

LUIS SANCHEZ AGESTA

ESPAÑA Y EUROPA EN
EL PENSAMIENTO ESPA-
ÑOL DEL SIGLO XVIII



CUADERNOS DE LA CATEDRA FEIJOO
INSTITUIDA POR EL EXCMO. AYUNTAMIENTO DE OVIEDO
EN LA UNIVERSIDAD

2

R-8992

890-17

LUIS SANCHEZ AGESTA

RECTOR DE LA UNIVERSIDAD DE GRANADA

ESPAÑA Y EUROPA EN
EL PENSAMIENTO ESPA-
ÑOL DEL SIGLO XVIII

Libs 28128

890

11

1955

LA relación entre España y Europa no ha tenido nunca la nitidez de una inclusión sin fisuras, ni una exclusión o separación sin vínculos entrañables que no quedasen desgarrados. La historia nos revela un continuo movimiento pendular de atracción y separación, o una presencia simultánea de sentimientos de admiración y recelo, de un estar y no estar, de un ser y no ser, de un querer y no querer ser europeos, que quizá corresponde a esta situación extremadamente peninsular de España, que fué primero el finis terre y después el puente por donde Europa se abría a África y América.

En el presente ensayo queremos analizar cómo se reflejó y fué comprendido este sentimiento y esta peculiar situación en ese momento del siglo XVIII, que es una de las horas en que España fué más singularmente consciente de Europa y se planteó una y otra vez lo que Europa significaba. Al efecto propuesto no es necesario desempolvar todo lo que en el siglo XVIII se escribió o se pensó sobre el tema. Vamos a seleccionar tres pensadores, que tuvieron una especial conciencia del problema y que son en cierta manera complementarios en las facetas diversas de un mismo tema, sobre las que fueron tejiendo el hilo de sus pensamientos: Feijóo, Cadalso y Jovellanos. Tuvieron mucho de común: lo que debían al espíritu del siglo en que vivían y a esa sugestiva actitud de ponderada modernidad, de aliento reformador que no renuncia sin embargo a la esencia de una tradición, que es peculiar en las mejores plumas del dieciocho español. No hay que decir que Europa está en ellos comprendida como el símbolo del progreso mismo que la Ilustración representa, pero sin que por eso dejen de sopesar y medir los límites a los que ese progreso puede extenderse. No es tanto la Europa histórica, romana y cristiana, como la Europa ilustrada, la imagen que unos y otros tienen presente, y por eso mismo hacen más sugestivo el contraste y la comprensión. Porque puede decirse que es verdaderamente en ellos donde este problema se descubre. La Europa que tuvieron presente los españoles de Carlos V, era «su Europa»; la prolongación histórica del Imperio romano-cristiano, que había de ser regido por la Monarquía hispánica. Es ahora, en el siglo XVIII, donde se descubre esta Europa nueva y se la mide desde España.

Sobre ese fondo común, lo que tienen de peculiar y propio éstos autores es, en primer lugar, lo que el

temperamento de cada uno de estos hombres tenía obligadamente que reflejar: Feijóo, la agudeza crítica, el saber enciclopédico e ingenuo y el entusiasmo denodado que puso en todas sus empresas; Cadalso, su ironía de hombre de mundo, su amor prerromántico a la tradición y su sensato patriotismo; Jovellanos, su luminosa serenidad y el iluminado ensueño que puso en todas sus empresas. Los tres no vivieron ni escribieron en el mismo tiempo y también esta circunstancia pone su grano de sal en el contraste de estos puntos de vista. Feijóo es el crítico de la Ilustración española anterior a la Enciclopedia; Cadalso es contemporáneo de ella, y escribe cuando ésta comienza a suscitar un fundado recelo; Jovellanos, por último, va a escribir en un clima diverso, cuando la Revolución francesa ha empezado a incendiar Europa.

Decía, por último, que hay en ellos una comprensión complementaria de facetas diversas de un mismo tema. En Feijóo, Europa es un tema cultural y la relación entre España y Europa, una más, o quizá la más importante de sus empresas debeladoras de supersticiones e ignorancias. Por eso Feijóo representa por excelencia la lucha contra el recelo, y el deseo de incorporar a España al patrimonio cultural que la Europa de la Ilustración representa. Cadalso, en cambio, ve una Europa diversa, de la que tiene una visión que hoy llamaríamos sociológica, con cierta uniformidad de costumbres e ideas en una clase superior, que se identifica por el culto de un lujo frívolo y refinado y un escepticismo decadente, en que empiezan a florecer las ideas revolucionarias. Jovellanos, por último, ante una Europa en descomposición o en crisis, proyecta las ideas que ha recibido de la Europa ilustrada de mediados del siglo, a las que quiere cribar de la ganga revolucionaria, sobre Europa misma,

para rehacer Europa con una ilusionada utopía del progreso que se eleva a la idea de la paz universal y a una organización política, primero de Europa y después de la humanidad.

I. - La Europa de Feijóo

ENTRE 1712 y 1738, Carlos Ireneo Castel, conocido en la historia por el Abate de Saint-Pierre, ha publicado, revisado y reeditado los diversos volúmenes de su *Proyecto para una paz perpetua* en Europa: en él se fijó el perfil que el tema europeo va a tener en el siglo XVIII: la unión de Europa como única vía para evitar la guerra.

Es curioso advertir que entre la copiosa erudición e información de Feijóo, no figura, sin embargo, este tema de la paz universal con ese perfil europeo. El tema más próximo en la pluma de Feijóo es el paralelo entre el príncipe pacífico y el príncipe conquistador, que tuvimos ocasión de exhumar al publicar la Selección de sus Escritos políticos. Este paralelo, síntesis de los varios Discursos y Cartas sobre el falso heroísmo de los príncipes conquistadores, aunque entraña sin duda un ansia de paz, muy a tono con el espíritu de la época y con la experiencia histórica personal del benedictino, no enlaza en ninguno de sus matices con una organización europea en que se funde una paz perpetua. Europa no es para Feijóo un continente desgarrado por la guerra en que se haya de establecer una comunidad de paz.

Si queremos comprender el concepto que Feijóo tiene de Europa, es en otro ámbito donde hemos de ir a buscarlo: en la cultura y en la capacidad de creación científica.

Europa es para Feijóo el espacio geográfico y el tiempo histórico en que han alcanzado las ciencias una mayor plenitud. Feijóo ha desenvuelto, a lo largo de sus Discursos y Cartas, una tesis que aplica con especial intensidad en aquellos que dedicó a combatir la leyenda negra antiespañola. Según esta tesis, no existen desigualdades en el ingenio y la capacidad científica de los pueblos, pero hay ciertamente diversos niveles históricos, por lo que Feijóo llama «defecto de aplicación», esto es, dedicación práctica y eficaz al estudio de las ciencias y oportunidad histórica de desenvolverlas. Desde este punto de vista, y reafirmando ésa que llama «igualdad sustancial», distingue un curso histórico de la cultura análogo al que en los siglos precedentes distinguían los historiadores en el curso de los imperios. «Las ciencias—dice—un tiempo florecieron entre los fenicios, otro entre los caldeos, otro entre los egipcios, otro entre los griegos, otro entre los romanos, otro entre los árabes. Después se extendieron a casi todos los europeos» (I, XV, 31). Minerva, dice con graciosa expresión, anda peregrina por la tierra, según el impulso que le dan las violentas agitaciones de Marte. Europa es en ese momento histórico el centro de la cultura y de las ciencias. Pero no excluye una decadencia cultural de Europa, paralela a una decadencia política, en que Minerva continúe su peregrinación y posean la ciencia en grado eminente los iroqueses, los lapones o los trogloditas, u otros pueblos cuya cultura se desdeña y a quienes se acepta con repugnancia como miembros de la especie humana. La primacía de Europa es, pues, solamente histó-

rica, pero en ese momento le parece, sin embargo, algo patente; tan patente, que ha engendrado el error popular de atribuir a los europeos una mayor capacidad intelectual que a los demás habitantes de la tierra. «En saliendo de la Europa—dice—todo se nos figura barbarie» (I, XV, 9). Feijóo se erige en abogado defensor de los pueblos de otros continentes, para mostrar cómo históricamente o en casos singulares han demostrado tanta capacidad como los europeos. Las relaciones de jesuitas misioneros, le permiten adentrarse por China a la India y las dos Américas, para referir rasgos de ingenio y capacidad, o logros científicos o de civilización que documenten su tesis. Con su erudición ligera y esa típica ingenuidad que son muchas veces la mayor gracia del benedictino, lo mismo elogia la primorosa habilidad de los turcos como volatineros que la práctica de los médicos chinos, en páginas que harían las delicias de D. Francisco de Quevedo.

El problema que no está discutido expresamente en Feijóo, pero que desborda en toda su obra, es si este cénit histórico de la ciencia europea es mera reiteración de un proceso de orto, florecimiento y decadencia de la cultura, como en otros pueblos a los que ha alcanzado a través de los siglos esta peregrinación de Minerva, o tiene alguna especial peculiaridad que dé a la cultura europea una significación especial. Como decíamos, Feijóo no ha estudiado explícitamente esta cuestión, un poco al margen de esa ciudadanía universal del saber que profesa (II, X), pero tal fué el problema mismo de su polémica en la cultura española. Aunque en ninguna ocasión que yo recuerde lo exprese en sus propios términos, está tácitamente sobreentendido en toda su obra, que hay en esa Europa del siglo XVIII una cualidad nueva del saber, que Feijóo quiere propagar y difundir

en España: lo que Feijóo llama la nueva filosofía, «en que se ejercitan tantos sabios y sublimes espíritus de Francia, Italia, Inglaterra y Alemania».

Comencemos por advertir que esta filosofía no es realmente filosofía, si no es en un sentido muy amplio del término. Es amor a la sabiduría, pero en una nueva dirección que rechaza las ideas preconcebidas y los razonamientos discursivos que se funden en aquellas ideas, para propugnar el conocimiento directo experimental de la naturaleza. Es este «gran magisterio de la Experiencia», por emplear sus propias palabras, la cifra de esa nueva ciencia en que Feijóo funda el florecimiento del saber occidental, como un saber *cualitativamente diverso* de las demás culturas que se han ido traspasando la antorcha de la ciencia a lo largo de los siglos. En este sentido, lo que esa nueva filosofía supone es el enfrentamiento a la filosofía como pensamiento puramente racional de la naturaleza y el saber fundado en la experiencia. De la crítica de Feijóo no se salva el mismo Descartes, a quien tantas simpatías profesa por otra parte, pero a quien acusa de que «quiso reglar toda la Física por imaginaciones e ideas» (V, XI, 8).

Feijóo pondera con extrañeza el poco o ningún progreso que en el examen de los seres y las cosas naturales hizo la razón, desasistida de la experiencia, por el espacio de largos años. ¿Qué secreto se ha averiguado? —pregunta—¿Qué utilidad produjeron en el mundo las prolijas especulaciones de tantos excelentes ingenios como cultivaron la filosofía por la vía del raciocinio? ¿Qué arte, ni mecánica, ni liberal, de tantas como son necesarias al servicio del hombre y al bien público, les debe no ya la invención, mas ni aun el menor adelantamiento? Esta nueva actitud mental sujeta al magisterio de la experiencia, que advierte, reflexiona, enjuicia y

discurre sobre lo que sus sentidos experimentan, entraña por consiguiente un progreso y una cualidad nueva del saber, que singulariza este florecimiento de la ciencia en los pueblos europeos. Si Feijóo se hubiera propuesto cuál era la significación histórica de Europa en este discurrir de Minerva peregrina por los diversos imperios del mundo, hubiera sin duda alguna apoyado su dictamen en este descubrimiento y florecimiento de las ciencias experimentales por obra de Bacón, Galileo, Boyle, Leibnitz, Newton, Torricelli, Huyghens, Neper, Servet y Harvey, y aun el mismo Descartes, «que si en algunas cosas discurrió mal, enseñó a innumerables filósofos a discurrir bien». Es una anécdota marginal, pero muy sugestiva, que en el famoso y no muy feliz paralelo de la lengua francesa y la griega, denigre a ésta como depositaria de una cultura muerta, para ensalzar a aquélla con todos sus Dictionarios, Diarios, Misceláneas y *Entretiens*, en los que el benedictino abastecía su erudición, como el tesoro en que están contenidos todos los saberes de las ciencias y las artes útiles, en una palabra, de esta nueva filosofía que se acerca a la naturaleza a través de la experiencia.

Esta nueva filosofía, que es la ciencia experimental, es el mensaje de la nueva cultura de los pueblos europeos. Y su difusión en España, según la expresión de Marañón, es la misión predestinada del benedictino. El perfil de España y Europa queda así netamente deslindado en Feijóo como el símbolo de su significación personal. Feijóo tuvo conciencia de un desnivel histórico entre la España de sus tiempos y los otros pueblos europeos, principalmente Francia, Italia e Inglaterra, a quien considera mayorazga en este punto, capital para el benedictino, del florecimiento de las ciencias experimentales, e incita a sus compatriotas a superarlo, y

quiere descubrir y combatir los prejuicios que lo motivan. Está patente en toda su obra, pero en el cénit de su madurez, cuando ha publicado ya todo su Teatro Crítico y padecido y superado críticas y ataques sin cuento, quiso hacer un balance, más que de este desnivel, que era para él notorio y público, de las causas que lo determinaban.

Me refiero, claro está, a la famosa Carta sobre las «Causas del atraso que se padece en España en orden a las ciencias naturales», que publicó Feijóo en el Tomo II de sus Cartas eruditas, y que es la mejor clave para entender el valor que Feijóo atribuía a su misión y el denuedo que puso en cumplirla, para nivelar a España con ese desenvolvimiento europeo de la ciencia experimental, al que llamaba nueva filosofía. En esta Carta parte una vez más, como de un hecho que no precisa ser discutido, de esos «cortos» y aun «cortísimos progresos» que en España hallan la Física y la Matemática, que tan «grandes luces» han adquirido en otros países europeos. Y analiza minuciosa, y aun diríamos valientemente, las causas que han ocasionado este atraso histórico. Feijóo las enumera y en sus apartados lo mismo entra lo grande que lo pequeño: la ignorancia recelosa del profesor satisfecho de su corta ciencia; la emulación de hombres y escuelas; la falta de un recto conocimiento de lo que se entiende por nueva filosofía y de su utilidad; y más fundamentalmente, el temor a las novedades y un «celo, pío sí, dice Feijóo y mal fundado; un vano temor de que las doctrinas nuevas en materia de filosofía, traigan algún perjuicio a la Religión».

No queremos analizar aquí, y ni aun siquiera parafrasear, el alcance con que Feijóo rebate y discute este argumento. Basta saber que dice sobre ello cuanto era de esperar de su sólida fe religiosa y de su fe no menos

sólida en esta nueva verdad del magisterio de la experiencia. Bastará citar alguno de sus párrafos: «Esto bien entendido—dice—viene a ser querer escudar la religión con la barbarie, defender la luz con el humo y dar a la ignorancia el glorioso atributo de necesaria para la seguridad de la fe». Lo que sí nos interesa es subrayar esta argumentación de Feijóo, e incluso su reiteración, como testimonio de la existencia de una opuesta actitud espiritual. Son españoles con «un celo pío, aunque indiscreto», los que recelan de las novedades que circulan por los pueblos de Europa, y de los libros, en que parece que se da al ingenio una nueva y desmedida libertad. Es la España heredera de la contienda espiritual de la Contrarreforma, la que desconfía de toda novedad del pensamiento europeo, aunque sea la de esta Física «que prescindiendo de todo sistema investiga las causas por los efectos sensibles y en donde no puede investigar las causas se contentan con el conocimiento experimental de los efectos». El mismo Feijóo nos refiere una anécdota de la densidad popular de esta actitud. A un pueblo que padecía penuria de agua, estudiaron abastecerlo «ciertos ingenieros del Norte». «Muchos de la plebe—dice Feijóo—entre quienes se mostraba alguno de superior clase, clamaban indignados que no querían agua conducida por manos herejes, teniendo éste por un atentado injurioso a la religión del pueblo. Así es el vulgo—concluye—y al vulgo es de creer que le salen muy del corazón tales simplezas».

Esta simpleza, salida del corazón del vulgo, testimonia lo que aun sin ella podíamos adivinar: un recelo amasado en los dos siglos en que, a partir de la Contrarreforma, España sintió enemigo el pensamiento europeo. La consecuencia que Feijóo lamenta queda al margen: este recelo confunde lo nocivo y lo útil, lo peligroso y

lo inocuo, y exigía hombres como Feijóo mismo que llamen la atención de sus contemporáneos de que es un remedio muy violento contra el error nocivo cerrar la puerta a toda doctrina nueva. Pero lo que nos interesa destacar en este balance de actitudes de España en Europa, es este natural despego y temor con que el mismo pueblo mira doctrinas o ciencias de esa Europa que ha sido un enemigo secular. Feijóo documenta también el sentimiento opuesto con que Europa, en la ya madura leyenda negra, se separa de España con odio y desdén: «Regulan a España, dice Feijóo, por la vecindad de la Africa. Nuestra pereza o nuestra desgracia, de un siglo a esta parte ha producido este injurioso concepto de la nación española» (IV, XIII, 3).

He aquí la imagen final que arroja este testimonio de Feijóo: una España secularmente recelosa de Europa con un nuevo mensaje del saber, cuya actitud hiere y suscita aún más ese recelo. Hombres, como Feijóo, que quieren tender puentes sobre ese foso y advierten que no todo lo que hay en la otra orilla son alimañas, ni plantas venenosas.

II. - Cadalso y la frivolidad intelectual de la Ilustración

UNA nueva posición del problema hallamos cinco lustros más tarde, en las *Cartas Marruecas* de Cadalso.

Estas Cartas, con que un marroquí enjuicia las costumbres de diversos países europeos, tienen esta circunstancia peculiar que las hace ser más sugestivas. Aunque, claro está, el corresponsal es una pura ficción literaria, el autor ha de acomodar su pensamiento a esta situación de lejanía y extrañeza y ha de hacer un esfuerzo para comprender desde fuera lo que está viviendo desde dentro. Así, Gazel, el africano que finge Cadalso, tiene que ver España y Europa, desde Africa; la misma ley de la ficción literaria obliga a Cadalso a imaginarse cómo comprendería un extraño sus propias costumbres. El humor y la crítica son el condimento de la salsa, pero antes Cadalso está obligado a hacer verosímil su propia ficción y a aderezarla con sabores islámicos, en violento contraste con la civilización europea. Porque, como en las *Cartas Persas*, lo que da especial malicia a este punto de vista crítico, es el situarse fuera de Europa, en una órbita que por su religión, su historia y sus costumbres acentúa esta total alineación del crítico.

Por un imperativo de su propio supuesto literario Cadalso al contemplar España desde Africa la tiene que ver fundida en un bloque con Europa. El contraste rebasa obligadamente el paralelo de dos países para plantearse como el paralelo de dos continentes, o aún mejor de dos civilizaciones. El hecho de que deliberadamente, por prudencia o convicción, Cadalso excluya ciertos temas como religión, o política, (Int.) aunque a veces se vea forzado a rozarlos, quita profundidad al paralelo, pero no mengua su interés. Lo que espontáneamente descubre Gazel es una civilización europea en la que tiene que perfilar los matices y la posición de España. «Estas Cartas, dice Cadalso en la Introducción, tratan del carácter nacional». Pero para circunscribirse a ese tema es obligado que el marroquí viajero discrimine

esa nación España en el concierto de la civilización europea. Lo que aparece en cabeza de las Cartas, sobre todo en las primeras, es siempre Europa. Quizá no haya ningún otro libro español en que esta palabra se haya escrito tantas veces. El africano ve ante todo Europa y en ella quiere después distinguir lo que es peculiar de España. Y el resultado de esta observación nos lleva a un nuevo punto de vista, diverso de aquél en que se situaba Feijóo.

De acuerdo con ese propósito, dice en su primera carta Gazel, el viajero africano, que observará las costumbres españolas «notando las que son comunes con otros pueblos de Europa y las que le son peculiares» (I). En la segunda carta se apresura a advertir que ha hallado tanta diferencia entre los europeos, que no basta el conocimiento de uno de los países de esta parte del mundo para juzgar a los restantes Estados. «Los europeos—dice—no parecen vecinos; aunque la exterioridad los haya uniformado en mesas, teatros, paseos, ejércitos y lujo, no obstante las leyes, vicios, virtudes y gobierno son sumamente diversos, y por consiguiente, las costumbres propias de cada nación» (II). Cadalso parece discriminar una cierta unidad externa de formas de vida social—mesa, teatros, paseo, lujo—y una profunda diversidad interna de leyes y gobierno, vicios y virtudes, y, en suma, costumbres. Esta distinción va a ser uno de los ejes del pensamiento de Cadalso, para quien la unidad europea es fundamentalmente una unidad de formas sociales, bajo la que latan las diferencias de carácter de los pueblos. Cuando el humor de Cadalso es áspero, llegará a definir estas formas sociales comunes como pura frivolidad (IV); cuando le inspira un humor más benévolo, aceptará como efecto de esa cultura externa con que el siglo XVIII

ha uniformado Europa, una suavidad en las costumbres, una humanidad en la guerra, más blandura en los gobiernos y un mutuo comercio en los talentos que impulsa los adelantamientos de la Matemática y la Física (XLVIII), que también para Cadalso es uno de los signos, aunque no el capital, de la cultura europea.

Lo más curioso de estas observaciones de Cadalso es cómo resuelve esta variedad y unidad de la sociedad española y europea. No es que exista una superposición de costumbres y hábitos en los diversos pueblos, sino que distintos estratos de la estructura social participan de diversas costumbres. Es la nobleza, fundamentalmente la nobleza de las ciudades, en contraste con el pueblo y el hidalgo de aldea, que pasea majestuosamente sus blasones en la triste plaza de su pobre lugar (XXXI), quien participa de esa Ilustración, que como un oropel común brilla en toda Europa. Por las palabras que se deslizan en la pluma de Cadalso, adivinamos que esta nobleza cosmopolita participa en común de algo más que un lujo frívolo, unos hábitos superficiales de vida y unas buenas maneras. Cadalso dice que los nobles de todos los países forman «entre todos una nación nueva, separada de las otras y distinta en idioma, traje y religión». El término nobleza habría, desde luego, que entenderlo con mucha más amplitud que el que hoy le aplicaríamos; no sólo porque estadísticamente la nobleza del siglo XVIII es todavía un estamento numeroso que comprende a los hidalgos junto a la nobleza titulada, sino porque en la misma expresión de Cadalso se adivina comprendida en ella a la burguesía rentista y cortesana, a los literatos y a los petimetres y en general a toda esa clase que pretende distinguirse del pueblo en trajes y hábitos de vida, contagiada

del lujo que Cadalso mismo define como «la abundancia y variedad de las cosas superfluas de la vida» (XLI).

Bajo este barniz común, Cadalso quiere descubrir la singularidad de un «carácter» nacional. El propósito y el término mismo (carácter) se anuncia en la introducción y se reiteran a lo largo de sus cartas con típica insistencia (XXI, XXIX). Nuño, el amigo y acompañante, de Gazel coge la pluma para rectificar el juicio, quizá pesimista y sombrío, que el viajero africano ha formado visitando Madrid y alguna otra ciudad capital. Son las cortes europeas las que se han uniformado en trajes, costumbres, lenguas y usos. En el hombre de las provincias persisten los mismos vicios y virtudes de sus abuelos. «Por cada petimetre—escribe Nuño—que se vea mudar de modas siempre que se lo manda su peluquero o sañtre, habrá cien mil españoles que no han reformado un ápice en su traje antiguo. Por cada español que oigas algo tibio en la fe, habrá un millón que sacarán la espada si oyen hablar de tales materias. Por cada uno que se emplee en un arte mecánico, habrá un sinnúmero que estén prestos a cerrar sus tiendas por ir a las Asturias o a sus Montañas en busca de una ejecutoria».

El diálogo con que Cadalso define esa unidad europea y esa variedad de caracteres nacionales, está cruzado de otra antítesis en la que el autor quiere mantener una posición de equilibrio: la contraposición entre *rancios* y *modernos*. Los rancios están representados en la obra de Cadalso fundamentalmente por «sabios escolásticos», que reniegan «de esas cosillas como matemáticas, lenguas orientales, física, derecho de gentes y otras semejantes» (VI); que creen «en su fuero interno que es desatino físico y ateísmo puro todo lo que ellos mismos no enseñan a sus discípulos y no

aprendieron de sus maestros», que «llamarán hereje» a quien les ensalce la utilidad o la difusión universal de la Física (XXVIII). Los modernos o modernistas no merecen un trato más suave en la pluma de Cadalso. Son petimetres frívolos a quienes basta «hablar mal de la patria, hacer burla de nuestros abuelos, hacer como que han olvidado su lengua paterna y hablar ridículamente mal varios trozos de las extranjeras, estar cuatro horas en la mesa con variedad de platos exquisitos, gastar tres en el teatro y tres en el juego, juzgar de un libro por el forro o algo del índice y el prólogo, hablar como cotorras, dar vueltas como mariposa y hacer más gestos que un mico». Hasta aquí la broma y la caricatura trivial (LXXXII).

Pero bajo esta jocosa caricatura a que tiende el estilo satírico de Cadalso, se deja adivinar que lo moderno, en lo que está comprendido, como en Feijóo, la nueva ciencia europea, es algo más que un brillo superficial de conversaciones o ideas, pasatiempos libres y vida ligera de una sociedad frívola, (y ¿por qué no decirlo, aunque Cadalso no se atreva?) imitación de los usos y modas de la Corte francesa que da el tono europeo y el uso de cuya misma lengua se considera como un signo de distinción, en Madrid, en Berlín y en Roma.

Hay ideas y actitudes de pensamiento frente a las antiguas tradiciones que están agazapadas como un peligro bajo esa superficial frivolidad. Cuando Cadalso ha descrito los caracteres comunes de esa «nobleza europea», entre ellos ha mencionado la Religión; al analizar la profundidad social de la Ilustración, ha mencionado también la «tibieza en la fe». Estas menciones son más importantes en cuanto que Cadalso ha excluído deliberadamente los problemas religiosos. Pero sin duda no cree lícito silenciar hasta qué punto está alcanzando a

la Religión misma esta típica frivolidad en que para Cadalso se cifra el siglo. La esencia de la frivolidad es conceder un rango de vital importancia a lo trivial y superfluo y trivializar la gravedad de las cosas serias. «La invención de un sorbete—dice Cadalso en un delicioso y enjundioso párrafo—, de un peinado, de un vestido y de un baile, es tenida por prueba matemática de los progresos del entendimiento humano. Una composición nueva de una música deliciosa, de una poesía afeminada, de un drama amoroso, se cuentan entre las invenciones más útiles del siglo. A esto reduce la nación todo el esfuerzo del entendimiento humano; a un nuevo muelle de coche, toda la matemática; a una fuente extraña y un teatro agradable, toda la física; a más olores fragantes, toda la química; a modo de hacernos más capaces de disfrutar los placeres, toda la medicina; a romper los vínculos de parentesco, matrimonio, lealtad, amistad y amor a la patria, toda la moral y filosofía» (LXXXVIII).

Hay en estas palabras de Cadalso toda una teoría de la frivolidad, y no es extraño, porque en ella sintetiza una y otra vez el espíritu del siglo. En otro párrafo, que aparece arrancado de la gracia ligera de los *Eruditos a la violeta*, dice Cadalso que «el punto» de la cultura del siglo actual está en que «se come con más primor; los lacayos hablan de política; los maridos y los amantes no se desafían; y desde el sitio de Troya hasta el de Almeida no se ha visto producción tan honrosa para el espíritu humano, tan útil para la sociedad y tan maravillosa en sus efectos como los polvos *san pareills* inventados por Mr. Frivoleti en la calle de San Honorato de París» (IV). Pero no es sólo a los polvos *san pareills*, a los sorbetes y los muelles de los coches a quien se aplica este juego de capitalizar lo trivial y trivializar lo capital. No es sólo

Mr. Frivoleti quien tiene casa y tienda abierta en París. Aunque no se lean los nombres de los enciclopedistas, se adivinan en la sumaria exposición de sus ideas que hace Cadalso en las últimas Cartas de su obra. La nueva filosofía tiene una nueva dimensión y profundidad: «De los abusos pasan a los usos, de lo accidental a lo esencial. No sólo niegan y desprecian aquellos artículos que pueden absolutamente negarse sin faltar a la religión, sino que pretenden ridiculizar hasta los sentimientos de la misma religión, la tradición y la revelación» (LXXXVII). Esta libertad, con la que el vulgo metido a filósofo querría indagar la razón de cada establecimiento e institución, le parece a Cadalso delicadamente peligrosa. «¿No sería el modo más corto—pregunta—de hundir al mundo en un caos moral espantoso en que se aniquilasen todo el gobierno, economía y sociedad?» La libertad de las ciencias físicas ha trascendido a las ciencias morales. Y Cadalso no necesita pasar de Rousseau (LXXXIX) para hacer un breve catálogo de doctrinas antitéticas con el orden social vigente, que suscriban todos sus temores.

Con este tema, apenas esbozado en las últimas Cartas de su manuscrito, queda abierto un nuevo problema. Esa modernidad europea en que parecen fundirse las costumbres propias del carácter de cada nación, es algo más que frivolidad intrascendente que se presta a la «satirilla mordaz y superficial». Está fermentando un nuevo concepto del orden social antitético con las creencias y las costumbres tradicionales de cada pueblo. Para Cadalso *lo europeo es lo moderno* y esta modernidad no es sólo pura forma externa. En la estampa que Cadalso nos dejó de la España de su tiempo, está ya fermentando la contraposición tradición-modernidad, hispanismo-europeísmo, que iba alcanzar su máximo auge en la España del siglo XIX.

III. - Jovellanos. El progreso y la fraternidad universal

JOVELLANOS está en otro clima. Como hemos tratado de mostrar en otra ocasión, no hay en Jovellanos una identidad continuada de ideas, sino una sucesión de posiciones armónicas en función de una circunstancia histórica tan inquieta y cambiante como la que le tocó vivir. Claro está que esto no excluye un proceso de su pensamiento, y en éste no aparece el tema de una comprensión de Europa y una comunidad universal, hasta un momento relativo de madurez, cuando ya Europa tiene marcada la huella indeleble que ha impreso en ella la Revolución francesa.

Hemos dicho también en otra ocasión que en Jovellanos puede hallarse la versión más pura del despotismo ilustrado español: perfectibilidad del hombre cuya vía idónea es la educación; reforma progresiva de las instituciones y de las costumbres desde el poder, a través de la educación; y orientación específica de esta educación hacia un desenvolvimiento de las facultades humanas, especialmente por la observación de la naturaleza, aplicándose al conocimiento de las ciencias naturales «en que está cifrada la prosperidad de los pueblos y la perfección de la especie humana».

El canto de esta nueva ciencia, o si se quiere actitud científica, a que se vincula el sentido mismo de la Ilustración, sigue la línea con que se abrió en Feijóo. El catálogo de los héroes y descubridores de esta hazaña de la cultura occidental, comprende los mismos nom-

bres que en el benedictino y aquellos nuevos del siglo XVIII que Feijóo no pudo citar. Se encabeza con Bacon y no faltan en ella Copérnico y Kepler, Galileo y Huggheens, Newton y Leibnitz, Descartes y Torricelli. Jovellanos no olvida tampoco a Linneo y Buffon, a Franklin y Réaumur, entre otros. En él hay también al apreciación consciente de esta originalidad de una ciencia que ha revolucionado los métodos de todo un ámbito del conocimiento humano. La experiencia es la nueva antorcha del saber que ha desterrado los errores fruto del delirio de la llamada filosofía natural, que en vez de consultar los hechos, inventa hipótesis y sobre la hipótesis levanta sistemas. La difusión de esa nueva ciencia experimental en España es también en Jovellanos una misión, más que predestinada, aceptada consciente y voluntariamente y a la que se dedica su pluma y su acción fundadora. Jovellanos no se limita a hablar y a escribir. La enseñanza de esas ciencias será uno de los objetivos principales del Instituto asturiano que funda y dirige y en cuyo acto inaugural pronuncia su famosa Oración sobre el estudio de las Ciencias Naturales. (Obras, ed. Rivaneira, pág. 335-342).

Pero como decíamos, Jovellanos está en otro clima de aquel en que escribieron Feijóo y Cadalso. La Revolución francesa está deduciendo las consecuencias de aquellas doctrinas de las que recelaba el autor de las Cartas Marruecas. Y, en Jovellanos, lo que hallamos ya no es recelo, sino franca repulsa de «aquellos espíritus —dice—altaneros e impíos, baldón de la sabiduría y de su misma especie, que sólo escrudiñan la naturaleza para atribuírla al caso o abandonarla al gobierno de un ciego y necesario mecanismo, usando solo, o más bien abusando, del privilegio de la razón para degradarla bajo el nivel del instinto animal» (ed. cit. pág. 342).

Interesa destacar el carácter terminante de estas condiciones, reiteradas a lo largo de sus obras, porque lo sugestivo de la personalidad del asturiano es que, con plena conciencia de estas posibles consecuencias nocivas, no cede en un ápice en su entusiasmo por propugnar la difusión de esta nueva actitud científica y en condenar parejamente las supersticiones y prejuicios que se oponen a su desenvolvimiento.

Precisamente en esa nueva posición histórica cree Jovellanos que es necesario reafirmar esa acción reformadora a través de la educación. La Revolución ha alterado los términos sobre los que se establecía el parangón. Europa y sobre todo París, que era la cifra de esa civilización refinada y ligera que describe Cadalso, ha dejado de ser un objeto de admiración para pasar a serlo de condenación y repulsa. Jovellanos puede así desenvolver la línea de reforma que cumpla la perfectibilidad del hombre por medio de la educación, saltando sobre ese primer foso de una España decadente, distanciada del progreso de Europa. Por eso en Jovellanos no hay ya una idea de Europa como algo sustantivo y superior, cualitativamente diverso en el decurso de la historia universal. Ni podía ver en ella una herencia y una tradición común, por su propia profesión progresiva y su actitud antitradicional, de acuerdo con el espíritu del siglo, ni es ya la Europa de 1789 la Europa de las luces, la Europa brillante, pulida con la civilización depurada de la Ilustración. La nobleza, esa nobleza que según Cadalso era como una nación común y separada en todos los pueblos de Europa, ha sido arrollada por el ímpetu de la Revolución y siente temblar sus posiciones en todos los pueblos. Europa no es ya el modelo, sino el revulsivo que hace brotar en su alma un ansia de paz y fraternidad universal. El progreso fundado en la per-

fecundidad del hombre, tiene ahora en Jovellanos, por eso, una meta más alta, cuyas fronteras están más allá de esa Europa ensangrentada por la guerra y la Revolución. Europa es, cuanto más, un hito de la comunidad universal a que siente predestinada la sociedad entre los hombres.

La idea retorna una y otra vez al pensamiento de Jovellanos, en sus estudios en prosa y en sus poesías, como una de esas convicciones latentes en el fondo del alma y que parece aflorar espontáneamente como una revelación de nuestros pensamientos más íntimos. Es incluso digno de advertirse que, sea prosa o poesía el texto en que lo hallamos, tiene siempre una cálida expresión, muy próxima a la de los poemas sociales de Quintana. Hemos dicho en otra ocasión que estas ideas de Jovellanos responden a la tesis del optimismo histórico peculiar de la doctrina del progreso. Jovellanos proyecta este sueño de una edad de oro, sobre un futuro de la humanidad en que la perfección de las facultades físicas y morales de los hombres por medio de la educación, mejore progresivamente la conducta pública y privada de los hombres. Los males y desórdenes de los pueblos—dice Jovellanos—menguarán en razón inversa de su ilustración. Los gobiernos se propondrán únicamente la felicidad de los gobernados y las naciones estrecharán entre sí los vínculos de amor y fraternidad a que las destinó la Providencia. (ed. c. pág. 255).

Esta utopía de una humanidad perfecta y pacífica, que Jovellanos induce, como designio explícito de la Providencia, de la unidad de religión y naturaleza de los hombres, recoge quizá en fecha tardía, pero paralela a la del ensayo de Kant, esa aspiración universalista de una paz perpetua que con tanto vigor renace en el pensamiento europeo del siglo XVIII. Para Jovellanos

esta paz inviolable y perpetua ha de ser consecuencia de la difusión misma de la instrucción, que «conducirá algún día—dice—primero a las naciones ilustradas de Europa, y al fin las de toda la tierra, a una confederación general, cuyo objeto sea mantener a cada una en el goce de las ventajas que debió al cielo».

En esta nueva posición del tema, no hay ya una referencia posible de España a Europa, sino a ese nuevo concepto más amplio, la humanidad. Y en ese sentido proyecta Jovellanos las ideas pedagógicas prácticas de su Tratado teórico-práctico de Enseñanza. «Quisiera—dice, al plantear los principios a que debe sujetarse la educación en España—que sus hijos, preciándose de ser españoles y católicos, no se olvidasen jamás de que son hombres; por lo mismo que su imperio se extiende por todo el ámbito del globo, quisiera que mirasen como hermanos a cuantos viven en él. Quisiera en fin, que sirviendo fielmente a su patria, no perdiesen jamás de vista el vínculo que les une a toda su especie y que a su perfección y felicidad deben concurrir a una todos los pueblos y todos los hombres» (ed. cit., pág. 253).

Jovellanos ha visto por otra parte que este ideal de una fraternidad universal coincide con los principios mismos del Cristianismo y, aún más precisamente, del catolicismo. Estas máximas y sentimientos que propugna como orientadores de la educación, son tan conformes, dice Jovellanos, al carácter de España, «como a la dulce y divina religión que profesa». Esta sociedad universal como una confederación de las naciones y sociedades que cubren la tierra, «es la única sociedad general posible en la especie humana, la única a que parece llamada por la naturaleza y la religión, y la única que es digna de los altos destinos para que la señaló el Criador». En la misma respuesta a una epístola de Moratín, pese

al lastre de ideas rusionianas (que por otra parte el mismo Jovellanos, como es sabido, repudia y considera sólo un sueño poético, no una opinión), concluye con unas estrofas en que canta esta fraternidad y unión universal con un marcado acento religioso:

Una razón común, un solo, un mutuo
Amor los atarán con dulce lazo;
Una sola moral, un culto solo
En santa unión y caridad fundados,
El nudo estrecharán, y en un solo himno,
Del Austro a los Triones resonando,
La voz del hombre llevará hasta el cielo
La adoración del universo, a la alta
Fuente de Amor, al solo Autor de todo.
(Ed. cit. pág. 47).

Así, podemos decir que en Jovellanos está ya plenamente superado ese recelo religioso, fundado en el choque de la Reforma y la Contrarreforma, que separa el pensamiento español del pensamiento europeo. Superadas incluso las fronteras de Europa, en una concepción universal, más amplia, de la humanidad. No debe perderse de vista que cuando Jovellanos escribe esas páginas se ha abrasado la Europa de la Ilustración en el volcán de la Revolución francesa y que Jovellanos condena reiteradamente la ideología radical que se ha despeñado en el abismo del Terror, como «una secta feroz y tenebrosa» que envuelve en «un caos de absurdos y blasfemias todos los principios de la moral natural, civil y religiosa». (Ed. cit. pág. 254). Este hecho le permite discernir su propia doctrina, trazar netamente la frontera, sin aquellas zonas grises en que andaban revueltos el bien y el mal, lo útil y lo nocivo, en las que tenían que tantear Feijóo y Cadalso. Por eso su

pensamiento puede alcanzar en estas fechas de fin de siglo esta luminosa belleza y esta límpida precisión.

Cabe, claro, pensar aún, cuáles fueron sus consecuencias en el destino de España y es casi un deber de honestidad intelectual plantearse esta última cuestión. La respuesta es bien triste. El pensamiento de Jovellanos es arrollado por la invasión francesa y por la antítesis que empieza a plantearse en las Cortes de Cádiz, entre las dos escuelas que Jovellanos había condenado. El sino de Jovellanos fué el de todos los pensamientos equilibrados y serenos en esas horas inquietas de la historia que se inclinan siempre a las soluciones radicales. Diríamos más aún: este triste destino de la serenidad intelectual de Jovellanos pesa sobre toda la historia del siglo XIX español, en que el problema va a plantearse sobre otros términos, como una distensión radical de «europeístas» y «corticiístas».

Así, la historia de este problema nos confirma una vez más en ese violento contraste entre la equilibrada serenidad de ese siglo XVIII español en que escribieron un Feijóo, un Cadalso y un Jovellanos, y la apasionada, inquieta y radical parcialidad de esa España dividida del siglo XIX.