

Jovellanos y el Universalismo

Silverio Sánchez Corredera. Doctor en Filosofía

El propósito de este artículo es establecer los nexos principales, similitudes, paralelismos y diferencias, que existen entre el pensamiento de Jovellanos y la llamada *Escuela Universalista Española* del siglo XVIII, estudiada por Aullón de Haro y García Gabaldón,¹ entre otros, que trabajan tratando de establecer una teoría Humanista, en el sentido de un Humanismo Universal, que se definiría por ser:² 1) un análisis teórico de la idea de Humanismo reconocible en múltiples culturas; 2) un estudio de la Escuela Universalista Española del siglo XVIII, donde se rastrea de hecho contenidos y estrategias culturales de clara identidad universalista y humanista; 3) una fundamentación de esta idea como constante histórica que pueda servir hoy, en la época de la globalización, como paradigma desde donde promover modelos de acción cultural de contenidos humanistas; 4) la promoción y el encuentro de las diversas culturas del mundo, muy especialmente dirigido a superar la escisión secular existente entre Occidente y Asia.

En sus trazos generales esta apuesta puede ser asumida por cualquier enfoque filosófico y por cualquier investigación histórica, en cuanto intento de decantación de

¹ Nos remitimos fundamentalmente a: P. Aullón de Haro, *La Escuela Universalista Española del siglo XVIII*, Madrid, Sequitur, 2016. P. Aullón de Haro, J. García Gabaldón (eds.), *Juan Andrés y la Escuela Universalista Española*, Madrid, Ediciones Complutense, 2017. P. Aullón de Haro, J. García Gabaldón, S. Navarro (eds.), *Juan Andrés y la teoría comparatista*, Valencia, Biblioteca Valenciana, 2002. P. Aullón de Haro (ed.), *Teoría del Humanismo*, Madrid, Verbum, 2010, 7 vols.

² En la página de Wikipedia dedicada al Humanismo puede leerse lo siguiente: "Teoría del Humanismo es una obra colectiva en siete volúmenes, publicada en 2010 y dirigida por el Prof. Pedro Aullón de Haro, cuyo propósito es el establecimiento del aspecto "universal" del Humanismo, o Humanismo universal, en todas sus dimensiones posibles: teóricas, históricas y geográfico-culturales. No se trata meramente de una ambiciosa reconstrucción histórica sino de la ideación de un proyecto como paradigma de contenidos que se ofrecen para la época de la Globalización. El Humanismo universal funda y promueve la condición del humanismo en tanto constante constitutiva de todas las culturas propiamente reconocibles, al tiempo que abandona todo intento de segmentación periodológica simple y estanca por cuanto se trata de transhumanismo, de una tradición característicamente diversificada o en todo caso de una constante de valor pluricultural que atraviesa perenne el mundo, desde sus primeras concreciones humanas de valor estético cognoscitivo, desde Asia y Europa hasta nuestro presente mediante una larga y portentosa herencia".

aquellos contenidos y estrategias culturales que puedan considerarse revestidas del llamado Humanismo y del concepto de Universalismo. Y en ese análisis indagatorio asumir que haya hilos históricos que puedan ser identificados y tratar de establecer los nexos que ellos tengan con nuestro presente y con un proyecto de futuro plausible y realizable. Dicho esto, es evidente que una investigación de este calibre exige tener en cuenta una concepción antropológica de partida, en donde poner al día las ideas de Humanismo y de Universalismo que se pretendan defender. Por ello, en el abordaje comparativo entre la llamada Escuela Universalista Española y Jovellanos, no tendré otra opción que perfilar, aunque sea en sus rasgos generales, la idea que tengo sobre lo que pueda ser el Humanismo y, en concreto, el Universalismo.

El Universalismo

Entiendo por universalismo el intento de fijar, en el ámbito de la cultura, contenidos y relaciones de alcance universal, porque sea posible referirlas a toda la especie humana como cuestión de hecho o porque sea plausible como proyecto social. Pero ¿cuáles son estos contenidos y estas relaciones?

El primer elemento universal que atribuyo a la cultura humana es el de reconocer que estamos ante una especie unitaria, en cuanto diversificada de otras especies en el *filum* evolutivo. De modo que las etnias, razas y toda la pluralidad de modos de existencia de los círculos culturales diacrónicos, además de sincrónicos, no habría alcanzado a disolver, hasta la fecha, esa universalidad constitutiva de la especie. No partimos de una visión espiritualista o creacionista o religiosa del fenómeno humano. Tampoco de una concepción dualista que separe alma y cuerpo. Nos referimos a un ser humano entendido según el *materialismo fenomenológico*.³

³ El materialismo fenomenológico comparte muchos contenidos con el materialismo filosófico de G. Bueno, pero no todos. Se separa fundamentalmente de él por su exclusivo anclaje eidético. El materialismo fenomenológico puede redefinirse en términos de una concepción *estromatológica*, tal como queda diseñada en Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina, *Estromatología. Teoría de los niveles fenomenológicos*, Madrid-Oviedo, Brumaria y Eikasía, 2014. Entre otras, la obra de Marc Richir, en su conjunto, y la de Maurice Merleau-Ponty, en buena medida, pueden ser asimiladas a lo que entendemos por *materialismo fenomenológico*. Véase en la bibliografía los referentes complementarios a esta obra nuclear de Urbina de la que partimos.

Rechazamos una visión materialista del ser humano bajo estrategias reduccionistas, en el sentido de una reducción a sus elementos fisicalistas o físico-químicos o meramente biologicista. El ser humano es inconcebible sin su constitutivo *hylético* (materialidad de dimensiones fisicalistas, si bien hechas ya carne: la *chair* de Merleau-Ponty), pero por lo mismo es inconcebible sin el modo fenomenológico de estar trabado y constituido, esto es, sin el dinamismo de la conformación de su subjetividad, que no es un *noúmeno* ni un sujeto trascendental, sino un polo de la realidad humana que *se constituye haciéndose* en tensión con el otro polo y por mediaciones siempre *hyléticas*: se hace internamente —en su cuerpo interno— en el despliegue (en continuos redespliegues) de sus diferentes niveles de realidad *psíquica* y en la relación con los otros sujetos humanos y con la realidad externa objetiva. De estos tipos de relaciones nace la realidad humana, las del cuerpo interno en cuanto constituida por las relaciones que nuestra realidad física (*hylética*) mantiene al mediar entre el polo de la subjetividad (pasiva) y el polo de la objetividad, donde se configuran las síntesis —o contenidos *estéticos* y simbólicos— que se desarrollan corpóreamente (en el *Leib* y el *Leibkörper*)—, y las del cuerpo externo en cuanto constituida por las relaciones que nuestra realidad física (la misma realidad *hylética* que la del cuerpo interno, aquí hay continuidad) mantiene al mediar entre el polo de la subjetividad (activa) y el polo de la objetividad, donde se configuran las síntesis —o contenidos simbólicos, imaginativos, perceptivos y conceptuales— que se desarrollan corpóreamente (en el *Leibkörper* y en el *Körper*). El conjunto de estas relaciones se configuran en cada sujeto humano, pero sin que este sujeto pueda dejar de ser a la vez un sujeto social —necesidad de relaciones con el grupo para constituirse humanamente— y sin que pueda presentarse como un sujeto exento respecto de la realidad “externa” objetiva sino, todo lo contrario, como estando constituido con la misma realidad *hylética* del mundo natural —y, de ahí, el materialismo—, aunque dado en un estatuto de conformación no meramente natural (según el fenomenismo de las leyes de la naturaleza), sino bajo estructura fenomenológica intencional, estructura que separa radicalmente al ser humano del resto de los animales, sin por ello coartar en absoluto la contigüidad evolutiva natural correspondiente a la *scala naturae*. La *arquitectura estromatológica* resultante del ser humano nos sitúa ante un *animal* capaz de insertar la *cultura* en el interior de la

propia naturaleza, como una nueva *naturaleza*, distinción de la que ya no puede desprenderse, pero que, a su vez, *nueva naturaleza* que no puede ser desprendida — distanciada— de la naturaleza *qua tale*. El ser humano posee una *naturaleza* distinta, pero no distante de la naturaleza objetiva. Así pues, todos sus *dispositivos espirituales* no pueden ser considerados en ningún caso como exentos o separados o autónomos o desmaterializados.

Con esta concepción de la humanidad, el Universalismo no podría ser derivado de un estatuto trascendente, ni como donación de una divinidad *paternal* ni como revelación o transmisión de una religión dada. Tampoco se deriva de una *realidad natural* concebida al modo panteísta, como si hubiéramos sido dotados de principios preternaturales, previos al fenómeno mismo de la constitución y aparición del animal humano, como un hecho natural del curso evolutivo. Pero con esta concepción, contra el materialismo reduccionista —fiscalista o positivista o emergentista—, sí pueden delimitarse con claridad aquellos componentes universales que afectan al ser humano, que podremos reconocer como contenidos universales operantes de hecho y en tanto relaciones universalizables.

Cada sujeto humano, miembro de la especie humana, no comparte de manera universal con el resto sino el formar parte de una *comunidad de singulares*, en el contexto de una actividad aún sin egoicidad y relacionados entre sí a escala de pura *interfactividad*,⁴ es decir, en cuanto identificados por un mismo modo *estético*⁵ de sentir y de pensar originarios. Esta escala *interfáctica* (previa a la intersubjetividad dada en el mundo vivido, mundo en el que la relación es ya *interfactual* y no solo *interfáctica*) es la que nos permite identificar al “conjunto universal” de los seres humanos como dotados de una misma *eticidad*. Ética que hay que diferenciar de la moral y de la política. Lo *ético* aquí habría de ser definido como aquellos *valores* humanos que son susceptibles de ser universalizados porque surgen de un origen común. Se trata de

⁴ La *interfactividad* se diferencia de la intersubjetividad, y supone relación humana en términos de las síntesis pasivas de los sujetos pero no relación en términos de sus síntesis activas, dadas estas en las relaciones propiamente intersubjetivas, en cuanto el sujeto se relaciona en un mundo de objetos constituidos tipológicamente o, también, eidéticamente.

⁵ La *estética* aquí se distingue de lo artístico, sin perjuicio de su interconexión, y se remite al nivel de los fenómenos de *phantasia* pura que han de diferenciarse de las *fantasías perceptivas* (que no hay que confundir, a su vez, con la mera percepción). Es decir, la *estética* se asienta en el nivel de elaboración del sentido cuando este se está haciendo en su origen y cuando aún no se ha configurado como institución simbólica.

una “ética estética”. Y en este nivel primordial, los valores no hacen aún referencia al bien y al mal, pues se concentran en delimitar lo que funciona como *humano* y lo que corre el riesgo de volverse inhumano. Funciona como humano un determinado modo de *sentir* (*sensación* pasiva) y de orientar la formación de *sentidos* dados en la comunidad de singulares. Hay, sí, subjetividades singulares —aún no egoicas—, solo posibles en cuanto formando parte de la comunidad humana, el *lugar* donde los *sentidos* (significados) se orientan a través, precisamente, de un compartir conjunto, de un sentir que aquello sentido (*sensación* pasiva) se constituye en *sentido* o *significante* compartido. De tal manera, que el sujeto humano es *ético* por *naturaleza* (“ético estético”). Y en tanto que *ético*, comparte ya en un nivel originario de su ser un componente universal, un universal que es susceptible no obstante de ser destruido siempre que el sujeto humano se deshumaniza radicalmente, perdiendo su *natural* sociabilidad u obturando su *phantasia* propia o desnaturalizando radicalmente cualquiera de los nexos que operan en el interior de su arquitectura humana —no ocultamos la circularidad del argumento, una circularidad helicoidal, en despliegue, y que, por tanto, no es necesariamente un círculo vicioso ni una petición de principio, aunque supone un abordaje *in medias res*—. Esta *ética* es un *continente* originario —la condición de posibilidad de todo desarrollo ético ulterior— de contenidos que habrán de conformarse más efectivamente en contacto con operaciones de carácter utilitario y de supervivencia, cuando las relaciones humanas quedan mediadas por objetos externos. Entonces, en el contexto de la trasposición de la “ética estética” a los niveles de la vida interactiva, toda vez que el contexto original se ve desbordado por el conjunto de conflictos de supervivencia, esta *ética* primordial no puede dar continuidad a su sentido originario si no es a través de valores guiados por la distinción entre el bien y el mal. El bien tendrá que ver con todos aquellos procesos y relaciones que tiendan a alcanzar un *equilibrio* en el funcionamiento de la arquitectónica del sujeto y el mal, en contrapartida, será el correlato de los desequilibrios desencadenados. Pero la arquitectónica del sujeto no funciona nunca distante de las exigencias del grupo en el que todo sujeto se halla enclavado, externamente y también, recordemos, internamente (sus cuerpos internos pegados entre sí). Este *equilibrio*, en cuanto opera más allá de la homeostasis o de la pura salud biológica, empieza a desarrollarse como precaución, cautela, medida, moderación, y

aún más, como buen cálculo, cordura, sensatez y, en definitiva, como *Prudencia* o saber hacer, que no se limita a las escaramuzas o urgencias a resolver, sino que abarca conjuntos de tácticas y, en definitiva, toda una estrategia vital. Las operaciones (tanto pasivas como activas) de la prudencia comprometen y conllevan operaciones correlativas de *deber hacer* (consecución de objetivos por deseados o por útiles) y, más allá —en un nivel superior de *deber* o tensión en que entra la voluntad tanto a escala intencional como eidética—, como deber-ser (nivel de los valores simples: deber ser del ser) e incluso como deber-ser de los valores completos (deber ser del deber ser), máxima expresión de la potencialidad de la voluntad humana.

El paisaje de la “ética estética” que se despliega traspuesto, a través de las instituciones simbólicas, como paisaje expandido regido por el *equilibrio* y la *prudencia*, opera —con estos valores haciéndose— mediante comparaciones, contrastes y elecciones, en medio de retenciones y protenciones, en medio de *anamnesis* y de *prolepsis*, y, desde luego, inserto conflictivamente en valores procedentes del medio grupal, del mundo simbólico ambiente y del anclaje político concreto. Por ello, la ética se desarrolla necesariamente en una dialéctica con los valores morales y políticos: dialéctica de cruces, de relanzamientos, de obturaciones, de contradicciones y de continuas interdependencias. En la escala de las instituciones simbólicas, resulta difícil saber qué valor es primitivo en el orden de su génesis, si el ético, el moral o el político, pues muchos valores morales están funcionando e influyendo en el momento en que un sujeto concreto lleva a cabo el despliegue de alguno de sus equilibrios éticos, y una serie de valores políticos delimitan lo legítimo o ilegítimo de los valores morales, etc.

Los valores en tanto que institucionalizados aparecen como normas, y al revés, las normas en cuanto asumidas como deberes y como valores dan lugar a instituciones simbólicas que pueden, incluso, materializarse como instituciones objetivas. El desarrollo de estas normas e instituciones se despliega en una necesaria dialéctica de libertades —que incluye, por supuesto, el freno de las libertades: las libertades no funcionan sino colisionando—, puesto que *velis nolis*, la instancia objetiva (frente a la subjetividad) o la imposición social (frente a la instancia personal) no anega del todo ni desactiva al completo las posibilidades de cada sujeto en sus relaciones mutuas. Es inviable una sociedad humana donde los sujetos, en el

límite una parte significativa de ellos, no retengan un margen de libertad ética, de raigambre “ético estético”. La libertad se refiere, en primer lugar, a la *libertad-de* o libertad de poder sortear a voluntad obstáculos, pero pudiera llegar a ser también *libertad-para* o libertad de autogobierno (*autonomía, autarquía*, que comporta *ataraxia* y *apateia*) de uno mismo en tramos suficientemente amplios o áreas suficientemente extensas como para marcar itinerarios propios en el contexto de las múltiples codeterminaciones en que consiste el vivir. La libertad-para alcanza su máxima expresión cada vez que coincide con el deber, pues entonces el sujeto es capaz del máximo equilibrio y prudencia, al quedar subsumidos los fines sociales en los individuales y recíprocamente los proyectos sociales moldeando la voluntad personal. Pero es preciso que este despliegue sea en su modo positivo y no negativo, en la forma de las virtudes y no de los defectos o vicios, en cuanto valores y no como contravalores, y para ello es necesario que esté actuando en consonancia — junto al equilibrio, a la prudencia, al deber y a la libertad— la *justicia* y el *amor*.

Lo que el equilibrio personal es a la prudencia lo son las relaciones conflictivas sociales a la justicia. La justicia es la prudencia de la moral. Pero la justicia no es solo una convivencia fundada en las leyes (en normas comunes) porque requiere, para que las normas morales y las éticas puedan conciliarse mínimamente, de la *igualdad*. La igualdad es el único principio humano que funciona como criterio estructural con capacidad de solventar —mediante cálculos morales y ya no solo éticos— los múltiples conflictos que desbordan las relaciones interpersonales y se sitúan en el nivel de las relaciones intergrupales. La igualdad es el criterio al que ha de apelar la justicia cada vez que deba resolver algún conflicto, ya no solo interpersonal sino social y político. Y es el único, porque el modo de superar conflictos, que son desajustes de normas o costumbres o actos previamente dados, ha de ser a través de la búsqueda de un ajustamiento, el cual no alcanzará un punto de ajuste verdadero si no introduce, como variable independiente de ese ajuste, la *igualdad primordial* de la *comunidad de singulares* insobornable de partida. Así como la ética se compone de múltiples virtudes, las que coadyuvan al equilibrio personal integral: prudencia, fortaleza, firmeza, generosidad, libertad, felicidad..., la moral queda concentrada en una sola virtud, la justicia, pero, como es obvio, también serán morales todos aquellos valores confluyentes con ella, en cuanto la refuerzan. La igualdad se

configura en contextos éticos en el mismo momento de *reconocerse* como un singular en la *comunidad de singulares*: se trata de un reconocimiento en el inconsciente fenomenológico y no aún de un reconocimiento consciente o racionalizado. Y la igualdad se despliega y madura y solidifica en medio del intercambio simbólico y de acciones efectivas que sean reflexivas y simétricas y transitivas. Configurada así la igualdad, como valor primordial ético, busca progresar en el contexto social, actuando como criterio de ajustamiento, y convirtiéndose ya de hecho en un valor de distinto cariz, pues obedece ahora a la búsqueda de equilibrios sociales (intergrupales) y ya no solo personales o interpersonales. Hay que subrayar que cualquier actividad personal es siempre ya social, por muy individual que sea su despliegue, pero lo social puede quedar integrado en lo individual y, entonces, revestirá características éticas (y “ético estéticas”) y, a la inversa, lo individual puede quedar investido y moldeado por lo social, y, entonces, nos hallaremos en el territorio de lo moral o, en su caso, de lo político. Estamos ante una visión de la ética como aquellas relaciones interpersonales (y propio-personales) dadas en un conjunto donde sus elementos están tomados de modo distributivo, mientras que en el caso de las relaciones políticas, el conjunto funcionaría con elementos considerados atributivamente. La moral comparte elementos éticos y políticos y, por eso, en nuestra teoría E-P-M la hemos caracterizado como *moral combinatoria* (conjunto de relaciones de los sujetos de los grupos que retienen su ser ético) y como *moral porfiriana*. Esta se refiere al conjunto de las ideas o ideologías de los grupos que, desde la *igualdad* ideológica de los adeptos, actúa socialmente —en contexto político fundamentalmente— como un todo conjuntivo y ya no como un todo disyuntivo. El todo disyuntivo funciona en las relaciones éticas y en la moral combinatoria, y aquí los valores son imputables a los individuos antes que al grupo, mientras que en el caso del todo conjuntivo de la moral porfiriana y de la política, los valores se despliegan en función del todo grupal y no directamente de sus individuos.

Estamos tratando de establecer que el valor de la justicia aparece como una exigencia necesaria en cualquier contexto humano en que se den relaciones interpersonales cruzadas con las relaciones complejas propias de las sociedades políticas. Este cruce de relaciones, localizadas unas más en el foco de la actividad personal y las otras más en los ejes del poder del Estado, no pueden ser bien

rastreadas si no se indaga en los cuerpos intermedios entre las personas y el Estado, es decir, en las instituciones morales con que toda sociedad se ha estructurado. La forma secular como se ha tratado de poner orden en ese complicado entramado de relaciones humanas es, como decimos, la idea de justicia, visible desde que Hammurabi, en el siglo XVIII aC, empezó a decretar normas políticas de obligado cumplimiento. Preceptos legales que tienen una clara continuidad en todos los códigos de leyes con que todo Estado se dota, y cuya elaboración alcanza altos niveles de profundización en determinadas concepciones sobre la justicia, como en las grandes síntesis llevadas a cabo por Justiniano o en *Las Partidas* de Alfonso X, por señalar dos ejemplos bien conocidos. Pero en cualquier sociedad compleja la conexión entre los preceptos de palacio y su cumplimiento en la escala familiar y personal no se da, sin más, de modo directo, porque siempre vemos actuar y mediar formaciones sociales intermedias, que son siempre instituciones simbólicas e incluso, muchas veces, instituciones objetivas que tienen un peso específico fundamental en la circulación de valores dentro de una sociedad política dada. Pero entre la gestión de los valores éticos —la prudencia, el sentido del deber, la libertad y la igualdad, etc.— y los valores político-morales —la justicia y las leyes— se advierte un desnivel fáctico de tal calibre que hace que haya de declararse una fundamental falta de influencia de los valores éticos sobre los morales y los políticos. Un repaso superficial sobre la historia de las naciones y de las culturas suministra sobrados datos en apoyo de esta tesis. Esta situación llama aún más poderosamente la atención cuando al intentar consolidar el conjunto de valores que se exigen como un todo complejo dado desde el origen, en todo ser humano por el hecho de serlo, a la necesidad de *búsqueda* de equilibrio, prudencia, libertad, igualdad y sentido del deber hemos de sumarle una fuerza capaz de activar la sociabilidad humana para que no decaiga ante los mínimos obstáculos: el *amor* o eros platónico que ha de acompañar, como energía vital, al conjunto de sentidos que se despliegan en el ser de lo humano.

Registramos, por tanto, dos niveles de relaciones humanas que albergan contenidos universales, por una parte, los elementos originarios de toda conformación ética humana y, por otra, la necesaria apelación a la justicia como principal instrumento articulador y equilibrador de los conflictos morales y políticos. Pero comprobamos a la vez que, a pesar del enorme peso teórico que poseen estos

valores (amor, prudencia, libertad, igualdad y deber y, en otra vertiente, la justicia), las relaciones humanas, los procesos históricos y las sociedades políticas son altamente deficitarias de cada uno de estos valores y más aún de su conjunto integrado. No parece que sea por una deficiente dotación de *caracteres* para la supervivencia, tal como el mito de Epimeteo —buen repartidor de facultades a los animales, pero malo con el ser humano— nos quiere hacer creer. Y menos cuando aceptamos que Prometeo, al darnos el saber técnico, y que Hermes, al entregarnos los principios del saber ético y político, nos proveyeron de todos los instrumentos precisos para poder salir airosos.

No es que al animal fenomenológico le falten los valores necesarios para afrontar los retos de la supervivencia y los conflictos de las relaciones sociales. Es que es altamente difícil, para empezar, alcanzar un equilibrio personal suficientemente poderoso, cuando la exigencia de mera supervivencia —en parangón con el resto de animales con los que disputamos los nichos ecológicos— no precisa más que un grado bastante endeble de maduración ética. Y, por si esto no fuera ya suficiente obstáculo, es aún más altamente difícil alcanzar a coordinar con suficiente previsión y acierto el conjunto de líneas de fuerza que componen el campo de intereses morales, de modo que, mediante normas y costumbres llegar a encauzarlos en sentido constructivo. Y si esto no fuera ya una empresa excesivamente compleja para ser resuelta a la escala de los valores personales, a toda esta dificultad planificadora viene a unirse el hecho de que las sociedades humanas se constituyen como sociedades políticas —a partir de un determinado nivel de complejidad—, lo que quiere decir que el valor articulador de la convivencia y de la supervivencia se habrá distanciado aún más de lo que ya estaba separada la justicia moral del resto de valores éticos. La *eutaxia* u orden intraestructural político necesario para la supervivencia de un Estado, aunque va a necesitar continuamente tomar energías de las fuerzas morales y éticas, puede distanciarse de la igualdad ética y de la justicia moral, de manera que un mínimo hilo de conexión mantenga todavía viva la humanidad como tal, pero a la vez muy maltrecha la pervivencia de los valores éticos y muy en segundo plano el mantenimiento de la justicia social.

La tesis que entrevemos de todo este análisis es que ya no solo es que el hombre sea débil o que las costumbres perniciosas sean más proliferantes que las bien ajustadas o que los gobernantes consiguen con facilidad su objetivo de orden (más o menos *eutáxico*: lo suficiente para sus intereses inmediatos) mucho más hábilmente a través de las estrategias despóticas y tiránicas, sino que, aunque educáramos en buenos valores al conjunto de personas, aunque nos dotáramos de ágiles instituciones morales que propendieran a solventar los continuos desajustes sociales y aunque consiguiéramos gobiernos democráticos que aproximaran al máximo la *eutaxia* a la justicia y al resto de valores éticos, todavía tendríamos que reconocer la dificultad que continuamente renace de la esencial inestabilidad del ser humano —precisamente porque quien está llamado al equilibrio estético lo está también a un margen amplio de desequilibrio dentro del cual es posible vivir; y ha de tenerse en cuenta que la energía para un sostenimiento en cierto desequilibrio es menor que la energía precisa para el equilibrio—. Y tendríamos que reconocer así mismo la dificultad de articular de maneras menos superficiales el conjunto de intereses en conflicto entre los distintos cuerpos morales, fundamentalmente las diferentes religiones que cubren el planeta con sus distintas morales y las diferentes formaciones ideológicas que intentan resituarse continuamente en medio de los cursos de poder político. Y cuando algo hubiéramos avanzado en ese sentido, reconocer finalmente la dificultad de coordinar, a través de instituciones internacionales, el conjunto de relaciones entre los estados en vistas a una recíproca cooperación y a una gestión de sus conflictos que no pase por la guerra, sino por leyes constrictivas comunes y justas.

Así pues, desde estos supuestos trazados aquí arriba, podemos ya abordar una primera aproximación al concepto de *Universalismo*.

Es una condición de todo sujeto humano, por tanto universal a todos en el momento de constituirse como tales, el formar parte de una *comunidad de singulares*. Ahora bien, es universal del mismo modo la partición *genealógica* de la *humanidad* en clanes, tribus, etnias, religiones propias, mitos autóctonos..., y, por tanto, el quiebro de la universalidad de partida en mundos simbólicos separados. Y es una tendencia universal *histórica* que las sociedades naturales acaben dando el paso hacia las sociedades políticas, organizadas como Estados, de tal modo que a la partición de las

tribus viene a unirse la de las naciones, en el sentido de Estado-nación o conjunto de familias y pueblos regidos por las mismas leyes.⁶ Sin embargo, la partición de la humanidad no destruye en absoluto la unidad e igualdad originarias. La genealogía y la historia de los pueblos no discurren negando la *verdad ontológica* del ser humano. De ahí, que haya un *esencial quiebro* en la arquitectura antropológica de todo ser humano, por el hecho de encontrarse habitante en dos anclajes antagónicos: el “ético estético” y el político-moral. Y, a su vez, las diversas tensiones entre lo ético y lo moral, y entre lo político y lo ético-moral, además de una multitud de subescalas y matices diferenciadores.⁷ Este esencial quiebro antropológico viene a solidificarse histórica y socialmente en la forma de enfrentamientos seculares, odios interraciales, expulsiones y exterminios, limpiezas étnicas, guerras de religión..., en suma, el estado de guerra — *homo homini lupus*— como la relación *natural* histórica paradigmática entre estados y entre regiones y entre pueblos. El estado de guerra sistemática y la política de intereses partidistas generalizados pueden llegar a un precipicio más allá del cual el daño sea mayor que el beneficio, y el riesgo de destrucción de las formas de supervivencia empiece a ser elevado. Por la existencia de estos precipicios, las naciones dedican gran parte de sus esfuerzos, no solo al arte de la guerra, sino también a la diplomacia. Esto comporta que el deseo de un futuro en paz y de unas relaciones internacionales de cooperación no sea solo el afán de las *almas bellas* de la humanidad —los santos, los filántropos, los *humanistas*—, sino también el propósito de los Estados, propósito que llega a su máxima expresión en el

⁶ Gustavo Bueno diferencia entre naciones biológicas, étnicas, históricas y políticas. La nación política acaba siendo la canónica, de modo paradigmático a partir de la Revolución francesa y de la constitución de las naciones modernas, basadas en el principio de soberanía nacional. Es canónica por ser la única que tiene existencia actual positiva. De manera fantasmagórica, algunas regiones, que han podido ser naciones históricas en su día, pero que no maduraron como naciones políticas o, también, porque conservan restos de su nacionalidad étnica, reclaman un estatuto de nación política que ya no tienen y que solo de modo fraccionario podrían conseguir, es decir, no porque recobren un derecho perdido (imposible de recuperar) sino porque pretenden fraccionar una unidad nacional vigente. Vid. Gustavo Bueno, *El mito de la Izquierda*, 2003; *España no es un mito*, 2005; *El mito de la derecha*, 2008. *Primer ensayo sobre las categorías de las «ciencias políticas»*, 1999.

⁷ He estudiado las relaciones E-P-M en Silverio Sánchez Corredera, «Los conflictos entre Ética, Moral y Política: criterios para su negociación», *Cuadernos de Información y Comunicación*, 2003; *Jovellanos y el jovellanismo, una perspectiva filosófica*, 2004; «Ética, Política y Moral. Un desarrollo desde las propuestas de Gustavo Bueno», en *Filosofía y Cuerpo. Debates en torno al pensamiento de Gustavo Bueno*, 2005; «Para una teoría de la justicia», desarrollada en seis artículos: I, II, III, IV, V y VI, *Eikasía, Revista de Filosofía*, 2005-2008.

caso de los Estados democráticos. Se obtiene, así pues, una tendencia política de fondo hacia la paz y la cooperación, que no es posible desarrollar si no es bajo principios universalistas, es decir, bajo la asunción del criterio de la igualdad como un motivo político. La igualdad ética servirá como referente último del objetivo hacia el que apuntar, a través siempre de la promoción de la igualdad moral que se despliega desde la idea de justicia, pero ahora habrá de ser guiado por un objetivo afianzado en instituciones políticas, y ya no en la mera voluntad ética o en la simple defensa del impulso moral hacia la justicia. El valor de la voluntad ética y del impulso moral serán insustituibles y condición necesaria, pero sin instituciones políticas *obligadas* legalmente y coercitivamente a moverse hacia la *igualdad*, no se alcanzará el objetivo de una humanidad finalmente humanizada.

En pocas palabras, la humanidad oscila entre un estatuto ético estético universal y un principio de acción política internacional de cooperación entre las naciones. En medio de ello se sitúan todos los valores éticos, y la *igualdad*⁸ como criterio universal de solución de conflictos humanos, y la justicia, como fórmula mediadora en los conflictos político-morales, y la *eutaxia*, como plataforma de estabilidad política necesaria.

El “universalismo humanista” se entendería, según mis presupuestos, como la resultante de la acción personal o grupal o estatal, tal que se conservan y mejoran las condiciones de vida ética o moral o política en cuanto cuidado y acrecentamiento de sus valores esenciales —la igualdad, la justicia y la *eutaxia*—, pero además, y puesto que han de ser reconducidos los hiatos profundos que se dan entre el campo ético y el moral, y entre el campo ético-moral y el político, entenderemos por “humanismo universalista” la intención y acción encaminadas a salvar temporalmente estos hiatos porque se pretenda avanzar en el llamado *progreso moral de la humanidad*, dando por

⁸ La *igualdad* podrá representarse en algunos casos como una medida cuantitativa, por ejemplo, división de tareas en el matrimonio al 50%, pero, puesto que lo que viene a gestionar este criterio de la igualdad es una riquísima colección de valores en equilibrio inestable o por lo mismo en desequilibrio esencial, no se nos debe escapar que la igualdad va a traducirse de muy diversas maneras, desde la *isonomía* hasta la *igual dignidad* de cualquier ser humano, y que en medio de esa horquilla entre lo ético y lo político han de darse necesarias *desigualdades* de preferencias, de afinidades, de contextos, de enfoques, de fortunas, de méritos... para que esa *igualdad* de la que hablamos opere en toda su riqueza de matices solidarios, equitativos, emancipadores, ajustadores y consecuencialistas. En todo caso, no puede entenderse la igualdad como una fórmula excesivamente simplificadora, puesto que con toda seguridad llegaría a ser una igualdad opresora político-moralmente o laminadora éticamente.

sentado que no se trata de llegar a un objetivo sustantivado —el espejismo de una humanidad perfecta o de una política sin fricciones y pánfila—, sino de conformar instituciones poderosas que hagan más viable una educación *humanista*, unas condiciones de vida generalizadas sanas y justas y unas relaciones internacionales sometidas al imperio de las leyes —y no, por ejemplo, al servicio de los intereses financieros.

La Ilustración, la Escuela Universalista Española y Jovellanos

Aunque pueden rastrearse en la historia épocas en las que determinados movimientos culturales promovieron estos ideales universalistas —la *paideia* griega, la cosmópolis estoica, la caridad cristiana, el humanismo renacentista...— es el siglo XVIII, y singularmente la Ilustración que vemos desplegarse en Europa (y subsidiariamente en América y Asia), el punto de inflexión donde el conjunto de estrategias de “humanismo universalista” fluye en múltiples sentidos y niveles. Revisada la vida y obra de quienes dejaron un legado en el siglo de las luces y a las puertas del mundo contemporáneo, preguntémonos para saber si actuaron contra este humanismo o a su favor: ¿Actuaron a favor de reformas políticas: jurídicas, económicas, educativas..., tendentes a lo que entonces se denominaba la *felicidad* pública? ¿Actuaron a favor de la transformación de las constituciones estatales en el sentido de abrir más el juego participativo en las instancias de poder? ¿Lucharon contra el inmovilismo moral que veía en la mujer una condición esencialmente inferior a la del hombre, que veía en la Inquisición un poder político-moral adecuado para la administración de justicia...? ¿Trabajaron a favor del principio de soberanía popular, de la dignidad de las personas más allá de la condición de súbdito o de ciudadano, o más allá de su atribución a una clase o estamento social? ¿Alentaron instituciones estatales o culturales que aseguraran o dinamizaran algunos de estos objetivos? ¿Promovieron relaciones internacionales, políticas o culturales, tendentes a un mutuo reconocimiento, a un mejor entendimiento y a unos mismos ideales humanitarios compartidos?

Si el resultado de estas respuestas es manifiestamente positivo nos hallaremos ante autores que habrían efectivamente promovido el humanismo universalista, y en caso contrario, estaremos ante personalidades reaccionarias, retrógradas o inmovilistas, y cuando no se actuara en contra pero sí se le diera la espalda a este programa ilustrado, podremos hablar de autores tibios o grises o acomodaticios o conservadores.

En los tiempos de Jovellanos caben muchas posturas ideológicas distintas en España, difíciles de clasificar, pero serían relativamente fáciles de identificar quienes fueran *escolásticos* y quienes *innovadores*, si utilizamos la distinción que hizo José Miguel Caso.⁹ Los ilustrados —innovadores— por el mero hecho de serlo —frente a los escolásticos—¹⁰ actuaban ya en el territorio de ese *humanismo universalista* del que cabe hablar en el siglo XVIII. *¿De qué sirven a la Iglesia ni al Estado estos que llaman teologos solo porque son buenos esgrimidores de escolástica?*,¹¹ dice don Gaspar al joven teólogo que le pide consejo sobre cómo perfeccionar su formación universitaria. Tras diseñarle razonadamente un plan de trabajo, donde entra la Biblia, los concilios ecuménicos y los españoles, la lectura de Melchor Cano —*De locis theologicis*, 1563—, los Santos Padres, las Decretales, la Historia eclesiástica, la lengua castellana (en los modelos del buen decir: Granada, León, Mariana) y la retórica de Granada, en la reciente publicación de Climent; el latín (no solo en Tertuliano, Lactancio y el Nacianceno, sino también en Cicerón y en Livio), si fuera posible el griego y el hebreo; las lenguas modernas, desde luego el francés, para poder leer a Bossuet, Fénelon, Fleuri y Massillon. Y acaba el gijonés la recomendación diciendo: *No se me diga que pido mucho, si lo que pido es necesario; si lo es, es menester apechugar con todo o renunciar a la ciencia.*¹² En suma, los *novatores* lo son porque abren el campo del saber, conscientes de que las prohibiciones inquisitoriales son contraproducentes, porque exigen una preparación científica acorde con los tiempos, porque a la vez valoran sobremanera el acudir a las fuentes más originales y porque dan por superado el

⁹ José Miguel Caso, «Escolásticos e innovadores a finales del siglo XVIII», en *De Ilustración y de ilustrados*, IFES. XVIII, Oviedo, 1988, pp. 355-366.

¹⁰ *Escolástico* era un adjetivo que Jovellanos identificaba con sus contravalores. No la Escolástica medieval sino la que pervivía inserta en las instituciones de su tiempo.

¹¹ Jovellanos, «Instrucción que dio a un joven teólogo al salir de la Universidad», *Obras completas*, XIV, *Escritos pedagógicos*, 2^o, IFES. XVIII, Oviedo, KRK Ediciones, 2010, p. 877.

¹² *Ibid.* p. 877.

exclusivo método de enseñanza aristotélico escolástico, instaurado en la Edad Media. Es una idea extendida y constante, reiterada por muchos ilustrados europeos, la idea de una «historia moral» de la humanidad,¹³ en el momento en que, con suficiente clarividencia sobre el destino científico y tecnológico de la civilización por venir, se está en disposición de vislumbrar un progreso que pueda afectar a la humanidad en su conjunto. Pero entonces, surge la duda de si en paralelo a ese progreso técnico será posible el progreso moral. A desarrollar esta idea emplean gran parte de sus esfuerzos los Rousseau, Turgot, Condorcet, Smith, Hume, Kant¹⁴... y, en España, quienes se mueven en la longitud de onda en que está Jovellanos.

Además de la consonancia con la idea de progreso moral de la humanidad, el segundo elemento que estimamos fundamental para incluir a un autor como formando parte del humanismo universalista es el de haber contribuido con alguna aportación capaz de abrir el campo de investigación más allá de las fronteras nacionales o europeas: estableciendo nuevas disciplinas interculturales o mejorando el conocimiento de culturas extrañas. Aquí, destacan autores como Lorenzo Hervás y Panduro (1735-1809), quien escribe múltiples obras sobre lingüística comparada de radio universal, entre las que destaca *Catálogo de las lenguas de las naciones conocidas* (1800-1805).¹⁵ Jesuita, en tiempos de reiteradas expulsiones, escribe *Biblioteca jesuítico-*

¹³ Tomo la expresión de Fernando Baras Escolá, «La Historia Universal como Historia Moral del género humano en Jovellanos», *Cuadernos de Estudios del Siglo XVIII*, nº 2, BOCES. XVIII, IFES. XVIII, Oviedo, 1992, pp. 29-43. Baras lleva a cabo un interesante estudio, sin embargo algunas de las conclusiones que saca no nos convencen. Dice: *Al enlazar de esta manera los valores sociales de clase con la instrucción, el pensamiento ético de Jovellanos se desliza insensiblemente por la pendiente que conduce la conciencia crítica del presente a la apología de un dispositivo de control «pedagógico» sobre el conjunto de la sociedad.* (P. 42). Lo que Baras llama foucaultianamente “dispositivo de control pedagógico” se da por activa o por pasiva; la moral se ejerce horizontalmente pero desde controles verticales continuos. De lo que se trata es, según el modelo de Jovellanos, de depositar en una educación pública a cargo del Estado, y no de intereses privados, el control de la moralidad, un control que ha de ser transparente, racional, tolerante y flexible, y orientado a la felicidad pública y a la justicia. La Iglesia puede, y debe, cooperar, pero debe estar sometida a la directriz del Estado. De ahí, su «jansenismo», y el del conjunto de ilustrados que trabajan en una jerarquía de valores similar.

¹⁴ Jean Jacques Rousseau, *Mémoire à Mably sur l'éducation de son fils* (1740). David Hume, *A treatise of Human Nature* (1740), *An Inquiry Concerning the Principles of Moral* (1751). Adam Smith, *The theory of moral sentiments* (1759). Turgot, *Tableau philosophique des progrès successifs de l'esprit humain* (1750), Condorcet, *Esquisse d'un tableau historiques des progrès de l'esprit humain* (1795). Inmanuel Kant, *Filosofía de la historia* [1784, 1786, 1794, 1798], FCE, 1953.

¹⁵ *Catálogo de las Lenguas de las naciones conocidas y enumeración, división y clases de estas según la diversidad de sus idiomas y dialectos* (Madrid, 1800-1805, seis vols.). Además: *Idea dell'Universo*, (Cesena, 1778-1792). *Gramáticas abreviadas de las dieciocho lenguas principales de América. Historia de la vida del*

española de los escritores que han florecido por siete lustros (1759-1799), reeditada en 2007. En ella aparecen dos de los jesuitas a quienes Jovellanos ha de comentar sus obras, en calidad de censor del Consejo de Castilla: la *Historia de las Filipinas, política, natural y cristiana*, del ex jesuita don Valero Pottó. La recensión de Jovellanos es negativa, aunque concede el *placet* para que se publique siempre que el autor lo haga [a sus expensas y no a las del real erario del ministerio de Indias], *si tiene ánimo de costearla y exponerse a encontrar lectores*, y en ella además de describir los asuntos que trata, extrae una conclusión crítico irónica al constatar que tras 1665 páginas el autor no ha conseguido referirse al objeto de su libro (en cinco tomos, *que ha de abrazar 225 años*) más que unos pocos meses relativos al desembarco de Legazpi en las islas.¹⁶

La otra obra que el ilustrado asturiano comenta para la Real Academia de la Historia es *Consideraciones americanas*, del abate don Ramón Diosdado Caballero (1740-1829), jesuita mallorquín. Como *no hay en su obra cosa que se oponga a la religión, a las buenas costumbres ni a las regalías de S.M., creo que se le puede conceder la licencia que solicita*.¹⁷ Se trata, en palabras de nuestro censor, *de una de tantas apologías como va produciendo nuestra edad, para hacer ver que cuanto han escrito los extranjeros de nosotros no es otra cosa que un montón de infundadas e injustas invectivas dictadas por la malevolencia y por la envidia*.¹⁸ Diosdado compara el estado de la población, agricultura, industria y comercio de las Indias españolas y las de los extranjeros, para concluir la mayor excelencia de las nuestras, inducción que a Jovellanos no le parece muy concluyente, y que, aunque esfuerzo inútil, sí merece la pena por el número de historias y de hechos que narra.

No tiene el mismo éxito Diosdado ante nuestro estricto censor, con su obra *Medios para estrechar la unión entre los españoles y americanos*:

hombre (Madrid, 1789 a 1799, 7 vols.); *Ensayo de paleografía universal*, 3 vols. manuscritos inéditos; *Historia del arte de escribir*, 2 vols. manuscritos inéditos.

¹⁶ Jovellanos, «Censura de la *Historia de las Filipinas*, de Valero Pottó» [24 de julio de 1789], *Obras completas*, XII, *Escritos sobre Literatura*, IFES. XVIII, Oviedo, KRK Ediciones, 2009, pp. 172-175. Vid. p. 175.

¹⁷ Jovellanos, «Censura de las *Consideraciones Americanas*, de Ramón Diosdado Caballero» [7 de enero de 1790], *Obras completas*, XII, *Escritos sobre Literatura*, IFES. XVIII, Oviedo, KRK Ediciones, 2009, pp. 178-180.

¹⁸ *Ibid.* p. 179.

Concluyo con decir que esta obra, no recomendada ni por su objeto, ni por su oportunidad, ni por su doctrina, y, antes bien, desfavorecida por sus vacilantes principios, por su política dura e irreflexiva, y, sobre todo, por su inutilidad, no es digna, en mi opinión, de la luz pública.¹⁹

El jesuita español, que fallecerá en Roma a los 89 años, después de una prolífica dedicación a la bibliografía, a la poligrafía y a los temas americanos, defiende que entre los criollos y los chapetones no se da el enfrentamiento que los escritos extranjeros propalan. Explica este ataque contra España, interpretando que estos extranjeros tratan de influir en el Gobierno español para que aplique medidas violentas que disuelvan el supuesto problema. Los chapetones o gachupines eran los europeos o castellanos recién llegados a América y a quienes con las reformas borbónicas se les encomendaban cargos en las intendencias, audiencias y capitanías generales, desde la metrópoli. El abate, con todo, dedica su obra a repasar los argumentos esgrimidos sobre el desgobierno de las Indias españolas, a título de hipótesis, y de ahí va extrayendo una serie de medidas paliativas de los problemas que se entrevén. Así, para cortar la supuesta oposición entre criollos y chapetones, Jovellanos expone con estas palabras el remedio que apunta Diosdado Caballero:

Respecto a los frailes, a quienes supone una grande influencia en la opinión del pueblo, [ve el remedio] dividiendo los chapetones de los criollos, así en conventos como en provincias, separando a unos de otros; los primeros tierra adentro, los segundos en la costa, concediendo dos conventos en cada capital a cada clase, librándolos de la dependencia de Roma y dándoles asistentes generales de México y Lima, bajo la dirección del general de España.²⁰

Tras un detallado relato de las medidas propuestas por el abate, el magistrado, concediendo que no es su oficio impugnar, no puede evitar hacer algunas reflexiones, que incluyen claras impugnaciones a prácticamente todos los remedios a que se apelaba. En definitiva, se trata de extraños remedios, que parecen más bien multiplicar los problemas que sanarlos. Tampoco se resiste Jovellanos a hacer consideraciones doctrinales de fondo, como cuando le rebate que Inglaterra no

¹⁹ Jovellanos, «Censura de las *Medios para estrechar la unión entre los españoles y americanos*, de Ramón Diosdado Caballero» [11 de marzo de 1790], *Obras completas*, XII, *Escritos sobre Literatura*, IFES. XVIII, Oviedo, KRK Ediciones, 2009, pp. 181-187. Vid. p. 187.

²⁰ *Ibid.* p. 183.

pierde sus colonias por haber fomentado el aumento de sus habitantes, sino: ...*por haberlos querido oprimir con impuestos, por haberles negado los derechos de ciudadanos y por no dejarlos gozar de la felicidad que se habían labrado ellos mismos, y alguna línea más abajo, considerando la posibilidad de perder las colonias, Jovellanos dice:*

Que en caso de elegir uno de los dos caminos de perderlas [las colonias], el de la humanidad es, cuando no más trillado, más justo que el de la opresión y más digno del espíritu de la religión y aun de la política.²¹

A través de estos cruces de personajes representativos de la España del siglo XVIII, asistimos al hecho de que no todo se halla en la intención, en el pretender remediar problemas ocupándose del ancho mundo, sino en tener de hecho remedios apropiados y efectivos, y, para ello, como se ve, no basta con escribir tratados que expongan problemas —si bien, el hecho de que se estudien es en sí un buen síntoma—, sino que es preciso disponer de un sistema de valores lo más consistente posible, es decir, en la mentalidad de Jovellanos, llevadero a la práctica mediante reformas controladas y útiles para la moral (para la religión, en la España de entonces) y para el Estado, pero no solo, porque ha de ser útil en definitiva para la humanidad, utilidad que entonces ha de medirse no con solo los criterios económicos o del orden social, sino bajo los parámetros de la justicia y de la *felicidad* general.

Diosdado no solo se ubica en unos postulados reformistas distantes de los de Jovellanos, pues le vemos en sus *Observaciones americanas y suplemento crítico* arremeter contra la *Historia antigua de México y su conquista*, del también jesuita abate Francisco Javier Clavijero (nacido en el Puerto de Veracruz, México, 1731, y fallecido en Bolonia, Italia en 1787), pedagogo, además de historiador americanista²² como Diosdado.

En esta labor de censor, Jovellanos también se había encontrado con otro jesuita expulso, Juan Ignacio de Molina (nacido en Chile, en 1740, y fallecido en Bolonia, Italia en 1829). En este caso se trata de una obra *muy digna de la luz pública, tanto por la excelencia y novedad de su materia, cuanto por el orden, claridad y buen lenguaje en que está expuesta. La traducción me parece muy exacta e igualmente recomendable por la*

²¹ Ibid. p. 187.

²² Cfr. ibid. p. 179.

pureza del estilo.²³ Otro libro de temática americana, escrito por un español chileno en italiano, el *Compendio della storia geografica, naturale e civile del regno de Chile*, publicada en Bologna en 1776, anónima, y traducida por Domingo de Arquellada, miembro de la Real Academia de Buenas Letras de Sevilla. La obra ha sido ya traducida al alemán, en 1786, y lo será pronto también al francés, en 1789, y al inglés, en 1808.

Como se ve, la orden de los jesuitas, italo-romana por *reclusión*, pero internacional por definición, y dada al estudio por vocación y por su situación de expulsos —en el caso de los jesuitas españoles con un campo de investigación que viene dado: en la América española y en las Filipinas; y en el caso de los jesuitas portugueses, franceses y españoles por su condición de expatriados—, tiene durante estas décadas en las que nos hallamos una gran capacidad de establecer relaciones abiertas y, en principio, de cariz universalista, al menos en lo que se refiere a los campos de investigación abiertos.

En las notas que Elena de Lorenzo y Álvaro Ruiz de la Peña ponen al Prólogo de las «Cartas del Viaje de Asturias» («Cartas a Ponz»), del Jovellanos epistolar, siempre muy atento al estilo y a diferenciar cuál sea el apropiado para cada ocasión, en el momento en que el ilustrado avisa que va a utilizar *cierta llaneza y desenvoltura de locución*, los dos excelentes editores comentan:

Los modelos ineludibles de la literatura clásica epistolar son las cartas de Cicerón que Pomponio Ático edita tras su muerte, las de Horacio, sobre filosofía moral y teoría literaria, las de Séneca a Lucilio, en que expone enseñanzas morales sobre cómo soportar la adversidad, y las más de doscientas cartas en que Plinio el Joven sigue el modelo ciceroniano. Evidentemente, en el siglo XVIII hubo de pesar el modelo de las *Cartas eruditas y curiosas* de Feijoo. El estilo epistolar, frente al del tratado o el discurso, es menos formal y más ligero y llano, debido a la brevedad de la carta y a la familiaridad de emisor y receptor. Es muy frecuente que los libros de viajes del siglo adopten, como éste de Jovellanos, la forma epistolar —otros son diarios, informes, itinerarios—; así sucede con las *Cartas familiares* de Juan Andrés o el *Viaje literario a las iglesias de España*, de Jaime de Villanueva.²⁴

²³ Jovellanos, «Censura del *Compendio de la Historia Geográfica, natural y civil del reino de Chile*, del abate Molina» [17 de enero de 1787], *Obras completas*, XII, *Escritos sobre Literatura*, IFES. XVIII, Oviedo, KRK Ediciones, 2009, p. 131-132.

²⁴ Jovellanos, «Prólogo. Cartas del Viaje de Asturias», *Obras completas*, IX, *Escritos Asturianos*, Edición crítica, prólogo y notas de Elena de Lorenzo Álvarez y Álvaro Ruiz de la Peña Solar, IFES. XVIII, Oviedo, KRK Ediciones, 2009, nota 10, pp. 6-7.

Efectivamente, las citas de Jovellanos en el conjunto de sus escritos sobre Cicerón, Horacio o Plinio el Joven son asiduas, y es un hecho que los tenía y los recomendaba como ejemplos ya de estilo oratorio ya de estilo didáctico. Y también es una gran verdad que Jovellanos fue un lector muy completo sobre la literatura de su tiempo, extranjera y española, y que, sería casi imposible que no tuviera una opinión hecha sobre el estilo epistolar de Feijoo, el de Jaime de Villanueva y el de Juan Andrés.²⁵

Juan Andrés es uno de los autores más representativos, quizá el que más, de lo que Aullón de Haro y el Grupo de Investigación Humanismo-Europa²⁶ denominan la *Escuela Universalista Española del siglo XVIII*. Jovellanos poseía en su biblioteca²⁷ las *Cartas a su hermano D. Carlos Andrés*. El alicantino y el asturiano coinciden en un mismo veredicto sobre la corrupción de la poesía española, y en la *Carta sobre la poesía Provenzal*, donde desde la cárcel de Bellver escribe sobre la inutilidad de fondo en la disputa, entre Cataluña y la Provenza francesa, sobre la pretensión de ser los creadores de la lengua provenzal, pues en semejante materia no importa tanto la *invención* de una lengua cuanto su perfección; es el vulgo quien forma las lenguas y son los sabios quienes las perfeccionan; determinadas lenguas vulgares de Europa se desarrollaron por un deterioro progresivo del latín, que fue quedando imperfecto y grosero, pero una vez así constituido se fue, a su vez, mejorando, enderezando y puliendo, y ¿a quién toca esta gloria?:

No repetiré lo que han dicho en este punto los eruditos jesuitas Lampillas y Andrés, ni fundaré el derecho de nuestra patria en vanos títulos; fundarele en hechos constantes, reconocidos y atestiguados por nuestros mismos vecinos, y particularmente en dos autoridades que por fortuna tengo a la mano, y que son a cual más respetable, a saber: la de Monsieur Gaufridi en el libro II de su *Historia de Provenza* y la de los eruditos padres don

²⁵ Las *Cartas Marruecas* de su amigo Cadalso van a aparecer en 1789, y podrán quizá servirle también de modelo —si tenemos en cuenta que las *Cartas a Ponz* las escribe entre 1782 y 1792—, sobre todo en aquellos momentos en los que haya que recordar algunos de los males de España.

²⁶ Vid. https://es.wikipedia.org/wiki/Grupo_de_Investigaci3n_Humanismo-Europa.

²⁷ Jean Pierre Clément, *Las lecturas de Jovellanos (Ensayo de reconstituci3n de su biblioteca)*, Oviedo, Instituto de Estudios Asturianos, 1980.

Vaissete y don Vic, en los libros, 18, 20, 23 y 26 de la [de] Languedoc, a que me remito de una vez por no amontonar citas.²⁸

Unos párrafos más abajo, volvemos a ver a Jovellanos referirse a las tesis de Juan Andrés, a propósito del problema de la decadencia de la “corte de amor”:

He aquí ya el objeto de la embajada del rey Juan, tan cacareada como mal entendida. La decadencia de la poesía provenzal en aquel tiempo, y la prosperidad sucesiva de la de Cataluña, no dejan la menor duda en esta explicación.

Pero tiene además un firme apoyo en el hecho mismo; pues que en efecto el establecimiento de la corte de amor se verificó en Barcelona, y aun se repitió después en Tortosa; y esta institución, lejos de decaer, como asienta el erudito don Juan Andrés, prosperó bajo los sucesores del rey don Juan.²⁹

De este cruce de ideas entre Jovellanos y Juan Andrés puede derivarse fácilmente la conclusión de que ambos participaban de un mismo esquema de ideas sobre el valor cultural de España en el concierto europeo, en el contexto de la proverbial disputa en torno a la decadencia española. En Francia fue Masson de Morvilliers quien, con su *Que doit on à l'Espagne?*, desencadenó una polémica que se arrastraría durante décadas, y hasta nuestro mismo presente. Forner representará la defensa apologética directa, como queda de manifiesto en el mismo título de su publicación: *Oración apologética por la España y su mérito literario* (1786),³⁰ pero reaccionarán también con fuerza autores como Antonio José Cavanilles,³¹ sacerdote y, sobre todo, gran naturalista y eminente botánico, uno de los pocos no jesuitas que son considerados miembros de la Escuela Universalista Española. Además de los ataques procedentes de Francia, en Italia se abre otro frente crítico con España, esta

²⁸ Jovellanos, «Carta sobre la Poesía Provenzal» [Bellver, 4 de agosto de 1806], *Obras completas*, XII, *Escritos sobre Literatura*, edición crítica, estudio preliminar y notas de Elena de Lorenzo, IFES. XVIII, Oviedo, KRK Ediciones, 2009, pp. 441-456. Vid. pp. 444-445.

²⁹ Ibid. pp. 449-450. En la nota 9 a pie de página, Elena de Lorenzo nos aclara que se trata de Juan I de Aragón (1350-1396), quien instituyó el Consistorio de la Gaya Ciencia en Barcelona en 1393 a imitación del de Toulouse, fundado en 1323. Véase M. de Riquer, *Historia de la Literatura Catalana*, vol. I, Barcelona, Ariel, 1964, p. 565.

³⁰ Autor que ha sido espléndidamente estudiado por François Lopez, *Juan Pablo Forner (1756-1797) y la crisis de la conciencia española en el siglo XVIII*, Junta de Castilla y León, 1999.

³¹ Antonio José Cavanilles, *Observations de M. l'abbé Cavanilles sur l'article Espagne de la Nouvelle Encyclopédie* (París, 1784).

vez de la mano de los jesuitas eruditos italianos Girolamo Tiraboschi y Saverino Bettinelli, quienes en sus obras declaran que España es la culpable de la introducción del mal gusto en las letras europeas. Esta vez son los jesuitas Francisco Javier Lampillas, Juan Andrés y Burriel quienes polemizan con sus hermanos de congregación. Este ruido cultural decanta claras facciones enfrentadas, en cuyo cauce discurren sentimientos de nación, que tienen como origen principal lo que a principios del siglo XX Julián Juderías denominaría la «leyenda negra»³². De todo este fragor de ideas da también buena cuenta *El Censor*,³³ una de las revistas críticas más representativas del momento. *El Censor*, de la mano de Cañuelo y Pereira, es el vehículo de opinión de un núcleo *progresista* de ilustrados que creen llegada la hora de remover, con profundas reformas, algunas de las inveteradas y retrógradas *costumbres* españolas, un pueblo, el español, educado desde los púlpitos por un clero indocto y demasiado prejuicioso, acostumbrado a una desconfianza secular hacia las ideas que venían de Europa. El tema no dejaba de tener sus fundados motivos históricos³⁴ pero también adolecía de una fuerte distorsión de perspectiva.³⁵ El grupo de autores que podríamos considerar ligados a *El Censor* (1781-1787), periódico que nació bajo la protección de Carlos III, el mismo que expulsó a los jesuitas de España en 1767, representaba uno de los núcleos críticos y reformadores que, respetuosos con la religión y fieles devotos cristianos en su mayoría, aspiraban a profundas reformas religiosas, además de a una revitalización económica y política del país.

³² Julián Juderías, «La leyenda negra y la verdad histórica: España en Europa, trabajo premiado por *La Ilustración Española y Americana* en el concurso de 1913», *La Ilustración Española y Americana*, Madrid, enero-febrero de 1914. El año anterior este diplomático de profesión, de gran formación histórica e intelectual, había conseguido otro premio: *Don Gaspar Melchor de Jovellanos: su vida, su tiempo, sus obras, su influencia social: obra premiada por la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*, Madrid, Imp. de J. Ratés, 1913. Un estudio sobre Jovellanos verdaderamente valioso, muy atinado en sus líneas generales.

³³ Hay una edición facsímil de 1989: *El Censor. Obra periódica. Comenzada a publicar en 1781 y terminada en 1787*. Edición facsímil, con prólogo y estudio de José Miguel Caso González. Homenaje de la Universidad de Oviedo al rey Carlos III en el bicentenario de su muerte. Universidad de Oviedo. IFES. XVIII, 1989.

³⁴ Ha estudiado recientemente el tema de la leyenda negra María Elvira Roca Barea, *Imperiofobia y leyenda negra. Roma, Rusia, Estados Unidos y el Imperio español*. Madrid, Siruela, 2016.

³⁵ Una lectura imprescindible para comprender en profundidad la dialéctica histórica de la pugna de las distintas fuerzas morales en la historia de España, es el libro de Fernando Miguel Pérez Herranz, *Lindos y tornadizos. El Pensamiento Hispano (siglos XV-XVII)*, Madrid, Verbum, 2016, VI Premio Juan Andrés de Ensayo e Investigación en Ciencias Humanas. Hace falta continuar ese mismo rigor de análisis rastreando ahora los siglos XVIII, XIX y XX.

Militaban en este bando lo que algunos han denominado el círculo de la condesa del Montijo, María Francisca de Sales, donde empezando por Jovellanos, encontraríamos a Meléndez Valdés, Goya, el obispo Tavira, Urquijo, Samaniego..., en definitiva, un núcleo de pensamiento, entre los que algunos se reconocían directamente discípulos de Jovellanos, como era el caso de Vargas Ponce, Quintana, Meléndez o el padre agustino Juan Fernández de Rojas. En este grupo se alineaban los «jansenistas», que era más bien un mote para proceder a su persecución, lejos de cualquier asimilación sería con el jansenismo de Jansenius aunque nada distantes por motivos distintos de Port Royal. El «jansenismo español» era regalista y antiultramontano y muy crítico con las prebendas de la curia romana y con el desmedido poder del papa que limitaba en exceso las atribuciones de los obispos y las de los concilios nacionales, es decir, coincidía en líneas generales con una de las corrientes internas de la Iglesia católica europea que se estaba manifestando en el episcopalismo francés o en el movimiento de Pistoia en Italia, corriente que en España tenía a dos destacados representantes, los obispos Tavira y Climent, ambos muy apreciados por Jovellanos, como se sabe. Y frente a lo que podía representar *El Censor*, cabe pensar que quienes no eran regalistas, por principios, los jesuitas, y quienes defendían una cristiandad católica centrada en la indiscutible autoridad del papa, autoridad que debía hacerse sentir, por supuesto, también en los asuntos de Estado y que aspiraba a gobernar, mediante una coordinación espiritual y temporal, el conjunto de naciones católicas..., es decir, una muy buena facción del clero secular y sobre todo, del regular de las distintas órdenes religiosas. Ahora bien, este bloque no era en absoluto monolítico. Los padres jesuitas Masdeu y Burriel eran convencidos regalistas. Lampillas y Juan Andrés, expulsos, fueron aun así convencidos defensores de la España de su tiempo, y dedicaron parte de su trabajo a combatir los ataques que se desencadenaron fundamentalmente desde Italia, que fue el país que les acogió. Y en este diagnóstico general de defensa de lo español coinciden en esencia con Jovellanos. Quienes llevan a cabo una defensa ponderada y profunda de España se hallan tanto en el bando del *jansenismo* como en el jesuítico, y no es la pertenencia a uno u otro contexto moral lo que resulta realmente definitivo. España tenía problemas, y graves, pero esos problemas no coincidían con lo que los detractores extranjeros de lo hispánico propalaban, más que de forma muy superficial o muy parcial. De hecho, Jovellanos

admiraba a Eximeno, a quien cita elogiosamente a menudo, y respeta y alaba la erudición de Juan Andrés, de Lampillas, de Masdeu, de Burriel y de Juan Ignacio Molina. Y tiene en su biblioteca y lee y cita con deferencia al padre Isla y a Hervás y Panduro, e incluso también a Diosdado Caballero, de quien hubo de redactar alguna censura adversa.

En suma, la dedicación o no a los ministerios eclesiásticos algo hacía en la decantación de las ideas morales del tiempo, pero no era lo fundamental: junto a los fray Diego José de Cádiz y a los fray Gerundio de Campazas —no por imaginario menos real—, predicadores tremendistas y retrógrados, encontramos a los Climent y Tavira. Junto a actitudes menos religiosas como las del conde de Aranda o de Cabarrús o de White o de Marchena —por muy «abate» que se le motejara—, encontramos personalidades piadosas como fue el caso de Pablo de Olavide, el que escribe *El evangelio en triunfo*,³⁶ y del propio Jovellanos y de su entorno. El prisionero de Bellver compone en una Semana Santa una sentida “paráfrasis del salmo *Judicame Deus*”, piedad que no dejaba nunca de compenetrarse con la dimensión crítica y racional de quien escribe la *Epístola del Paular* y sobre todo sus acendradas sátiras contra la corrupción eclesiástica.

Aunque es evidente que las facciones regalistas y las papistas mantuvieron un pulso político y moral muy determinante para la época, estimamos que no es este el criterio fundamental que va a influir en el colorido moral que separará a los *antiguos* de los *modernos*, o a los *novatores* de los *escolásticos*, a los ilustrados reformadores de los inmovilistas ultramontanos. El regalismo o antirregalismo será decisivo a la hora de influir en uno de los elementos que empezaba a ser un signo de los tiempos, la ineludible separación del Trono y del Altar, del poder del gobierno y del poder eclesiástico: cuanto antes se hiciera y cuanto más acertadamente se llevara a cabo tanto mejor para la salud política del Estado en cuestión. Quienes eran ciegos ante este imperativo de la historia, por razón de su contexto vital —como podía sucederles a muchos de los jesuitas y a otros religiosos—, no por ello se alineaban directamente con los escolásticos, con los *antiqui* o con los ultramontanos, sino que lo

³⁶ Hay edición actualizada en la Biblioteca Filosofía en español: Pablo de Olavide, *El evangelio en triunfo o historia de un filósofo desengañado*, Oviedo, Pentalfa Ediciones, 2004.

que hacía era complicar la dialéctica moral del desarrollo de la sociedad nacional en curso o, también, de la cristiandad como núcleo de civilización.

Hubo obras y esfuerzos que cooperarían con la deriva de un humanismo universalista salidas tanto de los trabajos de los jansenistas³⁷ como de los jesuitas, porque las líneas de demarcación no estaban sometidas a una bipolaridad estricta — que en alguna medida era bipolaridad aparente, víctima de un contexto determinado—, y porque, más allá de reflejar un problema político de inmediatez — el mayor o menor poder de los gobiernos para llevar a cabo sus programas de acción, superadas ciertas seculares dependencias del poder eclesiástico— de lo que se trataba era de propiciar o no, de alentar o no aquellas instituciones (publicaciones de temas nuevos que ampliaban el mundo o lo profundizaban, academias, institutos, jardines botánicos, leyes educativas, leyes económicas para la prosperidad de las naciones...) que tenían la capacidad de progresar por la senda del humanismo y del universalismo.

Puede resultar forzado conciliar dos grupos morales en principio enfrentados: jansenistas y jesuitas. ¿Por qué pensamos que no lo es? En primer lugar porque la conciliación no es absoluta. Reconoce que hay un antagonismo que genera procesos que son en alguna medida irreversibles: es irreversible el conjunto de fenómenos culturales que acaecieron y que se asentaron como consecuencia de la expulsión de los judíos, de los moriscos o de los jesuitas. Expulsión que sin duda tuvo que ver con librarse de los obstáculos que todo un colectivo social de enorme poder moral imponía al gobierno regalista, como el de Carlos III, de Aranda y de Campomanes.

Pero, en definitiva, lo que queremos resaltar es que las dialécticas de los grupos morales no se gestan solo a través de sus trazos gruesos, a través de los grupos poderosos y encarnados en instituciones fuertes, lo que Jovellanos y su época empezaban a llamar «partidos» y también «sectas», antes de que las divisiones ideológicas en izquierdas y derechas hubieran emergido históricamente. Para que las ideologías de los partidos funcionen es preciso que cada colectivo de referencia mantenga en su seno unas determinadas relaciones de los individuos entre sí, de fidelidad de convergencia de colaboración... pero estas están sujetas, por una parte, a

³⁷ Nos referimos siempre al «jansenismo español», mal llamado jansenismo porque su connotación es equívoca, pero aun así su denotación al caso, como mote, es clara y registrable empíricamente.

los contextos que sobrevienen y, por otra, al tipo de individuo ético que se es y multiplicado por tantos casos como haga falta —hay que suponer aquí como un factor importante el ejemplo y el magnetismo cultural que algunas individualidades pueden llegar a desplegar y, por tanto, en un grupo de 5000 jesuitas expulsados pueden muy bien marcar ciertas líneas de acción determinadas actuaciones individuales más bien que la suma gregaria—. Si Antonio Eximeno (1729-1809) pasa a ser un modelo de investigación matemática, filosófica y musical, respetado y citado, fácilmente tendrá seguidores. Si Lorenzo Hervás (1735-1809) es capaz de crear una nueva disciplina —la Lingüística universal y comparada—, nuevo saber que viene a llenar un hueco útil, con toda seguridad una caterva de seguidores surgirá por todas partes. Si posees una mente penetrante, con perspicacia, ingenio y buena memoria, y dedicas largas épocas de tu vida a un estudio profundo de la historia, de la literatura y de la ciencia, y porque desde muy joven tienes a tu servicio la congregación de los jesuitas que te educa en su colegio de Nobles de Valencia y te sostiene el resto de tu vida, aparecerá con relativa facilidad un Juan Andrés (1740-1817), que al crear la Historia universal y comparada de la Literatura abrirá tras de sí toda una cantera de seguidores de su misma congregación, pero también irremediabilmente abierta a toda la república de las letras. Si perteneces a una orden que tiene la capacidad de formarte con profundidad en las lenguas clásicas, en las ciencias y en la filosofía, y posees la condición ética del amor al trabajo y una voluntariedad sistemática, podrá forjarse un Esteban de Terreros (1707-1782) y con él un nuevo diccionario repleto de tecnicismos útiles para el conocimiento de las ciencias y de las artes; si la botánica es una nueva ciencia emergente, si eres un sujeto talentoso, bien formado y con posibilidad de especializarte porque la institución —aunque no sea la de los jesuitas— a la que perteneces te tiende los puentes para ello, fácilmente surgirá un Antonio de Cavanilles (1745-1804) y el incipiente Real Jardín Botánico de Madrid prosperará científicamente.

En una España donde quienes recibían formación eran los hijos de la nobleza y una minoría becada de colegiales para dedicarse a la armada, al ejército y al servicio de la corte, en la magistratura, y si no se reunían esas circunstancias, pero algún familiar o algún contacto o tus mismos talentos te abrían la posibilidad de pertenecer al clero y especialmente a los jesuitas, entonces, diez de cada cien

adquirirán una formación que les convierta en aceptables transmisores de conocimientos, y dos de esos diez, si encuentran algo que les apasione o se da la circunstancia crucial, podrán acabar convirtiéndose en historiadores, como Lino Fábrega, Clavijero, Márquez, Molina, Clímaco, Requeno, Tornos, Diosdado y Pottó aunque sea a un nivel no tan alto, quizá, como el conseguido por Lampillas, Burriel, Masdeu y Andrés. Otro tanto pasará con los que van a poder dedicarse al desarrollo de las matemáticas o de las ciencias físicas y naturales, como Colomé, Ludeña, Pinazo, Viñes, Márquez y Molina de nuevo, aunque sea a una altura menos vistosa que la alcanzada por Eximeno y por Cavanilles. Y lo mismo sucedería si repasáramos la lista de los lingüistas, geógrafos, etnólogos pedagogos, meteorólogos o filósofos. Toda esta actividad hace tiempo que ha dejado en esencia de depender del hiato disyuntivo jesuita/jansenista.

La moral ideológica (los grupos porfirianos) y la moral combinatoria (los grupos combinatorios) no son procesos que se codeterminen entre sí —sin perjuicio de que pueda haber codeterminaciones singulares—, porque singularmente en la escala de los individuos combinatorios, que no pueden dejar de ser éticos, circulan habitualmente unos finos filtrados interpersonales de tal naturaleza, para bien y para mal, que los procesos históricos van a depender de múltiples factores, más de los sospechados, pero no solo, también de varios niveles de realidad interrelacionada, que incluye no confundir todos aquellos procesos que dependen de una estructura social de carácter distributivo, donde se anclan los desarrollos éticos, y aquellos que dependen de un carácter grupal atributivo fuerte, como la política, o atributivo debilitado, como la moral que se diversifica en una red múltiple atravesada por dos regímenes lógicos, el porfiriano y el combinatorio —las totalidades porfirianas y las combinatorias, para ser exactos.

Pero aún hay más. Es fundamental para la prosperidad lo que sucede en el terreno político-económico. Es esencial que la sociedad se halle dotada de instituciones morales que resistan los embates de la fortuna, de las catástrofes, las guerras y las corrupciones particulares..., si no quiere desaparecer o regresar a estados de barbarie y esclavismo. Pero lo que queremos subrayar ahora es que también es determinante lo que suceda a una serie de personas (cuantas más mejor), tomadas de una en una, pero constituyendo, sin saberlo, una masa crítica social,

cuando han de gestionar su propio ser personal e ir día a día tomando materiales que se han ido gestando en el inconsciente fenomenológico donde los genuinos sentidos de lo humano se van forjando y dar salida mediante estos materiales ético-estéticos a los problemas simbólicos de orden muy diferente, procedentes del mundo recibido, y, a su vez, en este equilibrio siempre inestable, cuando se han conjuntado en este equilibrio humanizador lo ético-estético (si es que esto va prosperando) y los rigores simbólicos de las creencias, mitos, instrucción y reglas sociales, aún queda por establecer un tercer equilibrio entre este orden interior a cada persona y el orden político que le haya tocado vivir, el lugar donde lo útil y la supervivencia impone su fuerza vital a todo lo demás. Si prospera una masa crítica de individuos equilibrados y fuertes, y quizá prudentes y justos, y sabios, capaz de abrir nuevos territorios civilizatorios a la sociedad de referencia, entonces, esa sociedad que hasta ahora, bajo hipótesis, tenía aceptable prosperidad e instituciones no demasiado corruptas, podrá respirar durante un rato tranquila, pues habrá encontrado, como un árbol, su savia.

¿Qué supone, entonces, defender el progreso moral de la humanidad? Supone creer que es posible mantener estos tres equilibrios y supone soñar con que es posible encontrar las fórmulas que permitan que el número de personas prudentes y, si puede ser, sabias pase de unas minorías sociales a unas mayorías. Cuando los componentes de la Escuela Universalista Española abrían el campo de los conocimientos a una Lingüística *universal* o a una Literatura comparada *universal* estaban intentando establecer el primero de los equilibrios y propiciando el segundo. Se engañaban si pensaban que este era por sí solo ya el camino del progreso de la humanidad como colectivo universal. Siempre quedará el esfuerzo desde todas las laderas posibles de acometer el perfeccionamiento de ese segundo equilibrio y de seguir intentando dar con la clave del equilibrio —siempre inestable, no se olvide— tercero, el de una sociedad política sencillamente humanizada.

Creemos que el programa de ideas de Jovellanos es un buen laboratorio para profundizar en ese triple difícil equilibrio, un equilibrio de ida y vuelta, donde los dos polos, el personal y el social, se coimplican sin cesar: el individuo es lo que la sociedad hace de él, pero solo en gran medida; la sociedad política es lo que los individuos hacen de ella, fundamentalmente a través de sus instituciones. Y, mientras oteamos los horizontes jovinistas, se podrá constatar cómo en muchos

puntos es un universalista con los universalistas. Y cómo, si pecó en algo, fue en su ferviente creencia —una ingenuidad proverbial, generalizada en el Humanismo del siglo XVIII: la Ilustración— sobre el perfeccionamiento progresivo del espíritu humano y del conjunto de la humanidad.

En los tiempos de Jovellanos (1744-1811)

Sin contar los territorios americanos, España estaba alcanzando al acabar el siglo, según el catastro de Ensenada (1756) y los censos de Floridablanca y de Godoy (1787 y 1801), los diez millones de españoles. Madrid rondaba los 190.000 habitantes y Gijón contaba con 6.300 almas. Hacia 1750, Alicante estaba habitado por unos 14.000 habitantes, según el INE. En el curso del siglo XVIII, México fue estando habitado por entre 3 y 4 millones de personas, y en el momento de independizarse en 1821 alcanzaba los 6 millones. Europa, sin contar Rusia, rondaba los 140 millones hacia 1800.

Hay una cantidad de españoles, súbditos de la corona borbónica española, de Alicante, Valencia, Mallorca, Chile, Murcia, México, Zaragoza, Tegucigalpa, Tarragona..., que han nacido entre 1740 y 1747, es decir que tienen la misma edad³⁸ que el décimo de los hermanos nacidos en Gijón de una familia que representaba el cargo de Regidor y Alférez mayor de la villa. Otros niños les han precedido, nacidos a principios de siglo, en León, como el padre Isla, o en Vizcaya, como Esteban de Terreros, o veinte años después, como Joaquín Camaño y Bazán, nacido en el Virreinato del Perú. Otras generaciones posteriores se unirán a un proceso que hunde sus raíces extendidas en una dispar geografía física, pero concentrada en una geografía humana —la *geografía histórica* como se empezó a llamar entonces— y articulada por una religión, que era el modelo moral hegemónico de entonces, y tensionada por una elección política, la de encaminarse hacia un mundo donde una flexible moral cristiana y católica fuera dirigiendo los destinos de las distintas naciones europeas y americanas, según quería la orden de los jesuitas, o

³⁸ Nos estamos refiriendo a Juan Andrés (1740), Colomé (1740), Diosdado (1740), Molina (1740), Ludeña (1740), Márquez (1741), Requeno (1743), Clímaco Salazar (1744), Cavanilles (1745), Millás (1746), Lino Fábrega (1746) y Buenaventura Prats (1747).

encaminarse, más bien, guiados según el principio de primacía del gobierno civil sobre el eclesiástico en los asuntos de Estado, como pretendían los llamados jansenistas españoles. Pero ninguno de los dos bandos en liza consiguió una victoria definitiva, sino que las consecuencias históricas de todos aquellos desvelos se fue trenzando por la mediación de múltiples líneas de fuerza, algunas de las cuales habían sido sembradas por autores como Juan Andrés o como Gaspar de Jovellanos.

Las ideas de Jovellanos como un modelo de «universalismo y humanismo»

Cuando Jovellanos aceptó el ministerio de Gracia y Justicia, la primera idea que le acometió fue acogerse a la aparente ingenua idea que refleja en su diario en el momento de conocer su nombramiento: «hacer el bien y evitar todo el mal que pueda». Da la impresión de que fue consecuente en alto grado... Nos hace pensar en ello el hecho de que durara poco en el cargo... Es una hipótesis. De ideas jansenistas y regalistas, así se dirige a Carlos IV, en un Informe sobre la Inquisición:

Todo clama por la reintegración de los obispos en sus derechos perdidos y su jurisdicción usurpada, y más que todo, las circunstancias del día, en que la conservación de la fe va a estar librada sobre su celo y autoridad. A la muerte del Santo Padre, un horrendo cisma amenazaría a la Iglesia. Si se verificare, el rebaño de cada nación tendrá que acogerse y reunirse bajo sus pastores, y moverse y apacentarse al sonido de su silbo («Informe que dirige a Carlos IV sobre la Inquisición»).

Tres años después, poco antes de ser encarcelado, anota Don Gaspar en su Diario, el lunes 19 de enero de 1801:

Correo: Decreto para admitir la bula «Auctorem fidei»; orden para su observancia. Azotes al partido llamado jansenista. ¡Ah! ¡Quién se los da, Dios mío! Pero ya sabrá vengarse.³⁹

En uno de sus escritos sin fecha ni lugar, las «Reflexiones sobre la democracia», acierta a componer una fórmula precisa de lo que páginas más arriba

³⁹ Jovellanos, *Obras Completas*, VIII, *Diario*, 3^o, IFES. XVIII, 2011, p. 304. También en BAE IV, *Diario noveno*, p. 36.

nosotros denominábamos la *eutaxia* y él simplemente llama el *equilibrio*, equilibrio de poderes políticos:

El equilibrio [que establece la constitución como balanza entre los tres poderes] debe consistir en que gobierne siempre la Ley, nunca el Hombre, 'en cuanto sea posible'. El cuerpo legislativo puede hacer leyes, pero no trastornar la Constitución que el mismo ha creado y reconocido.⁴⁰

El principio del arte político, así pues, es que el imperio de la Ley predomine sobre los múltiples afanes del Hombre.

En 1809 España se halla en guerra contra Francia y Jovellanos, de algún modo, dirige los destinos del país en guerra, desde la Junta Central. A él se le ha encargado que prepare un informe para la convocatoria de Cortes. Lord Holland, que le admira desde hace años, viaja a España y se reúne repetidas veces con el ilustrado español. Entretanto, y posteriormente también, se cruzan una colección de cartas donde hoy podemos leer detalles importantes de su pensamiento político. Holland, el primer hispanista que apreció España como su segunda patria, quiere influir en la nueva constitución que se está preparando en la Junta Central, por ello, propone medidas ya adoptadas en Inglaterra para trasladarlas al caso español. Jovellanos, que ha profundizado en el tema, gracias también a su amistad con Allen, experto jurista, de la comitiva que acompaña al lord, es muy proclive al modelo inglés, y lo prefiere al modelo francés, sin embargo, cree que ha de haber un modelo español, es decir una constitución que imitando lo mejor de su entorno se acople al ritmo real de maduración del pueblo español, así como a sus costumbres. En ese sentido, podemos leer los siguientes fragmentos de una de las cartas:

Pero el plan es bueno, es excelente: lo confieso; para propuesto, sí; para establecido sin previa aprobación, no. Las alteraciones hechas para perfeccionar la representación nacional son bastante graves para que se hagan sin su apoyo, y aprobación de la nación interesada en ellas.

⁴⁰ «Reflexiones sobre Democracia», BAE, V, p. 415.

Luego ¿nunca se harán? No es éste mi dictamen. Las primeras Cortes de nada tratarán primero que de arreglar la representación para las sucesivas. Nada es más fácil que lograr que sea propuesto ese plan, o otro mejor si lo hubiere.⁴¹

Algunos jovellanistas y eruditos dieciochistas han querido interpretar con bastante frecuencia este tipo de requiebros y matizaciones jovinistas, en términos de conservadurismo de ideas. No voy aquí a defender directamente ni una cosa ni la contraria, lo que me interesa es destacar la necesidad de situar los detalles de las ideas en su contexto más preciso y, a la vez, en el conjunto de ideas de toda una vida, en cuanto son consistentes, en cuanto las aparentes contradicciones no lo serían, al mirar con detenimiento.

Uno de los textos que quizá mejor despeja las dudas sobre el pretendido conservadurismo de Jovellanos, en el sentido de adscribirle al centro ideológico, es el que compone en carta a Cabarrús, cuando su amigo se halla en 1808 entre los afrancesados que quieren captarle a él para la causa napoleónica. En este contexto de guerra, en una de sus cartas y en un momento de duda sobre la viabilidad de la monarquía, quien era un convencido monárquico —no en el sentido que hoy tendría, sino como convicción de que el modelo monárquico supera al de la aristocracia—, llegará a decir: si fuera preciso, si fallara a la nación la monarquía, «¿no sabrá vivir sin rey y gobernarse por sí misma?». Que el modelo jovinista sea fuente de inspiración para las derechas, las izquierdas y los centros de hoy es muy comprensible y hasta laudable, pero que se quiera convertir aquellas ideas en unas concretas ideologías de hoy supone una aberración histórica, que se salta demasiados planos de realidad distintos y que omite demasiados matices. Por el momento, conformémonos con saber cuál era su postura respecto a la defensa de la monarquía:

España no lidia por los Borbones ni por Fernando; lidia por sus propios derechos, derechos originales, sagrados, imprescriptibles, superiores e independientes de toda familia o dinastía. España lidia por su religión, por su Constitución, por sus leyes, sus costumbres, sus usos, en una palabra, por su libertad, que es la hipoteca de tantos y tan sagrados derechos. España juró reconocer a Fernando de Borbón; España le reconoce y reconocerá por su rey mientras respire; pero si la fuerza le detiene, o si la priva de su príncipe, ¿no sabrá buscar otro

⁴¹ «Carta 1888, De Jovellanos a lord Holland», [Sevilla], en la Sección, 7 de junio [de 1809], *Obras Completas*, V, IFES. XVIII, p. 197.

que la gobierne? Y cuando tema que la ambición o la flaqueza de un rey la esponga a males tamaños como los que ahora sufre, ¿no sabrá vivir sin rey y gobernarse por sí misma?⁴²

Tras su etapa sevillana de diez años, ejerciendo de Alcalde del crimen y después de Oidor de la Audiencia sevillana, en Madrid va ingresando a lo largo de los años ochenta en todas las academias que el país tenía, por el influjo de Campomanes, entre otros. En 1780 ha de preparar su discurso de ingreso en la Real Academia de la Historia. No será un escrito de meros reconocimientos ni tampoco elaborado para salvar inteligentemente la circunstancia, halagando por ejemplo a los gobernantes del momento, sino que acometerá un repaso a la historia de la legislación española, desde los romanos y los godos, no tanto por afán erudito cuanto por extraer una serie de consecuencias que el país necesitaba aplicar. Pero, según él, no podía hacerlo sin indagar bien en la antigua constitución española, o conjunto de sus leyes que han ido fraguando los derechos políticos. ¿Por afán tradicionalista? Si se lee bien, pensaba más bien en el futuro: entendía que la profundidad de los derechos no surgía de un día para otro, como puro voluntarismo reformista extemporáneo, sino que había que incardinarlo, para que fuera duradero, en los derechos (muchos incumplidos y arrasados) que la tradición, como «inconsciente moral» de un pueblo concreto, podríamos decir, había ido ya fijando como necesarios. En este sentido, podemos leer este comentario que hace a las *Partidas* de Alfonso X el Sabio, en el que tras una crítica a algunos de sus fallos y limitaciones podemos leer también un balance positivo, precisamente por sus efectos positivos. Es por ello, pensará el asturiano, por lo que esos determinados buenos principios deberán ser recogidos en futuras recopilaciones en las que basar las leyes del momento. El afán de Jovellanos por las leyes no surge de un prurito legalista sino de su amor a la justicia y a la libertad de los pueblos, entendida en un sentido profundo, no son leyes políticas sin más, sino leyes político-morales:

Pero, por otra parte, veo que las *Partidas*, al mismo tiempo que iban alterando nuestra legislación, causaban un bien efectivo a la nación entera. A pesar de la diferencia que se halla entre ellas y la constitución coetánea, debemos confesar que introdujeron en España los

⁴² «Carta de Jovellanos a Cabarrús», Jadraque, agosto de 1808, vid. *O. C.*, IV, *Correspondencia*, 3^o, p. 563.

mejores principios de la equidad y justicia natural, y ayudaron a templar, no sólo la rudeza de la antigua legislación, sino también de las antiguas ideas y costumbres. Por doquier que se abra este precioso código se encuentra lleno de sabios documentos morales y políticos, que suponen en sus autores una ilustración digna de siglos más cultivados. Las obras de los antiguos filósofos, y lo que es más, las de los santos Padres, frecuentemente citados en las *Partidas*, guiaron a la nación al estudio de la antigüedad profana y eclesiástica, y le inspiraron las máximas de humanidad y justicia que tanto brillaron en los gobiernos antiguos. Así se fueron poco a poco suavizando la ferocidad y rudeza que inspiraban en los ánimos la esclavitud feudal, el espíritu caballeresco y la ignorancia de los primeros siglos.

Desde entonces se empezó a estimar a los hombres, y se hizo más preciosa su libertad; la nación, que ya se congregaba con más frecuencia en las cortes, imbuida en mejores ideas, demandaba y obtenía de los reyes algunos reglamentos útiles a la libertad de los pueblos; y por fin, la idea de que estos eran el principal apoyo de toda autoridad, y de que donde no hay pueblo, no hay tampoco nobleza y soberanía, despertó el amor a la muchedumbre, y este amor, aunque interesado, fue poco a poco extendiendo la libertad y produciendo todos los bienes a que conduce de ordinario.⁴³

Es verdad que el ritmo de nuestros tiempos nos obliga a retocar algunas de las consecuencias del afán historicista de Jovellanos, y quizá haya que renunciar a tanta exigencia de síntesis histórica —por imposible o inviable—, pero no parece que convenga renunciar al espíritu de fondo que animaba sus consideraciones.

Es un lugar común de las políticas democráticas de la actualidad asentar la soberanía en el pueblo, en la nación. Si indagamos este concepto en Jovellanos, nos encontramos con una sorpresa. Se ve obligado a diferenciar entre *soberanía* y *supremacía*. La soberanía tiene que ver con el poder ejecutivo —que preferiría denominar más estrictamente *poder gubernativo*—, que en la España de Jovellanos residía en el monarca y su gobierno. Lo que piensa el representante por Asturias en la Junta Central es que lo que está empezando a llamarse *soberanía*, para atribuir poderes al pueblo en la constitución, debería llamarse *supremacía*. El pueblo tiene la *supremacía*, que es un poder superior al de quien posee la soberanía, especie de medida de seguridad a la que puede apelar cada vez que el poder de gobernar, al incumplir los mandatos de la ley, pongan en riesgo la constitución o los derechos históricos conquistados:

⁴³ «Discurso a la Real Academia de la Historia», [1780], *Obras en prosa*, edición, introd. y notas de José Caso, Madrid, Ed. Castalia, 1987, pp. 96-97.

En efecto, siendo tan distintos entre sí el poder que se reserva una nación al constituirse en monarquía, del que confiere al monarca para que la presida y gobierne, es claro que estos dos poderes debían enunciarse por dos distintas palabras, y que adoptada la palabra soberanía para enunciar el poder del monarca, faltaba otra diferente para enunciar el de la nación. De aquí es que, enunciado este último poder por la misma palabra, hayan creído algunos que se despojaba al monarca del poderoso derecho que le daba la constitución; cosa que me parece del todo ajena del espíritu del real decreto. Parecía, por tanto, que para evitar equivocaciones y disipar escrúpulos, se podría adoptar otra palabra que indicase específicamente el poder nacional. Y no es de ahora este mi modo de pensar. Acuérdomme que conversando un día sobre esta misma materia con mi sabio y digno amigo milord Wasall-Holland, cuando se hallaba en Sevilla por el verano de 1809, le manifesté que este poder supremo, original e imprescriptible que tenían las naciones para conservar y defender su constitución, no me parecía bien definido por el título de *soberanía*, puesto que esta palabra enunciaba en el uso común la idea de otro poder, que en su caso era inferior y estaba subordinado a él. Por lo cual me parecía que se podría enunciar mejor por el dictado de *supremacía*, pues aunque este dictado pueda recibir también varias acepciones, es indubitable que la *supremacía* nacional es en su caso más alta y superior a todo cuanto en política se quiera apellidar *soberano* o *supremo*.⁴⁴

114

Una vez más, vemos que la diferencia entre el plano político estricto — gubernamental —, que nos lleva a hablar de *soberanía*, y el plano político-moral, que hunde sus raíces más allá y más profundamente, en el verdadero origen y fin último de toda política: los derechos que posee una sociedad, es la clave del asunto en las ideas jovinistas.

Las ideas de libertad e igualdad también serán valores que se redefinan justo en la frontera histórica que le toca vivir, entre el Antiguo Régimen y las constituciones modernas, estas últimas definidas por la *soberanía* nacional, *supremacía* para Jovino. Como quiera que aquí también las aguas de lo político y de lo moral corren revueltas, en la pendiente de nuevas mitologías en gestación que, aunque sea al calor de unos nuevos derechos más universales, no por ello dejan de nacer cargados de ambigüedades esquivas, quizá traicioneras.

⁴⁴ «Notas a los Apéndices. Primera nota», *Memoria en defensa de la Junta Central. Tomo II: Apéndices*, [1811], Junta General del Principado de Asturias, 1992, p. 227.

Según el ilustrado hispano, la expresión «*Todos los hombres nacen libres e iguales*», entendida en su sentido absoluto, es fruto de la sofistería, porque «*si todo hombre nace en sociedad, sin duda que no nace enteramente libre, sino sujeto a alguna especie de autoridad, cuyos dictados debe obedecer; sin duda que no nace enteramente igual a todos sus consocios*» porque a la sociedad civil le es consustancial el orden y la jerarquía, en suma la desigualdad. «*El axioma pues de que todos los hombres nacen libres e iguales, tomado en un sentido absoluto, será un error, será una herejía política*».⁴⁵

Algunos interpretarán, en consecuencia, que estas sentencias son indicio de no ser partidario de la igualdad y de la libertad en sentido ético. Sin embargo, Jovellanos se muestra defensor de la libertad y la igualdad —modernas— en sentido ético, y de un modo radical, pero no de su aplicación política fraudulenta y del consecuente utopismo moral irresponsable, puesto que acto seguido añade que, en sentido relativo —diríamos, en el habitual comportamiento moral—, es cierto y constante que todo ciudadano ha de ser independiente y libre en sus acciones «*en cuanto éstas no desdigan de la ley o regla establecida*» y «*que todo ciudadano será igual a los ojos de esta ley, y tendrá igual derecho a la sombra de su protección; será igual para todos, así en gozar de los beneficios de la sociedad, como igual la obligación de concurrir a su seguridad y prosperidad*».

Se trata de preservar derechos sociales, pero no de inducir a la creencia de una igualdad y libertad perfectas, y en esa medida quiméricas, porque «*estos derechos sociales, aunque derivados de la naturaleza, no deben suponerse tales cuales los tendría el hombre en una absoluta independencia natural, sino tales cuales se hallan después de modificados por la institución social en que nace*».⁴⁶

Jovellanos no puede evitar el matiz filosófico en presencia de las nuevas ideas que arrollan en su tiempo. En este caso se trata del crédito que le merece la idea de «*revolución violenta*» (que llama también «*guerra civil*»). Partidario de la revolución americana y de la francesa, hasta que con el Terror retirará su apoyo a la Constitución francesa de 1793. ¿Donde está la frontera de lo legítimo, de lo útil y de lo justo? Si la revolución es al precio de sacrificar una generación por la siguiente,

⁴⁵ «*Tratado teórico-práctico de enseñanza*», BAE, I, p. 256 a. También en «*Memoria sobre Educación Pública, o sea tratado teórico-práctico de enseñanza*», *Obras Completas, XIII, Escritos pedagógicos, 1^o*, [1802], IFES. XVIII, 2010, pp. 435-532.

⁴⁶ Ibid. BAE, I, p. 256a.

algo se estará haciendo mal. Si la revolución es una guerra civil, habrá que rechazarla. A este respecto, se expresará así en su Diario, uno de los lugares donde escribe con menos prevenciones, al igual que ocurre con la correspondencia privada:

...ni tampoco [apruebo] las [ideas] que defiende Mably, cuya opinión, en cuanto a guerra civil, detesto; que jamás creeré que se debe procurar a una nación más bien del que puede recibir; llevar más adelante las reformas será ir hacia atrás.⁴⁷

El papel educativo de la instrucción y la importancia de las ciencias naturales (útiles) y de las ciencias humanas (prácticas) ha sido destacado por todos los estudiosos del ilustrado asturiano. El plan de estudios que Jovellanos tiene en mente y al que ha ido haciendo referencia en diversos escritos a lo largo de su vida es muy completo, matizado, integral, argumentado. A los estudios históricos concede una importancia capital, no solo por estar conectado con prácticamente todas las demás disciplinas, sino como instrumento para conocer al hombre en su complejidad:

Pero entre todas las profesiones, es la del magistrado la que puede sacar más fruto del estudio de la historia. Él debe por su ministerio gobernar a los hombres. Para gobernarlos es menester conocerlos, y para conocerlos estudiarlos. ¿Dónde, pues, se podrán estudiar los hombres mejor que en la historia, que los pinta en todos los estados de la vida civil en la subordinación y en la independencia, dados a la virtud y arrastrados del vicio, levantados por la prosperidad y abatidos por la desgracia? ⁴⁸

Sin embargo, ¡la nación carece de una historia!, denuncia, y ahora habla el reformador, que no es distinto del filósofo de Estado que siempre fue, si tenemos en cuenta que desde su profesión de magistrado nunca dejó de ponerse como meta la transformación de las deficiencias del gobierno y de las costumbres, y lo hizo siempre tras un estudio profundo y una reflexión detenida y contrastada:

Yo no tengo empacho en decirlo: la nación carece de una historia. En nuestras crónicas, historias, anales, compendios y memorias, apenas se encuentra cosa que contribuye a dar una idea cabal de los tiempos que describen. Se encuentran, sí, guerras, batallas, conmociones,

⁴⁷ *Diario*, 25 de junio de 1794, *Obras Completas*, VI, IFES. XVIII, p. 597.

⁴⁸ «Discurso a la Real Academia de la Historia», [1780], *Obras en prosa*, edición, introd. y notas de José Caso, Madrid, Ed. Castalia, 1987, pp. 74.

hambres, pestes, desolaciones, portentos, profecías, supersticiones, en fin, cuanto hay de inútil, de absurdo y de nocivo en el país de la verdad y la mentira. Pero ¿dónde está una historia civil, que explique el origen, progresos y alteraciones de nuestra constitución, nuestra jerarquía política y civil, nuestra legislación, nuestras costumbres, nuestras glorias y nuestras miserias? Y ¿es posible que una nación que posee la más completa colección de monumentos antiguos; una nación donde la crítica ha restablecido el imperio de la verdad, y desterrado de él las fábulas más autorizadas; una nación que tiene en su seno esta academia, llena de ingenios sabios y profundos, carezca todavía de una obra tan importante y necesaria? [...] aquellos a quienes su ministerio obliga al estudio de unas leyes que no se pueden comprender sin el auxilio de la historia.⁴⁹

Que nadie tenga dudas, Jovellanos poseía en su biblioteca 321 libros de Historia, 253 de España, 30 de Francia, 16 de la Antigüedad, 9 de Inglaterra, 7 de Italia, 3 de la Iglesia, 1 de Holanda, 1 de Portugal y 1 de otros países. Tras los libros de Literatura (359), la Historia ocupa el segundo lugar de interés —interés cuantitativo que habría que matizar—, seguido de obras de Pensamiento (180), Economía (178), Derecho (127), Ciencias (95), Lingüística (72), Geografía (58), Técnica (39), Bellas Artes (34), periódicos (30), todas estas temáticas en diversos idiomas: además del español, en latín (23,7 %), francés (11,9 %), inglés (4,1 %), italiano (2,0 %), portugués (0,3 %).⁵⁰ Ahora bien, no se trata de una filosofía política o, si se quiere, de una filosofía de la cultura ecléctica, por el hecho de que aborde todas las épocas, todas las culturas y prácticamente todas las materias de su tiempo. Jovellanos elabora en profundidad —mejor o peor, dejamos abierto este juicio— y saca conclusiones por integración teórica y por aplicación práctica. En los conocimientos busca la verdad y lo útil. De ahí que en sus reflexiones sobre la influencia de las leyes en la historia, cree que el rumbo que tomó la tradición hispana es superior al que tomó la Escuela de Bolonia, por cuanto esta habría quedado afectada de ultramontanismo:

Pero es aún más digno de notar que las *Partidas* fueron también el conducto por donde se introdujo entre nosotros el derecho canónico, con las máximas y principios de los canonistas italianos. La simple lectura de la *Partida primera* es una prueba concluyente de esta verdad. Y ved aquí cómo una nación que con las decisiones de sus propios concilios podía formar un código eclesiástico el más puro y completo, fue abrazando sin discreción el *Decreto* de

⁴⁹ Ibid. pp. 100-101.

⁵⁰ Cfr. Jean-Pierre Clément, *Las lecturas de Jovellanos*, op. c., pp. 271-272.

Graciano y las *Decretales* gregorianas, con todo cuanto había introducido en ellos de apócrifo y supuesto la malicia del impostor Isidoro, la inadvertencia de los siguientes compiladores y la adulación de los jurisconsultos boloñeses. Este derecho se vio desde entonces formar como una parte de la legislación nacional, entrando en ella de un golpe todas las máximas ultramontanas, para que fuesen repentinamente erigidas en leyes. Y de aquí provino que autorizadas después con el tiempo, dominasen generalmente, no solo en nuestras escuelas, sino también en nuestros tribunales, sin que la ilustración de los más sabios jurisconsultos ni el celo de los más íntegros magistrados hayan logrado todavía desterrarlas al otro lado de los Alpes, donde nacieron.⁵¹

Las relaciones internacionales han estado regidas desde la noche de los tiempos por la guerra. ¿Qué opina de la guerra, quien está dotado de fuertes impulsos éticos, curtido en una moral construida desde el estudio en profundidad de las instituciones del presente y del pasado, pero tan proclive al matiz en la filosofía política?

Guerras hubo siempre; mas hubo tiempos en que no pudo dejar de haberlas [...] Y qué, en el tiempo antiguo, en el medio, ahora y en lo futuro, ¿tuvo la guerra, tiene ni tendrá (si Dios no aleja este azote de sobre el género humano) más que una causa? Todos dirán que la ambición, y así es; mas yo pongo sobre ella la ignorancia, aquella ignorancia que fue más antigua que Rómulo, y aun que Licurgo, y que volvió con los godos. Ora fuese su fin la extensión de dominio, ora la del comercio, ora el soñado espíritu de equilibrio, ora el de etiqueta y representación política, ¿no es la ignorancia quien las excitó y encendió? ¿Lo diré todo? Aun las de religión nacieron de este principio, porque ¿quién duda ya que no debe ser defendida «*more castrorum*»?⁵²

La historia de la humanidad es la historia de la ignorancia. En consecuencia, el futuro no podrá ser sino el empeño por elevar a la humanidad a un estadio de civilización superior. Profundiza en este sentido, sobre la idea de hombre y del futuro de la humanidad, en un estudio que acometió sobre economía civil en su época de *exilio* (exilio encubierto) en Asturias:

⁵¹ «Discurso a la Real Academia de la Historia», [1780], *Obras en prosa*, o. cit. pp. 95-96.

⁵² Carta de 1 de junio de 1796 a su amigo candasín [nacido en Candás, Asturias] y canónigo magistral de Tarragona, Carlos González de Posada, O. C., III, Correspondencia, carta nº 918, IFES. XVIII, Oviedo, 1986, p. 227.

Es verdad, entre los principios adoptados por la política, ya sea para la guerra, ya para el comercio, hay algunos que son positivamente contrarios a las leyes de la naturaleza, pero estos principios no pertenecen a la esencia de la institución social y aun son contrarios a ella. La ambición y la fuerza los han adoptado, y la razón y la experiencia acreditan cada día que lejos de producir la prosperidad social que parecen proponerse, producen miseria; y si la ignorancia o el desprecio de esta verdad los han defendido hasta ahora, de creer es que en el progreso de la perfección del espíritu humano, que llegará, y aun que no tardará, el día en que la política del mundo, reconociendo y respetando los derechos de la naturaleza, destierre todos los principios que no se conforman con la justicia y la humanidad.⁵³

Si el camino ha de venir trazado por la educación, procede también limpiar de sus usos y costumbres aquello que se ha pervertido con el tiempo. Reaparece el jansenista y regalista, que quiere reformar, y ahora directamente como *novator* y antiescolástico:

Pero la lógica que deseamos para nuestro plan no es esta lógica escolástica y abstracta de nuestras universidades [...] que se ocupa principalmente en el artificio del raciocinio, o bien en cuestiones estériles [...] en las vueltas y revueltas del artificio silogístico. [...] esgrima de palabras que girando continuamente en torno de la verdad, sin tocarla, hace estacionarios los errores, y las opiniones indestructibles y eternas.⁵⁴

En otro escrito años atrás había ya incidido en la misma idea, cuando se halla en la cúspide del poder político-moral que llegó a tener con Carlos III. Ahí tuvo ocasión de analizar una de las causas de aquella corrupción: el espíritu de secta. En la cita anterior se expresaba desde la prisión [1802], no desde el cargo cortesano, pero observamos que sigue soñando con esa educación integral y moderna que ya ansiaba en 1788:

Sus sectarios [de nuestras escuelas aristotélicas], divididos en bandos, la habían oscurecido entre nosotros con nuevas sutilezas, inventadas para apoyar el imperio de cada secta; y mientras el interés encendía sus guerras intestinas, la doctrina del Estagirita era el mejor escudo de las preocupaciones generales. Carlos disipa, destruye, aniquila de un golpe estos partidos, y dando entrada en nuestras aulas a la libertad de filosofar, atrae a ellas un tesoro de conocimientos filosóficos, que circulan ya en los ánimos de nuestra juventud, y

⁵³ «Introducción a un discurso sobre el estudio de la Economía civil» [1796], o. cit.

⁵⁴ «Tratado Teórico-Práctico de Enseñanza», BAE, I, p. 248b, 249a. También en IFES. XVIII., o. cit.

empiezan a restablecer el imperio de la razón. Ya se oyen apenas entre nosotros aquellas voces bárbaras, aquellas sentencias oscurísimas, aquellos raciocinios vanos y sutiles, que antes eran gloria del peripato y delicia de sus creyentes; y en fin, hasta los títulos de tomistas, escotistas, suaristas han huido ya de nuestras escuelas, con los nombres de Froilán, González y Losada, sus corifeos, tan celebrados antes en ellas, como pospuestos y olvidados en el día.⁵⁵

«Carlos disipa de un golpe estos partidos», dice, pero no lo ve como un problema de limitación de libertad sino todo lo contrario, porque añade que de ese modo da «entrada a la libertad de filosofar». Resuenan aquí las pragmáticas de Carlos III y las medidas reformadoras de sus ministros y ¿tal vez, una justificación de la expulsión de los jesuitas? ¿Qué pensó Jovellanos de este problema? Creemos que políticamente lo entendió, que moralmente lo detestó porque supuso una gran pérdida cultural, y que éticamente estuvo frontalmente en contra de la expulsión. Pero ¿cómo extrajo una visión integral de esa medida extrema? Lo ignoramos. Jovellanos no disponía de toda la información necesaria, eso es también verdad: «Del proceso, ni su resultancia, nadie sé que sepa, ni de su paradero», dice Jovino en el escrito que dirige a Holland sobre los jesuitas. Tratemos nosotros de inducir algo en la sombra.

Lord Holland le había pedido que le enviara un escrito sobre la expulsión de los jesuitas en España. Finalmente, lo hace, y por ello disponemos de su visión sobre ese desastre, cuando ya el tema ha sido superado, y lo hace esforzándose en ser más aséptico que apasionado, más historiador que político. Relata que el ministro de Gracia y Justicia Manuel de Roda estaba imbuido de la doctrina de Port Royal y era enemigo de los colegiales y de los jesuitas. Añade que el conde de Aranda asume la visión de Roda, en su caso contrario a los jesuitas por «Freethinker». Que en el bullicio del motín de Esquilache se vio al P. Isidro López, asturiano, la mejor cabeza que tenían en España los jesuitas, según relata, y que, tras las averiguaciones, fueron desterrados don Luis Velázquez (marqués de Valdeflores), el abate Gándara, compañero del rey en la caza, el abate Hermoso, y otros tertulianos de Isidro López, a quienes se atribuían los libelos que precedieron al tumulto. El marqués de la Ensenada volvió a su destierro de Medina del Campo. Carlos III se asesoró con su

⁵⁵ «Elogio de Carlos III», [1788], *Obras en prosa*, o. cit., p. 183.

confesor, fray Joaquín de Eleta, fraile *gilito*, de Alicante. Este había promovido en Roma la canonización del obispo Juan de Palafox, a quien los jesuitas habían afligido en su episcopado de la Puebla de los Ángeles, por lo que quedó sembrada la semilla de la discordia entre los dos partidos. Y en este punto, es importante la textualidad de lo que escribe: *Los jesuitas en su valimiento sólo trataron de denigrar la opinión del venerable [Juan de Palafox], y pocos años antes habían logrado hacer quemar en la plaza de Madrid la famosa Carta Inocenciana [referida a Inocencio X], monumento indeleble de la astucia y ambición jesuítica. / Ya se ve si sería fácil ganar en tales circunstancias al P. Osma [apodo de Joaquín de Eleta, por su lugar de nacimiento]. Tentóle Roda, allanóse el rey y se emprendió la operación.* La colección de providencias tomadas para el extrañamiento de los regulares de la Compañía fue obra de Campomanes, fiscal del Consejo de Castilla, a quien se encargó la operación. De él dice Jovellanos que era una cabeza sabia y llena de ilustración y recursos, oráculo de España. El Real Decreto se expidió el 27 de febrero de 1767, encomendando a un Consejo extraordinario su ejecución, y aquí dice Jovellanos:

Para dar más autoridad a este Consejo se agregaron a este Consejo diferentes obispos escogidos de entre los que eran de doctrina tomística (de santo Tomás), rival jurada de los suaristas, sectarios del jesuita Suárez.

El día 2 de marzo todos los jesuitas del reino caminaban a los diferentes puertos de levante, mediodía y norte. El mismo día una Real pragmática daba cuenta de las razones de aquella providencia. No hubo resistencia ni violencia. En Civitavecchia se les reunió y esperando allí se negoció con el papa, ofreciendo 4 reales diarios a cada individuo para la manutención. Clemente XIII, gran fautor de la Compañía, se negó duramente a la demanda, por lo que la escuadra se trasladó a Córcega, hasta que los jesuitas fueron acogidos en los estados del papa.

En la narración de hechos que sigue, cambia el tono predominante denotativo y todo él se connota de adjetivos, seguramente porque aquello lo había vivido Jovellanos más directamente, el regreso de la compañía y la segunda expulsión, y hemos de recordar que la Real orden del 11 de marzo de 1798, comunicada por Godoy al Consejo, se estaba llevando a cabo siendo el asturiano ministro de Gracia y Justicia:

La inestable y ciega política del príncipe de la Paz abrió otra vez las puertas de su patria a estos inocentes deportados, y un gran número de ellos volvió al seno de sus familias, donde vivieron algún tiempo, sin haber dado el menor motivo de queja ni recelo. Pero la misma necia y dura política, instigada, según se dice, por el suspicaz Azara los volvió a lanzar de sus hogares por una providencia tan ajena de razón como de humanidad. La primera, que se refería al orden entero y a una orden poderosa y intrigante por sistema, pudo justificarse con razones de política. La segunda, que se refería a individuos dispersos y sin ningún vínculo de unión y correspondencia entre sí, no fundándose en razón alguna de justicia ni conveniencia, tuvo los caracteres de caprichosa y tiránica. ¡Rara casualidad! Dos jornadas antes de Barcelona, Jovellanos [habla de sí mismo, en tercera persona, porque se trata de una especie de informe aséptico], que iba conducido a aquel puerto para ser deportado a Mallorca, se reunió en una venta con los abates Heredia, Doz y Galán, que caminaban al mismo punto para ser redeportados a Italia, y juntos se consolaron en su desgracia con el testimonio de su inocencia y deploraron los males de su ingrata patria.⁵⁶

Se vuelve bastante evidente que Jovellanos, como seguramente muchos en su época, había llegado a una conclusión sobre la responsabilidad de la expulsión de la Compañía de Jesús: no solo influyó el peligro que su actividad e ideología contraria a las regalías suponían para la corona sino que fue decisivo también los enredos y enfrentamientos que las propias órdenes religiosas mantenían entre sí. A un motivo de Estado se unió una corrupción moral y los dos componentes de consuno prendieron la llama. Es claro, por el texto citado que, si llegó a entender, y quizá justificar, las medidas de la primera expulsión, rechazó de plano por tiránica la segunda. Y la tiranía en el gobierno es lo que más repugna Jovellanos en sus escritos, porque ahí todo su sistema de ideas y todos sus proyectos se quedan sin suelo donde desplegarse. La tiranía no solo es violencia arbitraria, es sinrazón e ignorancia. De ahí que, una y otra vez, la vacuna haya de ser la instrucción, no solo de una élite sino de toda la nación:

Pero no nos engañemos: la senda de las reformas demasiado trillada, sólo hubiera conducido a Carlos III a una gloria muy pasajera [...] No se ocultaba a su sabiduría que las leyes más bien meditadas no bastan de ordinario para traer la prosperidad a una nación, y

⁵⁶ «Jesuitas», *Obras Completas, V, Correspondencia, 4^ª*, o. cit.; las citas progresivas que hemos ido haciendo sobre el mismo tema corresponde a pp. 581, 582, 583, nota 7 de p. 585, y 584.

mucho menos para fijarla en ella. [...] Expuestos desde luego al torrente de las contradicciones, que jamás pueden evitar las reformas, imperfectos al principio por su misma novedad, difíciles de perfeccionar poco a poco, por el desaliento que causa la lentitud de esta operación, pero mucho más difíciles todavía de reducir a unidad y de combinar con la muchedumbre de circunstancias coetáneas, que deciden siempre de su buen o mal efecto, Carlos previó que nada podría hacer a favor de su nación, si antes no la preparaba a recibir estas reformas, si no le infundía aquel espíritu de quien enteramente penden su perfección y estabilidad.

Vosotros, señores, vosotros que cooperáis con tanto celo al logro de sus paternas designios, no desconoceréis cuál era este espíritu que faltaba a la nación. Ciencias útiles, principios económicos, espíritu general de ilustración: ved aquí lo que España deberá al reinado de Carlos III.⁵⁷

Y como unas reformas sin otras pueden quedar maltrechas muy pronto, a las ciencias, y en particular a las ciencias útiles, en las que insiste tanto porque eran las que más faltaban en la España de su tiempo —y, de ahí, la creación en 1794 de su Instituto de Náutica y Mineralogía—, había que añadir la ciencia que un gobierno necesita para sí: la economía civil o economía política, que está naciendo en su época:

Carlos, deseoso de hacer en su reino esta especie de regeneración, empieza promoviendo la enseñanza de las ciencias exactas, sin cuyo auxilio es poco o nada lo que se adelanta en la investigación de las verdades naturales. Madrid, Sevilla, Salamanca, Alcalá ven renacer sus antiguas escuelas matemáticas. Barcelona, Valencia, Zaragoza, Santiago y casi todos los estudios generales las ven establecer de nuevo. La fuerza de la demostración sucede a la sutileza del silogismo. El estudio de la física, apoyado ya sobre la experiencia y el cálculo, se perfecciona; nacen con él las demás ciencias de su jurisdicción: la química, la mineralogía y metalurgia, la historia natural, la botánica; y mientras el naturalista observador indaga y descubre los primeros elementos de los cuerpos, y penetra y analiza todas sus propiedades y virtudes, el político estudia las relaciones que la sabiduría del Criador depositó en ellos para asegurar la multiplicación y la dicha del género humano».

Más otra ciencia era todavía necesaria para hacer tan provechosa aplicación. [...] Esta es la verdadera ciencia del Estado, la ciencia del magistrado público. Carlos vuelve a ella los ojos y la economía civil aparece de nuevo en sus dominios.⁵⁸

⁵⁷ «Elogio de Carlos III», [1788], *Obras en prosa*, o. cit., pp. 178-179. Vid. también en *O.C.*, X, *Escritos económicos*, IFES. XVIII, pp. 669-685.

⁵⁸ *Ibid.*, *Obras en prosa*, p. 185.

Tampoco cabe olvidar, en el esfuerzo de integrar y sistematizar de la filosofía de Jovellanos, el hecho de que el conjunto de todos los saberes debe desplegarse como una cadena inmensa que sea capaz de abarcar el conjunto de eslabones de todo lo que la realidad contiene:

Todas [las verdades] son eslabones de una cadena inmensa, cuya interrupción marca los espacios de la ignorancia, y cuya continuidad lo que llamamos ciencia. Cada ciencia forma una serie, una porción de cadena separada. En ella se han ido eslabonando las verdades descubiertas por las generaciones pasadas, y se eslabonarán las que descubrieren la que respira y las que no han nacido aún. [La] mayor perfección [del espíritu humano] será siempre debida al eslabonamiento de esta serie de verdades.⁵⁹

Sin embargo, la instrucción en las ciencias no son más que la mitad del plan, la instrucción de la mente ha de completarse con una educación integral, como dejó bien demostrado en la práctica en su instituto y en la teoría de los discursos que pronunciaba durante el año académico, como en la «Oración sobre la necesidad de unir el estudio de la literatura al de las ciencias» de 1797 o en la «Oración sobre el estudio de las ciencias naturales» de 1799 o en el «Discurso sobre la geografía histórica» de 1800. Ideas cuyo origen se remontaba décadas atrás, como queda de manifiesto en el Elogio de Carlos III. La sabiduría necesitaba, ya desde entonces, de la bondad y rectitud de corazón:

¡Ah! ¿De qué sirven las luces, los talentos, de qué todo el aparato de la sabiduría, sin la bondad y rectitud del corazón? Sí, ilustres compañeras, sí, yo os lo aseguro; y la voz del defensor de los derechos de vuestro sexo no debe ser sospechosa; yo os lo repito, a vosotras toca formar el corazón de los ciudadanos. Inspirad en ellos aquellas tiernas afecciones a que están unidos el bien y la dicha de la humanidad; inspiradles la sensibilidad, esta amable virtud, que vosotros recibisteis de la naturaleza, y que el hombre alcanza apenas a fuerza de reflexión y de estudio. Hacedlos sencillos, esforzados, compasivos, generosos; pero sobre todo hacedlos amantes de la verdad, de la libertad y de la patria.⁶⁰

Quien estaba defendiendo por esas fechas, frente a Francisco Cabarrús, el ingreso de las mujeres en la Sociedad Económica Matritense, ligaba la educación del

⁵⁹ «Tratado Teórico-Práctico de Enseñanza», BAE, V, p. 250a.

⁶⁰ Ibid. p. 193.

corazón especialmente a la sensibilidad de las mujeres. ¿Se trataba de un esquema rígido de separación entre sexos o era más bien sentido común y sentido del contexto histórico en que se hallaba? Veamos lo que pensaba sobre la libertad de trabajar de las mujeres y, mejor, que sea con suficiente detalle:

Deseoso el Gobierno de restituirlas a la libertad de trabajar que les había dado la naturaleza, las habilitó, en la de 12 de enero de 1779, para todos los trabajos propios de su sexo, pero sin señalar alguno, y cortó así de un golpe las cadenas que había puesto a sus manos la legislación gremial. [...]

Con que, si algo resta que averiguar, será solamente cuáles son los trabajos que repugnan a la decencia y fuerzas mujeriles.

Yo haré sobre este punto algunas observaciones; pero todas vendrán a parar o en que no se debe hacer novedad en el presente estado de las cosas o, si alguna, debe ser ampliar a las mujeres una libre facultad de ocuparse en cualesquiera trabajos que les acomodase. [...]

Nosotros fuimos los que, contra el designio de la Providencia, las hicimos débiles y delicadas. Acostumbrados a mirarlas como nacidas solamente para nuestro placer, las hemos separado con estudio de todas las profesiones activas, las hemos encerrado, las hemos hecho ociosas y al cabo hemos unido a la idea de su existencia una idea de debilidad y flaqueza que la educación y la costumbre han arraigado más y más cada día en nuestro espíritu. [...]

Yo conozco, y todos conocemos, países no situados bajo los distantes polos, sino en nuestra misma península, donde las mujeres se ocupan en las labores más duras y penosas; donde aran, cavan, siegan y rozan; donde son panaderas, horneras, tejedoras de paños y sayales; donde conducen a los mercados distantes, y sobre sus cabezas, efectos de comercio; y en una palabra, donde trabajan a la par del hombre en todas sus ocupaciones y ejercicios. [...]

Considerando así el trabajo con respeto a las fuerzas de las mujeres, examinémoslo ahora con relación al decoro de su sexo.

Esta es una materia regulada por la opinión aun mucho más que la antecedente. La opinión sola califica la mayor parte de nuestras acciones, y lo que es indecente en un país y en un tiempo, es honesto o indiferente en otros. Por lo común, la idea de la decencia sigue el progreso de las costumbres públicas. Donde se hallan contagiadas por la corrupción, así como la honestidad es una virtud más rara, es también menor el número de las acciones que se creen compatibles con ella. Pero en los pueblos virtuosos la misma honestidad es una especie de salvaguarda a cuya sombra la mayor parte de las acciones humanas se miran como honestas o como indiferentes. La inocencia no ve la malicia sino donde anda descubierta.

Para confirmar esta verdad no será necesario buscar ejemplos entre aquellos pueblos salvajes donde en medio de la desnudez se han podido conservar el pudor y la honestidad. Si fuesen necesarios algunos, los hallaremos a millares en los pueblos más sabios e ilustres de la Antigüedad; en aquellos cuyas costumbres son tan admirables a nuestros ojos. Las dos

célebres repúblicas de la antigua Grecia, cuyas virtudes fueron siempre un modelo digno de la imitación de su potestad, pueden citarse sin empacho. Sin embargo, ¡cuántas de sus acciones, cuántos de sus usos y costumbres nos parecerían en el día torpes e indecentes! [...]

La necesidad es casi siempre el nivel de la conducta de los hombres; cuando ella se presenta, desaparece la opinión y sólo pueden ser reparables aquellas acciones que la naturaleza y la religión han declarado indecentes por esencia. [...]

De todo esto concluyo que la única excepción propuesta a la libertad de las mujeres debe suprimirse como inútil, y que lejos de fijarla y declararla por medio de un reglamento, es más conveniente abolirla del todo.⁶¹

Pero si queremos perfeccionar a la sociedad, a la mujer y al hombre, no basta como se ha dicho solo el trabajo y la sabiduría, es preciso perfeccionar las costumbres:

La ignorancia es el verdadero origen de ellos [de los males sociales]; pero la ignorancia en este artículo, la ignorancia moral, si así decirse puede, es el más fecundo y poderoso, porque los demás estudios ilustran la razón, y este solo perfecciona el corazón; los demás disponen la juventud a recibir la luz de las ciencias y las artes; este dispone e inclina sus ánimos al ejercicio de la virtud, este solo forma, este solo reforma, este solo mejora y perfecciona las costumbres. Los demás forman ciudadanos útiles, éste solo útiles y buenos. Los demás, en fin, pueden atraer a los estados la abundancia, la fuerza y cuanto lleva el nombre de prosperidad; este solo la paz, el orden, la virtud, sin los cuales toda prosperidad es precaria, es humo, es nada.⁶²

Obsérvese que se dice “solo”, el único —de ahí su poder universal y trascendental— que en sí mismo tiene el poder de educar el corazón. Si antes era preciso corregir las costumbres con medidas políticas que permitieran a la mujer trabajar en todo tipo de labor para el que naturalmente estuviera facultada, ahora se hace necesario comprender que no basta con una sociedad ordenada y laboriosa, una sociedad buena moralmente, porque cada individuo ha de ser éticamente bueno, si queremos que la prosperidad social sea consistente. Es decir, la reforma política y la reforma moral han de ser completadas con la reforma ética. Por supuesto, Jovellanos, como la mayoría en su tiempo, utiliza los vocablos *moral* y *ética* de maneras muy sinónimas, pero es notorio que está aplicando siempre una diferencia entre lo que

⁶¹ «Informe a la Junta General de Comercio y Moneda sobre la libertad de las artes», O.C., X, *Escritos económicos*, pp. 510, 511, 512 y 513.

⁶² «Tratado Teórico-Práctico de Enseñanza», BAE, I, p. 251 b. También en O. C., IFES. XVIII, o. cit.

afecta a los grupos sociales y lo que incide directamente en cada sujeto personal. Comprobaremos que esto es así, cuando veamos que su proyecto de ir de la política a la moral y de la moral a la política, y de ambas a la ética, es un plan integral cuando nos volvemos conscientes de que se trata de la ética porque está también involucrada la estética. Y la estética, en la sociedad del siglo XVIII y principios del XIX, está íntimamente ligada a la religión. Será en los dos siglos posteriores, el XIX y el XX, cuando la estética llegue a ser autónoma respecto de su involucramiento religioso. El siglo de Jovellanos es un siglo de tránsito, también en esta cuestión, y el pensamiento filosófico de Jovellanos es en esto una buena muestra. Fijémonos cómo utiliza el concepto de *sublime*. En Jovellanos lo sublime aparece ante lo divino, pero también ante la hermosura de la Naturaleza y el poder creador del arte:

[...] la idea de la virtud... todavía no la derivó [Cicerón] de su verdadero origen ni la dirigió a su verdadero término, el cual sólo se puede hallar en el Ser supremo. Así que no disintiremos de él en cuanto colocó la humana felicidad en el ejercicio de la virtud. [Pero sí en cuanto a su fin último...] Porque ¿quién se atreverá a compararla con aquel puro y sublime sentimiento que goza el hombre religioso cuando, penetrado de amor y reconocimiento hacia el divino Autor de sus días, siente en su alma haber llenado, en cuanto pudo su flaca condición, el alto fin de amor y de bondad para que le colocó sobre la tierra?⁶³

127

Mayo-Junio
2018

Pero volvamos de nuevo a su proyecto integral ético-político-moral. No es que esté pensando en la ética solamente como un buen deseo cristiano para que todos los individuos sean buenas personas. Pretende que lo que haya de ser extensible a todos y cada uno, se haga efectivo también como institución política; como *derecho de gentes*:

Pero la función más importante de la política es la que [hace] relación al gobierno exterior, puesto que de ella depende la seguridad de los Estados. Su gran objeto es conservar la amistad y buena correspondencia con los demás Estados para que no turben su seguridad, y por consiguiente su primer objeto es la observancia de aquellas leyes que por un general consentimiento aseguran los derechos comunes de los Estados o, lo que es lo mismo, el derecho de gentes.⁶⁴

⁶³ Ibid. pp. 252 y 253.

⁶⁴ «Introducción a un discurso sobre la Economía civil y la instrucción pública». [1796-1797]», *O.C.*, X, *Escritos económicos*, p. 892. También en BAE, V.

Y Jovellanos llega a establecer una especie de teorema E-P-M, o de puesta en relación del complejo instrucción-felicidad-virtud:

Establecido, pues, que el hombre puede perfeccionar su ser por medio de la instrucción, fácil es de inferir que ella sola puede ser el primer instrumento de su felicidad [...] Aún es más cierta esta doctrina cuando, elevando a más alto punto la idea de la felicidad se la hiciere consistir en el pleno uso de las facultades del alma humana aplicado al ejercicio de la virtud.⁶⁵

En la carta a Vargas Ponce, donde le da su opinión sobre su último trabajo presentado a un concurso literario —Vargas era muy aficionado a los concursos que la administración proponía—, encontramos la ocasión de profundizar en múltiples aspectos sobre lo que el asturiano sabe que incide en la formación integral de una persona, y entre esta y su contexto:

Pero sobre todo, ¿cómo pudo caber en la razón de usted que la constitución de un pueblo no tiene influjo en su instrucción y prosperidad? Y cuando por galantería de ingenio o por hipocresía de política, quisiese lucir o adular con semejante opinión, ¿cómo fue osado de extenderla hasta el bárbaro despotismo, que por más que digan el sesudo Montesquieu y el soñador Linguet, no es, ni ha sido, ni será constitución, ni gobierno, ni calabaza? Y ¿cómo pudo esperar que esto sonase bien en un discurso que solo debía respirar ilustración y filantropía?⁶⁶

Y poco después vemos cómo Jovellanos profundiza en la crítica a Vargas Ponce —que se declara abiertamente discípulo del gijonés—, esta vez sobre su errónea filosofía de la historia:

En fin, una sola reflexión bastaba para destruir estos ejemplos tomados de la Antigüedad [Egipto, Laconia, Roma, China, Cartago, tártaros y árabes]. Toda la gloria de virtud, de valor, de sabiduría y prudencia civil de pueblos tan famosos, desaparece al ver en ellos la dignidad del hombre vilipendiada y pospuesta a la simple calidad de ciudadanos; la gran masa de sus habitantes forzada a un continuo y gratuito trabajo, y condenada a perpetua esclavitud; la menor en liviana ociosidad, apoderándose de los cargos públicos, y monopolizando la soberanía, el gobierno y la fortuna de las naciones. ¿Qué figura, pues, podían hacer en un

⁶⁵ «Introducción a un discurso sobre el estudio de la Economía civil», BAE, V, pp. 17a y 17b.

⁶⁶ «Carta a Vargas Ponce» Gijón, 11 de diciembre de 1799, *Obras completas*, XIV, *Escritos Pedagógicos*, 2^o, p. 866.

discurso filosófico destinado a demostrar el influjo de la sólida instrucción en la verdadera prosperidad?⁶⁷

Visión reiterada de Jovellanos, *urbi et orbe*, aunque no en todos los textos transparente en esa dimensión universalista y humanista que da siempre a sus ideas. Para que no quepan dudas sobre este proyecto de «Humanismo universalista», oigamos otra de las recomendaciones que da al doctor Prado en 1795:

A estos estudios debe seguir el de la ética, pues aunque pudiera enseñarse después de la lógica, no dañará dilatarle, por cuanto pide una edad más formada y un conocimiento más extendido de la naturaleza del hombre. [...]

De aquí se pasaría naturalmente al derecho social, o público universal, que no sería otra cosa que una extensión del primer estudio, puesto que de él deberían deducirse los derechos y deberes recíprocos de estas grandes colecciones de hombres a que damos el nombre de sociedades, y que, cualesquiera que sean su constitución, su gobierno y policía interior, deben sujetarse siempre a los principios del derecho social universal, como que son partes esenciales de la gran sociedad del género humano.⁶⁸

Además, es preciso para Jovellanos partir de un conocimiento claro de la humana naturaleza, y descubrir las íntimas conexiones entre la razón y el corazón, y entre estos y la voluntad. Volviendo a la carta a Vargas Ponce, lo comprobamos:

Y pues que hemos mentado la moral, no quiero callar que me parece, asimismo, que si bien no la olvidó usted en su discurso, por lo menos no le dio aquel lugar que pudiera y debiera tener este ramo de sólida instrucción, y fuente abundantísima de verdadera prosperidad. No fue por cierto falta de conocimiento, pues que, habiendo pronunciado aquella gran verdad de que toda mala acción proviene de un error de cálculo, y que todo vicioso es un mal calculador, se ve que nada ignoraba de cuanto había que saber en la materia. Pero ¿por qué esta verdad, no demostrada todavía por ninguno y tan digna de serlo, no fue desenvuelta y ejemplificada y persuadida en este discurso? Y ¿por qué no fueron descubiertas y seguidas en él aquellas íntimas relaciones que hay entre la razón y la voluntad, y aquel continuo y poderoso influjo del espíritu sobre el corazón, dados al hombre para defenderle de

⁶⁷ Ibid. p. 867.

⁶⁸ «Carta al Doctor Prado sobre el método de estudiar el Derecho», 1795. *Obras Completas*, XIV, *Escritos pedagógicos*, 2^o, IFES. XVIII, p. 854.

la tiranía de las pasiones? Y ¿por qué no fueron buscados aquí el origen de todas las virtudes y el manantial de todos los vicios?⁶⁹

Y en esa humana naturaleza, una vertiente fundamental siempre presente en Jovellanos, aunque solo a veces de modo textual, es la sensibilidad, la educación de los sentimientos, de los éticos y de los estéticos. Y entre los estéticos se halla la propia construcción de la propia personalidad, que traducido al trabajo creador Jovellanos llama *estilo*. El estilo como síntoma de valor, como medio de expresión y como finalidad en sí misma, es, creemos, una de las ideas más profundamente jovinistas:

¿Cómo es que usted, dotado por la naturaleza de una imaginación ardiente, de un corazón sensible; cómo es que habiendo cultivado su espíritu con un estudio sólido de la gramática, de la elocuencia, de la lógica, de la geometría, y enriqueciéndole con tanta doctrina, y ornándole con tanta erudición; cómo es que tan versado en la lectura de los clásicos de las lenguas cultas, y señaladamente de la suya, no ha podido adquirir un excelente estilo? Sobre todo, ¿cómo es que usted no ha fijado su estilo, no se ha formado un estilo propio? Yo no puedo observarlo sin dolor, pero ello es cierto: cada obra que sale de la pluma de usted parece de otra. Usted no es en el *Elogio de Alfonso* el mismo que en el del *grabado*, ni en este que en su *Declamación*, ni en esta que en su presente discurso. ¿Cómo es, pues, que usted, tan facundo, tan fácil, tan igual cuando habla, cuando escribe, cuando discurre con sus amigos, no es igualmente fácil, igual y facundo cuando compone? ¿Me encargaré de la respuesta? Es fácil y breve. Usted es uno cuando habla o escribe, y otro cuando compone: allí es usted Vargas; aquí otro que huye de Vargas, o quiere encaramarse sobre él. En una palabra, usted no se ha formado estilo propio, solo porque se ha empeñado en apropiarse el ajeno.

Amigo mío, la naturaleza ha dado a cada hombre un estilo, como una fisonomía y un carácter. El hombre puede cultivarle, pulirle, mejorarle, pero cambiarle no. Y nadie lo intentará que no sea castigado por ella. He aquí, mi juicio, lo que ha sucedido a usted y a cuantos se han empeñado en alejarse de sí mismos, y huyendo del tipo original, se han abandonado a la imitación. Usted a fuerza de imitar a otros vino a parecer lo que no es: leyó nueve veces a Mariana, ciento a León, mil a Cervantes y no sé cuántas al que llama su maestro, y al cabo, con fuerzas para vencer a todos, ha venido a quedar inferior a sí mismo.⁷⁰

«La naturaleza ha dado a cada hombre un estilo, como una fisonomía y un carácter», defiende rotundamente Jovellanos. Pero ese estilo, por más que venga

⁶⁹ «Carta a Vargas Ponce». *Obras Completas*, o, cit., p. 865.

⁷⁰ «Carta a Vargas Ponce». *Obras Completas*, XIV, *Escritos pedagógicos*, 2^ª, IFES. XVIII, p. 867-868.

dado, ha de ser forjado, pero no en el artificio de la mera imitación o del mero aprendizaje memorístico sino yendo insistentemente al origen, es decir a la *naturaleza*:

¿Hasta cuándo ha de durar esta veneración, esta ciega idolatría, por decirlo así, que profesamos a la antigüedad? ¿Por qué no habremos de sacudir esta rancia preocupación, a que tan neciamente esclavizamos nuestra razón y sacrificamos la flor de nuestra vida?

Lo reconozco, lo confieso de buena fe; fuera necedad negar la excelencia de aquellos grandes modelos. No, no hay entre nosotros, no hay todavía en ninguna de las naciones sabias cosa comparable a Homero y Píndaro ni a Horacio y el mantuano [Virgilio]; nada que iguale a Jenofonte y Tito Livio ni a Demóstenes y Cicerón. Pero ¿de dónde viene esta vergonzosa diferencia? ¿Por qué en las obras de los modernos, con más sabiduría, se halla menos genio que en las de los antiguos, y por qué brillan más los que supieron menos? La razón es clara, dice un moderno: porque los antiguos crearon, y nosotros imitamos; porque los antiguos estudiaron en la naturaleza, y nosotros en ellos. ¿Por qué, pues, no seguiremos sus huellas? Y si queremos igualarlos, ¿por qué no estudiaremos como ellos? He aquí en lo que debemos imitarlos.⁷¹

Creo que puede establecerse una clasificación muy sencilla, bímembre, sobre los tipos de universalismo básicos que se defienden en el siglo XVIII: a) “Universalismo E-M”, y b) “Universalismo E-P-M”. El universalismo E-M propondría la extensión del “humanismo” a la totalidad de las culturas, concebido como una educación moral del género humano. Por su parte, el universalismo E-P-M asumiría íntegramente el objetivo E-M pero insistiendo en que el protagonismo de esa transformación ha de venir también del Estado, como plataforma en la que las normas y leyes se vuelven más poderosas y efectivas. De cada Estado y, por supuesto, de las relaciones entre los Estados. Este sería el modelo que estaría defendiendo Jovellanos.

El universalismo aparece en el horizonte del siglo XVIII europeo y español, y de la civilización occidental, como una idea fuerza, al igual que la libertad, la igualdad, la soberanía o la democracia. Pero no basta con el afán de acceder a una cultura que nos sitúe en la perspectiva de comprender a toda la humanidad, es preciso que esa integración cultural a través del conocimiento no nos vaya haciendo

⁷¹ «Oración sobre la necesidad de unir el estudio de la literatura al de las ciencias», en Caso, *Obras en prosa*, o. cit., p. 211.

progresivamente, a base de solo comprender, más y más inhumanos. Para que el universalismo se constituya como corriente de ideas fértiles, no le basta con la apertura epistemológica de nuevos campos de saber —a tono con las exigencias de los tiempos—, porque entonces perdería su vertiente ético-moral que desde el principio —desde Grecia— tiene. Y no solo ética y moral, sino también política. Y cuando todo ello se haya integrado bien, todavía tendremos que ponerlo a funcionar atando los dos polos de la realidad social, el del sujeto personal más individual y el de la Humanidad, atadura que solo es posible que cierre bien las profundidades del sujeto estético: que nos iguala a todos y que nos hace diferentes a la vez. Nos iguala porque nos despertamos individualmente a la humanidad que somos en el interior de esa comunidad de singulares en que estamos. Y somos diferentes, porque cada una de las personas tiene, tendría, el deber estético de forjar un estilo y de conformar su humanidad en el equilibrio inestable del vivir. Jovellanos nos ha dado un modelo de cómo pensar esta integración y este equilibrio. Otros autores en su siglo también aportaron su modelo o sus hallazgos. La posibilidad hoy de seguir aplicando esos modelos y esos hallazgos, y de poder extenderlos a la humanidad, nos dará idea del verdadero calibre universal y humanista de cada uno.

BIBLIOGRAFÍA

- Aullón de Haro, P., García Gabaldón, J., Navarro, S. (eds.): (2002): *Juan Andrés y la teoría comparatista*, Valencia, Biblioteca Valenciana, 2002.
- Aullón de Haro, P.: (2016): *La Escuela Universalista Española del siglo XVIII*, Madrid, Sequitur, 2016.
- Aullón de Haro, P., García Gabaldón, (eds.): (2017): *Juan Andrés y la Escuela Universalista Española*, Madrid, Ediciones Complutense, 2017.
- Bueno, Gustavo (1991): *Primer ensayo sobre las categorías de las "ciencias políticas"*, Logroño, Biblioteca Riojana, Cultural Rioja, Gobierno de la Rioja. Ayuntamiento de Logroño.
- (1996): *El sentido de la vida. Seis lecturas de filosofía moral*, Oviedo, Pentalfa.
 - (1999): *España frente a Europa*, Barcelona, Alba Editorial.
 - (2003): "En nombre de la ética", *El Catoblepas*, nº 16, junio.
 - (2003): *El mito de la izquierda*, Barcelona, Ediciones B.
 - (2005): *España no es un mito. Claves para una defensa razonada*, Ediciones Temas de Hoy.
 - (2008): *El mito de la derecha*, Barcelona, Ediciones Temas de Hoy, S.A.
- Jovellanos, Gaspar Melchor: *Obras Completas, I-XIV*, IFES. XVIII, Oviedo, 1984-2010.

- Obras*, Colección hecha por Cándido Nocedal, Biblioteca de Autores Españoles, tomo I, Madrid, 1963.
- Obras*, Colección hecha por Cándido Nocedal, Biblioteca de Autores Españoles, tomo II, Madrid, 1952.
- Obras*, Edición y estudio preliminar de Miguel Artola, Biblioteca de Autores Españoles, tomo V, Madrid, 1956.
- Memoria en defensa de la Junta Central*, Estudio preliminar y notas de José Miguel Caso González, tomo I y II, Edición de la Junta General del Principado, Oviedo, 1992.
- Obras en prosa*, Edición de José Miguel Caso González, Madrid, Editorial Castalia, 1988.
- Pérez, Pelayo: (2011): «La poética del mundo», *Eikasía Revista de Filosofía*, septiembre, 2011, pp. 291-315.
- (2013): "El exceso", *Eikasía Revista de Filosofía*, enero, 2013, pp. 575-579.
- (2013): "El sentido haciéndose", *Eikasía Revista de Filosofía*, enero, 2013, pp. 845-853.
- Pérez Herranz, Fernando Miguel (2009): "Del sujeto descentrado. Reflexiones en torno al materialismo fenomenológico", *Eikasía Revista de Filosofía*, nº 23, marzo, 2009, pp. 1-24.
- (2010): "Cerebro, formación de la subjetividad y ego trascendental", *Eikasía Revista de Filosofía*, nº 34, septiembre, 2010, pp. 509-530.
- (2016): *Lindos y tornadizos. El pensamiento filosófico hispano (siglos XV-XVII)*, Editorial Verbum, Madrid, 2016.
- Richir, Marc: *La crise du sens et la phénoménologie*, Grenoble, Millon, 1990.
- (1992): *Méditations phénoménologiques. Phénoménologie et phénoménologie du langage*, Grenoble, Millon, 1992.
- (2002): *L'institution de l'idéalité. Des schématismes phénoménologiques*, Mémoires de Annales de phénoménologie, publication de l'Association pour la Promotion de la Phénoménologie, Beauvais, 2002.
- (2008): *Fragments phénoménologiques sur le langage*, Grenoble, Millon, 2008.
- (2011): *Sur le sublime et le soi. Variations II*, Mémoires de Annales de phénoménologie, publication de l'Association pour la Promotion de la Phénoménologie, Amiens, 2011.
- (2013): *La contingencia del déspota*, Madrid, Brumaria, 2013.
- Sánchez Corredera, Silverio (2003): «Los conflictos entre Ética, Moral y Política: criterios para su negociación», *Cuadernos de Información y Comunicación*, vol. 8, Madrid, Facultad de Ciencias de la Información, Servicio de Publicaciones Universidad Complutense.
- (2004): *Jovellanos y el jovellanismo, una perspectiva filosófica*. Oviedo, Pentalfa Editorial.
- (2005): "Ética, Política y Moral. Un desarrollo desde las propuestas de Gustavo Bueno", en *Filosofía y Cuerpo. Debates en torno al pensamiento de Gustavo Bueno*, Madrid, Ed. Libertarias.
- (2005-2008): "Para una teoría de la justicia. I. Cuatro criterios determinantes", *Eikasía Revista de Filosofía*, nº 1, noviembre de 2005; "Para una teoría de la justicia. II. Puntos cardinales de la teoría", *Eikasía, Revista de Filosofía*, nº 3, marzo de 2006; "Para una teoría de la justicia. III. El mundo de los valores", *Eikasía Revista de Filosofía*, nº 4, mayo

- de 2006; "Para una teoría de la justicia. IV. La igualdad", *Eikasía Revista de Filosofía*, nº 7, noviembre de 2006; "Para una teoría de la justicia. V. La ley", *Eikasía, Revista de Filosofía*, nº 9, marzo de 2007; "Para una teoría de la justicia. VI. La persona, el ego trascendental y las instituciones. Relaciones E-P-M", *Eikasía Revista de Filosofía*, nº 16, enero de 2008.
- (2006): "Jovellanos y la religión. El problema religioso en Jovellanos", *Boletín Jovellanista*, MMV, Año VI, Núm 6, Edita: Fundación Foro Jovellanos del Principado de Asturias, Gijón, 2006, pp. 235-260.
- (2009): "Jovellanos: un ilustrado en guerra", Estudio preliminar a *Cartas de Jovellanos y Lord Vasall Holland sobre la Guerra de la Independencia (1808-1811) con prólogo y notas de Julio Somoza García-Sala*, vol. I, Junta General del Principado de Asturias, Oviedo, 2009. Páginas XI-CVI.
- (2010): "La estética en Jovellanos y Hume. A propósito del tomo XII de las obras completas de Jovellanos", *Cuadernos de Investigación*. Gijón, Fundación Foro Jovellanos del Principado de Asturias, Año 2009, núm. 3, 2010. Pp. 271-284.
- (2010): "María del Carmen Lara Nieto: Jovellanos o la sensibilidad ilustrada", *Boletín Jovellanista*, MMX, Año X, Núm 10, Edita: Fundación Foro Jovellanos del Principado de Asturias, Gijón, 2010, pp. 85-88.
- (2011): "Gaspar Melchor de Jovellanos, personaje histórico ¿o pensamiento vivo?", *El Mundo. El Cultural*, 25 de noviembre - 1 de diciembre de 2011, pp. 20- 21.
- (2011): "Historia del jovellanismo, 1811-2011", *La luz de Jovellanos*, Exposición conmemorativa del bicentenario de la muerte de Gaspar Melchor de Jovellanos (1811-2011), Instituto Feijoo de Estudios del Siglo XVIII. Gijón, 2011, pp. 279-289.
- (2011): "Sobre el pensamiento de Jovellanos: algunas sombras endémicas. A propósito de su postura política y religiosa: ¿ideología de centro?", *Jovellanos, el valor de la razón (1811-2011)*, Instituto Feijoo de Estudios del Siglo XVIII. Gijón, 2011, pp. 771-784.
- (2012): "Jovellanos, imagen y resumen de España", *Revista de Occidente*, nº 371, abril 2012, Madrid, Edita Fundación José Ortega y Gasset, Madrid, 2012, pp. 102-116.
- (2013): "Los biógrafos de Gaspar Melchor de Jovellanos. Dos siglos de biografías en el bicentenario de su muerte", *Cuadernos de Investigación*, núms. 4-5. Años 2010-2011, Extraordinario Bicentenario 1811-2011. Edita: Fundación Foro Jovellanos del Principado de Asturias, Gijón, 2013, pp. 357-422.
- (2014): "Respuestas a tres preguntas sobre Gustavo Bueno", en *Gustavo Bueno: 60 visiones sobre su obra*, Raúl Angulo, Rubén Franco e Iván Vélez (Eds.), Pentalfa Ediciones, Oviedo, 2014. Páginas 249-252.
- Sánchez Ortiz de Urbina, Ricardo (2014): *Estromatología. Teoría de los niveles fenomenológicos*, Madrid-Oviedo, Brumaria y Eikasía Ediciones, 474 páginas.
- (2011): "Introducción a la Estromatología", *Eikasía Revista de Filosofía*, septiembre, 2011, pp. 147-181.