

# *Usar bien de las pasiones. Amor propio, pasiones e interés en la Monarquía Hispana de finales del siglo XVIII*

JULEN VIEJO YHARRASSARRY\*  
Universidad Autónoma de Madrid

a Julen Viejo Flores

*To use well the passions. Self-love, passions and interest in the Hispanic Monarchy in the end of 18<sup>th</sup> century*

## RESUMEN

*En este trabajo planteamos la existencia de una forma de acceso a la modernidad comercial compatible con la catolicidad que resultaba distinta de la derivada de posiciones de corte jansenista, que se producía no solo mediante una compatibilización más externa entre ciudadanía y catolicidad sino que, más intrínsecamente, provenía de una inserción del interés «bien entendido» en la propia naturaleza humana y que hacía del amor propio y del interés una obligación derivada de su propia procedencia del Supremo Creador. Con ello lo habilitaba de raíz para constituirse en fundamento de una sociedad que así se entendía como plenamente civilizada. Parte de una investigación más amplia sobre las pasiones en la Monarquía católica del siglo XVIII, este artículo se centra en Jovellanos y Martínez Marina.*

## PALABRAS CLAVE:

*amor propio, interés, pasiones, sociedad comercial, catolicismo.*

## ABSTRACT

*This essay analyses the writings of Jovellanos and Martínez Marina, and argues the existence of a discourse of commercial modernity compatible with Catholicism but different from proposals derived from Jansenism. This new discourse not only allowed for a combination of citizenship and Catholicism, but also it was grounded in an understanding of the concept of «interest» and «self-love» as being both part of the human nature and an obligation derived from the Supreme Creator. In these terms, the discourse permitted the legitimization of the society as completely civilized. The results of this essay are part of a wider research project about the passions in the Catholic Monarchy during the Eighteenth Century.*

## KEY WORDS:

*self-love, interest, passions, commercial society, Catholicism.*

En 1757, en Madrid, aparecía una segunda edición del tan conocido, como exitoso ya por entonces *Spectacle de la Nature* de Noël-Antoine Pluche. El traductor era Esteban de Terreros y Pando, maestro de matemáticas en el Real Semina-

---

\* Proyecto de investigación HAR2011-27562.

rio de Nobles de la Compañía de Jesús en la corte, quien ya había realizado alguna otra traducción de obras del mismo autor<sup>1</sup>. La obra se remitía, en su parte sexta, a una cuestión de primera importancia para los asuntos que nos ocupan ahora. Se trataba, en primer lugar, del origen de la sociedad y de la afirmación de que el hombre se hallaba naturalmente impelido a la vida en común de resultas de la propia determinación divina. Dios, en último término «se propuso poner en la tierra no Solitarios, sino Ciudadanos»<sup>2</sup>. A tal efecto, ni los llamados solitarios dejaban de ser ciudadanos. Aquel a quien la misma Providencia divina conduce al retiro no es necesariamente «un misantropo, ò devorador de hombres, que abomina ò rehusa el bien común». Desde tales retiros no dejaba de ejercerse una «caridad activa», un «amor laborioso» que resultaba en la abnegación, en la destrucción de los lazos del *amor propio*, «[...] que todo lo quiere para sí»<sup>3</sup>. Por esta vía, el amor, la caridad, cuyo fundamento último y conocido era el Evangelio, entroncaba con el nexo constitutivo de las relaciones comunes entre los hombres, era la caridad el nexo sobre el que en definitiva venía a asentarse la propia sociedad. Constituía este fundamento esencial lo que una reciente «Philosophia» absolutamente desatenta a la necesaria intervención divina en la formación tanto del universo natural, como del moral había pasado intencionadamente por alto. En sustancia se rechaza de ella la posibilidad de erigir el origen de la sociedad sobre la capacidad normativa de los seres humanos a partir de los criterios fundados en la necesidad, la cual se equiparaba inmediatamente a la utilidad o al puro interés. Así, habría gráficamente de recordarse que «Esta pasión universal por la sociedad es en el hombre, como lo son sus brazos, un presente del Criador»<sup>4</sup>. La consecuencia tampoco se hacía esperar. Solo la caridad evita en todas las cosas dañar al prójimo y asegura la justicia. Solo el Cristianismo encierra en sí la total aceptación de esta verdad que la propia experiencia nos transmite, luego el Cristianismo es «la perfección de la sociedad» y, de manera definitiva, «si el odio es la ruina de la sociedad, y el amor es su lazo más seguro, es claro que quien dice un verdadero christiano, dice un ciudadano verdadero [...]»<sup>5</sup>. No podrá encontrarse una «verdadera ciencia» de la sociedad ni en Aristóteles, ni, y nótese el autor, en Pufendorf<sup>6</sup>, aunque de ellos pudieran obtenerse «algunos usos de una institución prudente, aunque arbitraria y humana»<sup>7</sup>.

<sup>1</sup> Abad M. PLUCHE (Antoine-Nöel Pluche), *El Espectáculo de la Naturaleza, o conversaciones acerca de las particularidades de la Historia Natural, que han parecido más à propósito para excitar una curiosidad útil y formarles la razón à los jóvenes lectores. Escrito en idioma francés por el Abad M. Pluche... Segunda Edición*, Madrid, s.a., 16 vols. La censura más antigua, de Manuel Martínez Pingarrón, es de 30/vi/1750. La Tasa, de 26/ii/1757. La Parte VI (Tomo XI), que nos interesa ahora, lleva fecha de edición de 1757. El original francés empezó a publicarse ya en 1732.

<sup>2</sup> *Ibíd.*, Parte VI, Tomo XI, 4.

<sup>3</sup> *Ibíd.*, Parte VI, Tomo XI, 5/6.

<sup>4</sup> *Ibíd.*, Parte VI, Tomo XI, 12.

<sup>5</sup> *Ibíd.*, *Espectáculo*, Parte VI, Tomo XI, 17.

<sup>6</sup> Para la importancia de Pufendorf en la articulación de las bases de la concepción de una «sociedad comercial», vid HONT, 2005, 159/184. Asimismo, GORDON, 1994, 77 y ss.

<sup>7</sup> PLUCHE, *Espectáculo*, Parte VI, Tomo XI, pp. 17-18.

La caridad como nexo constitutivo de la sociedad. ¿Ahí quedaba todo lo que habría de señalarse con respecto al interés, al *amor propio*? No parecía el caso. En la *Conversación Sexta* dedicada a la «Diversidad de condiciones»<sup>8</sup> ya se nos informaba de que la Revelación nos permitía saber que el «hombre quedó infecto» de resultas del pecado original. Es esta corrupción sustancial del hombre la que olvidan quienes se dedican a hacer «proyectos de igualdad, y de reformas, o desenredar hermosuras relativas, y meramente metafísicas». La corrupción resultaba el punto de partida inexcusable de cualquier «ciencia» moral y por esta vía acabará imponiéndose un discurso de innegable sabor jansenista y una teodicea encaminada a explicar el carácter «comercial» del hombre caído<sup>9</sup>. Por esta vía el interés, el amor propio, incluso la necesidad irrumpían de nuevo en escena. Pero lo hacían como resultado de un plan providencial que los convertía en instrumentos del mismo Dios para el mantenimiento de la sociedad, una sociedad constituida en definitiva por hombres decaídos de su estado original. La posición central de la caridad no desaparecía en ningún momento, pero siendo los hombres como resultaron ser tras la caída, el interés, siempre de resultas de este designio divino, podía ocupar su lugar:

«Artificio es de la providencia, el que unos hombres, que no se aman, antes bien están siempre preparados al furor de continuadas iras para destruirse mutuamente, se unan, y se comuniquen con todo eso, conspirando á procurarse unos a otros los socorros que necesitan»<sup>10</sup>.

Y con ello ya se estaba en el ámbito de una concepción de matriz jansenista del *amor propio*, del interés, que pudiera fundar una ética del *self-interest* de resultas de sus propios postulados acerca del pecado, de la caridad, de la concupiscencia o de la salvación y cuyo mejor representante, como ya advirtiera hace tiempo Dale Van Kley era Pierre Nicole<sup>11</sup>. Un planteamiento este de esa suerte de agustinismo católico<sup>12</sup> que conocemos como jansenismo y que se hallaba bien presente en el seno de la propia Monarquía Católica de finales del siglo XVIII y que en gran medida se hizo perfectamente visible a raíz de las discusiones suscitadas por la publicación a principios del XIX precisamente de los *Essais* del propio Nicole<sup>13</sup>. Como en el caso de Pluche esta vía de acceso a la posibilidad de una sociedad comercial que pudiera compatibilizarse con esta suerte de agustinismo católico resultaba crucial pues la combinación del plan

---

<sup>8</sup> *Ibíd.*, Parte VI, Tomo XI, pp. 276 y ss.

<sup>9</sup> HONT, 2005, 49, con dicha conclusión y a quien siga.

<sup>10</sup> PLUCHE, *Espectáculo*, Parte VI, Tomo XI, p. 282.

<sup>11</sup> VAN KLEY, 1987, 69/85.

<sup>12</sup> Una tan rápida como certera introducción a las discusiones acerca del jansenismo y sus vinculaciones con S. Agustín, REX, 1977.

<sup>13</sup> Hemos intentado una reconstrucción de tales cuestiones para la Monarquía Hispana en nuestros trabajos, VIEJO YHARRASSARRY, (Leioa, 2006): 409/430 y (Madrid, enero/junio 2008): 103-128. Y véanse las consideraciones generales sobre el asunto, en Hont, 2005, 41 y ss. SCHNEEWIND, 1998, 278. KEOANNE, 1980.

divino con su concreción en forma de interés en la vida social al tiempo que evitaba situar su legitimidad última en la mera acción humana, permitía reconocer su efectiva presencia en el seno de la sociedad. En tales coordenadas en definitiva, se reconocía la existencia *de facto* del motor que el interés suponía para el funcionamiento de dicha sociedad, pero ello no implicaba una aprobación moral del mismo, de las pasiones en términos generales. No podía implicarlo fundándose como se fundaba sobre los efectos de la caída<sup>14</sup>. Ya lo había señalado Joaquín Lorenzo Villanueva en su *Catecismo del Estado*, publicado en 1793:

«R. Desde que el pecado dividió la naturaleza, se introdujo en el humano linaje la separación de los bienes y la turbación política, que no deja llegar la sociedad al estado de abundancia y de perfección en que fue criada. Introdújose la concupiscencia a suplir en parte con los hombres estos oficios, que son propios de la caridad, y lo hace de un modo espantoso: a su exactitud no llega ordinariamente la caridad común de algunos. Mas como la concupiscencia no sabe sino curar un defecto con otro, fue conveniente que aun del vicio de la naturaleza que ella no sana, se aprovechase Dios para salvar en la sociedad el orden político»<sup>15</sup>.

Con su denegación moral pero también con su reconocimiento *de facto* una vía de este tipo permitía salvar los fundamentos católicos de la propia Monarquía Católica y al mismo tiempo aceptar su compatibilidad con la modernidad comercial. La aprobación de las pasiones, la aceptación de su carácter intrínsecamente bueno para la sociedad, en unas determinadas condiciones, también se realizó por diversos autores en el seno de la misma Monarquía Hispánica. Ello suponía desviarse de esta vía de matriz más jansenista, pero, al menos en algunos casos bien significativos, también se hizo, si no nos confundimos, sin abandonar la posibilidad de compatibilización con la dimensión más católica de la propia monarquía. Veamos cómo.

No podía probablemente expresarlo con mayor claridad Martínez Marina, aun en el seno de una referencia polémica respecto de los postulados de Bentham:

«Todos obran por interés, bien o mal entendido, bien o mal aplicado. Todos obran por interés verdadero o genérico: los discípulos de Epicuro no se diferencian en esto de los discípulos de Zenón o de San Bruno: pero *no se aplican a este principio las mismas ideas, no se da el mismo valor, y así no resulta de él un modo de razonar consiguiente y uniforme*»<sup>16</sup>.

<sup>14</sup> Véase NICOLE, 1997.

<sup>15</sup> VILLANUEVA, 1793, 36.

<sup>16</sup> MARTÍNEZ MARINA, 1993, 203. La obra no se publicó por primera vez hasta 1933, aunque fue probablemente redactada entre finales de 1823 y 1824. Véase el estudio introductorio de Varela Suanzes. Marina identificaba a la perfección las dos grandes vertientes en la reflexión sobre el interés como primer principio, la epicúrea de un lado, la estoica, de otro, véase para ello FORCE, 2003, 48/90.

Ahí precisamente, en esa posibilidad de diversas interpretaciones, residía la cuestión. Si ya desde finales del siglo XVIII nos movíamos en un universo en el que se abría la puerta a una rehabilitación de las pasiones y a una valoración del interés individual como fundamento de libertad<sup>17</sup> sobre el que asentar, por lo menos figurar más inicialmente, un primer constitucionalismo también en los territorios de la Monarquía Hispánica, algo sobre lo que viene insistiendo José M. Portillo<sup>18</sup>, la comprensión que de dicho interés pudiera hacerse no parecía cuestión menor. ¿Cómo podía transitarse desde la economía política al dicho planteamiento constitucional en el interior de una monarquía sustancialmente católica, por retomar los términos planteados por el mismo Portillo, sin generar un desacomodo entre los supuestos que uno y otro podían constituir? Y, no se olvide, todo ello desde una percepción positiva de ese mismo interés que ya se diferenciaba del planteamiento de ese agustinismo católico que ya señalamos y que ofrecía una vía de acceso a una ética del interés que se derivaba más bien de la ley de consecuencias imprevistas<sup>19</sup> y que lo hacía sin aprobación moral por parte de quienes se encargaron de evidenciar su presencia. En las líneas que siguen planteamos la existencia de una forma de acceso a la modernidad comercial compatible con la catolicidad que resultaba distinta de la ya considerada desde posiciones de corte jansenista, que se producía no solo mediante una compatibilización más externa entre ciudadanía y catolicidad sino que, más intrínsecamente, provenía de una inserción del interés bien entendido en la propia naturaleza humana y que hacía del *amor propio* y del interés una obligación derivada de su propia procedencia del Supremo Creador. Con ello lo habilitaba de raíz para constituirse en fundamento de una sociedad que así se entendía como plenamente civilizada. No se trataba ciertamente del único lenguaje a disposición ni siquiera entre todos los católicos ilustrados hispanos. Se trata más bien de un planteamiento que siendo dominante en algunos, podía presentarse más secundariamente e incluso rechazarse por otros pero que no dejaba de contar como criterio de legitimación de esa modernidad civilizada que indicábamos. Y, probablemente, con consecuencias de primera importancia para el futuro.

Los escritos de Jovellanos acerca de la instrucción pública, particularmente desde los años 90 con la paralela introducción de lectura de filosofía política escocesa aunque sólo fuera para incremento de la preocupación por las pasiones, ofrecen entrada a tales cuestiones que, por otro lado, confirman también anteriores presupuestos acerca de la sociedad, su establecimiento o los derechos y obligaciones. Conviene proceder despacio, incluso a riesgo de repetir cosas ya conocidas<sup>20</sup>

---

<sup>17</sup> Véase CLAVERO, 1990, 29/101.

<sup>18</sup> Últimamente, véase PORTILLO, 2009, 13/56. PORTILLO, 2007

<sup>19</sup> Véase Schneewind sobre Mandeville, en SCHNEEWIND, 1998, 326.

<sup>20</sup> PORTILLO, 2007, 3/6.

En su conocida *Memoria sobre educación pública* que elaboraba probablemente en 1802<sup>21</sup> procedía nuestro autor a una distinción crucial entre la instrucción propia de la Antigüedad y la que habría de corresponder a los tiempos presentes. La sombra de Montesquieu y un buen conocimiento de los principios básicos del republicanismo clásico ya se sugerían también en dicha dicotomía. Y así, se nos indicaba, la instrucción de los antiguos se decía pública porque se extendía a todos los ciudadanos, «se daba en común, formaba el primer objeto de su política y era regulada por la legislación»<sup>22</sup> y ,sobre todo, interesaba que sus máximas, sus métodos, sus ejercicios «se referían siempre a la constitución y se nivelaban con su espíritu». Y como el fin político de las antiguas constituciones era, según se afirmaba, la independencia y seguridad del Estado, el patriotismo y el valor como medios para alcanzar este fin resultaban también los únicos objetos de la educación. Toda «la doctrina de la virtud» se cifraba en tales dotes y hasta ese punto llegó la «filosofía política de los antiguos legisladores»<sup>23</sup>. Era esta una instrucción adecuada para unos pueblos «rudos y groseros» y para repúblicas de reducido tamaño, donde todo ciudadano era soldado, donde la agricultura y las artes necesarias se abandonaban a los esclavos que se contaban más en la propiedad que en el número de ciudadanos. Roma, incluso al extenderse, no salió tampoco de este punto pues en la práctica el ejercicio de la soberanía, aun extendiéndose también el derecho de ciudadanía, se contuvo en sus moradores. Incluso tras extenderse, como aconteció con otras repúblicas, se olvidó el primer fin político de su constitución y se perdió al mismo tiempo el sistema de educación pública. Sea como fuere, además, en el plan de la educación pública de los antiguos nunca se contempló la instrucción que proviene del estudio, no porque desdicharan esta instrucción, antes al contrario, sino porque la misma no pertenecía a la educación pública sino a la «particular y privada». El sistema de educación pública de los antiguos en cualquier caso, ni puede convenir, ni acomodarse a los estados modernos: «Grandes imperios de varia y complicada constitución» donde los principios de la igualdad republicana se complican de resultados de una mayor diversidad de estados y «jerarquías directivas» y sobre todo, donde el primer «objeto de la política» está constituido por el comercio y por una navegación a su servicio. Imperios que contienen en la misma prosperidad el germen de su ruina. El ámbito de la instrucción se habría así dilatado para hacer frente a tales nuevas exigencias aunque surgiría una manifiesta contradicción que habría de acontecer no solo en España sino en la totalidad de Europa: el cambio necesario que tal modificación requería no habría afectado como debiera a los planes de educación y así, mientras la política, se indicaba, se afaná por extender el comercio, las ciencias, sin las que los fines del propio comercio no podrían alcanzarse, no experimentaron una equivalente implantación<sup>24</sup>.

<sup>21</sup> JOVELLANOS, 1963, 230 y ss., por la que citamos.

<sup>22</sup> JOVELLANOS, *Memoria*, 237, B.

<sup>23</sup> *Ibíd.*, 237, B.

<sup>24</sup> *Ibíd.*, 238, A.

Llegados a este punto, informados detalladamente de tales cuestiones de distinción entre antiguos y modernos, de los sistemas de instrucción que resultaban más ajustados a su propia constitución el autor parecía dirigir su atención a aspectos más esenciales, menos contingentes, si se quiere, de la propia «instrucción humana» a la que se refería. Y se advertía de la necesidad en que el hombre se hallaba de estudiarse a sí mismo y de estudiar la naturaleza. Ahora bien, ¿podía el hombre contemplar «el grande espectáculo de la naturaleza sin levantarse al conocimiento de un supremo Hacedor?». Ante todo, «¿podrá el hombre contemplarse a sí mismo, comparar las facultades de que fue dotado con las dispensadas a los demás seres, observar la luz inefable que imprimió en su razón, y los purísimos sentimientos de que ornó su alma, sin reconocer que toda esta creación se ha dirigido a un fin, y que tales dotes de cuerpo y alma le fueron dadas para vivir según este fin?»<sup>25</sup> La religión, de forma más general había hecho su entrada. Por encima de contingencias, como ya señalábamos. Y nótese que en ello, en dicha operación también entraba una razón así concebida a partir de tales presupuestos más vinculados a religión, un vínculo característico de los ilustrados hispanos más proclives incluso a la aceptación de la modernidad comercial, desde el conde de Cabarrús, pasando por Leon de Arroyal a Francisco Martínez Marina, como veremos. El mismo Jovellanos dejaba bien claro el marco de inserción de tales supuestos sobre los que habría de fundarse la razón, con una nada casual referencia a la moral y a la instrucción pública:

«La moral tiene, sin duda, su fuente en la razón. Ella contiene, por decirlo así, los acuerdos de la razón universal de todos los pueblos cultos. Los ignorantes y los sabios, los filósofos y los políticos, lo han reconocido igualmente, y este común acuerdo prueba [que]el origen de la moral está en aquella luz divina con que el Criador alumbró la razón humana. He aquí la ley natural intimada al mundo. Jesucristo no vino a derogarla sino a cumplirla y confirmarla [...] Y como el no uso y el abuso de la razón pudieran alguna vez desconocer u ofuscar esta luz, Jesucristo la fió en el Evangelio, esta obra sublime, que aun considerada como meramente humana, es la flor de la razón más ilustrada y el compendio de la más pura y santa filosofía»<sup>26</sup>.

La virtud, objeto de una «ciencia de la virtud», se constituía además en el dique necesario frente a los extravíos de una moderna filosofía incompatible con todos «los principios de moral «pública y privada, natural y religiosa»<sup>27</sup>. Poco podía así extrañar que de ello se dedujese en un primer momento que «otro» objeto «esencialísimo» de la instrucción humana fuera el estudio de ese gran ser y de los fines que se ha propuesto en esta obra tan buena, tan sabia y magnífica, para acabarse afirmando la tendencia a la exclusividad de dicho objeto. Así, «Resulta que este es el término de toda instrucción [el conocimiento de Dios, del hombre y de la naturaleza]; que en él se encierran todas las verdades que importa al hom-

---

<sup>25</sup> *Ibíd.*, 239 A y B.

<sup>26</sup> JOVELLANOS, 2010, 390.

<sup>27</sup> JOVELLANOS, *Memoria*, 251 B/252 A.

bre conocer ; que en él deben estar contenidos los objetos de todas las ciencias, dignas de su ser y del alto fin para que fue criado...»<sup>28</sup>. No dudaba Jovellanos en hacer consideración más específicamente dirigida a los «españoles» acerca de la enseñanza pública en el seno de una nación «humana y generosa» con el fin de dirigir sus estudios hacia aquellas «máximas y sentimientos que son tan conformes a su noble carácter como a la divina religión que profesa»<sup>29</sup>. La referencia ya aparecía en capítulo dedicado a la enseñanza de la ética que constituía punto central en los planteamientos de nuestro autor acerca de la instrucción pública pero no menos resultaba fundamento del conocimiento de derechos y obligaciones del ciudadano, sobre el gobierno y también del perfeccionamiento de la legislación y del mismo gobierno<sup>30</sup>. De manera que, siempre en relación con la nación española, ya se mostraban las cartas: «En estos deberes de la ley natural se debe buscar también el fundamento de la sociedad civil, porque los hombres no se reunieron para sacudirlos, sino para determinarlos, ni tampoco para abandonar los derechos relativos a ellos, sino más bien para preservarlos»<sup>31</sup>. En último término todo se derivaba de «la ley de amor» que, según se afirmaba, constituía el fundamento del vínculo social. Una ley de amor que provenía en esencia de los mismos principios de índole religioso sobre los que venimos siendo ilustrados por cuanto también se nos indicaba que el Creador resultaba ser el supremo bien y que el último fin del hombre era el cumplimiento de su ley. Por eso, esta «ley de amor» que ahora aparecía se cifraba en dos supuestos bien simples: amor al supremo autor de todas las cosas y amor a «nosotros mismos y a nuestros semejantes». De esta forma, «En el cumplimiento de esta ley se contiene la perfección del hombre natural, civil y religioso, y la suma de la moral natural, política y religiosa...»<sup>32</sup> El vínculo fundado en el amor se consolidaba así muy especialmente frente a una «filosofía» a la que se sometía a un ataque de primera magnitud en gran medida como pretendidamente destructora de principios tan sustantivos, también, o quizá fundamentalmente, para el orden social. Pero nótese que en el proceso se había hecho referencia a un «un amor a nosotros mismos» que igualmente se derivaba de las obligaciones de la propia ley eterna. Y el amor de nosotros mismos, como dirá Martínez Marina, no es otra cosa que el *amor proprio* «...el agente más poderoso de la vida humana»<sup>33</sup>. La acentuación de un fundamento amoroso parecía así crear las condiciones necesarias para legitimar religiosamente y muy particularmente desde el catolicismo hispano una ética del interés. Sigamos con la encuesta. De lo establecido sobre la ética nuestro autor nos señalaba que la enseñanza de la misma bien puede reducirse a un tratado sobre las virtudes. Pero no resultaba suficiente con el tratamiento que aquellas habrían recibido de los anti-

<sup>28</sup> *Ibíd.*, las citas en 239, A y B.

<sup>29</sup> *Ibíd.*, 253 B.

<sup>30</sup> ÁLVAREZ ALONSO, 1998, 521 y ss.

<sup>31</sup> JOVELLANOS, *Memoria*, p. 253, B. Y para el entendimiento de lo que en cuanto a derechos se establece, véase 256 y ss.

<sup>32</sup> *Ibíd.*, 253, A.

<sup>33</sup> MARTÍNEZ MARINA, 1993, I, IV, 130-131.



guos. La religión ya resultaba necesaria, con la consiguiente «mejora» de dicho tratamiento. Al fin y al cabo, tras la necesidad de la enseñanza de la ética Jovellanos ya insertaba capítulo dedicado a la moral religiosa por cuanto «...entre todos los objetos de la instrucción siempre será el primero la moral cristiana»<sup>34</sup>. Ya se trataba también de una cuestión de felicidad, objeto por el que los hombres «por una inclinación innata e inseparable de su ser, suspiran y se agitan continuamente». Sobre tales bases podía con facilidad rehabilitarse la posición del *amor propio* derivándola de su carácter consustancial con el ser humano en la medida en que resultaba una derivación del amor de Dios, como ya indicamos. Algo ya habría anunciado en tales términos precisamente referidos al *amor Dei*. Nada particularmente extraño desde posiciones característicamente cristianas y acentuadamente católicas<sup>35</sup> y que incluso pudieran recogerse en forma más general en la misma *Encyclopédie* que nuestro autor ya parecía conocer desde su estancia en Sevilla<sup>36</sup>. Lo que resultaba especialmente útil era la derivación que de ello se podía obtener para favorecimiento precisamente de una ética del interés que provenía de una obligación primariamente religiosa. «El amor a nosotros mismos está virtualmente contenido en el amor al ser supremo» un amor que se supone más que se manda en la ley y que esta «más que a excitarle, se dirige a regir y moderar sus aficiones. Él es connatural al hombre e inseparable de su ser, principio de perfección y medio de su felicidad»<sup>37</sup>. Resultaba así un *amor propio* que, pese a haber sido injustamente calumniado por algunos moralistas, es «en su origen esencialmente bueno, porque procede de Dios, autor de nuestro ser. Y lo es en su término, pues que tiende siempre a la felicidad, cuyo apetito nos es también innato»<sup>38</sup>. La conexión se había efectuado. Un *amor propio* de matriz religiosa encontraba aquí su cabida y por ende su legitimidad. No se trataba de una negación religiosamente concebida sino de todo lo contrario y de la posibilidad que se abría con ello de una utilización católica y acorde con la modernidad comercial de esta ética del interés. Tampoco es que a estas alturas se produzca sorpresa historiográfica de tales derivaciones más religiosas de las mismas Ilustraciones<sup>39</sup>. Al menos de su inserción en el seno de los debates que propiamente atañían a la religión, teología o eclesiología. «Propiedad» del ser humano «inspirada» en el mismo por Dios, que ya señalaba don Gaspar, no sólo él resulta esencialmente bueno, sino tam-

---

<sup>34</sup> JOVELLANOS, *Memoria*, 257 B.

<sup>35</sup> CLAVERO, 1991, *passim*.

<sup>36</sup> VARELA, 1988, 33. Y véase la voz *Amour propre et de nous mêmes*, de *L'Encyclopédie*, que cito por versión *on line*, ARTFL y en la que se señala: «Aussi est-ce un grand égarement d'opposer l'*amour de nous-mêmes* à l'amour divin, quand celui-là est bien réglé: car qu'est-ce que s'aimer soi-même comme-il faut? C'est aimer Dieu; & qu'est-ce qu'aimer Dieu? C'est s'aimer soi-même comme il faut. L'amour de Dieu est le bon sens de l'*amour de nous-mêmes*; c'en est l'esprit & la perfection...» Y véase también la voz «Bonheur» en lo que se refiere a la habilitación de un espacio terreno para la felicidad derivado de la compatibilidad de «morale & religión» y que se halla igualmente muy presente en Jovellanos.

<sup>37</sup> JOVELLANOS, *Memoria*, 262 A.

<sup>38</sup> *Ibíd.*, 263 A.

<sup>39</sup> Véase a modo de compendio de posiciones en las que viene insistiendo, POCOCK, 2004, 101/117 POCOCK, 1999. BARNETT, 2008.

bién los bienes que apetece dicho *amor* propio son esencialmente buenos, especialmente los «internos y sobrenaturales» como los únicos puros y exentos de todo mal. Pero, si bien de condición menos segura y más humilde, se nos señalaba, también lo eran los «externos y naturales», aunque pudiera contenerse en ellos mucha mezcla de mal. El terreno que ya en tales términos se adentraba en el *Informe de Ley Agraria*, publicado en 1795, tampoco resultaba tan extraño<sup>40</sup>. Ciertamente nuestro autor había diferenciado más inicialmente este amor propio ordenado del «interés egoísta» cuya característica esencial residía en su oposición respecto del interés general. Una oposición que ya sabemos no parecía en nuestro autor precisamente provenir de una denegación sin más del interés individual<sup>41</sup>. Sea como fuere, la cuestión acababa planteándose en términos de abuso y exceso por el extravío que la depravación de nuestra naturaleza podía producir y no por esencia de dicho interés y *amor propio*, como no podía ser menos dada la premisa de su legitimación. Por ello, el «hombre religioso» (y el hombre es «por naturaleza un ente religioso»<sup>42</sup>) ha de mantenerse especialmente alejado de la impiedad pues ésta, no conociendo a Dios no le puede amar como debiera, ni imponer en él su confianza, ni mirarlo como término y complemento de la felicidad. Pero, sobre todo a nuestros efectos, no lo puede considerar en tanto que supremo legislador. Y moviéndose así el «incrédulo» en territorio alejado de los supuestos religiosos que se estiman necesarios, la ley natural no será para él «... sino una ley de conveniencia ó una colección de máximas de mera prudencia humana, que seguirá sin escrúpulo o abandonará sin remordimiento, según que el interés momentáneo le dictase»<sup>43</sup>. El tiempo en el que le ha tocado vivir es, en opinión de nuestro autor, el mejor ejemplo de esta errónea comprensión del verdadero interés con la consiguiente desaparición de cualquier «vínculo de amor» o de «fraternidad». Unos resultados que desde el extremo opuesto habría de producir también la superstición, «hija de la ignorancia, madre del fanatismo». Todo ello conducía a una búsqueda o fruición de los bienes que pretendemos gozar en un sentido contrario al fin para el que nos fueron dados y que resultaba propiamente de la conversión del interés bien entendido en interés egoísta y puramente particular.

Por lo que ahora interesa, el «amor a la hacienda» que procede del amor a nosotros mismos nos muestra hasta qué punto este principio contribuye a la civilización de la sociedad, es «principio de perfección» en el hombre y por ello esencialmente bueno. Entendida aquella como el conjunto de medios para proveer a nuestras necesidades y comodidades, el deseo de adquirirlos ha contribuido sobre todo a «ejercitar aquellas virtudes benéficas, sin las cuales las sociedades políticas no serían más que congregaciones de fieras, y la especie humana una raza de salteadores y miserables»<sup>44</sup>. Ahora bien, si la razón no regula por los prin-

<sup>40</sup> JOVELLANOS, 2000, 197/202. Y véanse las consideraciones del propio Llombart en 45/146.

<sup>41</sup> PORTILLO, 2007, 4/5 y 8.

<sup>42</sup> JOVELLANOS, *Memoria*, 262, B.

<sup>43</sup> *Ibíd.*, 263, A.

<sup>44</sup> *Ibíd.*, 264, B.

cipios de la ley este amor, su desorden produce «los vicios y males» más funestos. Era esta falta de regulación por la razón, que ya sabemos qué características revestía, la que generaba la conversión del interés legítimo en insana codicia, en interés egoísta, en apetito desordenado, «corrompiendo y extraviando el interés individual del hombre». Ciertamente, es sólo al hombre a quien no le basta con las verdades físicas, aquellas que más inmediatamente le rodean sino que busca otras de orden superior y más acordes con su naturaleza. De todo ello resultaba una de las obligaciones más importantes del hombre en lo que toca a su acertado uso de la razón, aquella «de conocerse a sí mismo» (que no era otra cosa que un acertado conocimiento del lugar que ocupa en la creación y del fin de su propia existencia) porque sin este conocimiento «...su razón, falta de luz y discernimiento, no podría dirigir su amor propio, ni moderar sus ímpetus».

Por esta vía de la dirección del *amor propio* ya se había recalado en la cuestión más constitucional de los derechos. De resultas de estas cuestiones así de orden moral. En el conocido como *Reglamento para el colegio de Calatrava* de 1790<sup>45</sup> ya se nos indicaba que «...la razón pura y despreocupada<sup>46</sup> es la única fuente de la ética, del derecho natural y aun del público universal», afirmación que se llevaba a cabo en capítulo dedicado al derecho canónico en particular, y proponía el autor que el regente guiara a sus discípulos en la aplicación de «esta luz celestial que el Criador colocó en nuestras almas para que discerniésemos y conociésemos los derechos imprescriptibles del hombre, sus primitivas obligaciones y los oficios a que está obligado respecto de su Eterno Hacedor, de sí mismo, de sus prójimos, de la sociedad universal del género humano, de las particulares en que está dividido, y de aquella bajo cuya protección vive y goza de su libertad personal y de todos los derechos unidos a ella.»<sup>47</sup> El regente habrá de tener asimismo en cuenta que esta luz natural, la razón, se perfeccionó precisamente mediante la religión, tendrá cuidado de «ilustrar» los principios del derecho natural y público por medio de la ética cristiana, alejándolos así de los errores «...en que la razón libre y desarreglada pueda inducirlos y precipitarlos»<sup>48</sup>.

No parece que la operación de rehabilitación a la que venimos refiriéndonos quedase reducida a una llamada de atención más general respecto del peligro que representarían los denominados «egoístas», particularmente los franceses (d'Holbach, Helvetius) que propiamente, y frente a los también denominados

---

<sup>45</sup> El manuscrito encuadernado y firmado por Jovellanos llevaba fecha de 16 de agosto de 1790 y diligencia del Consejo de 24 de febrero de 1791. No alcanzaría edición impresa hasta 1831. Véanse referencias en *Obras Completas*, cit. XIII, I, 549.

<sup>46</sup> Véase para el contenido del término «preocupado», ÁLVAREZ DE MIRANDA, 1992, 545 y ss., viniendo a significar sustancialmente prejuicioso o, también, y en relación con este significado, vinculado a falta de ilustración, a superstición etc. por la vía de un uso apoyado en la costumbre irreflexiva y no razonada. Aunque, en un sentido burkeano, también se utilizará, desprovisto por tanto de una comprensión necesariamente negativa. Vid. a este respecto, la utilización del concepto por parte de José Clavijo y Fajardo en su *Pensador*. Cfr. VILLEGAS MUÑOZ, 2010, 77.

<sup>47</sup> JOVELLANOS, *Reglamento de Calatrava, Obras Completas*, cit. p. 669.

<sup>48</sup> *Ibíd.*

«egoístas» ingleses, se mostraron más claramente dispuestos a prescindir de Dios en sus planteamientos respecto de la moral y de la posición del hombre en sociedad<sup>49</sup>. Ciertamente ellos se hallaban en un lugar preferente de la crítica, pero dada la extensión de la misma ya se vislumbraban pretensiones de distinción más amplias. Y así, Jovellanos podía tranquilamente insertar junto a Hobbes, Espinoza o Helvetius, a «toda la turba de impíos de nuestra edad»<sup>50</sup> o proceder reiteradamente, como el resto de autores hispanos que podrían tener cabida en esta corriente que venimos analizando, al rechazo más general de la «filosofía» o del «filosofismo» que también se decía. Incluso, a pesar de incorporaciones selectivas procedentes de esta misma «filosofía», como ya vimos más arriba. Igualmente, pese a posibles similitudes más formales con planteamientos deístas, también don Gaspar procedía a una denegación expresa de esta corriente, por otro lado menos presente al parecer en la propia época de lo que hasta ahora se ha venido suponiendo<sup>51</sup> y sus posiciones respecto de la naturaleza y la gracia o la revelación no parecían abonar unas conexiones ciertas<sup>52</sup>. La presencia de una «lectura» loqueana resultaba, por otra parte, innegable. Se conocía su filosofía política, sus planteamientos acerca de la religión o su epistemología. Pero, y de nuevo pese a semejanzas e incluso a incorporaciones más sustantivas por parte de otros medios quizá más críticos en la propia ilustración hispana<sup>53</sup>, notablemente en cuestiones relacionadas con un «cristianismo razonable», no parece que al final desde esta otra corriente acabara por producirse una efectiva conexión. Es cierto que al propio Locke viene descubriéndosele más vinculado a planteamientos teológicos de lo que se le suponía, incluso en lo que se refiere a la incorporación de supuestos teológicos comunes con los propios católicos lo que evidentemente contribuiría notablemente al acercamiento<sup>54</sup>. Pero las derivaciones de corte «latudinario» que la historiografía más recientemente viene estableciendo como parte esencial de los supuestos filosóficos y teológicos del pensador inglés, las consecuencias que en este terreno pudieran desprenderse de sus planteamientos epistemológicos o sus afirmaciones acerca de la razón humana y la conciencia difícilmente encajaban con esta recuperación más hispana, más católica en este sentido<sup>55</sup>. No parecía tampoco que se tratase de una estrategia de mero «disimulo», de organizar una presentación más «actualizada», en términos de un lenguaje más comprensible en tiempos de modernidad comercial con el fin de salvar de los embates que

<sup>49</sup> SCHNEEWIND, 1998, 413 y ss.

<sup>50</sup> JOVELLANOS, *Memoria*, 252, B.

<sup>51</sup> JOVELLANOS, *Reglamento de Calatrava, Obras Completas*, cit. p.661 donde equipara deístas y materialistas, incrédulos ambos, y vid. lo que señalamos en el texto a propósito de los incrédulos, y propone, amén del *Curso Lugdunense*, las obras de Huet y de Bergier para combatirlos. Y acerca del posible mito de una «internacional deísta», BARNETT, 2003, 11 y ss.

<sup>52</sup> Véase la discusión de estos extremos en VARELA, 1988, 174/181.

<sup>53</sup> Véase para el caso del periódico *El Censor*, CLAVERO, (Madrid, 1990): 55/56.

<sup>54</sup> El autor del presente trabajo se ha aprovechado de las discusiones y sugerentes comentarios que sobre estas cuestiones ha recibido de Eva Botella Ordinas. Véase BOTELLA ORDINAS, en prensa.

<sup>55</sup> Véase, para las consecuencias más generales de los planteamientos teológicos latitudinarios, POCOCK, 1992, 245/66. Y particularmente sobre Locke, POLINSKA, 1999, 173/194.

ésta pudiera producir a un cristianismo, así en general, que se percibía asediado. Los llamados «egoístas ingleses»<sup>56</sup> ya habrían desarrollado algo similar. Pero en estos lares más católicos parecía precisamente una operación más sincera —desde el punto de vista de sus defensores— de conjunción de catolicidad y modernidad comercial. Con sus consecuencias sobre futuros constitucionalismos. Precisamente, la religión, la confesión católica que se suponía detrás garantizaba derechos, los convertía a su modo en indisponibles para disposiciones más humanas. Incluso en lo que se refiere a constitución como decimos. Un católico «despreocupado» como Leon de Arroyal, quien había realizado cumplidamente el tránsito desde la economía política al constitucionalismo y que habría señalado que «la sociedad jamás se formaría si no la formase el mutuo interés»<sup>57</sup> puede asistirnos en la interpretación de tales posiciones. Se ha insistido ciertamente en la conocida sentencia —referida a Castilla— acerca de la inexistencia de constitución o de su fundamento en la costumbre y la casualidad pero quizá se ha reparado menos en el viraje confesional de tales supuestos. En efecto, el corresponsal de Lerena y Saavedra no tenía empacho en señalar que «El catolicismo, a pesar de las imposturas de los herejes es el más firme cimiento de la sociedad». Dadas las características de la «constitución» castellana ya señaladas, frente a «la fuerza [que] ha sido la medida del poder de los reyes “constituye” la religión católica el freno de la tiranía y el libertinaje»<sup>58</sup>. Así, se recalcaba un poco después la dimensión fundada en libertad de dicha posición confesional, aun reconociendo abusos y errores y reclamando reformas especialmente en la disciplina eclesiástica que acercasen el edificio eclesial hispano a los primeros siglos del cristianismo<sup>59</sup>. Habrían sido los herejes los que «imputando a la religión las doctrinas de algunos teólogos, la quieren hacer matriz de la tiranía y protectora de la esclavitud» algo que no pueden admitir quienes saben distinguir entre opiniones y verdades dogmáticas y que «encuentran muy al contrario que es el freno de los tiranos y la conservadora de la libertad civil...»<sup>60</sup>. Ello suponía en definitiva la necesaria garantía de una constitución que frente a la contingencia fundase la indisponibilidad de la libertad en «el sólido cimiento de la ley eterna» que a estas alturas, y también para Arroyal, ya sabemos lo que significa<sup>61</sup>.

A su manera la conexión también se producía por estas vías del interés en las proposiciones que Cabarrús exponía en sus *Cartas*. El conde, que habría señalado que no resultaba conveniente como parte de las reformas educativas «encerrar la nación en claustros», y que resultaba un firme partidario de erradicar la «superstición» y de reformar las disciplina externa de la Iglesia hispana también señalaba

---

<sup>56</sup> SCHNEEWIND, 1998, 404 y ss.

<sup>57</sup> ARROYAL, 1971, 214, Carta Tercera, 2ª parte, fechada en 1 de mayo de 1793.

<sup>58</sup> *Ibíd.*, Carta Primera, 2ª parte, fechada en 1/x/1792 en San Clemente, 178.

<sup>59</sup> Por ej., *ibíd.*, Carta Cuarta, 1ª parte, fechada en 13 de julio de 1789, p. 91/93.

<sup>60</sup> *Ibíd.*, 179.

<sup>61</sup> El asunto de la indisponibilidad ya en CLAVERO, (Madrid, 1990): 57 y también PORTILLO, (París, 2007): 19.

que se trataba con ello de evitar que tales prácticas y devociones apócrifas perviertan la razón, destruyan toda virtud y «...den visos de gentilidad al cristianismo; esto es a la religión más pura, más santa y más útil del género humano»<sup>62</sup>. Ya resultaba también evidente que de la confesión católica se hablaba realmente. Y nuestro autor, que no tenía inconveniente en adentrarse por los caminos del constitucionalismo primero, también bajo aseguramiento de derechos —particularmente del de propiedad— y el fundamento de libertad, no dejaba de señalar que la sociedad se formó para mantener «un justo equilibrio entre todas las pasiones y fuerzas individuales» y de resultas de ello «dirigirlas hacia la felicidad común» en el buen entendimiento de que de ello resultaba la necesidad de «la política y la moral, que es lo mismo, ¿pues quién puede dudar que la más íntima cooperación al interés general no produce la felicidad personal, y que la virtud y el amor propio ilustrado no concurren al mismo fin»<sup>63</sup>. Un «amor propio ilustrado» que nos remitía a Nicole y que en esta dimensión más general venía a significar un *amor propio* al que la razón ha llevado a conocer sus verdaderos intereses y que se esfuerza por alcanzar tales fines. La liberación del interés individual frente a los obstáculos de la legislación, en la línea de Jovellanos, podía posteriormente proponerse sin mayor dificultad<sup>64</sup>.

El propio Martínez Marina procedía sin empacho a una habilitación de las mismas pasiones que hacía valer también frente a la posición más tradicional de rechazo sin concesiones de los moralistas, que se nos decía. Ello encajaba a la perfección con los supuestos de habilitación de un lenguaje católico del *amor propio* y del interés que venimos señalando. El amor de nosotros mismos, nos indicaba nuestro autor, que designan los moralistas con la expresión *amor propio* constituye «... el agente más poderoso de la vida humana, fuente original de todas las pasiones»<sup>65</sup>. Santo Tomás o San Agustín<sup>66</sup> podían ahora citarse en auxilio de tales planteamientos, particularmente en el desenvolvimiento de una ética del amor como primera pasión que desarticulaba así, de entrada, posibles rechazos provenientes de postulados más tradicionales. Pero detrás de este amor no dejaba de presuponerse, a tal fin se servía de dichos planteamientos más de escuela, la presencia del *amor propio*. Y así ya podía señalarse que se trataba de un «admirable mecanismo» este de la composición del hombre de «las fuerzas motrices de sus pasiones y facultades» y que «debe de ser el principal objeto del estudio del legislador y del moralista»<sup>67</sup>. De manera que «el hombre sin pasiones sería un

<sup>62</sup> CABARRÚS, 1990, 85.

<sup>63</sup> *Ibíd.*, «Carta Segunda», 76. Concurrencia que exponía igualmente y sobre la base de la imposibilidad de destruir las pasiones y de la necesidad por tanto de encauzarlas hacia la felicidad común en CARRABÚS, 1786, 22 y 56, entre otras sobre pasiones.

<sup>64</sup> CABARRÚS, 1990, «Carta Tercera», 93 y ss.

<sup>65</sup> MARTÍNEZ MARINA, 1993, I, V, 130/31.

<sup>66</sup> Para la existencia de planteamientos no necesariamente tradicionales pese a continuidades más formales en el discurso de Marina, véanse las sugerencias, planteadas desde hace tiempo, de FERNÁNDEZ ALBALADEJO, 2007, 323/350. Y véase de forma general el «Estudio preliminar» de Maravall, a MARTÍNEZ MARINA, 1957.

<sup>67</sup> MARTÍNEZ MARINA, 1993, I, V, 131.

ente insociable: sin ellas la sociedad no podría en ninguna manera subsistir»<sup>68</sup>, así no solo debe de mantenerse en esto alejado del epicureísmo que se nos decía propio de la época, sino también de un estoicismo que pretende aniquilar las pasiones<sup>69</sup>. Ahora bien, ¿nos movemos sin más en un universo pasional propio de un discurso ilustrado de fundamentación más secularizadora, al menos en su variante más *philosophe*? ¿Qué conexiones aportaba Marina con el lenguaje de atribución católica que venimos señalando y que mejor cabía en los parámetros culturales de la todavía Monarquía Hispánica?

La cuestión ya se nos sugería en las inmediaciones de los postulados que venimos señalando. En efecto, el autor podía señalar, frente a las posiciones de corte jansenista, una dimensión positiva de las mismas pasiones, no encontrando «... razón alguna para declamar incesantemente contra los afectos y deseos que *nos inspira la naturaleza*, ni motivo para sofocar las pasiones cuya energía y fuego saludable da vida y movimiento a la sociedad». Nos interesa ahora la dimensión consustancial al ser humano de las pasiones, y muy particularmente del *amor propio* que funda Martínez Marina, y que así entronca a su modo con el planteamiento de Jovellanos. En un Capítulo XVI dedicado a mostrar la naturaleza sociable del hombre, el presbítero asturiano empezaba por señalar en efecto que el hombre es un ser sociable destinado por el Creador, según se nos indicaba, para la vida en sociedad. Ahora bien, lo que dicho Creador había propiamente creado era seres *necesitados* del auxilio de los demás, débiles —se recurre a la *imbecillitas* y a la *indigentia* para dicha determinación— que no podrían subsistir sin dicha sociedad. Y por esta vía parece acabarse más en el universo de la sociabilidad puffendorfiana y de la necesidad del moderno derecho natural que en el campo estricto de la naturaleza sociable o del apetito social<sup>70</sup>. En cualquier caso, lo que el autor desarrolla con posterioridad es una lectura particular de la teoría loqueana del conocimiento. Se trataría de contestar a quienes tienden a considerar el mecanismo moral que pone en práctica el desarrollo de la sociedad como un mecanismo puramente adquirido, fruto de la educación, de la necesidad y de la experiencia. Locke podía bien servir, por lo que ahora se exponía, a los presupuestos de una comprensión católica que parecía en principio alejada de sus postulados. Marina partía de la distinción entre ideas adquiridas y «sentimientos» innatos. Dado que antes de tener ideas hemos tenido que tener «sentimientos», tales sentimientos han de ser indudablemente innatos y «como otras tantas leyes inmutables de la naturaleza». Y ahí se venía a realizar el engarce con el *amor propio*. El primer sentimiento y «como el principio y motor de todos, es el amor propio»<sup>71</sup>. De esta forma, magistralmente nuestro autor ha convertido al mismo en un «un sentimiento inseparable de su esencia [de la del

---

<sup>68</sup> *Ibíd.*, I, V, p. 141. Y véase el «Estudio Introductorio» de Varela Ortega a la edición de los *Principios*, que manejamos, p. XXXVII.

<sup>69</sup> *Ibíd.*, 141, y véase el «Estudio Introductorio» de Varela Ortega, p. XXXVII.

<sup>70</sup> Véase HONT, 2005, 263. GORDON, 1994, 76 y ss.

<sup>71</sup> MARTÍNEZ MARINA, 1993, I, XVI, 255.

hombre]»<sup>72</sup>. Y ello pese a apariencias más iniciales producto de un amor propio que «arrastra imperiosamente a cada uno de los hombres a preferirse a todo». Con todo, lo que este «sentimiento inseparable de su naturaleza» realmente produce en el hombre es la búsqueda de la compañía de los demás hombres, y constituye el nexo de unión entre ellos. Tampoco en dicha composición costaba en exceso adivinar quién estaba detrás, pues ya se trataba de un «admirable artificio de la composición del hombre en que principalmente resplandece y se ha hecho admirable la infinita sabiduría de la Providencia»<sup>73</sup>. Por poner, el Creador había puesto él mismo los límites a ese propio artificio sujetándonos a diferentes necesidades para hacernos necesitar los unos de los otros, distribuyendo con desigualdad sus dones —la inteligencia, la industria, la fuerza— con el fin de obligar a los hombres a reconocer sus mutuas dependencias y preparar así el *amor propio* «a una benevolencia recíproca y general, grabando en nuestro corazón ciertas afecciones que templan y moderan los excesos del amor propio». Nótese, los límites ya resultan indisponibles, no provienen del hecho social. Otro es su autor. De esta forma, las pasiones son propiamente los instrumentos que el supremo Hacedor ha puesto en manos del hombre para «labrar su felicidad» y juegan el mismo papel que las inclinaciones naturales en los demás seres animados. Ahora bien, el hombre es «un ente moral», inteligente, libre y dueño de sus acciones. El «espíritu» debe así ejercer su imperio en «esta pequeña república»<sup>74</sup> y moderar la «fogosidad» de las pasiones. No se trataría pues, como ya Santo Tomás advertía y frente a los modernos filósofos, de una división entre pasiones naturales (buenas) y facticias o artificiales (malas). Todas las pasiones son consustanciales al hombre, son parte de su naturaleza. Son buenas o malas según se ajusten a una razón también confesionalmente concebida. Y a ella se deben ajustar para reglar su uso y «... dirigir las pasiones hacia lo honesto, lo útil, lo conveniente y provechoso a la sociedad y a cada individuo en particular»<sup>75</sup>. Una razón que, ya puede sospecharse, no es otra cosa que «... un destello de la Providencia, de la sabiduría y razón eterna»<sup>76</sup>. Una «revelación especial» o esa misma razón que así se entiende, han venido a promulgar las leyes prescritas por un «Dios soberano, legislador y solo magistrado infalible de los hombres», unas reglas así que conteniendo en sí mismas los presupuestos del bien y del mal resultan anteriores al establecimiento mismo de cualquier sociedad civil y de esta manera la «moralidad de las acciones humanas» ni depende de convenciones humanas, ni han podido ser «obra de la opinión» sino de la razón y justicia eternas. Palmariamente de todo ello así resultaba que «... la ley eterna, el código de la naturaleza, sus máximas de la moral y, sobre todo, la Religión forman el complemento necesario de la Ciencia del Gobierno, de la legislación y el vínculo más dulce de la humanidad»<sup>77</sup> Particularmente la religión, como no menos podrá sospecharse de lo expuesto, cuya

<sup>72</sup> *Ibíd.*, I, XVI, 256.

<sup>73</sup> *Ibíd.*, I, XVI, 256.

<sup>74</sup> *Ibíd.*, I, V, 135.

<sup>75</sup> *Ibíd.*, I, V, 136.

<sup>76</sup> *Ibíd.*, I, XIV, 228.

<sup>77</sup> *Ibíd.*, I, XIV, 236.



relevancia para la constitución de la sociedad no dejaba de afirmarse pues esta ya constituía «el manantial de todas las virtudes sociales»<sup>78</sup>.

Sobre tales bases nada de extraño tiene el hecho de derivarse un perfectamente legítimo *amor propio*. Era en último término una obligación esta de amarse a sí mismo que provenía precisamente de la radicación de dicho *amor propio* en la naturaleza misma del hombre. Y un ser que se ama a sí mismo, es «necesario que ame también lo que contribuye a su bien»<sup>79</sup>. De la puesta en acción del mismo, de la concurrencia de intereses y de la diversidad de necesidades surgía así «un comercio de mutuos socorros y beneficios», resultando el abstenerse de llevar a cabo aquellas acciones que a los demás dañan la regla primera «de la prudencia y de los deberes de la humanidad y el fundamento de los deberes del hombre consigo mismo, con sus semejantes y con la sociedad». Y de resultas de ello, pronto tendremos «nuevas relaciones con los asociados, pactos, convenciones, leyes, creación de magistrados, sociedades regladas y un gobierno político»<sup>80</sup>. Y así, como corolario también de la ley de consecuencias inesperadas habría surgido «... la magia del amor propio que olvidándose en cierta manera de sí mismo, se ha convertido en amor del bien público»<sup>81</sup>.

Pese a los resabios jansenistas de la afirmación, no debe olvidarse que la premisa de partida era la de una aprobación del concepto mismo de *amor propio*. Y lo era de manera prácticamente obligada por cuanto se había construido su derivación del acto de creación misma del hombre, era constitutivo y fruto de la voluntad misma del Creador y por tanto intrínsecamente bueno y «amable». Conviene no olvidarlo. Incluso reiterarlo. Era ésta la contribución católica a la rehabilitación de las pasiones, la contribución desde los supuestos de un lenguaje aun confesional que marcaba las normas de juego para la construcción de una aceptación de la modernidad ilustrada y comercial y sentaba las bases de un constitucionalismo y de un futuro orden constitucional<sup>82</sup> que pudiera buscar las garantías de su propio mantenimiento precisamente en los fundamentos de un «orden natural» religiosamente concebido e indisponible, también frente a posibles desviaciones despóticas. Derechos incluidos, como ya señalamos. Ya lo indicaba el mismo Martínez Marina, en referencia explícita ahora al Evangelio como parte de la revelación especial que ya mencionamos:

«El Evangelio es el código legislativo de los cristianos, que abraza la constitución del cristianismo y la vida de su divino autor»<sup>83</sup>.

---

<sup>78</sup> *Ibíd.*, I, XV, 239.

<sup>79</sup> *Ibíd.*, I, XVI, 256.

<sup>80</sup> *Ibíd.*, I, XVI, 257.

<sup>81</sup> *Ibíd.*, I, XVI, 257.

<sup>82</sup> Con las peculiaridades que habrá de revestir dicho constitucionalismo hispano. Véase CLAVERO, 2007, 447/526.

<sup>83</sup> MARTÍNEZ MARINA, 1832, «Discurso preliminar», 8.

## BIBLIOGRAFÍA

- ÁLVAREZ ALONSO, Clara, «Las influencia británica y la idea de constitución de Jovellanos», en A. Romano (ed.), *Il modello costituzionale inglese e la sua recezione nell'area mediterranea tra la fine del 700 e la prima metà del 800*, Milán, Giuffrè, 1998, 521 y ss.
- ÁLVAREZ DE MIRANDA, Pedro, *Palabras e ideas: el léxico de la Ilustración temprana en España (1680-1760)*, Madrid, RAE, 1992.
- ARROYAL, León de, *Cartas económico-políticas*, J. Caso González (ed.), Oviedo, Universidad de Oviedo, 1971.
- BARNETT, S. J. *The Enlightenment and religion. The myths of modernity*, Manchester, Manchester University Press, 2003.
- BOTELLA ORDINAS, Eva, «Del imperio español a la nación británica. Disputas por las Carolinas, Florida y Georgia, 1670-1740», en J.F. Fuentes Aragón y E. Botella Ordinas (coords.), *Imperios y Naciones: Independencia, Guerra y Revolución en el mundo atlántico*, en prensa.
- CABARRÚS, Conde de, *Elogio del Excelentísimo señor Conde de Gausa*, Madrid, 1786.
- *Cartas sobre los obstáculos que la naturaleza, la opinión y las leyes oponen a la felicidad pública*, J. Esteban (ed.), Madrid, Fundación Banco Exterior, 1990.
- CLAVERO, Bartolomé, «Propiedad como libertad: la declaración del derecho de 1812», *AHDE*, LX (Madrid, 1990): 29/101.
- *Antidora, Antropología católica de la economía moderna*, Milán, Giuffrè. 1991.
- «Cádiz en España: signo constitucional, balance historiográfico, saldo ciudadano» en C. Garriga y M. Lorente, *Cádiz, 1812. La constitución jurisdiccional*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2007, 447/526.
- FERNÁNDEZ ALBALADEJO, Pablo, «El cristianismo cívico de Martínez Marina», en Pablo Fernández Albaladejo, *Materia de España. Cultura política e identidad en la España Moderna*, Madrid, Marcial Pons, 2007, 323/350.
- FORCE, P. *Self-Interest before Adam Smith. A genealogy of economic science*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.
- GORDON, Daniel, *Citizens without Sovereignty. Equality and Sociability in French Thought, 1670-1789*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1994.
- HONT, Istvan, «The language of sociability and commerce: the theoretical foundations of the «Four-Stages Theory»» en Istvan Hont, *Jealousy of Trade. International Competition and the Nation-State in Historical Perspective*, Cambridge, Harvard U.P., 2005, 159/184.
- JOVELLANOS, *Memoria sobre educación pública o sea tratado teórico-práctico de enseñanza*, Obras, 46, Madrid, BAE, 1963.
- *Escritos Económicos*, Vicente Llombart, (ed.), Madrid, LAXES, 2000.
- *La primera fuente de prosperidad es la instrucción (Apuntamientos) [Gijón, 1796-1797]*, en O. Negrín Fajardo, (Ed.), *Obras Completas*, T.XIII, *Escritos Pedagógicos*, Gijón, Instituto Feijoo, 2010.
- KEOANNE, Nannerl. *Philosophy and the State in France. The Renaissance to Enlightenment*, Princeton, Princeton University, 1980.
- MARTÍNEZ MARINA, Francisco, *Historia de la vida de nuestro Señor Jesucristo y de la doctrina y moral cristiana*, Zaragoza, Librerías de Gallifa, y de Polo y Monge, hermanos, 1832.
- *Discurso sobre el origen de la Monarquía y sobre la Naturaleza del gobierno Español*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1957.
- *Principios Naturales de la Moral, de la Política y de la Legislación*, 2 vols. (Estudio introductorio de J. Varela Suanzes), Oviedo, JGPA, 1993.
- NICOLE, P. *Essais de Morale contenus en divers traittez [sic] sur plusieurs devoirs importants*, vol. III, (Bibliothèque Nationale de France, Gallica, 1997) 1675.

- PLUCHE, Antoine-Nôel Abad M., *El Espectáculo de la Naturaleza, o conversaciones acerca de las particularidades de la Historia Natural, que han parecido más à propósito para excitar una curiosidad útil y formarles la razón à los jóvenes lectores*, 16 vols., Madrid, s.a.
- POCOCK, John. «Il linguaggio della teología moderata e il *Decline and Fall* di Gibbon», en M. Geuna y M.L. Pesante (eds.), *Passioni, interessi, convenzioni. Discussioni settecentesche su virtù e civiltà*, Milán, FrancoAngeli 1992, 245/66.
- *Barbarism and Religion*, vol.I, *The Enlightenments of Edward Gibbon*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.
- «The Re-description of Enlightenment», *Proceedings of the British Academy*, 125 (Londres, 2004): 101/117.
- POLINSKA, W., «John Locke, Christian doctrine and latitudinarianism», *Zeitschrift für Neuere Theologiegeschichte/ Journal for the History of Modern Theology*, 6/2 (Berlin, 1999): 173/194.
- PORTILLO, José M., «Constitucionalismo antes de la Constitución. La Economía Política y los orígenes del constitucionalismo en España», *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [En línea], Coloquios, Puesto en línea el 28 enero 2007, consultado el 04 junio 2013, URL : <http://nuevomundo.revues.org/4160>.
- *La vida atlántica de Victorián de Villava*, Madrid, Doce Calles: Fundación MAPFRE, 2009.
- «Entre la historia y la economía política: orígenes de la cultura del constitucionalismo», en C. Garriga (ed.), *Historia y Constitución*, México D.F, Centro de Investigación y Docencia Económicas, 2010, 27/57.
- REX, W. *Pascal's Provincial Letters: An Introduction*, Londres, Hodder & Stoughton, 1977.
- SCHNEEWIND, Jerome B., *The invention of Autonomy. A History of Modern Moral Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.
- SORKIN, D. *The Religious Enlightenment. Protestants, Jews, and Catholics from London to Viena*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 2008.
- VAN KLEY, D. «Pierre Nicole, Jansenism, and the Morality of Enlightened Self-Interest» in A. Ch. Kors y P. J. Korhin, (eds), *Anticipations of the Enlightenment in England, France and Germany*, Pensilvania, Filadelfia, 1987, pp. 69/85.
- VARELA, Javier, *Jovellanos*, Madrid, Alianza Universidad, 1988.
- VIEJO YHARRASSARRY, Julen, «Entre 'Misantropes' y *philosophes*. La obra de Pierre Nicole, el amor propio y las pasiones en la Monarquía Hispana de finales del siglo XVIII», *Historia Contemporánea*, II/33 (Leioa, 2006): 409/430.
- «Caridad, amor propio y pasiones en la Monarquía Hispana de finales del siglo XVIII», *Historia y Política*, (Madrid, enero/junio 2008): 103-128.
- VILLANUEVA, Joaquín L. *Catecismo del Estado*, Tomo III, Madrid, Imprenta Real, 1793.
- VILLEGAS MUÑOZ, J. A., *Nación y Canon: una mirada crítica desde El Pensador de Clavijo*, Madrid, UAM, 2010.