

CIENFUEGOS, *PHILOSOPHE*

por

LORETO BUSQUETS

1. Al principio, nos dice Cienfuegos, fue la noche y el caos. Una voz coagula en torno a sí la disgregación inicial del cosmos: "yo soy unión, la unión es vida, / la desunión es caos" [124 (1)]. Habla Eros, el principio cósmico que mueve a todos los seres, en impulso de amor, a buscar al otro para unirse con él, originar la vida y asegurar la perpetuación de la propia especie.

La voz de Eros, a diferencia de la voz bíblica, no pronuncia un *sea* sino un *soy*. No hay causa y efecto exterior a la misma, ni finalismo trascendente, sino un solo principio orgánico inmanente, que determina la vida biológica y la permanencia vital del cosmos. El sol, que en esta concepción animista de la naturaleza esbozada por Cienfuegos, ocupa el lugar privilegiado que le otorgan las antiguas cosmogonías, siente la atracción irresistible de la tierra como objeto de un deseo que mira a la propia plenitud y felicidad. Ellos constituyen el paradigma de una especie de cópula universal que afecta a todo lo creado, desde lo minúsculo e inorgánico hasta la "misteriosa eternidad del tiempo y la inmensidad del insondable espacio" [155]. Con ella todos los individuos hallan el placer y la felicidad cumpliendo al tiempo con la ley natural y eterna de la perpetuación de la propia especie y de la vida del entero universo.

El vínculo amoroso que atrae y une todas las partes del mundo se configura, en la poesía de Cienfuegos, con arreglo a un modelo de armonía familiar, que pertenece al ideal social humano de la nueva burguesía "revolucionaria". En ese mundo orgánico que se organiza como una gran familia, desaparece el principio de autoridad y de jerarquía en favor de un sentimiento

(1) Las indicaciones entre corchetes envían a la edición de las *Poesías* de ÁLVAREZ DE CIENFUEGOS, de Castalia (Madrid 1969).

fraternal amoroso que pone el amor a sí mismo y el amor al otro en un mismo plano de instinto y de necesidad. Madres y padres afectuosos, hijos agradecidos, viudas desconsoladas y desesperados huérfanos pueblan el mundo de Cienfuegos como paradigma humano de un amor familiar que pertenece al universo entero. No cabe pues sorprenderse si la rosa está en los paternos brazos, si las hojas de otoño caen al pie del árbol paternal y si la misma tierra madre es pródiga de hijos a imitación de la fecunda y virtuosa esposa.

Fuera de este gigantesco organismo en perenne movimiento de amor, no existe sino la nada, el no-ser, como dice filosóficamente Cienfuegos. Detrás de él, o encima de él, o dentro de él, no hay Dios ni Providencia alguna. Dios aparece tan sólo una vez en el conocido poema del carpintero Alfonso, al que volveré más adelante. Tal vez para templar el monismo radical de su doctrina, en una sola ocasión aparece el término "don divino", a raíz de la "humanidad" que la naturaleza imprime en el corazón humano [100]. Aunque pienso se trata de una de esas limaduras de aristas de que habla Sánchez Agesta (2), es posible que Cienfuegos, inspirándose en Locke, considere que en ese mundo desgajado de todo finalismo trascendente, Dios haya dotado al hombre de una especie de predisposición para que participe al mantenimiento del cosmos según una ley natural inmanente, idéntica para todo lo creado. Que ese Eros pagano que rige y mantiene el universo responda, en última instancia, a un remoto designio divino, da por lo menos la certeza de que ese mecanismo orgánico que llamamos el universo es intrínsecamente bueno.

Cienfuegos no ignora la presencia del mal en el mundo, residuo, argumenta, del caos que se halla en nuestros orígenes, anterior a la irrupción de Eros [126]. "Restos infernales", dice, anteriores al "paraíso" de la Naturaleza tal como nosotros la conocemos. Dios, anterior a la anterioridad del mundo, ¿es acaso responsable de este infierno residual que contamina la unión amorosa de lo creado?

Tras este esbozo orgánico y analógico del cosmos, se vislumbran distintas filosofías de la naturaleza, que comparten la idea base según la cual la materia se organiza a partir de un principio generador intrínseco y según una finalidad inmanente.

Por lo pronto, el Amor de Cienfuegos es idéntico al Eros de las antiguas teogonías griegas: surgido directamente del Caos primitivo o engendrado por el Tártaro y la Noche, él es el principio vital permanente incorporado en el mundo. El asegura la continuidad de las especies y la cohesión interna de todo lo existente. Fuera de ese principio que garantiza el eterno generar de la Naturaleza (etimológicamente *nasci*, nacer) no existe sino la nada: el no-ser.

(2) L. SÁNCHEZ AGESTA, *El pensamiento político del despotismo ilustrado*, Sevilla 1979, 90.

Sin embargo, la peculiar *natura naturans* de Cienfuegos parece más bien inspirada en las teorías del amor, contenidas en los distintos *trattati d'amore* de la Italia neoplatónica de los siglos XV y XVI. De ahí provienen sin duda el concepto de amor (*eros* y *philia*) como fuerza universal de unificación (Leone Ebreo) o como principio vital inmanente de animación y permanencia cósmica (Ficino, Bruno) así como el concepto de *sano egoísmo*, equivalente a la *philautia* de Bruno. El hecho, sin embargo, de que en la máquina natural del cosmos trazada por nuestro poeta, no haya signo alguno de aquella trascendencia que se manifiesta de forma inmanente en lo que Bruno llama Intelecto Universal, derivación de Dios o del Uno, nos obliga a buscar relaciones de dependencia con el pensamiento materialista ilustrado, especialmente francés.

Inútil rastrear influencias concretas que puedan haber inspirado a nuestro poeta. La intuición "romántica" de la naturaleza como organismo que vive de su fuerza vital interna, es tan propia de la época de las Luces como lo es en el barroco la idea de una máquina sujeta a leyes matemáticas. Los conceptos de generación espontánea, de energía y transformación y aun de evolución, corrían probablemente en boca de todos, máxime entre eruditos y gentes que se consideraban parte integrante de la república de los *philosophes*. Si Voltaire ataca el concepto de generación espontánea y la exclusión de una Causa primera, sostenidas por "los ateos" (Diderot, Helvetius, D'Holbach), significa tan sólo que la mayoría prefería imaginar que ese organismo viviente sin finalidad trascendente que llamamos mundo ha sido forjado por una entidad divina, la Providencia, que de algún modo vela por su mantenimiento (3). El propio concepto de *sano interés* o *sano egoísmo*, que Cienfuegos expresa eficazmente con la fórmula *amarse amando*, aunque posiblemente se remonte a Bruno, es axioma que pertenece a la filosofía utilitarista británica y lugar común del optimismo dieciochista europeo. Volveré a ello más adelante. El ejemplo de la abeja y la colmena, al que acude también Diderot para ilustrar su concepto de organismo constituido por individuos vitales, es aducido así como paradigma de un universo abocado unánimemente a la satisfacción de una felicidad individual que es al tiempo felicidad de todos. Cienfuegos habla, en efecto, de *contento universal*, justo en el momento en que la naturaleza ofrece el espectáculo de la cópula cósmica en primavera. La tristeza universal que aparece en sus versos a raíz de la contemplación del invierno, es sólo estado transitorio de un proceso cíclico perpetuamente renovador, dirigido al fin último de la Felicidad del cosmos.

Cuando a propósito del amor sexual, común a todo lo creado, Cienfuegos habla de *impulso vital* [107] o *aliento vital* [122], el término nos sorprende

(3) P. HAZARD, *La pensée européenne au XVIIIe siècle*, Paris. 1963, 131.

favorablemente como una afortunada anticipación de la *voluntad* de Schopenhauer y de la *évolution créatrice* de Bergson. Pero en realidad ello estaba ya presente en Robinet, hoy considerado profeta del *élan vital* bergsoniano. Conviene por otra parte precisar —para ahuyentar la tentación de hacer necesariamente de él un romántico— que nada hay en la cosmovisión de Cienfuegos que sugiera la idea de evolución con arreglo a una ley progresiva interna, según apuntara D'Holbach y sostuviera Rousseau, cuyo pensamiento, se dice, ha influido poderosamente en su poesía. Su mundo en perpetua cópula y reproducción es estático: responde a un patrón universal constante, que no comporta evolución ni progreso. Como buen ilustrado, Cienfuegos permanece devoto a la simplificación de la vida y a su esquematización en conceptos netos e inmutables.

Acaso por su común entroncamiento platónico o neoplatónico, la idea de un mundo en que todas las cosas van errantes buscando la mitad que les falta con el fin de perpetuar, o restablecer, la armonía originaria del cosmos, se nos presenta más bien como una anticipación de Bécquer, en cuyo caso cabe suponer el influjo ejercido por la filosofía de la naturaleza elaborada por el romanticismo alemán a partir de las conquistas y premisas orgánico-naturalistas del siglo XVIII. Sin embargo, también en este caso, Cienfuegos, fiel al espíritu materialista de los sectores más radicales del XVIII, permanece ajeno al finalismo trascendente de tipo platónico-spinoziano, que constituye la peculiaridad del pensamiento romántico y del propio Bécquer.

2. A través de la biología, el siglo XVIII recupera la analogía animista renacentista que el barroco parecía haber superado con el *cogito* cartesiano. Entre el Yo y el no-yo (el mundo) hay analogía de dinamismo: ambos se organizan a partir de un centro de plenitud vital. No sólo el hombre es igual a los demás seres del Universo: la sociedad —viene a decirnos Cienfuegos— es obra de la naturaleza, es una de las formas en que ésta se estructura y se manifiesta. A través del instinto amoroso, perpetúa simultáneamente su individualidad y el consorcio humano en que se halla inserto. El interés propio que se traduce en interés común [126] añade al concepto de *philautia* bruniano el de *simpatía* universal, que pone como fin último de la comunidad social un interés particular que mira contemporáneamente al interés colectivo o, por lo menos, al interés de la mayoría (Hutcheson, Priestley, Smith). El amor es al individuo lo que la amistad es a la sociedad. Antes de ser instancias morales, ellos son instancias naturales y biológicas.

Puestos a suponer, Cienfuegos imagina que no hay sociedad sin bienes ni bienes sin trabajo, siendo el propio sustento ley eterna de conservación cósmica. El binomio trabajo/producción se inserta en un mundo "natural" del que la abeja inseparable del enjambre constituye un paradigma. El trabajo, maldición bíblica, entra así de nuevo en el Paraíso terrenal de un mundo

regido idealmente por un nexo amoroso fecundante y productivo entre el hombre (o el instrumento del que éste saca su sustento) y la madre tierra. El arado que penetra en el suelo se convierte en Cienfuegos en el coito universal por antonomasia: un gesto de amor fecundante al que la tierra madre responde con recíproco acto de amor, ofreciendo sus frutos a la humanidad *toda*. Con el arado, o las herramientas que utiliza el artesano, el hombre, en un nexo parecido al de la abeja y la flor, se adhiere a la cópula universal que la naturaleza puntualmente realiza en primavera. El parto generoso se producirá en el opulento otoño, cuando la abundancia de frutos asegure el sustento que negará avara la muerte transitoria del invierno.

No pidamos al pensamiento ilustrado más coherencia de la que se exigió a sí mismo. Lovejoy hizo ya observar que el éxito que obtuvo la teoría de la Gran Cadena del Ser durante el siglo XVIII es a decir poco curioso, tratándose de un concepto que no puede derivarse de los hechos naturales ni de la experiencia (4). El siglo XVIII sintió la verdad de algunos conceptos arbitrarios con una tal fuerza y vehemencia, y partió hasta tal punto de la convicción de que toda verdad estaba contenida en la naturaleza, que cayó en el error tan humano de forjar la Naturaleza a imagen y semejanza de sus propios conceptos. Si era verdad evidente que el ocio de unos pocos y el trabajo de la mayoría eran un abuso y una injusticia, si con no menos evidencia las diferencias establecidas entre los hombres respondían sólo a los intereses y privilegios de una minoría, si todos los hombres son por naturaleza iguales, o, por mejor decir, si no existen entre los hombres más diferencias naturales que las que derivan de la propia capacidad y trabajo, ¿qué mucho imaginar que el trabajo, o la organización social concebida por los ilustrados como justa y buena, respondieran a las leyes inexorables de una Naturaleza razonable y buena? Si lo dice el sentido común, que es la voz de la Natura en nosotros, ¿por qué negarse a la evidencia de los hechos? Sea como fuere, el caso es que el principio burgués de la utilidad y el trabajo pasó de precepto histórico contingente a ley inmanente de la naturaleza, suplantando las diferencias no menos "naturales" dictadas por la sangre azul o establecidas por la arbitraria jerarquía social de origen divino del detestable Antiguo Régimen.

3. A la homologación Razón=Naturaleza no se llegó —nos recuerda Hazard— sin embarazosas dificultades. No faltaban precedentes ilustres que confirmaban el axioma central del siglo: la naturaleza es racional, la razón es natural. Que la racionalidad fuera la Causa del mundo manifestándose en la máxima diferenciación de las criaturas, lo había dicho ya Leibniz. Montaigne se había referido a la "semence de la raison universelle empreinte en tout homme non dénaturé" (5). Si Montaigne vacila aún entre obedecer o sus-

(4) A.O. LOVEJOY, *La grande Catena dell'Essere*, Milán 1981, 201.

(5) M. DE MONTAIGNE, *Essais*, III, París 1965, 303.

traerse a la "autoridad de la naturaleza", el iluminismo europeo no duda en afirmar que no existe más imperativo para el ser humano que obedecer a sus leyes eternas. La infalible razón nos sugiere una a una sin temor de extravío.

Cienfuegos, siguiendo tal vez a Diderot, añade una nueva homologación: razón y sentimientos nos manifiestan de forma inmediata la ley universal de la naturaleza, sensible y razonable como el ser humano (o viceversa). Razón y sentimiento, sin embargo, no nos elevan por encima de lo creado ni hacen de nosotros aquel ser excepcional semejante a la divinidad, que el Renacimiento ha erigido en el centro del universo. Ellos son sólo el signo evidente de nuestra pertenencia al organismo viviente del cosmos. No es casual que la teoría de la Gran Cadena del Ser obtuviera tanta difusión y predicamento: el mundo no ha sido creado para el hombre ni éste es lo mejor que produce la Naturaleza; el mundo existe para que puedan manifestarse según sus géneros todas las posibles formas del ser (6). Ellos nos muestran que todo cuanto ocurre en el hombre responde a un plan general del que el ser humano se diferencia sólo, presumiblemente, por su conciencia.

Si el romanticismo se distingue por la absoluta centralidad del Yo (¿es eso cierto?), Cienfuegos, y en general nuestros ilustrados, no son románticos ni prerrománticos (en el supuesto de que esto último quiera decir algo). El yo es parte minúscula del mundo, es reflejo del mundo ni más menos que todo lo creado, en cuanto sujeto a sus mismas leyes. El pensamiento ilustrado parece superar en este punto el dualismo cartesiano en favor de una visión orgánica que no privilegia a ninguna de sus criaturas. Lo revela muy claramente el paisaje. La descripción del cosmos en Cienfuegos (ocurre lo mismo en Meléndez Valdés, pero también en Bécquer) es siempre anterior a la aparición del yo, último en ser mencionado. El yo que habla ocupa un puesto marginal e irrelevante tras una serie enumerativa que va de un supuesto infinito al firmamento y de éste a la tierra, empezando por el cielo y las nubes y pasando luego a un paisaje contemplado a vista de pájaro, que puede coagularse en torno a un solo elemento, por ejemplo, el curso de un río. Vemos al fin al hombre al pie de un árbol o a la sombra de una flor, que, como decía Hermsilla burlándose de Cienfuegos, apenas si tiene un centímetro de diámetro. Esa colocación del hombre en la naturaleza no creo tenga que ver necesariamente con el sensualismo en que tanto ha insistido Sebold, siguiendo a Lanson, hasta el punto de pretender que todo el pensamiento y la estética dieciochista giran en torno a esta cuestión puramente epistemológica. El conocimiento, por otra parte —y así en Cienfuegos— es racional-intuitivo, por más que pase por la observación de los fenómenos y la experiencia de los sentidos.

(6) *op. cit.*, 202.

4. No menos embarazosa resultaba la homología Razón = Naturaleza = Virtud, que Johnson dejaba sentada con aserto lapidario: "Who he thinks reasonably must think morally". Ni siquiera para Rousseau resultó fácil mostrar de qué modo la naturaleza inspira un comportamiento moral (*Emile*). De todos modos, una vez aceptada esa verdad incuestionable, el modo no ofrecía dificultades: así como la razón nos dicta las leyes razonables de la Naturaleza, el sentido moral nos enseña su intrínseca moralidad y nos permite leer en nosotros el decálogo natural al que debemos amoldar la conducta. Sentido = sentir. No se trata de razón intuitiva (el *cœur* de Pascal) sino de sensibilidad, de sentimiento, de buenos sentimientos. El sentimiento y la conmoción que sentimos son señales seguras de que nos hallamos ante un valor moral positivo. Si las lágrimas acuden a los ojos de Cienfuegos al sólo representarse la dicha o la desdicha ajenas, no es por sensiblería larmoyante o por sentimentalismo romántico o no romántico. Las lágrimas son la prueba inequívocable de que estamos ante un sentimiento natural auténtico, de que nuestro espíritu está "tocando" la verdad racional y moral insita en la Naturaleza toda. Es posible, como señala Sebold, que las lágrimas románticas se manifiesten en la lágrima incontrolable (7). En cualquier caso, el siglo XVIII humedece sus ojos con facilidad y vierte lágrimas en abundancia: es un signo de que el yo participa del modelo humano forjado por la época de las Luces: *the man of Reason* and *the man of Feeling*.

Cienfuegos asume la verdad de su siglo. El sano interés, el amor de sí mismo o filautía que manifiestan los seres de la naturaleza en su instinto de autoconservación y de conservación de la especie, la simpatía, que establece nexos y obligaciones recíprocas, la inocencia (in-nocere), incapaz de infligir y soportar el daño ajeno, el amor, en una palabra, sin el cual, como quería Bembo, nada sería, pues no existiría la *conspiratio omnium in unum* que constituye el Ser y la Vida (*Asolani*), la felicidad final a la que todos los seres se hallan inconscientemente dirigidos, son principios biológico-naturales e instancias racionales y éticas. Ellos constituyen la Verdad y el Bien en el hombre "racional" (o sea no des-naturalizado, como decía Montaigne), a los cuales accede mediante la instintiva percepción del bien y del mal, propuesta por Shaftesbury, que Rousseau llamará conciencia y Kant imperativo categórico.

La época equipara lo natural y lo ético por medio de una serie de sinonimias que Cienfuegos hace suyas. Antes de que Rousseau hable de piedad instintiva, Hobbes ha aproximado los términos *simpatía* y *pity* y Shaftesbury ha sostenido que la inclinación egoísta en el hombre va acompañada de naturales tendencias a la simpatía y a la colaboración social. Butler, por su parte, haciendo de la simpatía una variante del sentimiento de humana soli-

(7) R.P. SEBOLD, *Trayectoria del romanticismo español*, Barcelona 1983, 185-94.

daridad que estrecha al individuo a la especie ("a fellow-feeling common to mankind"), formula una teoría panteísta-vitalista de la realidad, afín a la que hemos visto en Cienfuegos. Hume, más próximo aún a su pensamiento, ve en la *compasión* o *piedad*, un instinto que nos lleva a compartir las alegrías y el dolor ajenos, un caso particular de aquella universal correlación simpática, basada en la fundamental analogía de estructura de todos los hombres y de todos los seres del universo. Cienfuegos habla de blando lazo que le une al feliz y al desdichado, atadura "natural" extraña a las cadenas de la opresión y de la servidumbre. Utiliza también los términos *beneficencia* y *humanidad*, el primero muy del agrado de Voltaire, pero no del gusto de Rousseau, quien estimaba que la beneficencia esclaviza al que la acepta (lo que demuestra aún la filiación estrictamente dieciochista del pensamiento de nuestro ilustrado). La *humanidad*, por el contrario, es la virtud humana por excelencia, es la expresión inmediata de la racionalidad y de la virtud inherente a la Natura (inhumano = insensato [100]), siendo la humana esencia fraternidad e igualdad y, por ende, razón y justicia [161] (8).

Ese "virtuoso" amor que se traduce en la fórmula *amarse amando*, resume de forma clara y distinta el decálogo de esa moral social dieciochista, cuyo principio, como dice Mornet, no es "amar al prójimo como a ti mismo por amor de Dios", sino "amar al prójimo como a ti mismo por amor a ti mismo"; una caridad —prosigue Mornet— que no se hace por religión, por deber, por mérito, sino por el gozo de hacer el bien y para saborear la felicidad de los otros (9). Un amor que hace del interés y de la utilidad el fundamento del bien y de la felicidad y el solo criterio que rige el comportamiento ético. La cuestión moral adquiere implicaciones económicas significativas y suspectas.

5. ¿Habría Cienfuegos si el mundo fuera conforme a la naturaleza, si los hombres fueran felices según el imperativo biológico, racional y ético que ella impone, si él mismo pudiera vivir dichoso en su condición de individuo y de ser social según exigen las leyes biológicas y morales de la Naturaleza? ¿Nos hablaría, como buen poeta romántico, de sus amores, de sus alegrías y tormentos, de la emoción de la amistad o del espectáculo de la naturaleza si el mundo fuera en efecto lo que la Razón-Naturaleza quiere y ha querido siempre que sea?

La poesía de Cienfuegos, aun refiriéndose a esos aspectos, no responde a tales exigencias. Examinar la realidad con el instrumento de la razón es el verdadero objetivo de su poesía: constatar los hechos, analizarlos a la luz de

(8) No creo necesario vincular todo ello al pensamiento masónico, que, en este sentido, se limita a hacer suyo un estado de opinión muy generalizado (V. G. DEMERSON, *Don Juan Meléndez Valdés y su tiempo (1754-1817)*, Madrid 1971, 566-9).

(9) D. MORNET, *La pensée française au XVIII siècle*, Paris 1969, 154-5.

algunos principios y verdades claras y distintas, enjuiciarlos, denunciarlos allí donde se apartan del justo camino, mostrar a la humanidad ofuscada la luz de la Razón, de la Verdad y del Bien universales, manifestar en todo su esplendor la Virtud que, sin saberlo, los hombres llevan sepultada en el fondo de sus corazones, encaminar a la humanidad, con el propio testimonio ejemplar y si es preciso con el sacrificio de la propia vida, hacia el objetivo común y último de la Felicidad Universal. Si el romanticismo es egocentrismo, la poesía de Cienfuegos responde a un fin altruista y desinteresado. Ni es desahogo sentimental ni afirmación personal, sino acto de responsabilidad moral y social. Su poesía es la expresión de un gesto de *beneficencia* y de *humanidad*. Es un acto de amor, intenso, apasionado, arrebatado, para el que Cienfuegos no dispuso sino de un pobre instrumento lingüístico y retórico. No hay más pasión que la pasión de la razón (10).

El conocimiento deriva de la observación de los hechos, tal es la profesión de fe del siglo. Cienfuegos observa el mundo sin olvidar que el propio yo es parte de la realidad fenoménica. No tomemos lo que parece introspección por narcisismo. El yo es un *él*, un objeto puesto fuera de sí. Conocer la propia virtud es un modo de conocer la Virtud. La frecuente mención de sí mismo con el propio nombre de Nicasio, denota que el yo es visto por el otro, por los otros. El individuo es inconcebible fuera de la totalidad humana en que se halla integrado.

Quien habla no es sólo el "yo pienso" cartesiano, o el "yo siento" de Montaigne (la opinión), de Pascal (razón intuitiva) o de Rousseau (sensibilidad cognoscitiva). El yo de Cienfuegos aúna el yo *pienso* de los ilustrados y el yo *siento* rousseauiano, que excluye del verdadero conocimiento el saber racional inductivo de los *philosophes*. De nuevo nos viene al encuentro Diderot. Cienfuegos sabe porque *piensa* y porque *siente*. Su sentimiento no expresa sentimientos: expresa lo racional y lo natural a los que la razón accede por el camino paralelo de la racionalidad. Las verdades de Cienfuegos son verdaderas —y su amor es verdadero, como gusta de repetirnos— porque cuentan con la adhesión invencible del sentimiento (Rousseau) y la adhesión necesaria de la razón (Descartes). La conmoción, que se manifiesta en vibraciones del espíritu que van del éxtasis a las lágrimas, son la prueba *sensible* de estar en lo verdadero.

No debe confundirse el *plaisir de sentir* de Cienfuegos con el *mal de vivre* y el pesimismo romántico del romanticismo dieciochesco, que tan bien ha estudiado Mornet. Si nuestro poeta sufre, no es porque sienta algo indefinido y abstracto, sino porque el mundo padece unos males bien concretos que es necesario denunciar, vencer y si es posible erradicar. Lo vio Amedée

(10) Sin contar que, como dice COSSIO, "es tópicamente inexacto atribuir al romanticismo la exclusividad de la pasión" (*Poesía española. Notas de asedio*, Madrid 1952, 124).

Mas (11). Produce dolor ver la virtud vencida, ver a la humanidad sufriente sin poder hacer nada por ella. Es significativo y coherente que los poemas amorosos estén mezclados con los poemas filosóficos, que el amor por la mujer se entretaja con el único tema del amor universal y omnipresente. En ámbito propiamente amoroso se hablará igualmente de felicidad propia y ajena, de subordinación del interés personal al interés del otro.

Cienfuegos es el melancólico de Kant, un sujeto agudamente moral, consciente de su eticidad, libre y virtuoso. En eso se aparta de su amigo y mentor Meléndez Valdés, para quien la melancolía, o es el resultado de colocarse ante la vida desde la meditación del saber (12), o es sinónimo de malestar existencial, fruto de ese *fastidio universal* de sesgo romántico del que ha hablado Sebold. Cuando en Cienfuegos aparece la voz melancolía, no referida al estado de prostración en que se halla el mundo, va acompañada del epíteto "feliz": es un estado de felicidad febril e inefable, que se traduce verbalmente con el oxímoron y la paradoja. El amor virtuoso que ata a la mujer amada, al amigo o a la humanidad toda, se manifiesta en una especie de arrebató místico, en una llamarada de amor vivo y eterno, que con poca fortuna Cienfuegos expresa de este modo: "en vivas llamas/mi corazón anegas, y le inflamas/en el volcán de amor que me devora!" [121].

6. Cienfuegos desarrolla, con la pobreza que es propia de su poesía, el topos de la *philia* y de la *amicitia*, consagrado por la tradición humanista (Aristóteles, Cicerón, Montaigne, entre otros) y por la misma tradición dieciochista, que lo convierte en uno de los axiomas fundamentales del pensamiento revolucionario: la única sociedad legitimada por la Naturaleza es aquella en la que todos los hombres son iguales, no existiendo más relación entre ellos que *esé amarse amando*, que asegura el bienestar propio y ajeno.

Al tema de la igualdad se llega por la blanda vía de la exaltación del sistema social que la burguesía "revolucionaria" ha erigido en modelo universal y eterno. El paisaje rural-agrario de Cienfuegos *muestra* la verdad inherente a un sistema social que pone en su centro la producción, la propiedad y el trabajo (13). La imagen del labrador inclinado sobre la tierra, arado en mano, recogiendo con el sudor de su frente los pocos frutos que la tierra le ofrece para su esencial sustentamiento (o la del artesano con sus herramien-

(11) *Cienfuegos et le Prérromantisme européen*, en *Mélanges à la mémoire de Jean Serrailh*, II, París 1966, 121-37.

(12) V.B. MATAMORO, *Ese animal melancólico*, "Cuadernos Hispanoamericanos", n. 501, marzo 1992, 113-8.

(13) No creo que el abandono del paisaje pastoril propio de la poesía anacreóntica, lleve a la observación del paisaje real y concreto, sino sólo a la sustitución de un tópicó paisajístico por otro (cf. CIPLIJSKAITE, *Idilio y realismo social en la poesía dieciochesca*, "Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos, LXXX, julio-septiembre 1977, 452).

tas) pone en evidencia el carácter "natural" de una relación que el siglo gusta de ilustrar con el ejemplo de la flor y la abeja.

Los males de la sociedad presente no cabe, pues, imputarlos al nacimiento de la civilización, como exigen los mitos tradicionales de la *edad de oro*, para los cuales la presente edad de hierro surge con la aparición de la agricultura. En el arado —dice Cienfuegos— nació la sociedad. Una sociedad según naturaleza, basada en el reconocimiento del interés recíproco, que no significa distribución igualitaria de los bienes, sino "justa" recompensa por la labor realizada. En ello, Cienfuegos no se aproxima tampoco a Rousseau. Se limita a repetir el unánime elogio dieciochesco de la vida rústica de matriz horaciana (con el acento debidamente puesto en la propiedad: la casa heredada, los propios bueyes, etc.) y el virgiliano "O fortunatos... agrícolas", que hace de la vida campesina y no de la naturaleza en general, lo que Hagedorn llamaba el "séjour de la vertu" (14). De paso, Cienfuegos une su voz a la de los *novadores* españoles, para quienes el abandono de la agricultura era una de las causas de la decadencia de la nación y del estado miserable de los labradores (no propietarios): la prueba de la violación al estado de naturaleza, perpetrada por la sociedad hidalga —ociosa, improductiva, explotadora— del antiguo régimen.

¿De dónde proviene entonces el deterioro que ha sufrido la historia? Cienfuegos apunta, esta vez con Rousseau, a una causa primera: el egoísmo, que pone el interés individual en proporción directa con el perjuicio ajeno. También en este caso, nuestro poeta desarrolla el tema del egoísmo en la doble vía que le señala la época. Desde el punto de vista ético individual, el egoísmo es amor propio. A diferencia del sano y legítimo amor de sí mismo, el amor propio es un sentimiento relativo, ficticio, que lleva a cada uno de los hombres a estimarse más a sí mismo que a su prójimo y a menoscabar aquella inmediata comunicación de las conciencias, que es patrimonio del estado de naturaleza primigenio. Él es causa de la *opacidad* de la mentira y de la opinión, que han alejado a los seres humanos de la *transparencia* originaria (15). Con ello el hombre ha perdido su *ser* en favor del *parecer*, ha olvidado su condición esencial de hombre para convertirse en mera cosa o instrumento en las manos del otro. En un poema significativo, Cienfuegos opone el ficticio *vivir para los otros* al auténtico *vivir contigo*, el primero sujeto a la gloria y a la opinión, el segundo, a la verdad, al bien y a la felicidad [175-6]; en otro, menciona esa reducción a instrumento al que el hombre ha llegado por su afán de distinguirse y de imponerse sobre los demás hombres.

Para ensalzar las virtudes "estoicas" de la naturaleza y mostrar los perniciosos efectos del egoísmo, Cienfuegos recurre a todo el arsenal que le ofre-

(14) En P. van TIEGHEM, *Le sentiment de la Nature dans le Prérromantisme européen*, París 1960, 214 y ss.

(15) V.J. STAROBINSKI, *Jean-Jacques Rousseau: la transparence et l'obstacle*, París 1971.

ce la tradición humanista, incluido el consabido desprecio de corte y alabanza de aldea. Pero el discurso es sólo aparentemente estoico-tradicional. Con él Cienfuegos no aboga por el *sustine et abstine* ni por una perfección moral que mira a la *eudaimonía*. Los tópicos de la moral estoica sirven para sostener la tesis dieciochista, según la cual todo lo que sea apartarse de la igualdad de la Naturaleza es sueño de la razón que engendra monstruos [199]: no hay más felicidad personal que la que viene a confluír en la felicidad colectiva.

En el plano de lo social y de lo político, el mal provocado por la aparición del egoísmo se resume en una sola palabra: el poder. Aquél que ha separado el propio interés del interés común, que ha basado su felicidad particular en el daño ajeno (el no i-nocente), que ha abdicado de la voluntad general en favor de la voluntad particular, que ha reemplazado el blando lazo de la amistad por las abominables cadenas de la opresión, la desigualdad y la injusticia, ése ha arrojado de sí el amor [122], la ley fundamental de la natura humana. El Príncipe y los "nobles magnates" son responsables del mayor crimen contra la igualdad dictada por la naturaleza que puede cometer el ser humano. Ellos son el ser contra natura: el monstruo, el des-humano, el in-sensible, el des-naturalizado. La sociedad legítima tiene el derecho de oponerse a ellos con la fuerza y de expulsarlos de su propio seno. El discurso pacifista muestra su cara revolucionaria.

7. Si el yo decide apartarse de ese mundo distorsionado con respecto a la Madre naturaleza, no es, pues, por los tradicionales *desprecio del mundo* y *vanidad de vanidades*. No hay tampoco, en el doloroso aislamiento de Cienfuegos, el ambiguo placer romántico mezclado de melancolía que produce el contacto inmediato con la naturaleza (sentimiento de la poesía) ni el doloroso sentir de un ser enclavado en una naturaleza hostil e incomprensible, implícita en el famoso "fastidio universal" de cuño romántico. El dolor de Cienfuegos estriba en verse obligado, so pena de sucumbir como la mayoría de los demás mortales (como el "vulgo"), a apartarse de una Naturaleza, con la que se siente en perfecta adherencia y armonía. La insistencia con que el poeta habla de su muerte e imagina su funeral y su tumba (¡pero eso lo hizo también Montaigne!) sirve de contrapunto negativo para poner de relieve su fervoroso y apasionado amor a la vida. La representación del No-Ser, por insistente que sea, conduce al cabo a la afirmación epicúrea de lo fenoménico.

Cienfuegos se aparta del mundo sólo para salvaguardar un tesoro en peligro que interesa a la humanidad entera: el propio ser, la propia identidad, la libertad y la virtud originarias, patrimonio personal y colectivo. A diferencia de Rousseau, ese yo que se aísla para erigirse en testimonio viviente de un estado de Naturaleza incontaminado, no es el anti-philosophe, o el anti-todos, ser de excepción supuestamente atacado e incomprometido. Vivir en apartamiento y soledad es hacer violencia a un ser nacido para estar

con los otros, para ser eslabón de la hermanal cadena. El Yo es siempre un El, un Nicasio que los demás aman o que los demás contemplan en punto de muerte o bajo tierra, pero que es en la medida en que es un *tú* y un *nosotros*. El aislamiento de Cienfuegos es el del exiliado, que no aspira sino a incorporarse de nuevo en la patria universal que ha imaginado el siglo ilustrado. Su *edad de oro* es esa comunidad estudiantil de Salamanca que pertenece a su juventud: a la juventud de una Historia humana que, por motivos ajenos a su naturaleza, ha desviado su curso de su cauce natural y eterno.

8. El yo se aleja del consorcio social y toma la pluma. No para desahogar su espíritu ni para dar curso a ese monólogo del alma consigo misma que emprende Rousseau en el rigor de su aislamiento (16). La escritura de Cienfuegos es diálogo. Hay siempre un otro más allá del poema; hay siempre, imaginada, una respuesta: "Nicasio... dirás...; "Decid... Aquí le vimos..." Con ella, reanuda un diálogo interrumpido con la minoría selecta que custodia los valores permanentes de la Naturaleza e, implícitamente, dirige un discurso a esos otros que se han dejado seducir por las voces del egoísmo, la violencia y la impostura, con el fin de que reencuentren su yo auténtico perdido (17).

El yo se somete al juicio de los hombres justos. De nuevo, deviene *él*. Ser estimado como virtuoso no es vano deseo de gloria, es noble deseo de fama. Es el deseo de ser una permanencia a recordar, un modelo a seguir. El yo se pone por virtud social al servicio de la humanidad, a imitación de los hombres y mujeres que desde la antigüedad, garantizan, con el testimonio de la virtud, la permanencia de un estado de naturaleza siempre amenazado por esos "monstruos" que son residuo ineliminable del Caos antiguo. Tal es el sentido de *La flor en el desierto*, que no sé cómo ha podido ponerse en relación con *La ginestra* de Leopardi, si no es por el deseo de decir que Cienfuegos es poeta romántico. Leopardi dice exactamente todo lo contrario de lo que afirma nuestro poeta. La flor de Cienfuegos es manifestación de la Naturaleza Madre, buena, justa y virtuosa, en el propio Cienfuegos. Es flor humilde—contra todos los tópicos de la tradición clásica y humanista— porque no conoce más nobleza que la de la probidad y la virtud, enclavada en todos los hombres justos (que suelen ser los humildes, ajenos al afán de poder o de riqueza, o sea, al egoísmo). Milagro es que la flor, crecida en la arena del desierto de la sociedad corrupta, esté ahí todavía indemne para dar respuesta a la voz interior de todos los hombres que, tal vez sin saberlo, claman al cabo por ella, según ley inscrita en la Naturaleza (la flor y la abeja). La flor no será arrancada del lugar (apartamento egoísta), sino que permanecerá

(16) V.J. STAROBINSKI, *Le remède dans le mal*, París 1989, 196-7.

(17) Sobre la palabra y el lenguaje en Cienfuegos, V.D.T. GIES, *Cienfuegos: un emblema de luz y oscuridad*, NRFH, XXXIII, n. 1, 1984, 235-6.

en su suelo para dar fe del estado de naturaleza en la virtud y perpetuar la trabazón de la "humana cadena". La lava volcánica de Leopardi es la naturaleza madrastra, la sin piedad, la des-humana, la indiferente al dolor humano. La *Ginestra* de Leopardi es un alegato contra los principios e ideales en que cree firmemente Cienfuegos: en la bondad natural, en la felicidad de los seres que pueblan el universo, en la felicidad última de la Humanidad y en el progreso.

9. El yo que habla no sólo canta la virtud, jura vengarla [160]. Desde su apartamento el poeta pasa, con la escritura, al ataque. No faltan los que protestan ante la violencia de sus dictámenes e intentan imponer el silencio [161]. El interés desinteresado se enfrenta al interés egoísta de quienes pretenden perpetuar el orden establecido, basado en la desigualdad, la injusticia y el crimen. Para defender la felicidad de todos, Cienfuegos está dispuesto a renunciar al más alto valor humano: la vida [157].

El tema de la felicidad no es una cuestión eterna ni una eterna ilusión. Cienfuegos, como sus contemporáneos europeos, ha trazado *su edad de oro*, ese mito que cada época forja según la propia idea de lo que es justo y bueno. La revolución llevada a cabo por la burguesía triunfante, que a esas alturas del siglo se ha apoderado del poder, ha supuesto que no hay mejor mundo posible que el que ella misma ha construido para salvaguardia de su protagonismo y de sus intereses. La familia, el trabajo honrado, la productividad, la propiedad, pasan a la categoría de valores eternos que presiden un mundo en la que todos, en virtud de sus méritos, hallan la posibilidad de enriquecerse y de ser felices. La moral aristotélica del estado medio a que recurre Cienfuegos refuerza un modelo social abstracto, que excluye el enriquecimiento excesivo de los pocos en perjuicio de los muchos y pone la moderación como garantía del bienestar individual y social. Sentido burgués de la realidad que ha caracterizado la mentalidad dieciochesca —dice Hazard—: felicidad de cálculo, felicidad sabiamente construida (18).

No hay que exagerar con el carácter subversivo de la poesía de Cienfuegos. Tampoco debe disminuirse la importancia revolucionaria de unas ideas que la época consideró atrevidas y sediciosas. Cienfuegos es uno de los espíritus más libres de prejuicios, más radicales y más coherentes de nuestra minoría selecta ilustrada. Él se atrevió a decir lo que muchos de sus compañeros de camino no osaron pensar o balbucearon apenas. El poema a Alfonso, que suele citarse como texto republicano (!), es sin duda un ataque contra los abusos e iniquidades sociales que a la sazón denunciaban los sectores más avanzados de la sociedad española (19), contra los privilegios nobiliarios

(18) *Op. cit.*, 28-9.

(19) V.C. BLANCO, J. RODRÍGUEZ PUERTOLAS, I.M. ZAVALA, *Historia social de la literatura española*, II, Madrid 1987, 75-9.

y contra la legitimación tradicional de la nobleza, perpetuados por la monarquía absoluta. Es, como ha escrito Gies, una voz que denuncia un sufrimiento social que no tiene justificación fuera de los intereses de una minoría. Pero nada hay en él de propiamente revolucionario, que más bien hay que buscar en un poema como *A un amigo en la muerte de un hermano*, en el que la institución familiar es atacada violentamente como emblema del poder tiránico contra la libertad del individuo (ya hice observar que ello se produce también en la tragedia *Idomeneo* (20)). En el poema a Alfonso no se habla de libertad ni de derechos civiles, sociales o políticos, ni de pacto social, ni de reivindicación de una sociedad efectivamente igualitaria (21). No se pone siquiera en entredicho la tradicional disposición jerárquica de la sociedad ni la justicia del orden establecido, que, por si no bastara, queda vinculado a un Dios Padre universal, que se configura como Razón y Justicia. Puede ser muy bien que se trate de nuevo de una estratagema para burlar a la censura o para hacer digerible un discurso que a todo el mundo pareció ya lo bastante escandaloso y revolucionario. Pero en cualquier caso el tan encomiado poema es una apología de la familia y del trabajador, bueno y sumiso, que Cienfuegos imagina incluso hecho a imagen y semejanza de Dios, y una invitación a la *humanidad* y a la *beneficencia*, virtud, esta última, que no por casualidad a Rousseau parecía sospecha. En el fondo, la denuncia de la condición miserable del carpintero, más que a la efectiva rebelión, conduce, como en Feijoo, a la exaltación de los mansos y de los pacíficos (22) y a la exhortación de una piedad que tiene mucho de misericordia. No es casual que Gies observe cierto paralelismo entre la figura de Alfonso y la de Cristo (23), emblema de la obediencia.

La poesía de Cienfuegos es un himno a los valores abstractos de la Razón y la Virtud dieciochesca y a los principios revolucionarios de la fraternidad y de la igualdad, en el sentido restringido que el término *égalité* tuvo en Francia: "les citoyens sont égaux: la seule distinction est celle que mettent naturellement entre les hommes la vertu, la génie et le travail" (24). Ella es asimismo, por su tono radical y apasionado, un poderoso instrumento para la afirmación de la ideología burguesa contra las injusticias y las justificaciones religiosas y morales, sociales y políticas, del Antiguo Régimen.

Università Cattolica "Sacro Cuore". Milán

(20) En mi *La tragedia neoclásica española y el ideario de la Revolución francesa*, en L. BUSQUETS, ed., *Cultura hispánica y Revolución francesa*, Roma 1990, 87-127.

(21) Así lo ve D.T. GIES, *loc. cit.*

(22) SÁNCHEZ AGESTA, *op. cit.*, 84.

(23) *Loc. cit.*, 243.

(24) L.-S. MERCIER, *L'An deux mille quatre cent quarante*, Burdeos 1971, 338.