

LA RESPUESTA DE JOVELLANOS A MORATÍN COMO RENOVACIÓN DEL DISCURSO POÉTICO EPISTOLAR

Elena de LORENZO ÁLVAREZ

La «Epístola a don Gaspar de Jovellanos» de Leandro Fernández de Moratín es la motivación inmediata de la «Respuesta de Jovellanos»¹. Señala José Miguel Caso González que ambas epístolas se concibieron y fueron redactadas entre noviembre de 1796 y abril de 1797². Moratín literaturiza en su epístola una serie de objetos poéticos próximos a las actitudes ilustradas mediante viejos tópicos literarios y ciertas fórmulas expresivas codificadas más o menos innovadoras, que serán recogidos, reelaborados y ampliados por Jovellanos.

«Epístola a don Gaspar de Jovellanos» de Leandro Fernández de Moratín

La obra, entendida como comunicación con el amigo ausente según la tradicional estructura epistolar, se abre con uno de los elementos clásicos del género: la dedicatoria, que desarrolla el motivo de la *pura amistad*. Este tópico, uno

¹ Leandro FERNÁNDEZ DE MORATÍN, «Epístola de Moratín a Jovellanos», también llamada «Epístola de Inarco Celenio a Jovino», *Obras de Leandro Fernández de Moratín*, tomo IV, Madrid, Imprenta Aguado, Cámara de S. M. Casa Real, 1831, págs. 140-143. También recogido en G. M. JOVELLANOS, *Obras Completas, tomo I, Obras Literarias*, edición, introducción y notas de José Miguel Caso González, Oviedo, Centro de Estudios del Siglo XVIII - Ilustre Ayuntamiento de Gijón, 1984, págs. 282-285. Gaspar Melchor de JOVELLANOS, «Respuesta de Jovellanos a Moratín», *Obras Completas*, tomo I, págs. 285-290.

² Para más detalles en torno a los diversos manuscritos y a su datación, ver las notas de José Miguel Caso González en JOVELLANOS, *Obras Completas*, tomo I, pág. 281.

de los más frecuentados en estas composiciones, aparece representado según la oposición de dos imágenes codificadas en la tradición literaria: la metáfora del *dulce nudo* y la alusión a los *interpuestos montes* y al *proceloso mar*.

La imagen paradójica del *dulce nudo*, una de las múltiples expresiones del tópico de la «unión de las almas»³, resulta, como representación literaria, una nada novedosa estructura opositiva de reminiscencias tradicionales, místicas y barrocas. Y sin embargo, esta metáfora ha sufrido una metamorfosis. Más allá de las raíces clásicas que la orientan preferentemente al campo amoroso, ampara aquí el tema de la amistad. Este motivo se presenta como manifestación concreta de los abstractos sentimientos ilustrados de fraternidad y filantropía, y ocupa un lugar predominante en el mundo ideológico que la nueva mentalidad ha ido configurando. Este desplazamiento de una metáfora del campo amoroso al de la amistad se debe a la progresiva acogida de esas nuevas actitudes que denominamos en su conjunto *Ilustración*.

Por otro, lado las connotaciones de los *interpuestos montes* y el *proceloso mar* ya estaban plenamente lexicalizadas en el siglo XVIII. Desde las fuentes clásicas a la patrística, pasando por la literatura medieval y llegando a Fray Luis, que es quien mejor sintetiza esta tradición, las imágenes del monte y el mar se han constituido en términos con una evidente connotación simbólica. Estructurados casi siempre como binomio, el mar suele representar el caos, lo engañoso, la ira, los peligros del mundo, mientras que la montaña simboliza la seguridad y la felicidad del ascenso. Moratín mantiene las tradicionales connotaciones negativas del mar⁴, pero rechaza el sentido positivo en el caso de la

³ Procedente del misticismo medieval, el tópico de la «unión de las almas» encuentra eco en humanistas renacentistas como Pico de la Mirandola y Marsilio Ficino, y pasa luego a los poetas del siglo XVI. Para más información sobre este tema en la tradición literaria española ver Juan María Díez TABOADA, «El tema de la unión de las almas y las fuentes de la «Rima XXIV» de Bécquer», *Revista de Literatura*, tomo XLVI, núm. 91 (1984), págs. 43-87. Centrándose en el siglo XVIII se refiere a las «confundidas almas» del poema «Ausente de Glori, su amor es solo mi estudio» (Juan MELÉNDEZ VALDÉS, *Obras en verso*, tomo I, edición crítica de John H. R. Polt y George Demerson, Oviedo, Centro de Estudios del Siglo XVIII, 1981-1983, pág. 384) en Juan María Díez TABOADA, «Las almas confundidas en la poesía de Meléndez Valdés», *El siglo que llaman Ilustrado. Homenaje a Francisco Aguilar Piñal*, coordinado por Joaquín Álvarez Barrientos y José Checa Beltrán, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1996, págs. 261-267.

⁴ Notas también recogidas treinta y cinco años después por Manuel José Quintana en su «Oda al mar», donde desarrolla el tópico de progreso, al resaltar lo que suponen para la civilización los avances de la navegación. La descripción mitológica del dios Océano lo caracteriza como una fuerza elemental, hijo de Urano y Gea, que separa voluntariamente a los hombres en dos mundos. Mayor es la inmensidad y la crueldad del mar, mayor la exaltación del hombre que lo cruza. M. J. QUINTANA, «Oda al mar», *Poesías completas*, ed. de Albert Derozier, Madrid, Castalia, 1969, pág. 228.

montaña, optando por una imagen con antecedentes tan reputados como las «*ásperas montañas*» de Garcilaso⁵.

En la segunda estrofa plantea Moratín de modo circunstancial conceptos como la *dulce paz* o la *deliciosa quietud* que, opuestos al *son de Marte* según la estructura habitual en las dedicatorias, se verían irremediablemente abocados a una interpretación de tintes pastoriles, si no fuera por la aparición del sintagma *público bien*, ya lexicalizado en la literatura ilustrada, que quiebra una tradición renacentista en la que el destinatario descansa de la guerra ocupado en actividades cinegéticas y amorosas, para situarnos súbitamente en las coordenadas ideológicas contemporáneas de la obra.

A continuación, el motivo del viaje, elemento fundamental del programa educativo ilustrado como instrumento de formación basado en la experiencia que permite la comparación de culturas diversas, propicia el discurso sobre «cuanto a mi vista presentó el orbe» (v. 20). La presencia de este motivo como organizador del texto lejos de ser excepcional en la literatura ilustrada, cristalizaría en los libros de viajes⁶.

Esta descripción dará lugar a la reflexión moral, elemento fundamental en las epístolas, junto a la instrucción y la sátira, desde que Horacio codificara el modelo clásico y Fernández de Andrada concretara las formas de la epístola setecentista en la *Epístola moral a Fabio*.

La descripción se desarrolla de acuerdo con los tópicos del *Ubi sunt?* y de las ruinas —«destrozos del mayor imperio» (v. 47)—. Bajo estas fórmulas enuncia la sucesión de méritos y deméritos del Imperio romano, cuyo

⁵ «Si de mi baja lira
tanto pudiese el son que en un momento
aplacase la ira
del animoso viento
y la furia del mar y el movimiento,
y en *ásperas montañas*
con el süave canto enterneciese
las fieras alimañas [...]».

Garcilaso de la VEGA, «Canción V. *Oda ad florem Guidi*», *Poesías castellanas completas*, ed. de Elías L. Rivers, Madrid, Castalia, 1991, págs. 93-98, vv. 1-8.

⁶ Sobre las raíces homéricas y renacentistas de la noción del viaje como modo de conocimiento y sobre este concepto en los autores dieciochistas europeos, ver Lioba SCHEUMACHER, «El viaje con finalidad educativa: ejemplos de la literatura europea de la ilustración», *Cuadernos de Estudios del Siglo XVIII*, núms. 3 y 4 (1993-1994), págs. 103-115.

poder se plasma en esa imagen de los reyes bárbaros atados a los carros romanos en las procesiones de triunfo, que fuera formulada por Garcilaso en la «*Ode ad florem Gnidi*»⁷.

El tópico de las ruinas se inserta en la tradición literaria ajeno a las connotaciones que serán codificadas por el romanticismo, a medida que se imponga la subjetividad conmovida del autor, fascinada e identificada con el paisaje⁸. Lejos de tales innovaciones, el tópico se desarrolla según el lema *Quanta Roma fuit, ipsa ruina docet*, que desarrollaran Vitalis, Garcilaso, Cetina, Herrera, Caro, Lope y Quevedo⁹. Así, toda la carga antimítica que conlleva la descripción de lo que lejos de ser símbolo del pasado glorioso es un signo de la miseria del presente, da lugar a la reflexión moral bajo la forma del tópico *vanitas mundi*. El predominio de lexemas de carácter negativo «Cayó», «desmoronados edificios», «informes masas» (vv. 48-62) refuerza el carácter desengañado del poema.

La correlación entre lo general y lo particular en este poema es clara: bienes materiales y fama de Roma han pasado, así los del hombre, más adelante representados por el «tesoro intacto» del avaro y el «nombre inmortal» que promete la «adulación traidora» (vv. 80-82).

⁷ «no pienses que cantado
sería de mí, hermosa flor de Gnido,
el fiero Marte airado,
[...] ni aquellos capitanes
en las sublimes ruedas colocados,
por quien los alemanes,
el fiero cuello atados,
y los franceses van domesticados».

Garcilaso de la VEGA, «Canción V. *Oda ad florem Gnidi*», *Poesías castellanas completas*, vv. 16-20.

⁸ El rendimiento literario de la visión de las ruinas aparece explícito en el propio texto, cuando afirma: «cuántas, inflamado el nimen,
inágenes sublimes hallarías
en los destrozos del mayor imperio!» (vv. 45-47).

⁹ Los «males de la patria» del poema «Miré los muros de la patria mía» de Quevedo pasan a otras obras de Jovellanos en las que la resignación barroca es negada por la voz ilustrada que se rebela:

«Déjame Arnesto, déjame que llore
los fieros males de mi patria,
deja que su ruina y perdición lamente.
[...] Déjame al menos que levante el grito
contra el desorden».

JOVELLANOS, «Sátira I», en *Obras completas*, tomo I, pág. 221.

Moratín recurre a la imagen, lexicalizada ya, de la «débil flor», elemento fundamental de tópicos como el *tempus fugit* o el *carpe diem*¹⁰. Renuncia a éste último por su carácter mundano, a menudo amoroso, y desarrolla los contenidos desengañados desde el primero para concluir que todo, hasta el mayor imperio, pasa y es vano.

La caracterización negativa del hombre contemporáneo como colectividad una masa «vengativa, airada, envidiosa» (v. 85) que camina hacia su perdición «¿Por qué a la tumba presurosa corre?» (v. 84) remite a esa tradición oscurantista que interpreta la historia del hombre como un proceso de degeneración. «Todo es ruinas» (v. 87) concluye el yo poético y no le queda más que aludir al «numen que anima el universo» (v. 92), el único que permanece eternamente.

Así pues, Leandro Fernández de Moratín permanece fiel a la tradición epistolar en la orientación filosófica y moral propia del género, en el que se frecuentaban temas como las veleidades de la fortuna, la brevedad de la vida o la disposición para el bien morir. También se mantiene en los cauces transitados en cuanto a los tópicos literarios según los cuales presenta estos contenidos, tópicos como el *Ubi sunt?*, cuyo elemento fundamental es la enumeración de las grandezas del amor o del imperio, frecuentemente descritas como ruinas cuya visión da lugar a reflexión moral de sobre la vanidad del mundo, o tópicos como el *tempus fugit*, del que rechaza, eso sí, la vertiente renacentista del *carpe diem*. Para la formulación de tales tópicos remite a los ecos de autores clásicos¹¹, e incluso se adapta a los modelos

¹⁰ Las imágenes de Tasso, tomadas del «*carpe diem*» horaciano recogido en el «*colige, virgo, rosas*» de Ausonio, son codificadas para la tradición castellana por Garcilaso en su «Soneto XXIII», *Poesías castellanas completas*, pág. 59, vv. 12-14.

«Coged de vuestra alegre primavera
el dulce fruto, antes que el tiempo airado
cubra de nieve la hermosa cumbre.
Marchitará la rosa el tiempo helado,
todo lo mudará la edad ligera
por no hacer mudanza en su costumbre».

¹¹ Hemos señalado los ecos de tópicos codificados en la tradición española por Garcilaso, Rodrigo Caro y Quevedo; conviene llamar la atención sobre el calco gongorino de la tercera estrofa de la «Fábula de Polifemo y Galatea»: «Estas que me dictó rimas sonoras», Luis de GÓNGORA Y ARGOTE, «Fábula de Polifemo y Galatea», *Góngora y el Polifemo*, tomo III, ed. de Dámaso Alonso, Madrid, Ctedos, 1957.

«Estos que formo de primor desnudos,
no castigados de tu docta lima,
fáciles versos, la verdad te anuncien» (vv. 15-17).

en la forma estrófica, ya que sigue el modelo de la epístola familiar en versos sueltos, al que se oponía la epístola culta organizada en tercetos.

«*Respuesta de Jovellanos a Moratín*»

De todos los tópicos literarios, los motivos epistolares y los conceptos planteados por Moratín, unos típicamente ilustrados, otros bastante más barrocos, Jovellanos recoge algunos, reinoza otros y desarrolla bastantes más en su «Respuesta», en la que a lo largo de 143 versos, transgredirá el código epistolar, al introducir, según veremos, una novedosa argumentación filosófica que acabará dando paso a la formulación utópica.

La «Respuesta» insiste con Moratín en la conveniencia del viaje para la formación del individuo y recoge la imagen del viajero que vence «peligrosos mares / y ásperos montes» (vv. 18-19) y así observa leyes y costumbres de otros pueblos, para dar pie a su discurso.

«Útil ciencia adquirí, que nunca enseña
docta lección en retirada estancia,
que allí no ves la diferencia suma
que el clima, el culto, la opinión, las artes,
las leyes causan. Hallarlasla sólo
si al hombre estudias en el hombre mismo».
(Moratín, vv. 29-34).

«¡Oh, qué mudanza! ¡Oh, qué lección! Bien dices:
la experiencia te instruye. Sí, del hombre
he aquí el más digno y provechoso estudio».
(Jovellanos, vv. 26-36).

Pero desde el principio Jovellanos se sitúa en un plano contemporáneo al que había renunciado Moratín y es testigo, no sólo de las ruinas del pasado, sino también de acontecimientos como la Revolución Francesa. La descripción de un entorno en constante cambio da paso a la interpretación de tal visión del mundo a través del agente de los cambios: el hombre, lo que permite a Jovellanos ensayar una valoración del papel de éste en el mundo.

Analizaremos ahora cómo novedosos planteamientos filosóficos –dualidad humana, perfectibilidad individual y progreso social– y míticos –Edad de Oro–, que se ven convertidos en utopía merced a la proyección futura que se les imprime, dan cuerpo a la epístola. Jovellanos formula la conexión entre la idea

ilustrada de perfectibilidad y el mito de la Edad de Oro, dos conceptos básicos en la historia de la cultura occidental para la comprensión de las consideraciones sobre la condición humana, en los siguientes términos: si el hombre es perfectible será posible que vuelvan los días de la Edad de Oro.

Evidentemente, los conceptos que acabamos de exponer sólo nos resultarán comprensibles en el marco de las reflexiones sobre el individuo y su relación con la sociedad que caracterizan el sistema ideológico ilustrado. Pero no se trata aquí de concretar qué contenidos filosóficos se desarrollan en la epístola y en qué contexto ideológico se producen, sino de ver en qué manera el discurso filosófico y el mítico organizan la estructura del poema.

Las ideas de dualidad, perfectibilidad y progreso como argumentación filosófica y estructura de la epístola

Dualidad. En 1755, Jean Jacques Rousseau presenta a la convocatoria de la Academia de Dijon su *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, en el que sostiene que el desarrollo social ha sido una equivocación humana, enfrentándose al optimismo progresista de los enciclopedistas. Según Rousseau, más se ha apartado el hombre de su estado primitivo y más desigualdad se ha producido. En sus reflexiones opone los conceptos «civilización» y «sociedad» a «naturaleza», lo que le lleva a distinguir «hombre social» y «hombre natural», y concluye que de la vida social proceden todos los males: la propiedad privada, las desigualdades, la guerra y la esclavitud. Paralelamente diferencia «ley natural» y «ley institucional». En este caso el discurso filosófico remitirá al literario para sus razonamientos y Rousseau recurrirá al mito de Antígona (representante de la ley de los dioses o ley natural) y Creonte (representante de la ley de la ciudad o ley social) para juzgar irreductible este conflicto entre las «virtudes humanitarias» y las «virtudes sociales». Fue el propio Rousseau quien trasladó esta escisión al interior del hombre, considerándolo una realidad dual, hombre y ciudadano al tiempo y en conflicto, de ahí su sentencia: «*Volved al hombre uno y será feliz*».

Esta idea de dualidad estructura la «Epístola de Jovellanos a Moratín», en la que se marca la escisión entre las acciones del hombre. El hombre de Jovellanos una veces mejora los dones de la naturaleza, mediante la industria, y entonces se convierte en fuerza de progreso, por lo que sus acciones se valoran positivamente: «esfuerzos de la industria humana», «varia, fecunda, gloriosa y llena / de amor, de unión, de movimiento y vida» (vv. 30-32); otras veces se aparta de las leyes de la naturaleza y entonces se suceden los semas

negativos: «loca ambición», «rabia insana», «guerra, furor, desolación y muerte» (vv. 34-35). Más adelante la oposición sigue rindiendo y la dicotomización se ve traducida en la asociación distributiva del hombre al cielo y al averno —«Tal es el hombre» (v. 36)—, según las acciones descritas y con todas las asociaciones y oposiciones que de esta complementariedad se siguen: «virtud», «piedad», «fiel, humano, oficioso», «amor y fraternal concordia», «se solaza y ríe», «ama y socorre, llora y se conduce» (vv. 37-42); frente a esta enumeración encontramos sintagmas como la «enemiga antorcha», «frenético bramando», «quema, mata, asuela» (vv. 44-46).

Tal dualidad es descrita en la línea de Rousseau como una «hado cruel» (v. 49) y un «adverso influjo» (v. 51). Aunque Jovellanos sostiene la idea de que algún instinto lleva al hombre a la guerra, lo que en cierto modo le exculpa de sus acciones, mantiene la dicotomía amar / odiar como expresión de la realidad.

«Ni amarle puedes, ni odiarle; puedes
tan solo ver con lástima su hado,
hado cruel, que a enemistad y fraude
y susto y guerra eterna le conduce».
(Jovellanos, vv. 47-50).

Perfectibilidad. Pero Jovellanos ante la pregunta «¿Qué! ¿El hombre nunca mejorará?» (vv. 52-53) insiste en que el hombre es perfectible, aunque Rousseau había sido categórico al negar la reconciliación entre las dos naturalezas de la condición humana, representadas por Antígona y Creonte.

En 1750, la Academia de Dijon organiza una convocatoria sobre la cuestión de qué condiciones favorecen la perfectibilidad. En ella es premiada la teoría de la regresión histórica de Rousseau, que defiende la espontaneidad natural del hombre frente a la línea filosófica que aboga por moldear su carácter mediante leyes e instituciones sociales, al situar en la naturaleza humana la sede de las perversiones. En un contexto de desconfianza en el individuo y partiendo de un componente predominante de sociabilidad en su teoría de la perfectibilidad, Hobbes, el Abbe de Saint Pierre o Kant conceden a las instituciones un poder incommensurable sobre el carácter humano, que podría ser moldeado infinitamente¹².

¹² Hobbes en el *Leviatán* describe el estado natural como la guerra de todos contra todos; este caos es superado gracias al estado omnipotente que simboliza el despotismo ilustrado, en el que las relaciones entre los individuos son arbitradas por el soberano. Desde la misma confianza en las instituciones, a principios del siglo XVIII el Abbe de Saint Pierre en su *Proyecto de paz perpetua* en que propone una liga de soberanos con tribunal y congreso permanente, para garantizar la paz a nivel europeo. Acabando el siglo, Kant partirá de una perspectiva similar en *Hacia la paz perpetua*.

Jovellanos tiene que solucionar literariamente la escisión planteada al comienzo de la epístola. Optará por la vía rousseauniana en cuanto que supone en el hombre una unidad y armonía primitivas que se vieron truncadas, pero renunciará a ella al admitir la posibilidad de reconciliación entre ambas naturalezas. Jovellanos estructura los versos que siguen en función de las dos vertientes fundamentales de la teoría de la perfectibilidad: la perfectibilidad de la razón y la perfectibilidad del corazón.

La perfectibilidad humana suele estar asociada a la idea de instrucción, ya que según la mentalidad ilustrada uno de los pilares del progreso es la educación individual y social. De ahí que el motivo del viaje, elemento importante en la formación del individuo, abstraído en la respuesta de Jovellanos más allá del motivo particular de Moratín, aparezca en los versos que preceden a los que desarrollan la idea de perfectibilidad. Jovellanos en su *Memoria sobre la educación pública* afirmaba:

«¿No es la instrucción la que desenvuelve las facultades intelectuales y la que aumenta las fuerzas físicas del hombre? Sin ella su razón es una antorcha apagada; (...) Así es como la instrucción mejora al ser humano, el único que puede ser perfeccionado por ella, el único dotado de perfectibilidad»¹³.

Aceptado que el hombre es susceptible de mejora, que su razón es perfecta, Jovellanos vincula el estado de perfección a la virtud y lo considera precedente del cielo (vv. 36-42). En las consideraciones rousseaunianas, este estado aparece teñido de un carácter paradójico: se manifiesta en un universo que ignora la distancia entre el bien y el mal, porque el hombre natural no es bueno intencionadamente y este estado fue siempre ajeno a su razón. Y sin embargo, Jovellanos, lejos de identificar el estado natural con el estado de perfección, alude al primero como el de la «salvaje, estúpida ignorancia» (v. 55), renunciando, una vez más, al discurso rousseauniano.

Pero Jovellanos se resiste a la dicotomía razón / sentimiento, más tópica que real en el movimiento ilustrado, y opta por la unión de ambas potencias, también equivalentes en su *Memoria sobre la educación pública* y asociadas en una codificación literaria a la que recurre con frecuencia:

«Ea, pues, claro que la razón humana se perfecciona por medio de la instrucción. Pero ¿por ventura se perfeccionará también por este medio el corazón del hombre? ¿Se perfeccionarán sus sentimientos morales? [...].

¹³ JOVELLANOS, «Memoria sobre la educación pública», *BAE*, tomo XLVI (1963), pág. 231.

Sin duda. La distinción que se hace de la razón y el corazón del hombre es una de las metáforas que pueden haber dado origen a muchos errores: los sentimientos como las ideas, residen en el alma. ¿No es suya la facultad de sentir como la de pensar? ... No se pueden separar los sentimientos de las ideas ni suponer un sentimiento moral sin suponer la coexistencia de una idea»¹⁴.

«[...] Si perfectible
nació; si pudo a la mayor cultura
de la salvaje estúpida ignorancia
salir [...]

»[...] por fin si pudo
perfeccionarse su razón, ¿tan sólo
será a su tierno corazón negada
la perfección?»¹⁵.

«Sabiduría y virtud son dos hermanas
descendidas del cielo para la gloria
y perfección del hombre. Le alejando
del vicio y del engaño, ellas le acercan
a la divinidad»¹⁶.

En esta línea de pensamiento que relaciona la razón y el corazón en el proceso de perfectibilidad, podemos recordar la propuesta de la Academia de Dijon de 1750, que planteaba el dilema de si el renacer de las ciencias y de las artes había contribuido o no a mejorar la moral. El ensayo premiado de Rousseau era bastante menos alentador que estas afirmaciones de Jovellanos.

Una peculiaridad del planteamiento de Jovellanos es que no se limita al plano humano y considera tal perfeccionamiento como un acercamiento del hombre a Dios. De hecho califica tal proceso de «divina, deliciosa esperanza» (vv. 68-69), adelantando ya dos matices fundamentales de la argumentación: que ésta se hace desde una perspectiva profundamente religiosa, y que es optimista respecto al futuro, aunque literariamente la escisión humana no se superará hasta el final del poema.

¹⁴ JOVELLANOS, «Memoria sobre la educación pública», pág. 230.

¹⁵ JOVELLANOS, «Epístola a Moratín», *Obras Completas*, tomo I, vv. 53-56 y 65-68.

¹⁶ JOVELLANOS, «Epístola a Bermudo sobre los vanos deseos y estudios de los hombres», *Obras completas*, tomo I, pág. 314.

Progreso. La idea del avance cognoscitivo, de perfectibilidad, ya arraigada a comienzos de siglo, va extendiéndose del terreno individual al plano social, y conduce a la idea del progreso general de la humanidad. Así se abre la posibilidad de una transformación radical del edificio social. Jovellanos estructura la segunda parte de la epístola según la escisión que había apuntado en el hombre.

Por una lado defiende, según la vía rousseauiana, que de la vida social proceden todos los males: la propiedad privada, las desigualdades, la guerra y la esclavitud. Pero desde la perspectiva cristiana en la que se sitúa Jovellanos, lo que para Rousseau era ley de la naturaleza, para Jovellanos es ley de Dios, lo que hombre natural, hombre del cielo, lo que hombre social, hombre del averno, lo que le lleva a concluir:

«¡Oh sociedad! ¡Oh leyes! ¡Oh crueles
nombres, que dicha y protección al mundo
engañado ofrecéis, y guerra sólo
le dais, y susto, y opresión y llanto!».
(Jovellanos, vv. 82-85).

Por otro lado, se enfrenta a la idea de que la historia de la civilización es un proceso degenerativo, según la concebía Rousseau y recogía Moratín, apoyándose en el desarrollo que entonces venían teniendo la astronomía y la navegación. El tópico filosófico de los descubrimientos científicos, los avances técnicos y los hallazgos artísticos es utilizado por Jovellanos como argumentación literaria del progreso de la humanidad (vv. 54-65). Estos avances fueron una de las principales imágenes del tópico de progreso, desarrollado en el corpus de poesía científico-técnica. El tema fue explícitamente propuesto en 1800 por Quintana en su justificación de la oda «A la invención de la imprenta»:

«La ocasión de haberse compuesto este ensayo poético en elogio de la invención de la imprenta, fue haber leído las siguientes líneas en el artículo «Arte» de la *Enciclopedia*. “Hagamos en fin a los artistas la justicia que se les debe. Bastante se han cantado a sí mismas las artes liberales; ellas podrían ya emplear su voz en celebrar las artes mecánicas, y en sacarlas del olvido donde las preocupaciones las han tenido tanto tiempo”. Con efecto, además de la invención de la imprenta, que ofrece otros mil aspectos por donde poder considerarse, la de la pólvora, la de la aguja náutica, y algunas otras, son objetos que pueden enriquecer la poesía de una infinidad de bellezas originales»¹⁷.

¹⁷ M. J. QUINTANA, *Poesías*, Madrid, Imprenta Real, 1802, pág. 147.

La felicidad a la que lleva el florecimiento de las ciencias genera la alabanza «A la invención de la imprenta»; el progreso que suponen para la civilización los avances de la navegación, el enriquecimiento material que conllevan para Europa y la unidad que proporcionan al mundo, dan cuerpo a la «Oda al mar»; el beneficio para la población americana de un medio de prevención para una enfermedad que diezaba las poblaciones articula las odas «A la expedición española para propagar la vacuna en América bajo la dirección de don Francisco de Balmis» y «A la vacuna» de Andrés Bello¹⁸.

La nueva ciencia experimental había condicionado el pensamiento del siglo XVIII hasta el punto de ser considerada pilar fundamental de la utopía moderna. De ahí que la poesía científico-técnica celebre los descubrimientos y avances de la física, la química, la botánica... todo lo que supone un progreso para la humanidad. La argumentación no es radicalmente novedosa. Los avances de la ciencia ya habían sido considerados como prueba del progreso de la humanidad por humanistas renacentistas como Tomás Campanella, quien en su novela utópica *Ciudad del sol* se sirve de los nuevos descubrimientos técnicos y geográficos para demostrar que el ritmo de la historia se acelera, ironizando sobre la negación que hicieran los filósofos y teólogos medievales de que existieran las antípodas, negación ya refutada por los viajes de Cristóbal Colón. Que estos presupuestos filosóficos sean o no novedosos no nos importa tanto como que temas que antes no eran percibidos como materia poética, generen ahora nuevos mundos literarios vedados a la literatura tradicional.

El mito de la Edad de Oro como expresión de la utopía de progreso

En la «Respuesta de Jovellanos a Moratín», la argumentación filosófica sobre la escisión, la perfectibilidad y el progreso humanos, da paso a la expresión de la utopía política, formulada literariamente según el mito arcádico de la Edad de Oro, codificación por excelencia de un mundo en concordia.

Es ideal común a muchos pueblos la noción de un estado primitivo de felicidad perdido por el hombre, lo que lo convierte prácticamente en un concepto

¹⁸ M. J. QUINTANA, «Oda a la invención de la imprenta», *Poesías*, pág. 147; «Oda al mar», *Poesías completas*, pág. 228; «Oda a la vacuna», *BAE*, tomo XIX (1946), pág. 4. A estas obras podrían sumarse composiciones como el «Juicio de París renovado entre el Poder, el Ingenio y el Amor» de Ignacio de Luzán (*BAE*, tomo I, pág. 111); «Orden del Universo y cadena admirable de sus seres» de Meléndez Valdés (*Obras en verso*, tomo II, pág. 1044); la «Epístola a Bermudo sobre los vanos deseos y estudios de los hombres» del propio Jovellanos (*Obras completas*, tomo I, pág. 314).

antropológico. La forma occidental de este ideal está codificada por primera vez en *Los trabajos y los días* de Hesíodo, que alrededor del año 700 a. de C. describió el tiempo de Cronos como la Edad de Oro, en la que individuos inocentes, que no necesitan trabajar pues tienen las necesidades básicas cubiertas, viven una eterna primavera. Otro elemento fundamental del mito arcádico era añadido por Teócrito hacia 300 a. de C.: el amor cumplido. Virgilio en sus *Bucólicas* aporta hacia 41-30 a. de C. otro aspecto que se constituirá en piedra de toque de las disertaciones utópicas: en su mundo idílico no existía la propiedad privada. Poco más faltaba ya para la configuración de la tradición literaria, que la adaptación cristiana del mito judío del paraíso ampliado hacia el futuro con el retorno de Cristo tras el Apocalipsis.

Concebida como una era pasada, atendiendo a los componentes grecolatinos, o como un paraíso perdido que retornará en Cristo, según la concepción judeo-cristiana, el mito permanecerá en la conciencia occidental reapareciendo de tanto en tanto como la formulación por excelencia de un mundo en paz.

John Milton había recreado el mito religioso de los orígenes en su obra *Paradise Lost* (1667) con finalidad moral. Pero lejos de la argumentación filosófica, Milton había recurrido a la narración épica de la historia sagrada (los mismos cánones desde los que cuatro años después abordaría el tema de las tentaciones de Jesús en el desierto en *Paradise Regained*). Sin duda, el humanismo cristiano de Milton hubo de atraer a Jovellanos, lo que le llevó a intentar la traducción del poema, que también había llamado la atención de Cadalso y Meléndez Valdés¹⁹, pero este corpus, aunque inmediato y cercano, no le sirve como modelo a Jovellanos, que estructura el poema directamente desde el mito clásico y el discurso filosófico contemporáneo.

Podría parecer paradójico que después de haber intentado la explicación racional del progreso en función de los avances de la ciencia, Jovellanos renuncie al discurso argumentativo para volver a la explicación mítica de la realidad. No hay tal. Por un lado, este cruce de discursos, totalmente lícito en el campo literario, tenía precedentes cercanos en campo en los que era mucho más peligroso, como el económico. El arbitrista, que había sido capaz de enunciar válidamente las causas reales de la crisis castellana a principios del siglo XVII, seguía intentando resolverla en el siglo XVIII por medios irreales a menudo de

¹⁹ Sobre estos temas y lo que atañe a la traducción de Jovellanos ver las anotaciones de José Miguel Caso González a «El paraíso perdido. Primer canto. Traducido del inglés por Jovino», en JOVELLANOS, *Obras completas*, tomo I, págs. 122-126.

carácter mesiánico. Por otro lado, para construir su discurso en torno a lo que evoca como «la concordia de los siglos de oro, sus inocentes y serenos días» (vv. 93-94) y adecuarlo a la formulación ilustrada, Jovellanos remozca las codificaciones míticas precedentes, al seleccionar, reelaborar y abandonar determinados elementos e incorporar otros nuevos.

¿O había en la formulación clásica del mundo mítico un «industrioso chino», un «colono», un «marinero», o ese tan ilustrado «miserable artesano»? (vv. 111-130).

Jovellanos renuncia al motivo amoroso introducido por Teócrito, que no fue considerado por los ilustrados como objeto suficientemente noble para formar parte de su utopía, ni por lo tanto de la mayoría de los poemas filosóficos. Renuncia también al elemento hesiódico y bíblico del descanso constante. En un contexto social en que la economía es casi exclusivamente dependiente de una precaria agricultura y un inestable comercio, la ideología ilustrada pretende estimular desde el propio gobierno el culto al trabajo, al tiempo que promulga un nuevo calendario laboral, declara a la mujer hábil para los trabajos fabriles y dicta leyes contra los pobres no trabajadores. Lejos de la concepción del trabajo como un castigo, que subyace en la máxima «Ganarás el pan con el sudor de tu frente», el término «trabajo» tiene en este contexto una valoración positiva y es considerado «cimiento de la felicidad pública»²⁰. Por ello Jovellanos en su epístola presenta una versión muy ilustrada del mito de la Edad de Oro, en que «será el trabajo / pensión sagrada para todos» (vv. 132-133).

Sin embargo, Jovellanos acoge el elemento mítico virgiliano de la ausencia de la propiedad, a la que considera «fuente y sola causa de tanto mal» (vv. 91-92). Al ocuparse del carácter hereditario de los mayorazgos en su *Informe sobre la Ley Agraria* expresaba consideraciones semejantes:

«Es preciso confesar que el derecho de transmitir la propiedad en la muerte no está contenido ni en los designios ni en las leyes de la naturaleza. [...] en el estado natural los hombres tienen una idea muy imperfecta de lo que es la propiedad, y ojalá que jamás la hubiesen entendido»²¹.

Esa reelaboración del mito de la Edad de Oro, que había circulado ampliamente en la literatura clásica española, no sólo estaba en la mente de

²⁰ Expresión con la que Meléndez Valdés se refiere a la agricultura en la dedicatoria de la edición de 1797 a Manuel Godoy. MELÉNDEZ VALDÉS, *Obras en verso*, tomo I, pág. 61.

²¹ JOVELLANOS, «Informe sobre la Ley Agraria», *BAE*, tomo I (1952), pág. 103b.

Jovellanos. En el siglo XVIII era también recordado por el naciente socialismo utópico. Meslier en su *Memoria acerca de los pensamientos y de los sentimientos* condena la resignación propugnada por la religión y propone la igualdad de bienes, línea en la que se halla el socialismo populista de Linguet y Deschamps; Morelly en el *Naufragio de las islas flotantes o Basilade* y en su *Código de la naturaleza* propugna una sociedad comunista estática y el establecimiento de un sistema de cooperación y asistencia nacional; Mably pide el retorno a un primitivo comunismo agrario²².

El descubrimiento de la vida salvaje coetánea americana y las noticias sobre esas sociedades presuntamente igualitarias son descritos desde el mito de esa comunidad primitiva que vive en un régimen igualitario de propiedad común, en que reina la concordia y no existe la envidia. Todos estos factores habían venido generando una serie de elementos de ficción que se insertaban bajo formas míticas y literarias en discursos que en realidad aspiraban a ser históricos, como las crónicas americanas. Precisamente en éstas y en las *Cartas* colombinas encontramos el germen del tópico del «buen salvaje» que cristalizaría en el mito dieciochista del «noble salvaje», un particular punto de vista sobre la perfectibilidad humana. Pero no todos confunden discurso histórico y discurso mítico. Feijoo niega la historicidad de la Edad de Oro, y con ella la lectura de la historia como proceso de degeneración, considerándola precisamente discurso mítico, literario, y llegando a cuestionar el alcance de la versión cristiana del paraíso perdido:

«[...] se engañan mucho los que piensan que los siglos se fueron malcando así como se fueron sucediendo. La edad de oro no existió sino en la idea de los poetas; la felicidad que fingen en ella, sólo la gozaron un hombre y una mujer, Adán y Eva, y eso con tanta limitación de tiempo, que bien lejos de llegar a un siglo, según muchos padres, no duró un día entero»²³.

Ahora bien, el mito tiene limitado su campo de acción a la proyección hacia el pasado, por lo que no presenta solución a los problemas planteados por la argumentación filosófica de Jovellanos. Sin embargo, tanto el

²² Sobre este tema ver H. LICHTENBERGER, *El socialismo en el siglo XVIII*, citado por José Miguel Caso González en JOVELLANOS, *Obras completas*, tomo I, pág. 290, nota 6.

²³ B. J. FEJOO, «La política más fina», *Theatro crítico universal. Nueva edición corregida y aumentada*, ed. de Blas Román, Madrid, Imprenta de la Real Academia del Derecho, 1781, tomo I, discurso IV, capítulo I.

discurso mítico como el utópico mantienen en común la negación de un presente que se juzga negativo, por lo que pueden ser relacionados. De ahí que Jovellanos retome el mito de la Edad de Oro y lo proyecte hacia el futuro, otorgándole carácter utópico, para proponer, no la vuelta *al* pasado, que formulara Rousseau, sino el retorno *de* los orígenes, del ideal pasado en el futuro, pero, y esto es radicalmente novedoso, conservando los avances históricos, científicos y culturales que habían hecho progresar a la humanidad.

No era la primera vez que Jovellanos recurría a esta imagen literaria. Ya hacia 1786 había formulado el mito de la Edad de Oro como contrapunto de la amoralidad que reina en la corte en su «Sátira I. A Arnesto», pero no encontramos en tal composición proyección futura alguna sino la mera crítica al tiempo presente:

«Hubo un tiempo en que andaba la modestia
dorando los delitos; hubo un tiempo
en que el recato tímido cubría
la fealdad del vicio; pero huyóse
el pudor a vivir en las cabañas.
Con él huyeron los dichosos días,
que ya no volverán; huyó aquel siglo»²⁴.

Sin embargo, en la «Epístola de Jovellanos a Moratín» las interrogaciones retóricas dan pie a la proyección hacia el futuro como forma de expresión de la convicción del poeta de que aquel tiempo *volverá*:

«¿No vendrá el día [...]?
¿No vendrá el día [...]?
Pero vendrá aquel día, vendrá, Inarco
a iluminar la tierra y los cuitados
mortales consolar [...].
[...] la concordia de los siglos de oro,
sus inocentes y serenos días;
empero al fin sobre el lloroso mundo
a lucir volverán».

(Jovellanos, vv. 70, 77, 86-88 y 93-96).

²⁴ JOVELLANOS, «Sátira I. A Arnesto», *Obras completas*, tomo I, pág. 222, vv. 30-36.

La confianza en el futuro es un atributo de la filosofía denominada progresista. Turgot en su *Discurso sobre el progreso del espíritu humano* (1750), Lessing en *La educación del género humano* (1780) y Condorcet en su *Bosquejo de un cuadro histórico del progreso humano* (1793) y Kant en todas sus disquisiciones históricas insisten en la noción de una evolución de la humanidad hacia un estadio superior. Aunque tal creencia entra en crisis en hombres como Voltaire, que van tornándose paulatinamente escépticos, podemos decir que se mantiene como base de los proyectos progresistas²⁵.

En este contexto, la utopía moderna se configura como un proceso civilizador, cuya última instancia, y máxima utópica por excelencia del proyecto ilustrado, es la «felicidad pública», a la que llega el país mediante la conjunción de factores diversos: la educación, el trabajo, la virtud, la relación fraterna, la libertad cuando oprimidos... Concluye José Antonio Maravall:

«Civilizar viene a expresar una acción temporalmente desplegada, un proceso al que han de tender quienes gobiernan a los hombres, a fin de dotar a los mismos de los recursos morales, educativos, científicos, técnicos, económicos... que confieren a un pueblo una posición avanzada en su desarrollo histórico»²⁶.

Bien señaló José Miguel Caso el carácter utópico de estos ideales:

«Pero esta meta última es una utopía política, porque en las *Reflexiones sobre educación pública* dejó bien claro que al progreso lo llama indefinido en cuanto no se conocen sus límites, no en cuanto que no los haya»²⁷.

La civilización no es la realidad recordada, ni siquiera la conseguida, sino el ideal al que se tiende. Esta idea de proceso en desarrollo, no concluido, quizá sea el más claro exponente de ese conjunto de actitudes, a veces sólo difusamente delimitadas, que denominamos ilustración. De ahí que la esperanza sea un sentimiento básico en la conformación de lo que podemos consi-

²⁵ John Bury y Robert Nisbet demostraron que la idea de progreso es el concepto dominante alrededor del cual se articula el universo ideológico ilustrado. Ver John BURY, *La idea de progreso*, Madrid, Alianza Editorial, 1971 (1.ª ed. 1920) y Robert NISBET, *Historia de la idea de progreso*, Barcelona, Gedisa, 1981 (1.ª ed. 1980).

²⁶ José Antonio MARAVALL, «La palabra "civilización" y su sentido en el siglo XVIII», en *Estudios de historia del pensamiento español. Siglo XIII*, Madrid, Mondadori, 1991, pág. 219. Este término se relaciona directamente con la idea dieciochista de «felicidad» identificada con el actual «estado de bienestar». Sobre este punto ver José Antonio MARAVALL, «La idea de felicidad en el programa de la Ilustración», en *Estudios de historia del pensamiento español. Siglo XIII*, págs. 162-189.

²⁷ JOVELLANOS, *Obras completas*, tomo I, pág. 290, nota 7.

derar «la utopía moderna»²⁸ y la alusión al nuevo hombre hermanado con la sociedad, a la «nueva generación» (v. 108) que desde entonces vivirá en la tierra en régimen de trueque.

En los últimos versos de la epístola encontramos sólo lexemas que denotan indivisibilidad, superada la escisión, para describir una humanidad que canta «al solo Autor de todo» (v. 143): «un solo pueblo», «una sola y gran familia», «un solo común idioma», «indivisos términos del mundo», «una razón común», «un solo mutuo amor», «una sola moral», «un culto solo», «en santa unión», «el nudo estrecharán», «un solo himno», «del Austro a los Triones» –de sur a norte– (vv. 114-140).

También la epístola de Moratín acababa con la misma alusión a Dios, pero al desarrollar el tópico literario del *tempus fugit*, aquí la alusión se ceñía al sema de la eternidad divina frente a la fugacidad del mundo, lo que sitúa al poema en una perspectiva mucho más barroca y desengañada respecto a las posibilidades del individuo.

Jovellanos en cambio renuncia al tópico e intenta formular una nueva vía, mediante la idea de la unidad que Dios proporciona al hombre como individuo, al hombre como sociedad y a ésta con el Universo, desde una perspectiva antropocéntrica ilustrada que mide las relaciones en función de su dimensión humana.

Así la escisión filosófica del hombre, que Rousseau planteaba como conflicto irreductible, se ve superada por la unidad divina, y las virtudes humanitarias y las sociales se ven utópicamente conciliadas.

El desengaño lleva a Moratín hacia el discurso religioso. El optimismo ilustrado de Jovellanos, dubitativo ante las posibilidades de la naturaleza individual humana, pero confiado en la civilización de la humanidad como colectividad, le dirige hacia el discurso utópico.

Dirigida a una persona específica y marco de contenidos filosóficos, que aún habrán de esperar para ver configurado en la forma del ensayo su propio discurso, esta epístola ilustrada no innova formalmente la estruc-

²⁸ Meléndez Valdés lo expresaba así:
«[...] Pues que no alcanza,
Jovino, la razón su alto destino
ánsiele otro al menos la esperanza».

Juan MELÉNDEZ VALDÉS, *Obras en verso*, tomo II, pág. 1055.

tura epistolar codificada por Horacio. En cambio, genera nuevos tópicos literarios, como la *perfectibilidad*, la *civilización*, la *unidad* fraterna de los hombres..., que modernizan contenidos filosóficos tradicionales de la poesía como el *ubi sunt?*, el *tempus fugit* o el *carpe diem*, y remozca antiguos mitos, como el de la *Edad de Oro*, porque se sirve tanto de discursos filosóficos como míticos para expresar literariamente la utopía moderna.