (...) difunde las luces generales que penetrando tarde o temprano vienen a ser el principal agente del bien del Estado, y servirá siempre de poderosa salvaguarda contra los errores y los sistemas falsos, mientras se mantenga segura en sus conocimientos y sus juicios, ... Sus progresos [de la opinión pública], que han sido rápidos, se cuentan desde una época bastante reciente [lo escribe en 1786]. Casi al mismo tiempo vino a aparecerse otro considerable agente con quien ha hecho grande maridaje, esto es, el buen gusto (...) La Nación aprendió a conocer lo que era digno de admirar, o de merecer una fundada y casi general aprobación; (...) de la opinión pública y el buen gusto ...ha nacido esta tirana de las demás Naciones, la Moda,

31. *Los eruditos a la violeta*. En el *Suplemento al papel intitulado Los eruditos a la violeta* (escrito en el mismo año de 1772), en especial en 'Anales de cinco días: o carta de un amigo a otro' (t. III), lleva a cabo también una crítica del *snobismo* de parte de la sociedad española de su tiempo en cuanto a nuevas costumbres, vestidos, «cortejo», utilización de galicismo, etc. Ambos textos en *Obras de D. José Cadalso (1741-1782)*. Edic. Repullés, Madrid, 1818, t. I, pp. 96 y s. y 89 y s.

uno de los más copiosos manantiales de la riqueza, de la reputación y del influjo de la Francia; y se ha propagado de tal suerte, que a su imperio ha subyugado todo el mundo culto, de norte a mediodía, de poniente a levante»³². Cuando Meléndez Valdés escribe el citado discurso para prohibir la impresión y venta de las jácaras y romances vulgares y aborda el tema de la educación como base para cambiar las malas costumbres, señala que es necesaria una reforma de la misma, entre otras razones, por «el buen deseo y la disposición que en la nación se ve para que se la forme, y se la llene de máximas y documentos útiles para que se bagan familiares entre todas las clases hasta las más humildes e ignorantes», y «sobre todo, la necesidad en que nos vemos de ejecutarlo así, o de quedar atrás con las demás naciones que a porfía trabajan en mejorar la educación y sus instituciones y enseñanzas, ...» [subrayado mío].

En cualquier caso, las costumbres y usos característicos de la nación eran, para bien y para mal, tan fuertes y estaban tan arraigados por tradición secular (Sempere y Guarinos opina que «*Ninguna nación abunda tanto de refranes y máximas acerca de la conducta de la vida, reducidos a pequeñas sentencias de uno o dos versos, como los españoles*»³³, teniendo en cuenta que refranes y máximas sobre comportamientos encapsularían en cierta medida ese importante bagaje colectivo), que, pese a la importancia que tuvieron las nuevas

32. *Historia Política de los Establecimientos ultramarinos de las naciones europeas*. Madrid, Antonio de Sancha, 1784-1790, t. III (1786), *Apéndice*, pp. 6-8.

33. *Ensayo de una Biblioteca Española de los mejores Escritores del reinado de Carlos III*. Imprenta Real, Madrid (6 tomos), 1785-1789, t. V (1789), pp. 85 y s. W. VON HUMBOLDT, durante su estancia en España, palpa la fuerza de las tradiciones y de su historia en el carácter y el modo de ser y comportarse de los españoles, y escribe, aunque ciertamente con algunas formulaciones precursoras de la que sería la visión tópica de España elaborada por el Romanticismo: «...uno tiene [la ilusión] de creerse de repente transportado a la España del siglo xv o xvi. De hecho, esa ilusión no lo es tanto y no resulta muy equivocado creer que efectivamente es así. No quiero decir con ello que sean tan oscurantistas, supersticiosos e ignorantes como en esos siglos, sino que esos siglos tenían un fondo de grandes y buenas cualidades a las que me remite más que ningún otro país España. En aquellos siglos, el rasgo fundamental era la fortaleza de carácter y de ahí se derivaba todo: pura burguesía lejana de cualquier refinamiento y lujo y finalmente una laboriosidad profunda, propia, pero modesta y retirada. Todas esas cosas se encuentran en España. El carácter; al mismo tiempo vivo, orgulloso y liberal, le recuerda a uno la época de los caballeros no menos que el traje de los hombres y la modosidad de las mujeres y, finalmente, completan esta imagen otras imperfecciones y carencias, un retraso por detrás de otras naciones». Como estas palabras la escribe casi al comenzar su recorrido por tierras españolas, y aún sólo ha visitado parte del País Vasco y Burgos (ninguna gran ciudad), Humboldt precisa con cautela: «Bien es verdad que habría que distinguir muchas clases de españoles. Lo que acabo de decir lo aplico hasta ahora sólo a Castilla y dentro de ella sólo al campesino y a la clase media» (*Ibid*, p. 61).

MENÉNDEZ PIDAL, comentando el viaje que Víctor Alfieri realizó por España en 1771, escribe: «piensa que tanto el pueblo español como el portugués son los únicos de Europa que conservan sanas sus costumbres; aunque en ellos lo grande naufraga siempre en un mar de errores (esto es, por culpa del grupo dirigente), cree que 'contiene la primera materia para realizar las más grandes empresas, sobre todo militares, porque poseen en alto grado todas las cualidades necesarias: valor, perseverancia, honor, sobriedad, obediencia, paciencia, elevación de ánimo' » (*Ibid*, p. L).

costumbres, usos y modas que entraron del extranjero, el conglomerado de todo lo propio nacional, fiestas, gastronomía, iconografía del país en general, etc., siguieron teniendo una fuerte carga idiosincrásica, que pictóricamente nos ha sido legada por los cartones de Goya para tapices, mostrándonos en toda su frescura las costumbres y fiestas populares y nacionales, y literariamente en, por ejemplo, las obras de Ramón de la Cruz.

Cotarelo y Mori, hablando del período del reinado de Carlos III, ha escrito: «*Durante lo ya transcurrido del siglo XVIII se había ido realizando un profundo cambio en las ideas y costumbres españolas, que se habían hecho más semejantes a las de otros pueblos, más europeas; y al perder aquella originalidad y carácter diferencial que ostentaron en los siglos XVI y XVII [habría que matizar esta pérdida], forzosamente debían presentarse más asequibles a toda clase de influencias extranjeras*»³⁴. La panoplia de cambios es amplia, desde los que se producen en las relaciones entre los sexos (algunos de ellos importados, como el *cortejo*, costumbre importada de Francia, o *chichisveo* como también se denominó utilizando esa voz italiana) a nuevas prácticas y conceptos legales como el del matrimonio civil. Meléndez Valdés escribirá, como magistrado ilustrado, anticipándose al liberalismo progresista decimonónico: «*El matrimonio ...primero es civil que religioso, y antes un convenio y obligación de hombres que no un misterio y un sacramento de la nueva ley. La utilidad social, el bien del estado, el aumento y prosperidad de sus familias, es el principio que debe gobernar en este punto; y como éste sea todo temporal, y en nada espiritual ni divino, (...)el matrimonio es y debe tenerse, para decretar y establecer sobre él, como una cosa meramente terrenal y civil...*»³⁵. Cabarrús, aparte de estar a favor de los matrimonios de elección libre, defiende el divorcio (también el restablecimiento de las mancebías)³⁶. La defensa de la independencia del poder civil frente al poder eclesiástico en cuestiones que afectasen a la legislación sobre costumbres o diversiones está clara, por ejemplo, en Forner a raíz de una polémica sonada que se produjo en Sevilla por la decisión del gobernador de reabrir el teatro frente a la opinión de varios predicadores religiosos. «*¿Qué sabes tú, pobre hombre —interroga Forner al predicador—, de moral civil..? (...) Qué sabes tú de las obligaciones del orador sagrado, de los límites hasta donde puede llegar, ni de lo que entra o no entra en su jurisdicción? (...). ¿Quién te ha dicho que las cuestiones pertenecientes al teatro son peculiares de la teología...*»³⁷.

En la segunda mitad de aquel siglo hay una tendencia clara en muchos de los ilustrados hacia la autonomía de la moral respecto a la religión, que se extiende también a una cierta liberalización de las costumbres sexuales. Sin

34. *Iriarte y su época*, op. cit., p. 35.

35. *Discursos forenses*. Imprenta Real, Madrid, 1821, p. 209.

36. *Cartas* (1795), op. cit., *Cartas 4ª y 5ª*, pp. 133, y 148 y ss. (asimismo defiende un concepto de sanidad pública).

37. Citado en COTARELO y MORI, E.: *Bibliografía de las controversias sobre la licitud del teatro en España*. Imp. de Revis. de Archs., Bibl. y Museos, Madrid, 1904, pp. 275 y 282.

llegar a la moral experimental que en Francia muestra literariamente *Las amistades peligrosas* de Choderlos de Laclos (1782), en donde la pareja de libertinos van a representar una moral, inédita hasta entonces en la literatura, basada exclusivamente en la pura sensualidad y hedonismo, la sexualidad no ligada necesariamente al sentimiento (quizá por primera vez en la literatura occidental aparece explícitamente el sexo como instrumento o símbolo de poder), una moralidad desligada totalmente de cualquier preocupación religiosa e incluso de cualquier moral convencional, y por tanto sin que implicase ningún conflicto de conciencia; sin embargo, también en España se da cierta búsqueda de nuevas pautas de comportamiento y de conducta en el terreno de las sensaciones y de los placeres, incluidos los sexuales, basadas en la experiencia de la propia naturaleza, que valdrá no sólo como modelo para el conocimiento científico sino también para la ética (así en Meléndez Valdés o Samaniego, y en cierta manera más mitigada en Montegón).

Hablando de los últimos decenios de la centuria ha escrito Sánchez-Blanco Parody: «...no cabe duda que con las Luces llega también una liberalización de las costumbres sexuales, el gusto por la pornografía, cierto gesto cínico ante el matrimonio monógamo y poco o ningún crédito ante la castidad de los clérigos»³⁸. Este autor señala cómo en la década de los setenta ya circulaba clandestinamente el manuscrito *El arte de las putas* de Nicolás Fernández de Moratín (de 1772 y que se fraguó y difundió en el ambiente de las tertulias madrileñas de la época), con un claro elogio del placer corporal, un desprecio hacia la castidad y sin que la salida para esas satisfacciones tuviera que ser necesariamente el matrimonio: «¡Castidad!, gran virtud que el cielo adora, / virtud de toda especie destructora, / y si los brutos y aves la observaran / comeríamos de viernes todo el año: / pero, ¿por qué abrazar el Himeneo? / Muchos en los demás escarmentados / le aborrecen tenaces, pues templados / no son los hombres, ni templarse pueden / si no quebrantan la naturaleza».

Si en España no se dan, o por lo menos no son tan públicos, unos libertinos del tipo de un Casanova, esos libertinos «incontinentes genitales» como alguien los ha denominado, sí que hay algunos que se les pudiese acercar, aunque sea hablando de tipos y contenidos literarios: los dos Moratines, padre e hijo, Cadalso, Iriarte, ..., como se detecta, aparte de en algunos de sus escritos (así en los versos, además de los de Moratín padre, de Iriarte o Samaniego, y más pudorosos aunque también sensuales en Meléndez)³⁹, en sus correspondencias privadas, a veces llenas de picardía un tanto maliciosa.

38. *Europa y el pensamiento español del siglo XVIII*. Alianza, Madrid, 1991, pp. 231-232 y 242-243.

39. F. AGUILAR PIÑAL, hablando de la *Colección de obras en verso y prosa* de Tomás de Iriarte, escribe que, como el mismo Iriarte dice, «no están aquí todos sus versos; faltan, por supuesto, los eróticos y obscenos, que sólo algunos conocerían, pero que constituyen una parcela nada despreciable de la poesía dieciochesca, oculta con cínico pudor por más de un poeta». Señala, también, los versos «amorosos, y alguno se acerca al erotismo, disfrazado con ropaje bucólico» de la poetisa doña María Gertrudis Hore, pese a su condición de monja. ('Poesía' en *Historia literaria de España en el siglo XVIII*. Trotta, CSIC, Madrid, 1996 [43-134], p. 92).

Si en el terreno de la moral el siglo XVIII finaliza entre la dicotomía de un Kant y un Sade, que desmienten, desde extremos opuestos, la afirmación de Helvetius de que al hombre le es imposible tanto amar el bien por el bien como el mal por el mal, cada uno de ellos tirando y desgajando afirmativamente de cada uno de los dos supuestos, el panorama en el pensamiento español se nos antoja que bascularía más del lado kantiano (así un Jovellanos), pero, a la vez, y sin encontrar ningún exponente que se pudiese aproximar a los planteamientos y prácticas del famoso marqués con una anomía casi completa en el terreno de la realización de los deseos y placeres, hay vislumbres de personalidades en las que sus deseos y pasiones constituyen si no la única sí una importante ley de su comportamiento. Sarrailh, hablando de los «impíos» o «disolutos» —como los denominaba el P. Isla— escribe: «*Tal vez lo cuerdo sea hablar, no de ateos, sino más bien de libertinos, de impíos, de hombres que, arrastrados las más de las veces por la inclinación a los placeres, y en otras ocasiones por el amor a la ciencia, se apartaron momentáneamente de la Iglesia y aun de Dios. (...) ...el libertinaje va prosperando en España a medida que el siglo se acerca a su fin*», recordando a continuación los lamentos de Jovellanos y algunos otros de sus contemporáneos acerca de los jóvenes de la nobleza «*sumidos en el vicio, grosero o refinado, y que no tienen en nada sus deberes cívicos o religiosos*», o los ejemplos al respecto que se encuentran en los sainetes de don Ramón de la Cruz o en algunos escritos de Cadalso⁴⁰. Giacomo Casanova, el gran libertino al que se presupone que sabía de lo que hablaba en este terreno, y aun teniendo en cuenta su tendencia a las exageraciones, escribe durante su estancia en la capital del Reino: «*...A pesar de las prohibiciones, e incluso debido a estas prohibiciones, el libertinaje de Madrid es excesivo. Hombres y mujeres, todos de acuerdo, no piensan más que en hacer inútiles las vigilancias*»⁴¹.

Lo que sí se produce es el inicio de una *nueva forma psicológica de vivir la fe*. Si bien entre los ilustrados españoles es difícil encontrar cualquier viso de ateísmo (ése sería una especie de baldón con el que los sectores más reaccionarios motejarían a los ilustrados para así desprestigiarlos a los ojos de una población en general muy católica), sí que se da un *cristianismo ilustrado*, en palabras de Teófanos Egido, una *fe crítica*, así como un cierto anticlericalismo como «*una realidad ambiental en las élites ilustradas*». «*Los 'cristianos ilustrados' se definen como radicalmente incompatibles con la religión denominada 'popular', que, para ellos, ..., viene a ser como la redoma de los aborrecidos fanatismo, superstición e ignorancia, ...*». Ese «*cristianismo ilustrado*», en opinión de Egido, se caracteriza por su «*evangelismo*» y «*cristocentrismo*», que suponen «*reasumir el modelo humanista y 'erasmismo', la negación radical de*

40. *La España ilustrada de la segunda mitad del siglo XVIII* (1954). FCE, México-Madrid, 1957/1992, pp. 614 y s.

41. *Memorias de España*. Introduc., traduc. y notas de Ángel Crespo. Planeta, Barcelona, 1986, p. 27.

las formas barrocas y el intento de imponer una religión menos expresiva y más interior,...»⁴².

La religiosidad del pueblo y las manifestaciones de esa religiosidad son indudablemente complejas de interpretar. El abate francés Jean de Vayrac en su libro publicado como anónimo en 1717 *État présent de l'Espagne* dice que «*la religión es exterior y aparatosa, como los sermones de los frailes, y en general todo el clero es ignorante*»⁴³. Comentando el diario del jesuita Pedro Calata-yud, que recorrió España desde 1718 en su actividad misional, el hispanista Alain Milhou señala que «*nos da la impresión de un país todavía pagano, en especial en Andalucía: supervivencia de cultos agrarios, mezcla de lo profano y de lo sagrado, poco cuidado de los párrocos en enseñar la doctrina cristiana*»⁴⁴. Mas entre las personas ilustradas, y no sólo entre pensadores o literatos, sino en ámbitos más amplios, como por ejemplo la condesa de Montijo y el círculo de su tertulia, y en el mismo clero como el obispo Tavira, se manifiesta una nueva manera de vivir la religión más intimista y reflexiva (fue un hecho destacado la traducción y publicación a lengua vulgar de la Biblia, 1790-1793), una vivencia de la fe que era, en palabras del periódico *El Censor*, la de «*los verdaderos cristianos, los cristianos ilustrados, los que no lo son porque lo han sido sus padres o porque queman a los que no lo son*».

Muchos ilustrados defienden un deísmo, una religión natural, más que una basada en las verdades reveladas; otros, se nos aparecen como irreligiosos (seguramente Aranda, Olavide, Azara, posiblemente el duque de Alba). En Meléndez Valdés se encuentran muchas referencias no al Dios cristiano, sino a un Ser Supremo que mantiene la armonía del cosmos y de la naturaleza: «*Tu inmensidad lo llena / todo, Señor, y más: del invisible / insecto al elefante, / del átomo al cometa rutilante*»; y en otra oda: «*...Tu rayo, celestial filosofía, / me alumbra en el abismo misterioso / de maravilla tanta; / muéstrame la armonía / de este gran todo, y su orden milagroso; / y plácido en tus alas me levanta / do extática se encanta / la inquieta vista en el inmenso cielo. / Allí en su luz clarísima embriagado / bailaré el bien que en el lloroso suelo / busque ciego, de sombras fascinado*». Y en otros versos, cuando se pregunta «*¿qué ves dentro de ti?*», escribe: «*calma de tu anhelar el desconcierto, / y entra en tu corazón a contemplarte*»⁴⁵. Versos en su conjunto que se acercan a las conocidas palabras de Kant: «*Hay dos cosas que me admiran las que más: el cielo estrellado y la voz de la conciencia, que procede de un más allá*».

42. 'Actitudes religiosas de los ilustrados' en catalg. *Carlos III y la Ilustración*. Ministerio de Cultura, Madrid, 1988 [225-234].

43. Citado por BATLLORI, M.: Prólogo al t. XXI (vol. I) de la *Historia de España* de Menéndez Pidal, p. XXII.

44. «*La cultura cristiana frente al judaísmo y al Islam: identidad hispánica y rechazo del otro (1449-1727)*» Seminario de Historia de España, *Monarquía católica y sociedad hispánica*. Fundación Duques de Soria, Soria, 1994, p. 4.

45. Juan Meléndez Valdés. *Poesía y prosa*, op. cit., pp. XXXII y s.

Una fondo deísta también se encuentra en León de Arroyal a pesar de su declaración formal de catolicismo: «*Por la misericordia de Dios soy católico; pero usted sabe que lo soy despreocupado, ...y juro que he aprendido más verdades con la comparación de la naturaleza con los primeros capítulos del Génesis, que con cuantos autores había estudiado*».⁴⁶

Leandro Fernández de Moratín, que abominaba de la Inquisición y todo lo que representaba, en sus apuntes durante su estancia en Inglaterra resalta: «*En Inglaterra hay absoluta libertad de religión: en obedeciendo a las leyes civiles, cada cual puede seguir la creencia que guste, y sólo se llama infiel aquel que no cumple sus contratos*». Y durante su estancia en Roma su anticlericalismo se manifiesta con claridad: «*Hay en Roma mucha vanidad y mucha miseria, mucha hipocresía y muchos vicios, la corrupción de costumbres que en ella se nota es consecuencia necesaria del sistema de su Gobierno (...) (...). El grande objeto de un Pontífice es el de enriquecer a sus parientes, ilustrar su casa, y como esto si se ha de hacer debe hacerse pronto, no puede verificarse sino por medios injustos, violentos, contrarios al bien común. De aquí nacen las usurpaciones, los monopolios, el aborrecido nepotismo que, produciendo todos los días fortunas rápidas y escandalosas, aumenta la desigualdad funesta, la opresión y miseria del pueblo y el insolente orgullo de sus tiranos. Todo es eclesiástico y religioso en esta corte del orbe cristiano*».⁴⁷ No es otro el sentir de José Nicolás de Azara, gran defensor de las regalías, furibundo antijesuita, aunque respetó y apoyó a aquellos exiliados en Italia que mostraron tan grandes inquietudes intelectuales y artísticas, y cáusticamente crítico con todo el intrigante entramado del gobierno papal y de las costumbres inmorales que imperaban en los Estados Pontificios. En una carta que escribe desde Roma el 16 de junio de 1768 al ministro Roda, dice exasperado: «*No hay que cansarse, ni jesuitas, ni jansenistas, ni el cielo, ni la tierra, hacen tanta fuerza en el ánimo del Papa como el enriquecer su familia; y a esto es a lo que nos hace contribuir nuestra tontería*».⁴⁸ También León de Arroyal mantiene la misma crítica anticlerical: «*La perversa división de las rentas de la Iglesia, aborto de las falsas decretales y de la avaricia de la corte de Roma, tiene trastornado el universo. (...) ella transformó los pastores en príncipes, los monjes en caballeros y los clérigos en mercaderes;...*» «*La reforma eclesiástica, que tanto se desea, no*

46. *Cartas Económico-Políticas*, op. cit., 2ª parte, Carta 3ª, 1º de mayo de 1793, p. 217.

47. LEANDRO FERNÁNDEZ DE MORATÍN, *Apuntes sueltas de Inglaterra*. Introduc. y notas de Ana Rodríguez Fischer. Edic. PPU, Barcelona, 1992, p. 119; *Viage a Italia*. Edic. crítica de Belén Tejerina. Espasa-Calpe, Madrid, 1988, pp. 327 y ss. En otro apuntamiento del *Viage a Italia*, Moratín escribe: «...yo perdonaría a Roma su decadencia, si entre los destrozos de su antigua soberanía se hallara más justicia, más orden, más policía, más buena fe, más bonor, mejores costumbres, menos imposturas, menos hipocresía»; haciendo también un gracioso relato sobre venta de reliquias falsas en Roma, bulas, causas de canonizaciones, etc. (*Viaje* 8º, 2º, pp. 591 y 594 y ss).

48. *El espíritu de D. José Nicolás de Azara, descubierto en su correspondencia epistolar con D. Manuel de Roda*, 3 tomos en un solo volumen. Imprenta de J. Martín Alegría, Madrid, 1846, t. I, p. 77.

necesita más que un poco de cachaza para oír las murmuraciones de los que saben poco, alguna política para responder a la corte de Roma, y un santo celo para volver a introducir las costumbres y máximas de los primeros siglos de la Iglesia»⁴⁹.

El conde de Fernán Núñez muestra un escepticismo muy propio de la época: *«Es menester una fuerte dosis de abnegación para resistir a esas aflicciones que nos sorprenden en el momento menos pensado. Yo no niego que los principios de la religión presten una ayuda poderosa en tales ocasiones, pero ¿quién se sirve hoy de esos medios? Muy pocos, y por eso hay tan poca gente feliz...»⁵⁰*. Casanova durante su estancia en Madrid en 1768 relata que en una cena a la que asistió conoció a Campomanes y a Olavide, y dice de ellos: *«Eran dos eruditos de una especie rara en España, porque, sin ser sabios [audaz afirmación para sólo haberlos tratado durante una cena], conocían todos los prejuicios y abusos en materia de religión, y no sólo se atrevían a burlarse en público de ellos, sino que actuaban abiertamente para destruirlos»⁵¹.*

De los hermanos Iriarte dice Cotarelo y Mori: *«[Ilustrado] éralo, ciertamente, D. Tomás de Iriarte, y también, si no enteramente irreligioso, algo volteriano o enciclopedista, como quizás en mayor grado aún lo eran sus hermanos»* (Tomás de Iriarte escribió una serie de poesías irónicas sobre asuntos religiosos, contra los frailes y el Pontificado). Cotarelo cita una carta que Bernardo Iriarte escribió al duque de Villahermosa a París en febrero de 1771, donde escribe: *«Azara me escribió días pasados...; se hace lenguas del 'Système de la Nature', recomendándome le lea (...). Crea V.E. que aquí se ha adelantado ya bastante en la materia. Hay mucha gente que piensa y va sacudiendo las tinieblas de la tiránica preocupación»⁵²*. Es precisamente en la correspondencia privada que se dirigen los ilustrados entre ellos donde quizá se encuentran los comentarios más atrevidos y más irreverentes respecto a la Iglesia y la religión. Así en cartas de Cadalso a Tomás de Iriarte hay comentarios anticlericales y mucho de ironía irreverente frente a diversas prácticas y creencias religiosas. En una de ellas le escribe, con mucho de humor negro: *«No le perdono a vmd. la omisión, ni se la perdonaré 'in articulo mortis' cuando tenga un padre capuchino a mi derecha, un agonizante a mi izquierda, el bacín a la cabecera, el orinal a los pies y todo lo restante de estas comparsas. Si desde la cama voy al cielo como lo espero de los méritos de Jesucristo, intercesión de la Virgen de Atocha, y oraciones de una tía monja que tengo en opinión de santa,*

49. *Ibid*, Parte 1ª, Carta 4ª, 13 de julio de 1789, pp. 91 y 99. León DE ARROYAL continúa con su diagnóstico sobre la Iglesia diciendo: *«El poder monástico está muy abatido, y ninguno hay que no conozca que necesita de mucha reforma. El clero secular padece una notable división, y la mayor parte, que se compone de clérigos miserables, se alegrará del mejor repartimiento de las rentas eclesiásticas»*.

50. Citado por SARRAILH, J.: *Ibid*, p. 360.

51. *Memorias de España*, op. cit., p. 63.

52. *Ibid*, p. 306 y ss.

perderá vmd. mucha parte de mis buenos oficios con Dios, por esta sola culpa, y si me condeno lo que no permita la Virgen santísima que suceda a mi ni a ningún devoto de su rosario, le atormentaré a vmd. en sueños haciendo todas las noches el viaje arrastrando cadenas,... si no tiene la precaución de poner en sus puertas y ventanas un letrado que diga: 'Ave María Padre Roxas' u otro conjuro semejante...»⁵³. También Aranda en su correspondencia privada con Floridablanca se muestra, de forma irónica, abiertamente crítico con los frailes en una carta que le envía desde su exilio en París en 1775: «Ya estamos en otros tiempos más ilustrados para conocer que tantas bandas blancas, negras, pardas, blancas y negras, blancas y pardas, capuchos romos, otros agudos, con zapato y medias, con sandalias y pierna al aire, con calzones o calzoncillos, con camisa o sin ella, con sombrero, bonete o capilla, es una mascarada ilusoria; (...). A más, que ya tenemos nuestros pastores naturales, los clérigos, que pueden ejercer con tanta utilidad lo que un sinnúmero de conventuales no hacen sino por espíritus de partido y con tanto gravamen del público como que cargan con todo»⁵⁴.

Lo que está ausente en prácticamente todos los ilustrados españoles, en sintonía con el resto del pensamiento ilustrado europeo, es la idea del pecado original, esa hipoteca con la que los hombres tendrían que vivir de por vida; ese mito originario que el cristianismo había formulado como respuesta al eterno interrogante del por qué de la existencia del mal (la *irracionalidad ética del mundo* que diría Max Weber), el por qué de la escasez de felicidad en la tierra y la abundancia de desgracias gratuitas, el por qué de la frecuencia con que triunfan los malvados y sufren los inocentes; también como la interpretación a ese desfase que siempre existirá, en uno u otro grado, entre lo que hacemos y lo que pensamos que deberíamos hacer (y que la contemporaneidad secularizada ha sustituido con el concepto de la *mala conciencia*). Ausencia del dogma del pecado original que tendría importantes repercusiones, como la rehabilitación de la naturaleza humana (intelectualmente, con autonomía moral, sensualmente, etc.), así como en la formulación de una nueva valoración de la felicidad, lo que, por otra parte, no liberó al hombre totalmente de inquietud o de angustia, simplemente las resituó sobre diferentes bases y en diferentes perspectivas. En cualquier caso, esa ausencia generalizada de la idea del pecado original en el pensamiento ilustrado español es una muestra de que, en estas nuevas formulaciones que pergeñan el camino de la *contemporaneidad*, ese pensamiento y la formación de nuevas mentalidades en España se solapa en la corriente europea general.

Dentro de ese fluir del pensamiento sistemático europeo del XVIII se introduce otra derivada que es la tendencia a ir sustituyendo, en el terreno de las

53. En JOSÉ DE CADALSO, *Escritos autobiográficos y Epistolario*, op. cit. pp. 74 y ss; y 'Obras inéditas de José Cadalso', en *Revue hispanique*, 1 (1894), p. 309.

54. Citado por EGIDO, T.: *Ibid.*, pp. 231 y s.

mentalidades, la idea cristiana del juicio divino por el *juicio de la posteridad*; una sustitución, o al menos una coexistencia (según las diferentes creencias personales), del tribunal escatológico del Juicio Final por ese otro tribunal terrenal y humano de la posteridad histórica⁵⁵. Juicio de la posteridad que, a la vez, empieza a coexistir, sobre todo ya a partir de la segunda mitad del siglo, con ese culto exagerado por lo estrictamente actual, incluso por lo efímero, característica típica y compleja de las mentalidades contemporáneas posteriores. Cadalso escribe en *Cartas Marruecas*: «Creo ...que la fama póstuma de nada sirve al muerto, pero puede servir a los vivos con el estímulo del ejemplo que deja el que ha fallecido. Tal vez éste es el motivo político del aplauso que logra» (*Carta XXVIII*). Cabarrús escribirá: «Apelo a mi razón desnuda» (Maravall ante estas palabras, escribe: «Su imperio es la consecuencia del 'progreso de las luces', ..., asegurando para el futuro una marcha ascendente. Así se explica que desde su presente, sólo quepa apelar a la posteridad para referirse a un juicio que merezca confianza —no a la estimación de los antepasados, como se postula en una situación cultural estática»)⁵⁶. Jovellanos, en ese juego o cruce entre apelación a la posteridad y valoración de la actualidad, escribe en sus reflexiones sobre el cuadro *«Las Meninas»* y el genio de Velázquez (1789): «Es un privilegio de los hombres célebres el que no sólo se interesen por aquellas dotes que los distinguieron en su vida, sino también por las más pequeñas circunstancias de ella (...). Mas, por desgracia, su fervor no crece tanto y se agita en razón del mérito cuanto del tiempo y de la distancia de sus objetos; y como si el genio hubiese sido vinculado a ciertos siglos y regiones, mientras mira con entusiasmo lo extraño y colocado a grandes distancias, desdeña o ve con indiferencia lo propio y cercano a su época (...). Sirva esta advertencia para que mis lectores reciban sin desagrado las reflexiones que voy a hacer acerca de uno de aquellos hombres [Velázquez] a quienes esta idolatría de la antigüedad puede ser imperiosa y cuya gloria nos debe ser más cara por lo mismo que está

55. Ver BECKER, C. L.: *La ciudad de Dios del siglo XVIII*. FCE, México, 1943, cap. IV. El deseo de honor y fama mundanas ha sido, como es sabido, un valor aceptado o reprimido en Occidente según diferentes épocas históricas. Desde el puesto central que ocupaba en la axiología de la Antigüedad, donde al faltar una visión trascendente de la vida, el empeño de honor, fama y gloria era la forma de derrotar o, por lo menos, mitigar la finitud y fugacidad de la vida, hasta su desprecio por parte del Cristianismo con su visión teleológica del ser humano de esperanza y preparación de la vida eterna; desprecio mitigado ya desde el siglo XIII con la introducción de un nuevo concepto del *tiempo* a partir de la recepción de la doctrina aristotélica de la *eternidad del mundo*: el mundo puede cambiar pero es imperecedero, el tiempo es infinito, la vida individual no es inmortal, pero sí lo son las especies y los géneros que el individuo mortal representa, lo que dio una base para valorizar el anhelo por la fama mundana, antecedente de la axiología del Renacimiento con su recuperación de algunos valores de la Antigüedad (sobre ese fenómeno que se inicia en las mentalidades europeas en el siglo XIII, ver KANTOROWICZ, E. H.: *Los dos cuerpos del rey*. Alianza, Madrid, 1985, pp. 262 y ss. «Después de todo —escribe Kantorowicz—, la fama tenía sentido sólo si se creía que este mundo y la humanidad eran, de una u otra manera, permanentes e inmortales; y si el Tiempo era Vida, y no Muerte»).

56. «Cabarrús y las ideas de reforma política y social en el siglo XVIII» (1968), en *Estudios de la historia del pensamiento español*. S. XVIII, op. cit. [82-100], p. 84.

más cercana a nuestra edad y pertenece a nuestra patria». Pocos años antes, en 1782, Jovellanos había escrito también, con ribetes de pensamiento pedagógico frente al sentimiento exagerado de fugacidad, de vivir con cierta exclusividad el momento presente que empezaba a anidar en los espíritus: «*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*»⁵⁷.

La mayoría de estos fenómenos forman parte de ese otro más profundo y más prolongado en el tiempo que venía dándose en Occidente desde hacía siglos de la secularización creciente de las sociedades, y que en el siglo XVIII tuvo un hito importante. Proceso de secularización complejo y con caminos, en ocasiones, de dobles direcciones; así, junto a esa secularización se va a iniciar en aquel siglo en Europa un fenómeno de gran calado: *el uso de las ideas como creencias*, fenómeno paradójico, o quizá no tan paradójico (es lo que se venía produciendo desde los siglos medievales: una adaptación secularizadora de principios y prácticas religiosas y eclesiásticas por parte del poder político, como a su vez la Iglesia había cristianizado prácticas y símbolos paganos y seculares); fenómeno que va a llevar a la utilización de las ideas de forma contrincante en una mezcla de principios y prácticas políticas y religiosas, desvirtuando su propia esencia de algo permanentemente en interrogación y examen, en permanente necesidad de verificación y replanteamiento; y con ello, la utilización del prestigio intelectual como fuente de poder, trasladando al ámbito de la política muchos de los usos y métodos de la literatura⁵⁸. En el terreno del pensamiento se inicia una tendencia que lo va a enmarañar a sí mismo en su propia madeja: extensión de la crítica propia del pensamiento científico o literario a todos los ámbitos, a veces de forma hipercrítica defendiendo la necesidad de partir de «*niveles cero*», de «*años cero*» en el terreno de las instituciones, de proyectarlas exclusivamente sobre la «base de la razón», de refundar las sociedades, pero, a la vez, sin criticarse a sí mismo, cayendo en una autocomplacencia —y, se podría decir, en ocasiones en una soberbia intelectual— que, paradójicamente, sería las antípodas de todo pensamiento crítico. Y en el pensamiento español dieciochesco, si bien se participa de esta tendencia, su actitud autocrítica se nos antoja mayor que la que se observa en otras naciones; también de ahí, tal vez, su apariencia de menor empuje, de menor brío, de menor seguridad.

Como es sabido el siglo XVIII en Occidente va a suponer un punto de inflexión importante en la configuración del *ser contemporáneo* en su *compar-*

57. En «Reflexiones y conjeturas sobre el boceto original del cuadro llamado 'La familia', y «De las cartas del viaje de Asturias», carta II, ambos en *Gaspar Melchor de Jovellanos. Obras en prosa*, op. cit., pp. 194 y s, y 126

58. Ver TOCQUEVILLE, A. de: *El Antiguo Régimen y la Revolución* (1856). Edic. Alianza, Madrid, 1982/1989, t. I, Libro III, Cap. I, «*Cómo los hombres de letras se convirtieron en los principales políticos del país a mediados del siglo dieciocho, y de los efectos que de tal hecho se derivaron*», pp. 155-163; y MARÍAS, J.: *España inteligible*, op. cit., XXIII, «*El poder social de las ideas*», pp. 293-296.

timentación del sistema de valores, en la configuración del hombre fragmentario característico de la *contemporaneidad*, que venía fraguándose desde hacía siglos, expuesto ya en el pensamiento de Maquiavelo y formulado por ejemplo por un Montesquieu, quien frente al concepto de un único ámbito de la ética había señalado que, al menos, hay tres tipos de ética: individual, doméstica y política o colectiva. El que esta visión de un hombre fragmentario, que tiene que vivir y bandearse permanentemente entre esos ámbitos diferenciados de la ética y del comportamiento (base importante, por otra parte, de la formulación e interiorización del concepto de *libertad negativa*: aquella que viene a responder al interrogante de en qué ámbito de mi vida mando yo, en el cual soy plenamente soberano, con la creación de espacios vitales y mentales en los cuales yo soy el único que filtro lo que quiero, a quien quiero y cuando quiero, abriendo o cerrando escotillas a mi soberano antojo), el que esa visión, decíamos, estaba iniciada o ya asumida e interiorizada al menos en el pensamiento ilustrado de los eruditos españoles nos lo confirma las siguientes palabras de León de Arroyal: «*El hombre, conceptuado como hombre, tiene unas obligaciones, como ciudadano tiene otras, y otras como religioso; el confundir éstas trae por necesidad la confusión en el gobierno y el trastorno del mundo*»⁵⁹ (o un Moratín, con un gran prurito por su libertad íntima, como nos lo muestra sus apuntes durante sus viajes y estancias en el extranjero o su correspondencia con amigos y conocidos).

De las mentes españolas de los últimos decenios del siglo se va apoderando un *ideal de igualdad* premonitorio y preparador de las mentalidades y cambios democráticos posteriores. Campomanes escribe en 1765 en el *Tratado de la regalía de amortización* que, el pueblo, «*en el que consiste la fuerza del Estado*», deberá «*igualarse en lo posible*». Sarrailh ha escrito que «*lo que hiere a los españoles generosos del siglo XVIII es el contraste entre el rico y el pobre. Para el uno 'no hay Pascua'; para el otro 'no hay cuaresma', dice riendo, tal vez para no echarse a llorar; un personaje de don Ramón de la Cruz*», citando también unos versos de Cienfuegos: «*¡Oh Helvecia, oh región donde natura / para todos igual ríe gozosa, / con sus hijos tranquilos y contentos...!*»⁶⁰. León de Arroyal escribe: «*La reforma debe empezarse por las clases más poderosas del estado. El pueblo verá con gusto la disminución de un poder que regularmente se funda en su opresión y en su debilidad. Las grandes riquezas de los particulares siempre son despojos del común. La naturaleza ama la igualdad y los hombres vemos con complacencia la humillación del que está en mayor altura o prosperidad que nosotros*»⁶¹. Cadalso, en una visión ya plena de romanticismo, defenderá en *Noches lúgubres* un igualitarismo social de todos los hombres en el sufrimiento, una especie de secularización romántica de la idea cristiana de

59. *Cartas Económico-Políticas*, op. cit., 2ª parte, *Carta primera*, fechada el 1º de octubre de 1792, p. 171.

60. *Ibid.*, p. 527.

61. *Ibid.*, parte 1ª, *Carta 4ª*, fechada el 13 de julio de 1789, p. 99.

igualdad humana en su sufrimiento por los pecados hacia Dios; dice *Tediato* a Lorenzo: «Ven, ballarás en mí un desdichado que padece no sólo sus infortunios propios, sino los de todos los infelices a quienes conoce: mirándolos a todos como hermanos. (...) Hermanos nos hace un superior destino, corrigiendo los caprichos de la suerte, que divide en arbitrarias e inútiles clases a los que somos de una misma especie. Todos lloramos... todos enfermamos... todos morimos»⁶².

Sería prolijo repasar y detallar todo el cambio axiológico que se produce en aquel siglo en España más allá de intentar mostrar en sus líneas generales si el país se encontraba o no en la misma o parecida sintonía con Europa. Señalar, no obstante, que nuevas formas de pensar trajeron *nuevas formas de expresarse*. Y si el siglo ilustrado, en palabras de Gusdorf, es en medida considerable el que «*inventa las ideas y valores constitutivos del orden mental occidental*»⁶³ de la contemporaneidad, fue inevitable que también se produjese un importante cambio en el léxico. Maravall ha señalado que «*la Ilustración es una filosofía ...[y] es también un vocabulario en el que encuentran expresión las experiencias fundamentales por las que ha pasado un grupo humano en una época determinada*». «Pocas veces, quizás —añade Maravall—, una época se presenta con un repertorio léxico más especializado y significativo —*naturaleza, felicidad, economía, progreso, humanidad, sensibilidad, etc. etc.*— ...»⁶⁴. Y España va a usar el mismo léxico, esas mismas palabras, progreso, civilización, felicidad..., que el resto de la Europa ilustrada y en sincronía con ella.

62. José Cadalso. *Cartas Marruecas. Noches lúgubres*, op. cit., *Noche tercera*, p. 216. J. MARCO, en la Introducción de este libro comentando estos planteamientos, escribe: «Las preocupaciones de Tediato (de 'tedium vitae') son básicamente filosóficas (...). Esta 'filosofía vital' procede de la Ilustración. Constituye la zona oscura del racionalismo que, a un tiempo, ilumina la poesía anacreóntica y los Caprichos de Francisco de Goya; el descubrimiento del 'hombre de bien' y la novela gótica; el 'ingenio salvaje' y la orfandad ante la noche; el terror de quien ha dejado a un lado los planteamientos cristianos. Porque las 'Noches lúgubres' poco tienen que ver con los planteamientos religiosos, aunque en ellas podamos ver rasgos de los escritores ascéticos españoles» (pp. XXXII y s.).

63. GUSDORF, G.: *Les sciences humaines et la pensée occidentale*. Payot, París, 1971, vol. IV, p. 30.

64. En «La palabra 'civilización' y su sentido en el siglo XVIII» (también en «La idea de felicidad en el programa de la Ilustración»), ambos en *Estudios de la historia del pensamiento español. S. XVIII, op. cit.*, pp. 213 y 162, respectivamente.