

# CARIDAD, AMOR PROPIO Y PASIONES EN LA MONARQUÍA HISPANA DE FINALES DEL SIGLO XVIII

JULIÁN VIEJO YHARRASSARRY

Universidad Autónoma de Madrid  
viejoflores@telefonica.net

(Recepción 19-12-2007; Revisión: 04-02-2008; Aceptación: 06-03-2008; Publicación: 20-05-2008)

## RESUMEN

En el presente artículo tratamos de analizar las implicaciones que esa suerte de «agustinismo católico» conocido como *jansensimo* tuvo en la configuración de una ética basada en el *self-interest*. Parte de una investigación más general sobre las pasiones en el siglo XVIII hispano, nos centramos en este caso en las discusiones suscitadas por la traducción de las obras de Pierre Nicole. Creemos que el trabajo puede además contribuir a la comprensión de la manera en que acabó por concebirse una «sociedad comercial» en el interior de una Monarquía estructuralmente católica y a los préstamos que de ella obtuvieron los representantes de una Ilustración hispana.

*Palabras clave:* caridad, interés, pasiones, amor propio.

## CHARITY, AMOUR PROPRE AND PASSIONS IN THE SPANISH MONARCHY AT THE END OF THE 18<sup>th</sup> CENTURY

### ABSTRACT

This article analyses the implication that the kind of «Catholic Agustinism» known as Jansenism had on the formation of a set of ethics centred around self-interest. It starts with a more general investigation into the passions throughout the Spanish-speaking world at the end of the 18th century, focusing on the arguments triggered by the works of Pierre Nicole. We believe that this article can also help us to understand how a «commercial society» was conceived within a structurally Catholic monarchy and what the representatives of the Hispanic Enlightenment could borrow from it.

*Key words:* charity, interest, passions, self-love.

## I

En el interior de una representación dirigida a las Cortes reunidas en Cádiz por el arzobispo de Santiago y los obispos de Orense, Tuy, Mondoñedo, Astorga, Salamanca y Santander en la que se solicitaba la reinstauración del Tribunal de la Inquisición, se insertaba un texto titulado: «Defensa del Tribunal de la Fè, por el Dr. Don Joaquín Pérez Villanueva contra el obispo de Blois» (1).

Se trataba, pese a las apariencias, de una severa crítica al propio Villanueva desde posiciones ciertamente ultramontanas. Crítica que enmarcaba a Villanueva en el seno del jansenismo que ya se le supone presente en dicha obra comentada y manifestaba la aversión del autor por el cambio de posición que, se nos señalaba, aquél había experimentado en lo referente a la Inquisición. Más aún, el crítico no dejaba de apuntar que dicho cambio tenía ya sus raíces en la obra misma que se reseña y cuyo título original es el de *Cartas de un presbítero español sobre la carta del ciudadano Gregoire, obispo de Blois, al señor arzobispo de Burgos, Inquisidor de España*, publicada en 1798 bajo el seudónimo de Lorenzo Astengo (2). Ciertamente, no era esta una obra de la que Villanueva pareciera sentirse, en momentos posteriores, especialmente satisfecho (3), lo que no le resta sin embargo la importante resonancia que tuvo en la época. Y en cierta forma el corrosivo reseñista algo tenía de razón. En efecto, mientras Grégoire en su conocida carta apenas sí se había desviado de su pretensión de ataque directo a la Inquisición, la respuesta de Villanueva adquirió un carácter mucho más general. De hecho, la lectura que aún hoy suele hacerse como una mera defensa del Santo Oficio no rinde cuenta de la complejidad de la obra. La obra en su conjunto albergaba un claro posicionamiento a favor del «compelle intrare», aquel texto del Evangelio de Lucas que había sido utilizado con frecuencia como criterio de legitimación de la imposición confesional y que había movido a Pierre Bayle a escribir su fundamental *Commentaire Philosophique*. Desde tales supuestos podía procederse a un despliegue de críticas al «tolerantismo» propio de *philosophes* y revolucionarios así genéticamente conectados, se nos informaba de los criterios de legitimación que la Monarquía Católica utilizara durante toda la Edad Moderna para cumplimentar un designio de imposición confesional o del rechazo frontal ante cualquier nexo de obligación política que no fuera la religión. Ciertamente, y era algo que no dejará de recordar el anónimo detractor, a partir de los supuestos del agustinismo católico y del

(1) B[iblioteca] N[acional] de M[adrid], VE, C<sup>a</sup> 597-41. El texto, impreso, correspondía al *Correo de Santiago*, n<sup>o</sup> 36, fechado en Cádiz, Imprenta de D. Antonio Murgía, 1812.

(2) Madrid, 1798. Véase PORTILLO (1996): 226, para el encuadre del debate y enriquecedoras sugerencias.

(3) VILLANUEVA (1996): I, 137: «Como veo la justicia con que lamenta aora (sic) estos males [la hipocresía en la religión y un poder real encaminado a destruir la nación] la lealtd y la piedad española, debo dolerme del partido que adopté entonces: ahora no lo abrazaría. Por lo demás me merece y me ha merecido siempre el Sor. Grégoire el más alto respeto».

antijesuitismo propios de la época de obediencia absoluta a las potestades constituidas podía afirmarse la validez de tales consideraciones para una monarquía como la hispana «monarquía católica por constitución» (4). Con ello, y por esta misma vía de aceptación indiscutible de las potestades constituidas se abría la posibilidad del reconocimiento para otros ámbitos no hispanos de otras formas de organización política y constitucional, lo que habrá de tener su importancia para el futuro —incluido el del autor— aunque de momento para la Monarquía católica nada de esto último servía.

Nos interesamos, ahora, por la presencia de un lenguaje de matriz agustiniana y católico y de sus relaciones con la cuestión del «amor propio» y del interés, la matriz agustiniana, en suma, que servía de fundamento para esta suerte de agustinismo católico que acabó por conocerse como *jansenismo*. La cuestión no residía, en la obra, en la adscripción a algunos supuestos de carácter general o más o menos aceptables. Ya aparecía en el punto sustancial de la generación y configuración misma de la sociedad, de aquella propensión por naturaleza de los hombres a constituirse en sociedad. Y en ello insistía Joaquín Lorenzo, Astengo que decía ser el autor. El punto de partida radicaba en la crítica más inicial a las posiciones que el autor vinculaba con el *filosofismo* en general y que, de manera «cosificada» consideraba como una suerte de «continuum» que iba desde los *philosophes* hasta los revolucionarios franceses, sin olvidar las aportaciones de los «herejes» en tan largo camino. Algo, por lo demás habitual en la España y en la Europa del momento. Y, nótese, que el arranque se hacía en punto de «derechos» que se decían de la ciudadanía: En efecto, Gregoire en su *Carta* había señalado:

«Ils [los perseguidores de la Iglesia, especialmente los emperadores] redoutoient (sic) cet évangile, qui est une véritable déclaration des droits; qui parlant sans cesse aux hommes de leur égalité primitive et les consolants des forfaits de la tyrannie, leur recommande expressement de ne pas prendre la qualité de maître...» (5).

Frente a estas aseveraciones Villanueva utilizaba toda su artillería. De entrada, ya nos señalaba que tales derechos jamás habían existido. Sólo los «herejes» y los filósofos se han convertido en sus portavoces, éstos especialmente, «únicos predicadores de la libertad y de la igualdad civil» (6). Según nuestro autor toda la argumentación que llevaba a conclusiones como éstas resultaba de la invención más literal de un imaginario «estado de la pura naturaleza». Rousseau y «su larga familia» se convertían en el enemigo a batir. El problema de fondo residía así, según se nos indicaba, en la estricta separación que tales autores habrían llevado a cabo entre «el hombre» y el «orden sobrenatural» (7) y

(4) VILLANUEVA (1798): I, 8.

(5) GREGOIRE (1995): 10.

(6) Las citas, salvo indicación en contrario son todas de la Carta X de la ed. citada.

(7) Algo que igualmente podía predicarse de los autores jesuitas. Vid. lo que señalamos en relación con el *Catecismo del Estado*, *infra*.

la absoluta ignorancia del efecto que tuvo el «pecado original» en la conformación efectiva, nada imaginaria, del hombre «tal y como es». El interés, el amor propio, la concupiscencia en definitiva desaparecían del horizonte interpretativo de los defensores de los «derechos». Por esta razón, toman la «pura naturaleza» como exacta medida de la prerrogativas y derechos del hombre actualmente existente. Es a partir de esta situación, de la admisión de este «estado», como fabrican «sus alegres raciocinios, sus metafísicas sutilezas, sus precisiones e hipótesis (sic), sus planos y sistemas acerca del hombre y de las obligaciones que tiene en orden a sí mismos y a sus semejantes». De todo ello no podían resultar sino teorías quiméricas acerca de la constitución de las obligaciones recíprocas, de la religión o del origen de la sociedad. Muy particularmente en lo que a la libertad se refiere. El problema reside, según el autor, en que estos «lisonjeros hablan de libertad y de igualdad civil en un sentido absoluto». El *contrato* como instrumento de creación puramente humana, las ratifica. Toda la construcción, así, en tanto que «sistema» no lleva sino a la destrucción del orden social fundado, como resultaba lógico, en la distinción de «status».

Rousseau, Locke (al que explícitamente se refiere en otro momento de la obra (8) a propósito de la discusión sobre la tolerancia, *tolerantismo* que en estos momentos se decía, y que ahora implícitamente acusa de destruir el nexo familiar mediante el principio de igualdad), y todos sus «secuaces» no habrían sabido apreciar que sólo una consideración del hombre «en el estado en que actualmente se halla» permite descubrir sus verdaderos derechos. Por esta vía, se abría la puerta a la explicación del origen de la sociedad, de su fundamento actual y de las relaciones entre los hombres en su vertiente más claramente agustiniana: la «filosofía cristiana», a diferencia del *filosofismo* no puede prescindir de la toma en consideración del pecado, no puede dar por existentes ciertos derechos de los que precisamente el pecado despojó al hombre, no se desentiende, prosigue nuestro autor, ni de la miseria de Adán, ni de la misericordia de Cristo, considera al hombre no en un estado imaginario, sino «real», no como habría de mostrárnoslo la «soberbia razón», sino como la enseña la Revelación. Y de ahí que se nos indique, que la libertad del Nuevo Testamento no consiste en la exención de la legítima potestad, sino en la *caridad* que es el cimiento verdadero sobre el que reposa la totalidad del orden social. Y, en principio, no parece haber una concepción de la sociedad que pudiera derivarse de otros fundamentos más vinculados a la necesidad, al interés o al amor propio. Nada casualmente Villanueva llama «socialistas» a los *philosophes*, una designación propia de la época para los autores que seguían los planteamientos que acerca de la configuración de una «sociedad comercial» no necesariamente fundada en la *caritas* habría desarrollado Pufendorf y su teoría de la *socialitas* (9). Algún autor coetáneo podría contribuir a la aclaración. En efecto, en su conocida obra *Historia del*

(8) VILLANUEVA (1798):VIII, 94.

(9) Vid a este respecto, HONT (1987): 253-276. Recogido ahora en HONT (2005).

*Derecho Natural y de Gentes* que aparecía en 1776, Joaquín Marín ya radicaba, en referencia a Grocio y Pufendorf, el origen del problema en la afirmación de la sociedad en tanto que entidad autosuficiente: fundados sus sistemas, señala, en el «tirano reino de la razón» acaban por no consultar «[...] para derivar el Derecho Natural à los Libros Sagrados, desprecian los Santos Padres, los Theólogos, los Escolásticos, los Jurisconsultos, fiados en una serie de racionios, que cada qual se esmera en ordenar con más artificio. El principio de la obligación lo colocan en los pactos, y convenciones, desconociendo la moralidad, torpeza o rectitud intrínseca en las cosas, que las hace en sí buenas, ò malas, independientemente de los humanos institutos» por cuanto, su «ley más sagrada, que en su modo de pensar, tienen intimada los hombres, es la de procurar su utilidad y conservación, y alejar lo nocivo y dañoso» (10). Las advertencias frente a los fundamentos de un «nuevo derecho natural», encabezado por Grocio y, sobre todo por Pufendorf, no podían ser más evidentes.

Villanueva seguía en este punto el mismo camino. De ahí que a lo largo de toda la obra afirmara la imposibilidad de renunciar a la religión como principio mismo de la obligación política o de aceptar una concepción de la sociedad radicada en tal negación. Era así, el relato de la sociedad que nuestro clérigo nos proponía bien distinto de la *socialitas* pufendorfiana y desde el principio mismo, pues no quería prescindir, como sí lo hiciera Pufendorf, de la disposición natural de los hombres a configurarla. Y lo decía sin ambages. Frente al lenguaje político del pacto social y de la soberanía nacional, «Vosotros y yo y todos los que tenemos la dicha de haber nacido en el seno de la Iglesia, debemos de usar de *otro lenguaje político*, conforme en todo a lo que nos enseña la religión». Es el lenguaje de la sociabilidad natural del hombre, del origen divino de la sociedad y del poder político, de la obligación de obedecer de manera absoluta a las potestades constituidas... Y en lo que más nos interesa de la *caridad* como nexo constitutivo de la propia sociedad. Ciertamente, por esta vía, no cabía conformación alguna de la sociedad fundada en los presupuestos de un individualizante amor propio. Pero ¿eso era todo en lo que respecta a dicha cuestión del amor propio o del interés? ¿No se nos había señalado, frente a las elucubraciones de los imaginados «sistemas» sociales fundados en el pacto social que era necesario atender al hombre «tal y como es», tal y como el pecado ha hecho que sea? Prosigamos con la encuesta.

## II

Con el carácter pionero que acostumbraba, Maravall nos proponía ya en un artículo de 1979 el examen de la recepción entre los ilustrados hispanos de las discusiones de radio europeo acerca de la presencia del concepto de *interés*

---

(10) MARÍN (1776): XXX, 46.

como elemento constitutivo de una concepción determinada de la sociedad (11). La respuesta ante la presencia de dicho concepto fue ampliamente positiva y, también por estos lares más católicos, llegó a configurar toda una moralidad propia.

Sin ninguna intención de criticar un artículo más de veinticinco años después, sí conviene, en mi opinión, detenerse en algunas consideraciones que pudieran derivarse del mismo por cuanto afectan directamente al asunto que nos ocupa. En primer lugar, y como ya se desprende del título, pese a todas las matizaciones posibles se entiende la existencia de un «espíritu burgués» que ya existe en el siglo XVIII hispano. Con ello, queda lastrada la posibilidad de analizar el fenómeno ilustrado en *si mismo* (12). Por otro, y de forma más directamente relacionada con el trabajo que ahora proponemos, la persecución del *tópico*, de la presencia del *interés* por encima de las diversas posiciones conlleva una suerte de acumulación genérica de las mismas que dificulta muy particularmente la descripción más centrada históricamente de la aportación a la discusión de un discurso de matriz jansenista (de esta suerte de agustinismo católico), de su problemática relación con una más neta aceptación del papel de las pasiones en la vida en sociedad, de la distinción entre la negación de las mismas por principio y la verificación de su presencia por vía de hecho.

No nos proponemos en este trabajo entrar en las complejidades del jansenismo hispano y de su discusión (13). Algunas consideraciones, sin embargo habrán de hacerse en su momento. Pero se dirigen a servir al argumento principal: la posibilidad de la recepción en suelo hispano de la cuestión del *amour-propre* y del interés en esta su vertiente jansenista, agustiniana si se prefiere, su efecto sobre los posicionamientos acerca de las pasiones y su incardinación en el contexto propio del momento y de su propia matriz discursiva. El punto de arranque nos lo ofrece la publicación en castellano a principios del siglo XIX de parte de los *Éssais* de Pierre Nicole, un conspicuo representante de tales planteamientos.

### III

En un artículo ya clásico, Dale van Kley, remarcaba el carácter perfectamente ortodoxo desde el punto de vista del jansenismo de los planteamientos de Pierre Nicole acerca del «*amour propre éclairé*» (14). Los jansenistas, nos indi-

(11) MARAVALL (1979).

(12) POCOCK (1985). Vid la recopilación de artículos del mismo autor, POCOCK (2002). Recientemente, sobre estos asuntos, ROBERTSON (2005): 1-51.

(13) Además de la inserción de tales aspectos en obras de carácter más general que, en su caso, se irán citando, repásense los clásicos, APPOLIS (1966); SAUGNIEUX (1970); SAUGNIEUX (1975); MIGUÉLEZ (1895); SAUGNIEUX (1975); TOMSICH (1972); DEMERSON (1975).

(14) VAN KLEY (1987), *In extenso*, sobre la problemática que nos ocupa, VAN KLEY (2002).

caba el autor, aunque pudiera parecer paradójico, anticipan una ética basada en el «self-interest». Pero, a diferencia de la interpretación que podríamos denominar tradicional, no lo hacían de resultas de una relajación o suavización de los propios principios jansenistas, sino que resultaba precisamente de una perfecta traslación de los planteamientos agustinianos sobre el pecado, la caridad o la salvación. Como consecuencia, se nos decía, de la restricción cuantitativa de la salvación a los predestinados por elección divina y de su preocupación por la gracia eficiente. Forzados por la combinación de aquella restricción en la distribución de la gracia y por su negativa visión del hombre sin ella a la hora de explicar el orden aparente de la sociedad humana algunos jansenistas optaron por hacerlo en términos de «concupiscencia». Una concupiscencia que resultaba ser, en tales planteamientos, la postergación del amor a Dios a favor del «amor propio». Explicar el orden y la «civilidad» en términos de concupiscencia era, así, explicarlos en términos de «amour-propre» que, si bien podía resultar un impedimento para alcanzar la salvación, era el motor de la sociedad civil. Y como decíamos, Nicole era el más claro representante de esta tendencia.

Para este autor, los fundamentos acerca del «amour-propre», deducidos de la naturaleza caída del hombre, estaban en el origen de la propia sociedad civil. Se configuraba, así, una especie de estado de guerra de todos contra todos, fundamentado en la persecución del ejercicio de dominio sobre los demás y de la evitación de ser dominado. Una explicación que mostraba las relaciones, por otra parte bien conocidas, con el planteamiento hobbesiano. Tanto para Hobbes como para Nicole, la Civitas resultaba precisamente de esta primera condición del estado de guerra de todos contra todos y del miedo resultante a la imposición de unos sobre otros. A partir de esta primera preocupación por la preservación, los hombres acabarían por constituir uniones de carácter defensivo y por implicar en ello la configuración de las potestades soberanas. La concesión que a dichas autoridades se producía resultaba para Nicole irrenunciable y por tanto la obediencia a ellas debida, absoluta. Pero a diferencia de Hobbes, era la sanción divina la única que confería legitimidad a dicha soberanía.

Recientemente, Istvan Hont, refiriéndose concretamente a Nicole, ha subrayado la importancia de alguno de los aspectos reseñados hasta ahora (15). La concupiscencia, remedio establecido por el mismo Dios como parte de un providencial plan alternativo al amor y la caridad y, a diferencia de Hobbes que la considera en sus resultados sobre la Civitas como fuente de desorden, podía también constituir una fuente de estabilidad para la misma. Podía tener efectos también positivos. Pero para ello era necesaria la tutela del soberano, no sólo encargada en virtud de su poder absoluto de una misión de disciplinamiento, sino además ocupada en «dirigir» hacia una finalidad benéfica las pasiones. De esta forma, siempre según Hont, se abre un lugar en el planteamiento para que, bajo tutela, la utilidad, el interés o el honor puedan combinarse para conducir

---

(15) HONT (2005): 41 y ss.

de forma directa al progreso de la civilización. El miedo y el interés material constituyen así, dos de los fundamentos de la sociedad. Pero, de la naturaleza caída del hombre podía aun deducirse un tercero. El deseo de ser estimados, respetados y sobre todo amados se convierte así en un tercer motivo derivado de la concupiscencia y claramente actuante en este caso en el seno mismo de la sociedad (16). Según Schneewind (17), el fundamental, para estos aspectos que tratamos, ensayo *De la Charité*, puede en gran medida ser leído como un desarrollo de la máxima de la Rochefoucault, «L'intérêt parle toutes sortes de langues, et joue toutes sortes de personnages, même celui de désintéressé» (18) Nuestra naturaleza corrupta nos conduce a deseos ilimitados de poder, posesiones y placeres. Deseamos dominar a los demás. Pero, una vez que tomamos conciencia de que también los demás tienen tales deseos, es nuestro *amour propre* el que nos lleva a moderar nuestras pasiones y a ser capaces, de resultar de ello, de cooperar con los demás. Ahora bien, el más común y específico deseo humano es el de ser *amado* por quienes con nosotros comparten la vida en sociedad y al mismo tiempo nos damos cuenta que nada produce más aversión en los otros que el *amour propre*. No sólo moderamos así nuestras demandas sobre los demás, sino que además tratamos de ocultar su origen. Nos presentamos pues ante los otros como poseedores de las virtudes que hacen que los demás nos amen. De esta suerte el *amour propre éclairé* nos conduce al mismo resultado que la caridad. Nos conduce al respeto de las posiciones de los demás y de sus esferas de acción (19). Con evidente conexión con toda una literatura contemporánea (20), Nicole nos señala que el *amour propre éclairé* da lugar a los *moeurs* y a la moral propia de la vida común.

«Amour propre éclairé», interés, pasiones y «commerce», con Nicole, y al menos en lo que se refiere a París y Londres, nos movemos, en opinión de Istvan Hont en el seno de la descripción de una sociedad que ya es *de facto* una sociedad comercial o en la anticipación si se prefiere de los rudimentos que habrán de configurarla. Pero, el problema reside principalmente en esta atribución *de facto*. Nicole no lleva a cabo una aprobación de tales presupuestos. La descripción no constituye aprobación. Para ello y en el seno de una más positiva visión

(16) VAN KLEY (1987): 74.

(17) SCHNEEWIND (1998): 278.

(18) LA ROCHEFOUCAULD (1967): 15. Lo que no resulta extraño si tenemos en cuenta que en un *Avis au lecteur* introducido desde la segunda edición (1666) de la obra, La Rochefoucault señalaba que: «Je me contenterai de vous avertir de deux choses: l'une, que par le mot d'*Intérêt* on n'entend pas toujours un intérêt de bien, mais le plus souvent un intérêt d'honneur ou de gloire; et l'autre, qui est la principale et comme le fondement de toutes ces réflexions, est que celui qui les a faites n'a considéré les hommes que dans cet état déplorable de la nature corrompue par le péché; et qu'ainsi la manière dont il parle de ce nombre infini de défauts qui se rencontrent dans leurs vertus apparentes ne regarde point ceux que Dieu en préserve par une grace particulière.» LA ROCHEFOUCAULD (1967): 373.

(19) NICOLE (1997): III, 2 esp.

(20) Vid. sobre Francia, KEOANNE (1980). ROHOU (2002). VAN DELFT (1993). FRANCE (1992).



de las pasiones habrá de esperarse, al menos en lo que a Francia se refiere, a la labor de los *philosophes*. Repátese si no la voz *amour-propre* de *L'Encyclopédie*, atribuida a Diderot, con su crítica a los moralistas anteriores, incluido Nicole, por su enjuiciamiento moral del mismo amor propio (21).

\* \* \*

Entre 1800 y 1801 aparecían en castellano cuatro volúmenes de los *Éssais* de Nicole (22). Se imprimían además en la Imprenta Real (23). La historia es bien conocida e incluso causó un cierto revuelo en la época, especialmente de resultas de su prohibición posterior con carácter general mediante decreto inquisitorial de 1804. En efecto, en 1789 tres profesores de la universidad de Alcalá solicitaban autorización para traducir los famosos *Ensayos* (24). La Inquisición solicitó al efecto calificación de la obra a Manuel de San Vicente, carmelita descalzo, quien la consideró digna de ser publicada y además entendía que contribuiría sustan-

(21) ENCYCLOPÉDIE (1998): I, 371.

(22) Los *Essais*, que Nicole fue componiendo durante varios años, aparecían por primera vez ante el público en 1675, y ediciones sucesivas se irán completando con nuevos ensayos. Vid. KEOHANE (1980): 293. Asimismo, para la noticia, SCHNEEWIND (1990): 369. Probablemente la edición manejada para la traducción es de Lieja, 1767 que, como ésta lleva incorporada una «Vida de Nicole». Para esta información véase la denuncia» anónima ante la Inquisición que aparece en A[rchivo] H[istórico] N[acional], *Inquisición*, leg. 4493-23, legajo citado por DEFOURNEAUX (1973): expediente que comentaremos *in extenso* más adelante. El traductor ya señalaba que la versión reorganizaba la distribución del original mediante *Tratados* que agrupaban temas y que además incluía escritos «hasta ahora» no publicados.

(23) La *Gazeta de Madrid* informaba el 10 de febrero de 1801 de la aparición de la obra y de la impresión ya en curso de los tomos 3º y 4º. Junto a la mención del edicto de la Inquisición de 1799 que levantaba la prohibición de las obras de Nicole, que habremos de ver, la *Gazeta*, señalaba que «La profundidad de las ideas, la solidez de los raciocinios y la piedad sabia e ilustrada que reynan en todas estas obras anuncian por todas partes al filósofo christiano: filosofía estimable, bien diferente de la que se prostituye á la impiedad, á la ignorancia, al desorden de las costumbres, y al espíritu de rebelión contra las potestades». Los términos coincidían exactamente con lo publicado en la «Advertencia del traductor» en el Tomo I de la edición castellana. Curiosamente, el traductor, recogía a su vez estos términos de «una persona sabia y piadosa» que coincide también punto por punto con una «Lettre de Madame\*\*\* à Monsieur\*\*\*» «inserta en la obra *L'Esprit de Nicole* (1771).

(24) Vid para esto, DEFOURNEAUX (1973): 102 y ss. Asimismo, MESTRE (1974): 652-53. En la época, vid., IRENÉO NISTACTES (1811): 14-15. Según la información contenida en el A.H.N., *Inquisición*, leg. 4493-23, cit., la petición era del 15/X/1789 y los peticionarios Juan Antonio Montes y Goiri, catedrático de Teología de Alcalá, Domingo de Dutari y Manuel Justo Martínez, «presbíteros Doctores Theólogos de la misma Universidad». Piden licencia para traducir y publicar en castellano los *Ensayos de Moral* y las *Instrucciones Teológicas* de Nicole, persuadidos del buen efecto que producirán en el lector y solicitan la retirada del Índice pues en ellas no hay «mezcla [de] las contiendas del partido Janseniano ni errores de otra naturaleza, como V. Ex. puede asegurarse mandando hacer nueva revisión tal como ahora se ha hecho con las obras de Luis Hubert, Juenin, Opstraet, Geneto, Fourneaux y otros que estaban prohibidos con los mismos dictados que Pedro Nicole, y aora son de libre lectura...». *Ibid.*

cialmente a la impugnación de los *philosophes* (25). Hubo de esperar aún más de diez años la edición, el paso por una comisión de calificadores que la aprobaría sin reservas y el cambio de traductor. Sería a la postre Francisco Antonio Escartín y Carrera quien la llevara a cabo (26). Por edicto inquisitorial de 1799 algunas obras de Nicole eran retiradas del Índice de 1747 (27). Como también es conocido (28), el Índice inquisitorial de 1747 había seguido una, cuando menos, curiosa trayectoria. Encargada su elaboración a los jesuitas José Carrasco y José Casani y, probablemente, de resultas del «celo» de este último, se incorporó al segundo volumen un *Catalogo de los libros jansenistas que en idioma francés han llegado a nuestra noticia y se han introducido en estos reynos, los cuales*

(25) Emitía su dictamen San Vicente el 28 de noviembre de 1789. Señalaba «[...] que me hallo con mucho conocimiento de los Ensayos de Moral y de las Ynstrucciones Theológicas de Pedro de Nicole [...] son mi libro de devoción [...] no sólo no he hallado en ellas doctrina alguna censurable o peligrosa, sino que por el contrario en quanto he leído, he encontrado la Moral mas Christiana, y los consejos más saludables [...] a pesar de los muchos reparos que imputa falsamente a esta obra el P. Colonia en su Bibliotheca Janseniana.» Si se levantase la prohibición, continuaba, «se haría un grande servicio a la Yglesia, se daría mucho consuelo a los fieles verdaderamente devotos, y se opondría un muro inexpugnable a la moral iniqua de los Deístas, y a las perniciosas y sediciosas doctrinas de los Philosophos incrédulos y libertinos, que tanto corrompen las costumbres y tanto turban en el día la Religión y los Estados. A.H.N. *Inquisición*, leg. 4493, cit.

(26) Vid. para el autor y obras, AGUILAR PIÑAL (1984): III, 177-80. La traducción en p. 180, donde se nos informa del expediente de impresión del A.H.N., *Consejos*, 5562-86: se trata de la concesión de licencia para los cuatro tomos publicados. La primera petición es ya de 1798 y se traslada al Vicario de Madrid para obtención de la licencia en 9/X/1799. La petición para el segundo tomo es trasladada al Vicario en 18 de noviembre de 1799. La censura del Vicario aprobando en principio los dos primeros tomos es de 29/XI/1799. El 4 de diciembre del mismo año se remite a la censura de los padres de Sto. Tomás, censura que se emite en 4 de febrero de 1800 en términos elogiosos y de adecuación a la ortodoxia católica. Se concede definitivamente licencia, «previa consulta a S.M. en 21 de febrero de 1800. Siguendo los mismos pasos, se concede licencia para los tomos 3 y 4 en 17 de noviembre de 1800. La solicitud de licencia para los tomos 5 y 6, que ya han sido traducidos, es trasladada al Vicario el 15/I/1801. El Vicario da su aprobación pero el expediente se termina en 4 de mayo de 1801 sin resolución, por las razones que veremos más adelante.

(27) En 7 de marzo de 1799 se reúne la junta de calificadores que llevará al edicto inquisitorial de 6 de abril de 1799 la habilitación de las siguientes obras de Nicole, también recogidas en el prólogo del traductor y en la información de la *Gazeta*, ya citados: Los *Éssais de Morale* (6 tomos); *Continuation des Essais*, cinco volúmenes, que contiene la explicación de las *Epístolas y Evangelios de Quaresma* y de las *Dominicas de todo el año*; *Les Instructions Théologiques*, que comprende los tomos siguientes: *Sur les Sacrements* (dos volúmenes); *Sur le Symbole* (dos volúmenes); *Sur le Décalogue* (dos volúmenes); *Traité de la Prière* (dos volúmenes); *Sur le Pater* (un volumen); además del *Traité de l'Unité de l'Église* (un volumen) y *Préjugés legitimes contre les Calvinistes* (un volumen). La Junta señalaba, por otra parte, que no hallaría inconveniente en la lectura de algunas cartas, «que respiran la más sana doctrina; mas por cuanto en otras se trata de algunas controversias, que la sabiduría y prudencia del Gobierno desea se queden sepultadas en el silencio, para no fomentar el espíritu de partido, ni dar lugar a disensiones, que turben la paz del Estado, y de la Yglesia; es de dictamen que no se permita su lectura, A.H.N. *Inquisición*, leg. 4493-23 cit.

(28) DEFOURNEAUX (1973): 44 y ss. MESTRE (1979): 653.

*todos se prohíben en qualquier idioma o impressión que se hallaren.* Se trataba en realidad de una copia de la *Bibliothèque janséniste* de Domingo de Colonia (1660-1741) cuya primera edición aparecía ya en 1722 en Bruselas (29). La *Bibliothèque* incluía obras condenadas por Roma, pero otras muchas no lo habían sido. La obra resultaba en gran medida fruto de la labor propia y no solicitada del mismo Colonia. Ello le valió la condena de la Congregación romana del Índice, en 1745. Era de este «suplemento» de donde se retiraban así las diversas obras de Nicole que ya señalamos. Tras tantos avatares, en 1801 una denuncia anónima sobre los dos primeros tomos pone en marcha la maquinaria inquisitorial y de nuevo una comisión de calificadores ratifica la censura favorable de 1799 (30) y promete censura más amplia que aparecía el 28 de abril de 1801. Pero ya el 4 de ese mismo mes el Inquisidor General había recibido orden real de suspender la publicación de la obra y de emprender la incautación de los volúmenes anteriores. Ante las sospechas, se nos indicará, de que la obra publicada pudiese resultar perjudicial a la «Religión y al Estado» se insta a la prohibición de su lectura y a la recogida de ejemplares (31). La nuevas posiciones de acercamiento a la Santa Sede por parte de la Corona y del mismo Godoy, hubieron de tener su grado de incidencia en las medidas adoptadas (32).

Una «calificación» bien sustantiva, con todo, nos queda del proceso. Y como habremos de ver ciertamente sustantiva a los efectos del análisis que en este trabajo queremos proponer y que ya sugiere la entrada del mismo. Pero antes, un acercamiento más inicial al asunto que nos ocupa parece oportuno.

\* \* \*

En 1757 aparecía una segunda edición castellana, que el autor de la traducción consideraba prácticamente igual a la primera, del por entonces ya conocido y que disfrutaría de un considerable éxito *Spectacle de la Nature* de Noël-Antoine Pluche (33). El traductor era Esteban de Terreros y Pando, maestro de matemáticas en el Real Seminario de Nobles de la Compañía de Jesús en la corte y que ya había realizado alguna otra traducción de obras del mismo autor.

---

(29) Aunque la copia española, que incluía más de trescientos libros franceses traídos de la *Bibliothèque*, se basó probablemente en la de 1739. Vid. DEFOURNEAUX (1973): 46.

(30) Para las sospechas de manipulación tras el asunto de la denuncia, véase DEFOURNEAUX (1973): 103. La resolución favorable, que los calificadores consideran breve por causa del tiempo concedido es de 24 de marzo. Nos interesa, especialmente, la inclusión en ella de Joaquín Lorenzo Villanueva. La resolución más detenida, como ya señalamos, es de 28 de abril de 1801 y lleva también la firma de Villanueva. Sobre esta calificación nos detendremos más adelante. Vid. A. H.N. *Inquisición*, leg. 4493-23 cit.

(31) El proceso de parte de esa recogida puede seguirse en el mismo legajo 4493-2. Se recogieron cerca de cinco mil volúmenes de los *Essais*. Vid. DEFOURNEAUX (1973): 104.

(32) Véase sobre esta cuestión, LA PARRA (2002): 230 y ss.

(33) PLUCHE (1757): VI, XI.

La obra, en su parte sexta, nos introducía en una cuestión de calado. Se trataba, en primer lugar, del origen de la sociedad y de la afirmación de la creación del hombre como naturalmente impelido a la vida en común por cuanto, se nos decía,» [...]Dios se propuso poner en la tierra, no Solitarios, sino Ciudadanos» (34). A tal efecto, ni los llamados solitarios dejaban de ser ciudadanos. Aquel a quien la misma providencia divina conduce al retiro, se nos indicaba, no es necesariamente «un misantropo, ò devorador de hombres, que abomina ò rehusa el bien común». Desde tales retiros no deja de concebirse el servicio al bien común y particularmente de ejercerse una «caridad activa», un «amor laborioso» que deriva en la abnegación, en la destrucción de los lazos del amor propio, «[...] que todo lo quiere para sí» (35). Por esta vía del amor, de la caridad, cuyo fundamento último y conocido, era el Evangelio, se entroncaba así con el lazo constitutivo de las relaciones comunes entre los hombres. La caridad era el nexo sobre el que se asentaba la propia sociedad.

Pluche podía, así, a continuación despacharse a gusto frente a la «Philosophia» por su incapacidad para alcanzar una verdadera comprensión del origen mismo de la sociedad. Desfilaban entre los así considerados desde Descartes, o más particularmente los cartesianos que le siguieran, hasta los deístas, pasando por Epicuro, los Estoicos, Hobbes o Maquiavelo, quienes pese a sus diferencias y sus distintos grados de aceptación para nuestro autor compartían el hecho de haber ido generando un planteamiento de la formación del mundo natural y de la moral ajeno a la necesaria intervención divina. En sustancia, lo que se rechazaba era una fundamentación de la sociedad en la capacidad normativa de los hombres a partir de los criterios de la necesidad, que se equiparaba inmediatamente a la utilidad o al puro interés. Así, gráficamente se nos recordaba, que «Esta pasión universal por la sociedad es en el hombre, como lo son sus brazos, un presente del Criador» (36). Y la derivación tampoco se haría esperar. Sólo la caridad evita en todas las cosas dañar al prójimo y asegura la justicia. Sólo 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, como definitiva consecuencia, «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[...]» (37). No podrá así encontrarse una «verdadera ciencia» de la sociedad ni en Aristóteles, ni, y nótese el autor, en *Puffendorff* (sic) (38), aunque de ellos pudieran obtenerse «algunos usos de una institución prudente, aunque arbitrara y humana» (39). De ahí, que ni los Bonzos de la

(34) PLUCHE (1757): VI, XI, 4.

(35) PLUCHE (1757): VI, XI, 5-6.

(36) PLUCHE (1757): VI, XI, 12.

(37) PLUCHE (1757): VI, XI, 17.

(38) Para la importancia de Pufendorf en la articulación de las bases de una concepción de una «sociedad comercial», vid. HONT (1987): 253-276. GORDON (1994): 77 y ss.

(39) PLUCHE (1757): VI, XI, 17-18.

China, ni los Brahamanes de las Indias, ni los demás «Philosophos Salvajes», todos ellos Misanthropes y «desertores» de la sociedad, sean sus verdaderos destructores. Este puesto queda reservado, como ya podía deducirse, para los «Philosophos Antichristianos, u opuestos al Christianismo».

La caridad decíamos, como nexo constitutivo de la sociedad. ¿Pero eso era todo con respecto al interés? ¿Había desaparecido definitivamente de escena? En la *Conversación Sexta* dedicada a la «Diversidad de condiciones» (40) el autor se ocupaba de la refutación de platónicos y *optimistas*, considerados estos últimos como escuela y con Leibniz como más ilustre representante (41). El traductor de la obra en nota aparte y no presente en el original nos remitía a propósito de la escuela *optimista* a la correspondiente voz del *Dictionnaire de Trévoux* que desde principios de siglo venía siendo redactado en dicha ciudad francesa por los jesuitas. *Optimisme*, se nos decía allí, «[...]C'est le nom qu'on donne au système de ceux qui prétendent que tout est bien, que le monde est le meilleur que Dieu ait pu créer; que le mieux possible se trouve dans tout ce qui est & qui arrive». Los crímenes incluso, se insitía, son accesorios a la belleza y la perfección del mundo moral porque de ellos se derivan buenos efectos. No dejaba de citarse al efecto la Teodicea de «M. Leibnitz» y de concluirse el error de tales asertos de resultas de la conversión de Dios en un autómatas, incompatible con su libertad de acción. De esta suerte el *optimismo*, así concebido, no era sino una forma de «Matérialisme déguisé, un Spinozisme spirituel» (42). La conexión con algunos de los supuestos críticos del *Dictionnaire* acerca del optimismo de la posición de nuestro autor resultaba evidente (43). Pero colocaba el acento en otra parte. Lo cristianos, afortunadamente en opinión de nuestro autor, cuentan con la fuente segura de la Revelación para dirimir cuestiones de esta índole y de ella se puede aprender que el «hombre quedó infecto». Es esta corrupción sustancial del hombre la que pasan por alto quienes dedican su entendimiento a hacer «proyectos de igualdad, y de reformas, o desenredar hermosuras relativas, y meramente metaphisicas». La corrupción es el punto de partida inexcusable de cualquier «ciencia» moral y por esta vía acabará imponiéndose un discurso de innegable sabor jansenista y, como en el caso de Nicole, una teodicea encaminada a explicar el carácter comercial del hombre «caí-

(40) PLUCHE (1757): VI, XI, 276 y ss.

(41) Sigo en esto las indicaciones dadas por HONT (2005): 49.

(42) TRÉVOUX (1973): 359.

(43) PLUCHE (1757): VI, XI, 276-278: «Los sequaces de Leibnitz, los Optimistas, y la mayor parte de los Metaphísicos, que comparan diversos mundos posibles, à fin de determinar los intentos, que tubo Dios para arreglar la tierra, deciden contrario que Platón; que todo está bueno; que no puede estar mejor; que el hombre es tal, qual debe ser, y que de esta diversidad de estados, de inclinaciones, y modos de obrar, tanto los malos, como los buenos, resulta una variedad de orden en que se complace Dios, y enriquece a su vista el Universo; dando a nuestra morada una constitución diferente de la que puso en los demás Planetas. De esta sublime comparación de nuestro globo con los otros mundos, de los que ciertamente no han tenido estos Philosophos embajada, relación, ni instrucciones algunas, hacen dimanar los pretendidos principios de nuestra moral...».

do» (44). Por esta vía el interés, el amor propio, la necesidad volvían a irrumpir en escena. Pero ya lo hacían como resultado de un plan providencial que los convertía en instrumentos del propio Dios para el mantenimiento de la sociedad, una sociedad decíamos constituida en definitiva por hombres decaídos de su estado original (45). El comercio mismo resultaba de las carencias y opulencias que los diferentes territorios habían recibido de este plan. La posición central de la caridad no desaparecía en ningún momento, pero siendo los hombres como resultaron ser tras la caída el interés podía, siempre bajo este designio divino, 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 preparase unos á otros los socorros que necesitan» (46).

Bajo los auspicios así de este designio podía concretarse la efectiva necesidad de moderar las pasiones, no tanto de eliminarlas. No se negaba la necesidad, el interés o el amor propio. Se los reducía a instrumentos con una causa última de origen divino. La combinación de este plan divino y de su concreción en forma de interés en la vida social resultaba así crucial, pues al tiempo que no se situaba su legitimidad última en la mera acción humana podía reconocerse su efectiva existencia en el seno de la sociedad. La Providencia así, preocupada siempre por disminuir los efectos de la malicia en el corazón humano se podía dirigir a «[...] obligar al hombre a hacer siquiera por interés, lo que debía obrar por virtud» (47). Nos movemos así, de nuevo, en las coordenadas del discurso de Nicole. Reconocimiento de hecho de la existencia de una sociedad comercial lo había pero de nuevo, fundándose en los efectos de la caída y derivada de un plan sobre el orden cósmico, la aprobación ya resultaba imposible.

Sobre esta base, no se consideraba que hubiese de reprimirse sin más las pasiones, lo que, dado su incardinamiento en el hombre tal como es, resultaba ciertamente complicado, sino moderarlas, o mejor encaminarlas por la legítima autoridad hacía la consecución de un objetivo saludable para el conjunto de la sociedad. Era esto lo que exactamente nos referían los autores de la censura de 1801 sobre la que ahora volvemos.

(44) HONT (2005): 49, con dicha conclusión y la referencia a la conexión con los planteamientos de Nicole y de la posible relación con el Adam Smith de la *Riqueza de las Naciones*.

(45) Plan providencial que lo era tanto para la Naturaleza, como para la sociedad: «No es [...], el movimiento el que formó la Naturaleza, y las diversas esencias de las cosas; ni son la necesidad, o la Philosophia, y la Política los que formaron las diferentes partes, y las varias inclinaciones de la sociedad; sino que esta, y la Naturaleza son obra de una providencia adorable, que emplea el movimiento para conservar, y mantener el Universo, y que lleba [sic] adelante la sociedad, tanto por medio de la dirección de los entendimientos más altos, como del aguijón, ò estímulo de la necesidad», PLUCHE (1757): VI, XI, 15.

(46) PLUCHE (1757): VI, XI, 282.

(47) PLUCHE (1757): VI, XI, 283.

Y era precisamente sobre esos asuntos dedicados a la obediencia a las legítimas potestades donde aparecía en la respuesta de los calificadores a la delación la cuestión relacionada con las pasiones, alcanzando así manifestación visible la conexión de tales asuntos con los más habitualmente políticos. Los tiempos no eran ciertamente los mismos. Tras la expulsión de los jesuitas en diversos territorios europeos y muy particularmente tras la supresión en 1773 de la orden las consecuencias de dimensión general no dejaron de sentirse. También lo hicieron en los territorios hispanos. Es cierto que en los momentos en los que se evacuaban definitivamente las respuestas de los consultores el rumbo de la política no resultaba especialmente favorable para las posiciones del agustinismo católico hispano. Como ya señalamos, desde la corte se procedió a un nuevo acercamiento a Roma, o mejor, a un redireccionamiento de las exigencias respecto de Roma mediante una conexión directa con la cabeza de la Iglesia (48). Particularmente interesaba la recepción de la bula *Auctorem Fidei* en diciembre de 1800 de condena de las proposiciones del Sínodo de Pistoia (49). Pero los calificadores no podían, a su vez, dejar de sentir las cuestiones que desde el último tercio del XVIII acuciaban al mundo católico. La configuración de una «internacional» jesuita que se puso en marcha sobre los esquemas de difusión de una anterior «internacional jansenista» era recogida con vehemente protesta por nuestros autores (50). Así acusaban al delator de «exaltación del espíritu de partido» e insistían en el olvido por parte de éste del breve de Inocencio XII que impedía la utilización denigrativa del término «jansenista» para quien no defendiera las cinco proposiciones o alguna de ellas en el sentido condenado por la bula *Cum Occasione* (1653) (51). De forma más significativa nos referían los planteamientos que esa formación de «internacionales» acabaría por provocar. La «desafección» de los dominicos, la inclusión de disputas ya de carácter teológico donde antes interesaban más particularmen-

---

(48) Vid. las interesantes sugerencias de LA PARRA (2002): 186 y ss. El autor indica las posibilidades de que el movimiento jansenista acabara por configurar también espacios de oposición, no sólo de aceptación sin más del papel director del príncipe en asuntos eclesiásticos. Particularmente, en tiempos de Carlos IV, la búsqueda de una política regalista «extrema» más dispuesta a obtener licencias y privilegios directamente de Roma que La Parra señala podían hacer aparecer los proyectos de corte episcopalista y jansenista como frenos al poder real.

(49) La *Auctorem Fidei* se publicó en Roma por Pío VI el 28 de agosto de 1794 y condenaba 85 proposiciones del sínodo pistoyense, pero no fue recibida en territorio hispano hasta el Real Decreto de 10 de diciembre de 1800. Vid. para el cambio de tendencia respecto de los jansenistas que se derivaron de la elección de Pío VII (14 de marzo de 1800), abolición del decreto de Urquijo de 1799 mediante, y la ofensiva antijansenista en territorios hispanos, MESTRE (1979): 739 y ss.

(50) En el caso hispano el regreso, a título personal, de jesuitas expulsos gracias a los decretos de 29/X/1797 y de 11/III/1795 fue interpretado ya en la época como un refuerzo de las posiciones de la orden y del desarrollo de teorías conspirativas. En 1801 Carlos IV deportaría a Italia a estos jesuitas. Vid. para la posición antijesuítica en general, GIMÉNEZ LÓPEZ (2006).

(51) El breve prohibía denominar «jansenista» a nadie que no defendiera las cinco proposiciones ya condenadas o alguna de ellas y en el sentido condenado por la Iglesia. Es de 6 de febrero de 1694 y fue dirigido por Inocencio XII a los obispos de Flandes.

te las relacionadas con la disciplina eclesiástica (52) como venía siendo en el caso hispano (53) o la recepción ciertamente entusiasta de las resoluciones del Sínodo de Pistoia (54) que convertían a Italia en el foco de irradiación de jansenismo para el Mediterráneo católico —y que a su vez habían forzado a adoptar a las posiciones francesas, hasta entonces dominantes, un curioso viraje. Las posibilidades de configuración de una «ilustración católica» que pudiera sustentarse en un proyecto común sobre bases de entendimiento y a la que en la primera mitad de siglo, pese a las dificultades aún podía aspirarse, se habían desvanecido (55). De todo ello rendían cuenta las respuestas (una breve, que se decía así por la presión del tiempo —24 de marzo de 1801— y la más larga de 28 de abril de 1801) a la denuncia anónima que ya indicamos. Interesaba ya la delimitación del terreno: ni molnismo, ni calvinistas u otros herejes protestantes, ni *philosophes* y así lo recogía la primera de las calificaciones. Se insistía, por ello, ya en la respuesta más corta, en la conexión de Nicole con los planteamientos de una espiritualidad hispana en la que no faltaban Fray Luis de Granada, Santa Teresa o Juan de Ávila y que también tendrían su incidencia en las posiciones sostenidas por diferentes autores para otros campos del saber en los mismos momentos (56). Ahora bien, conviene señalar, que en este caso, se busca el encaje de dicha espiritualidad con los supuestos de una moralidad y de una espiritualidad cuando menos jansenizante. Éste es su principal cometido. En ellos, en dichos autores, se descubría la «corrupción» de la condición humana, su abyección tras la «caída» y su dependencia absoluta de la gracia divina. Sobre estos mimbres se erigía la respuesta. En la elaborada con más detalle, la inserción del tema que nos interesa ya se hacía, como señalamos, precisamente en discusión sobre el ensayo de la *Grandeur*, del propio Nicole. De aquella dimensión más relacionada con la obediencia.

---

(52) Unas disputas «[...] de que hasta ahora por la misericordia de Dios y por zelo del gobierno habíamos estado libres». Además, nuestros autores insisten en la acusación de introducir en suelo hispano las pugnas referidas a las disputas acerca de la *quaestio iuris* y la *quaestio facti* propuesta por Arnauld que acarrió la bula *Ad Sanctam Petri sedem* (1656), la posterior *Regiminis Apostolici* (1665) y el conocido *formulario*, por el que se exigía la firma de aceptación de la condena de Arnauld que tales bulas suponían. Todo se reducía, en fin, al enfrentamiento que se derivaba del hecho de que «[...]el delator y todos los Jesuitas y Molinistas como él llaman contrario a la doctrina de la Yglesia, y error y heregía y blasfemia todo lo que no quadra con la escuela de Molina; y hereges y blasfemos y si es menester impíos y ateistas a los que no dicen amén a quanto dexó escrito Molina en su concordia» A.H.N. *Inquisición*, leg. 4493-23, cit.

(53) Lo que no significaba la ausencia de componente teológico en el jansenismo hispano, tesis defendida por SAUGNIEUX (1970): 179. No solamente las obras de los denominados jansenistas incorporaban una implícita concepción de la, por ejemplo, gracia eficiente, sino que en ocasiones autores de la importancia en este campo como Joaquín Lorenzo Villanueva lo explicitaban, aunque en géneros literarios quizá no tan populares. Vid de este autor su traducción del *Poema de san Próspero contra los ingratos*, Madrid, 1783.

(54) Vid. al respecto, BARCALA (1985): 25 y ss.

(55) Vid. VAN KLEY (2001): 46 y ss.

(56) Vid. CAÑIZARES-ESGUERRA (2006): V.



La influencia en este sentido de las conclusiones del Sínodo de Pistoia resultaban evidentes. No tanto por la necesaria obediencia que en sentido general se recababa para las autoridades constituidas, algo que como ya sabemos derivaba de la propia composición agustiniana del orden terreno y del origen divino de las potestades que lo dirigían. Resultaba sobre todo evidente en la confianza que hubo de depositarse en el seno de un sistema de gobierno monárquico para la conducción que en lo referente a las cuestiones de la disciplina eclesiástica y de felicidad pública, se atribuía al monarca mismo. Pero había algo más y que interesa de forma notable al asunto del que venimos tratando.

*Amor meus, pondus meum.* La entrada en estos asuntos ya se hacía conforme a los presupuestos conocidos. La caridad, el amor era el nexo sustancial de la sociedad. Al efecto se convocaba a Fray Luis de Granada, quien a su vez se remitía a San Agustín (57) para insistir en ello. Pero pronto habrá de terminarse en la condición más experimental del comportamiento humano. El amor propio, la concupiscencia hacía aquí su entrada de nuevo y la asignación de un papel determinante al respecto a las potestades constituidas. No se negaba la obediencia debida a cualquier tipo de autoridad constituida, en la medida en que todas en último término se remitían a la voluntad divina. Ciertamente, en una monarquía tal deber se desplazaba a favor del rey correspondiente. Pero esta obediencia respondía también a un segundo supuesto que ahora se revelaba como especialmente «interno» al propio discurso que se sustentaba. La «subordinación» y «obediencia» también se derivaba del:

«[...]poderoso influjo que tienen[las potestades] para moderar en el orden político la concupiscencia y las pasiones humanas, y hacerlas contribuir al bien de la sociedad con tales ventajas del público y de los particulares, quales no produce ordinariamente la caridad misma en el común de los fieles» (58).

Y nótese que de moderar las pasiones se trataba. La consecuencia lógica del planteamiento seguido no apuntaba a la pura represión de aquellas pasiones sino a su moderación y posterior conducción por parte del monarca a la felicidad pública. Respecto de los esquemas de pensamiento hispano más acordes con la persecución del «amour-propre», algo había cambiado (59). Y era precisamente en el seno de dichos esquemas en los que aún se movía el autor de la denuncia secreta. Así afirmaba éste que era «falsa, escandalosa y malsonante» la afirmación que, según una muy sesgada lectura, podía extraerse de la afirmación de Nicole de que «[...]de ninguna cosa se sacan mayores servicios que de

---

(57) Citan los autores de Fray Luis de Granada: «Muy celebrada sentencia (es) de san Agustín, la qual dice lo que es el *peso* en los elementos y cuerpos naturales es el amor en las criaturas racionales. Por donde, así como todas las cosas naturales se mueven conforme al *peso* que tienen... así también las criaturas racionales se mueven conforme al amor que en ellas predomina (Del amor de Dios, P.I, Cap. III, Ss. único)». A.H.N., *Inquisición*, leg. 4493-23, cit.

(58) A.H.N., *Inquisición*, leg. 4493-23, cit.

(59) Vid. nuestro trabajo, para situaciones anteriores, VIEJO (2006).

la codicia o concupiscencia misma del hombre» que, siempre según el delator, se opone al «radix omnium malorum est cupiditas» de San Pablo. A la postre, la cuestión habrá de girar en torno a la traducción y comprensión que quisiera hacerse del «término» servicios. En efecto, según los «calificadores», el delator quiere dar a entender que «servicios» significa «obras buenas en el orden moral o acciones de virtud cristiana dignas de la vida eterna» pero en realidad ha de entenderse como «oficios o ministerios útiles a la Sociedad en el orden político y civil; o las acciones que sirven para suplir las mayores necesidades del hombre en este mundo» cuales habrían de ser, por ejemplo, la conservación de los bienes propios o la de vivir con tranquilidad en el seno de la familia. Una necesidad que en estos casos se «suple» con el buen orden de los reinos, la administración de justicia y la observancia de las leyes. Y a la postre la cuestión se reducía a la experiencia misma, pues ésta ponía de manifiesto que muy pocos son los que se aplican a dichos «ministerios» por la pura caridad evangélica y los más lo hacen por razón de intereses temporales en los que el influjo mayor se deriva de la concupiscencia. De esta forma los autores procedían a las pertinentes aclaraciones. Y de nuevo se arrancaba por una cuestión de comprensión oportuna en materia lingüística. Del adverbio «diversamente» en este caso. Nicole, habría señalado que «la concupiscencia, la razón y la religión se unen diversamente para formar este estado que se llama Grandeza» (60). Así, continuaban, siempre con referencia directa a Nicole y al ensayo *De la Grandeur*, para el establecimiento de la grandeza humana concupiscencia, razón y religión se unen de forma muy «diversa» derivándose esto del diferente motivo que a cada uno de ellos atribuye el jansenista francés. A la concupiscencia se atribuye la soberbia, a la razón la necesidad y a la religión la autoridad divina. No se podía imputar a Nicole, como desde el lado contrario se hacía, una legitimación de la concupiscencia por parte de la religión. ¿Cómo podía darse a entender que la religión «autorizaba» lo que la soberbia deseaba? Cualquier moralista, se nos decía, «por ignorante que sea, sabe que una misma acción exterior siendo una físicamente, se puede hacer por diversos principios o motivos interiores, y ser buena o mala según sean los motivos, sin que por eso pueda decirse que esto supondrá que la religión apruebe[sic] lo malo de la concupiscencia» (61). La limosna era el ejemplo que con mayor claridad reflejaba lo que se pretendía exponer, pues en ella concurrían «diversamente», esto es fundándose en diversos motivos, la concupiscencia, la razón y la religión. Podrá «[...]decirse por eso que en ello se supone autorizada por la religión la intención perversa con que se pudo dar la limosna?» (62). La experiencia, la constatación de un orden

(60) A.H.N. *Inquisición*, leg. 4493-23, cit., «La concupiscence, la raison et la religion s'unissent diversement pour former cet état que l'on appelle grandeur. La concupiscence le désire par orgueil. La raison l'approuve par la vûe du besoin qu'en ont les hommes. Et la religion le confirme par l'autorité de Dieu même», P. Nicole, *De la Grandeur, gallica.bnf.fr* P.1, Ch. 2, pp. 161-162.

(61) A.H.N. *Inquisición*, leg. 4493-23, cit.

(62) A.H.N. *Inquisición*, leg. 4493-23, cit.

*de facto* sustentado en estas cuestiones de orden más civil se abría así paso de nuevo. Las pasiones, su encauzamiento por la autoridad correspondiente eran cuestiones que pertenecían al orden de la sociedad. Las bases de una sociedad fundada en el intercambio si se quiere. El potencial secularizador que de ello se derivaba no debe escapárseos. Pero, de nuevo también, ello no significaba su aceptación, por mucho que con ello se transmitiera hacia reflexiones futuras una neta impronta secularizadora. No se daba, en fin, el paso de la aceptación sin más del carácter «positivo» de las pasiones. Era de nuevo el universo de Nicole, el del agustinismo que ya señalamos (63).

Entre los firmantes de la calificación aparecía Joaquín Lorenzo Villanueva. Bien asentada ya a estas alturas su reputación tanto en lo que a sus obras se refiere, como a los diferentes oficios que había ya ocupado en las instituciones de la monarquía, su irrupción en defensa de la publicación de las obras de Nicole tampoco extrañaba. Sus posiciones jansenistas eran bien conocidas y, en gran medida, las cuestiones que se plantean en la consulta son deudoras de tales posiciones. Nos interesa aquí, la aparición en 1793 de su *Catecismo del Estado* (64). Pese a ser publicado en la Imprenta Real la obra según nos señalará bastantes años después el mismo autor experimentó serias dificultades, incluido el inicio de un proceso por parte de Inquisición (65).

Desde la perspectiva de la «construcción» de un sujeto católico habilitado para la política y de la reelaboración de una moral civil que a tales fines pudiera servir, la obra de Villanueva podía leerse como la de una recomposición de un discurso centrado en «monarquía católica» y sobre todo en el correlativo desentrañamiento de un «vasallo fiel» sometido al puro deber de la obediencia. Como José María Portillo, a quien venimos glosando, ha sugerido ya hace tiempo, tal reconstrucción hubo de realizarse en clave netamente antipolítica (66) y, junto a otras obras como *la Monarquía* de Clemente de Peñalosa y Zúñiga, acabarían por constituir una «operación teológico-filosófica» frente a la «moderna filosofía», entre la que se incluían no solamente los *philosophes* y los revolucionarios, sino que gozaban de un lugar destacado también los jesuitas, molinistas o laxis-

---

(63) Nuestros autores llegaban a negar cualquier relación de Nicole con el jansenismo. Pero de una lectura contextualizada de dicha afirmación se desprende, en nuestra opinión, que por jansenismo se entiende el sentido más restrictivo de quienes defienden las cinco proposiciones condenadas por Roma. Tampoco resulta extraña la consideración de Nicole como un «thomista» verdadero.

(64) VILLANUEVA (1793). Joaquín Lorenzo Villanueva, *Catecismo del Estado*, Madrid, Imprenta Real, 1793.

(65) VILLANUEVA (1996): I, 136. En ella nos señala el autor que el proceso fue avocado por el entonces Inquisidor General Ramón Josef de Arce, amigo personal de Villanueva, con el fin de que desaparecieran para siempre las acusaciones.

(66) La consideración de tal reconstrucción en términos de «antipolítica» hace referencia a la mediación institucional entre rey y súbditos. No se refiere a la renuncia a la participación en la «soberanía» a cambio de la posibilidad de construcción de espacios de opinión pública y ciudadanía característicos de la posición ilustrada. Sobre estos aspectos, GORDON (1994): 3-8. Para el caso hispano, PARDOS (2004).

tas que tanto daba (67). Configuración esencial para una monarquía, la hispana, de la que se nos decía que «por constitución es Católica» (68). Portillo identifica además la clave del edificio que se pretendía construir en la reafirmación de una moralidad centrada en la «culpa» y no en la libertad, reconstrucción de una moralidad de marcado carácter agustiniano con todo su corolario acerca de las pasiones y de su necesario «control» por parte del monarca en el seno de una monarquía católica (69). La negación no sólo de la mediación «libertaria» en el seno de esta monarquía, sino de cualquier principio de índole contractual se derivaba de estas primeras premisas. La tradición política hispana ofrecía al respecto abundantes apoyaturas (70). La europea también. Bossuet había en la obra en abundancia, incluso con capítulo específico (71). Un Bossuet así no sólo instrumento del regalismo, sino expresión de un agustinismo que resultaba también evidente sobre todo en su *Politique*. Pero las preocupaciones del obispo de Meaux no eran ya las de Villanueva (72). Una Ilustración y una revolución habían acontecido en el país vecino. Frente a ellas y particularmente frente a la «desacralización» que en ellas creía detectarse ahora se utilizaban los argumentos que venimos estableciendo. Y en las pasiones nos habíamos quedado. En la argumentación así más sustancial que de la culpa y del desorden resultante podían derivarse. La misma invectiva que contra los jesuitas pudiera realizarse en ello también se anclaba. En este aspecto, cobraba todo su sentido la advertencia que frente a las obras de Hervás y Panduro y de Berruyer (73), este último una de las *bêtes noires* de los jansenistas muy especialmente desde la configuración de la Iglesia de Utrecht (74), nos hacía el autor en su prólogo. La pugna entre jansenistas y jesuitas, especialmente, había adquirido, como señalamos, en esos años finales de siglo nuevos tintes. El enemigo común final era, en este sentido, la *Filosofía*, convertida así en una «entidad», cosificada, responsable de todos los males que acabarían por desencadenar la Revolución. La diferencia, como es obvio, radicaba en la atribución de responsabilidades en este decurso, pero los préstamos argumentativos podían resultar sorprendentes. En una «calificación» incompleta del propio *Catecismo* de 1794, ya resultaban notables (75). Desde la

(67) PORTILLO (2000): 27 y ss, pp. 27 y ss. Y para lo que señalamos, fundamental, PORTILLO (1996): 226-28.

(68) VILLANUEVA (1793): XXV, 247.

(69) PORTILLO (2000): 86 y ss.

(70) Vid. FERNÁNDEZ ALBALADEJO (1997): 103-27. Para un recorrido fundamental por estos temas vid. recientemente, FERNÁNDEZ ALBALADEJO (2007). Asimismo, VIEJO (1997).

(71) VILLANUEVA (1793): XXV, «Doctrina del Ilustrísimo Bosuet[ sic] acerca de los Príncipes».

(72) Vid. GORDON (1994): 54 y ss.

(73) VILLANUEVA (1793): Prólogo, III-XI. Para los avatares de la obra de Hervás y Panduro, *Historia de la vida del Hombre*, vid, por todos, MESTRE (1979): 735.

(74) Vid. para ello, VAN KLEY (2001): 55.

(75) A.H.N. *Inquisición*, 4465-27, «1794. Calificación del *Catecismo de Estado* en 15 de febrero se embió la censura del P. Fr. Antonio de la Santísima Trinidad, en 21 de marzo se embió al P. Fr. Diego González. En 5 de agosto al P. Villanuño de Sn. Martín. Sin Resolución». Las

posición que negaba la oportunidad de su publicación se acusaba al autor de configurar «una obra revolucionaria o que oculta afectos por la Convención», pues al señalar, se nos dice, el autor que «el orden prescinde de los medios justos, o injustos, por donde se llega a la autoridad» acaba por legitimar la autoridad de la Convención, «e induce el Dr. a la eversión del estado puesto que se puede llegar al orden por medios injustos» (76). Que el calificador critique la negación general que Villanueva hace del tiranicidio, no es tampoco de extrañar. Eran, en definitiva, para esta posición argumentativa, los jansenistas quienes se habían colocado en la línea que llevaba de los herejes a los *philosophes* y desde éstos a los revolucionarios. El argumento que acabará por convertirse en un auténtico *tópico* del pensamiento contrarrevolucionario era ejemplificado en la producción del mismo Hervás y Panduro, quien finalmente publicará unas *Causas de la revolución en Francia*, obra en la que acusaba a jansenistas junto a calvinistas, masones y filósofos de estar en la base de tales avatares revolucionarios (77). Y, como ya señalábamos, de una y otra partes había un argumento moral de fondo. Por lo que ahora nos interesa, así lo señalaba el mismo Villanueva al afirmar que: «Para que este desengaño le tomase el pueblo Cristiano en su misma raíz, no era menester más que hacerle entender el influjo que en la corrupción de la política ha tenido la de la moral...» (78). De fondo, el «rearme» moral que Villanueva presentaba provenía de la aceptación de un «núcleo» duro de matriz agustiniana,

---

«calificaciones» que quedan no llevan fecha, ni firma. Para la utilización intencionada en la configuración de una crítica al *siècle des lumières* de Pascal o de Rousseau, por ejemplo, por parte de los encargados de elaborar un discurso contrarrevolucionario en Francia, vid., McMAHON (2001): 34-35.

(76) El mismo Villanueva, con fines totalmente diversos, señalaba mucho más tarde que ante la llegada de las ideas revolucionarias y la agresión que aquellos «volubles republicanos» acometían «[...] contra las sociedades políticas establecidas bajo otras leyes fundamentales» pretendió con su *Catecismo* «[...] demostrar la concordia de la religión con todas las formas de gobierno admitidas en los pueblos cultos; y preservar así a España del contagio que había convertido aquel reyno en un teatro de horrores» J.L. Villanueva, *Vida literaria*, cit. p. 136, algo a tener en cuenta para la posterior legitimación de una Iglesia en tiempo constitucional.

(77) HERVÁS Y PANDURO (1807). La obra estaba finalizada en 1794. Presentada a la Inauisición en 1803, no apareció hasta 1807 merced al informe negativo de Félix Amat. Vid. MESTRE (1979): 735. La implicación en el *plot* antirreligioso de los jansenistas puede ya verse en la introducción a HERVÁS Y PANDURO (1789): I, XVI. La introducción está fechada en Roma, 13 de junio de 1789. El autor señala en la misma, p. 23: «Esta historia se empezó a publicar en idioma italiano el 1778, incorporándola en la obra intitulada *Idea del Universo*. Suspendí la continuación desta obra (de la que en el 1787 se habían ya publicado XXI tomos), por atender a su traducción española». Señala, asimismo, que introdujo muchas reformas y discurso inéditos y que por lo tanto no puede propiamente considerarse mera traducción de la italiana. La dedicatoria a Florida-blanca está fechada en 1 de enero de 1789.

(78) VILLANUEVA (1793): XIV. De ahí también la implicación entre la moral relajada y el *filosofismo*: «P. Creía yo que la libertad por que tanto aboga la falsa filosofía, era sistema que habían forjado los nuevos filósofos.

R. No solos ellos. La historia de la moral relajada muestra claramente la parte que han tenido las doctrinas laxas en los desvaríos de los nuevos filósofos. En muchas cosas no es el filosofismo más que un plagio de la laxidad». VILLANUEVA (1793): IX, 68-69.

que si bien era utilizado para hacer frente a las circunstancias del momento resultaba en sí mismo y en las consecuencias que sobre la concepción de la política pudieran derivarse producto de una lógica «interna» al propio discurso. De ahí la recuperación de los argumentos ya conocidos acerca del establecimiento de la sociedad, de la caridad como núcleo agregativo, de la incapacidad del sujeto individual para dotarse de sus propias normas de convivencia o de la absoluta imposibilidad de prescindirse de un orden anclado en la providencia divina. Y con todo ello, de nuevo asomaba la cuestión que aquí más nos preocupa: el interés, el «amor propio» como sustituto de la caridad. Por supuesto, lo hacía, una vez más, en el marco de su aceptación fáctica y su no aprobación, el marco del propio agustinismo católico que se proponía. De entrada, las cosas no parecían empezar demasiado bien para el amor-propio, todavía asimilado a interés. El punto inicial nos volvía a señalar que el «El pecado dejó arraigado en el hombre el interés personal y el amor propio» y que «La concupiscencia [...] tenía usurpado el señorío del corazón[...]». A ella sola son imputables las «revoluciones» que trastocaron la sociedad civil. De tal forma, que dicho trastorno «[...] sólo lo cura y remedia perfectamente la caridad» (79). Cristo mismo había venido con el único fin de reponerla, restableciendo con ello una igualdad moral, el «influjo» necesario para poder aspirar a ella, que en modo alguno implicaba la igualdad política. Pero de nuevo, y a partir del ya conocido designio providencial:

«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. Introdujose 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» (80).

Sin aprobación, incluso con espanto, pero con reconocimiento de su efectiva presencia, pues también se nos indicaba que «[...] no había cosa más frecuente en la sociedad» (81). El orden político comparecía en fin, y como también ya sabemos, con su efecto de freno, de reconducción encaminada al «bien de la sociedad» de las pasiones (82).

A estas alturas, Villanueva no se hallaba solo en lo que a presencia de autores de marcada trayectoria jansenista se refiere. Por lo que a nosotros nos interesa, y

(79) VILLANUEVA (1793): V, 48-51.

(80) VILLANUEVA (1793): XIV, 135-136.

(81) VILLANUEVA (1793): XIV, 138.

(82) VILLANUEVA (1793): XIV, 138-139: «Este orden por medio de las leyes y de la política contiene a la codicia con el temor de la pena, y al mismo tiempo la doma y la aplica a las cosas que ceden en beneficio de la sociedad, sacando de ella los servicios públicos que pudieran sacarse de la misma caridad». La oposición de un «vicio» para contrarrestar otro se encuentra ya en S. Agustín mismo. Vid. HIRSCHMAN (1997): 34.

aparte de las lecturas que hubieran podido producirse en el idioma original de tales autores, prohibición inquisitorial mediante, destacaba la versión castellana del *Tratado de las leyes*, del *Libro Preliminar* a las *Leyes Civiles* y del *Derecho Público* de Jean Domat que realizara Juan Antonio Trespalacios y que aparecía en 1778 (83). La obra de Domat, como ya nos señalara Franco Todescan hace tiempo no es comprensible sin referencia a su concepción antropológica, la cual a su vez se incardina con los presupuestos teológicos de un agustinismo de matriz jansenista (84). Se abría con ello la posibilidad de contar además con una visión más general del conjunto del espectro jansenista en lo que a la cuestión de las pasiones y del *amou-propre*, en particular se refiere. Con Domat, sin perder el encaje en el marco de referencia más general que hemos señalado, podía asistirse a una visión más positiva de los efectos benéficos del *amour-propre* en la contribución que al mantenimiento de la sociedad podía ser llevada a cabo por los hombres mismos (85) pero siempre con el fundamento divino en el origen mismo de tales actuaciones (86). Una posibilidad que sin perder su carácter marcadamente jansenista, se derivaba en gran medida de las elaboraciones y reelaboraciones acerca de la gracia que se remontaban nada casualmente al mismo Nicole. A la configuración de una cierta «masa crítica» a estos respecto, la presencia en forma de catecismos de tales postulados entre los españoles del siglo XVIII probablemente jugó un papel de primer orden. Desde aquellos de materia puramente teológica y eclesiológica a estos otros más a la manera del de Villanueva. En cualquier caso, siempre perfectamente compatibles con el jansenismo en su dimensión más general y, así, abiertos al universo del que participaba el mismo Nicole. Desde luego, en materia de «commerce», el mismo autor nos lo decía con claridad:

«C'est ainsi que par le moyen de ce commerce tous les besoins de la vie sont en quelque sorte remplis, sans que la charité s'en mêle» (87).

#### BIBLIOGRAFÍA

- APPOLIS, E. (1966): *Les jansénistes espagnols*, Burdeos.
- AGUILAR PIÑAL, F. (1984): *Bibliografía de Autores Españoles del Siglo XVIII*, T. III, Madrid.
- BARCALA MUÑOZ, A. (1985): *Censuras inquisitoriales a las obras de P. Tamburini y al Sínodo de Pistoya*, Madrid.

(83) DOMAT (1985). Existe edición actual de la realizada en Madrid, Benito Cano, 1778: M. Domat, *Derecho Público*, Madrid, IEAL, 1985.

(84) TODESCAN (1987): 21, 25 y ss. Franco Todescan, *Le radici Teologiche del Giusnaturalismo laico*. Vol II. *Il problema della secolarizzazione nel pensiero giuridico di Jean Domat*. Milán, 1987, p. 21. Y para las cuestiones bien sustantivas a nuestros efectos, vid. 25 y ss.

(85) VAN KLEY (1987): 79. KEOHANE (1980): 303 y ss.

(86) Vid. DOMAT (1985): 47-53.

(87) NICOLE (1997): Ch. 2.

- CAÑIZARES-ESGUERRA, J. (2006): *Nature, Empire and Nation. Explorations of the History of Science in the Iberian World*, Stanford, California.
- DEFOURNEAUX, M. (1973): *Inquisición y censura de libros en la España del siglo XVIII*, Madrid.
- DEMERSON, P. (1975): *María Francisca de Sales Portocarrero, condesa del Montijo, una figura de la Ilustración*, Madrid.
- DOMAT, J. (1985) (Madrid): Edición de la traducción de J.A. Trespalacios (Madrid, Benito Cano, 1778).
- Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers* (1998), s.v. «Amour-propre» [www.portail.atilf.fr](http://www.portail.atilf.fr).
- FERNÁNDEZ ALBALADEJO, P. (1997): «Católicos antes que ciudadanos: gestación de una 'política española' en los comienzos de la Edad Moderna» en José. L. Fortea (Ed.), *Imágenes de la diversidad. El mundo urbano en la Corona de Castilla (s. XVI a XVIII)*, Santander, pp. 103-27.
- (2007): *Materia de España. Cultura política e identidad en la España moderna*, Madrid.
- FRANCE, P. (1992): *Politeness and its discontents. Problems in French classical culture*, Cambridge.
- GIMÉNEZ LÓPEZ, E. (2006): «El antijesuitismo en la España del siglo XVIII» in Pablo Fernández Albaladejo (Ed.), *Fénix de España. Modernidad y cultura propia en la España del siglo XVIII (1737-1766)*, *Actas del congreso internacional celebrado en Madrid, noviembre de 2004. Homenaje a Antonio Mestre Sanchís*, Madrid, 284-326.
- GORDON, D. (1994): *Citizens without Sovereignty. Equality and Sociability in French Thought, 1670-1789* (Princeton, NJ).
- GRÉGOIRE, H. (1995): *Lettre du citoyen Grégoire évêque de Blois, à Don Ramon-Joseph de Arce, archevêque de Burgos, grand inquisiteur d'Espagne*, Biblioteca Nacional de Francia. *Gallica*, 1995.
- HERVÁS Y PANDURO, L. (1789): *Historia de la vida del hombre*. Tomo I, Madrid.
- (1807): *Causas de la revolución en Francia en el año 1789 y medios de que se han valido para efectuarla los enemigos de la religión y el hombre*, Madrid.
- HIRSCHMAN, A. (1999): *Las pasiones y los intereses. Argumentos políticos en favor del capitalismo previos a su triunfo*, Barcelona, 1977.
- HONT, I. (1987): «Samuel Pufendorf and the theoretical foundations of the 'Four-Stages Theory'», in A. Pagden (Edt), *The Languages of Political Theory in Early-Modern Europe*, Cambridge, pp. 253-276.
- (2005): *Jealousy of Trade. International Competition ant the Nation-State in Historical Perspective* (Cambridge, Mass).
- IRENÉO NISTACTES (Joaquín Lorenzo Villanueva) (1811): *El Jansenismo, dedicado al filósofo rancio por...* (Cádiz).
- KEOHANE, N.O. (1980): *Philosophy and the State in France. The Renaissance to the Enlightenment*, Princeton.
- LA PARRA, E. (2002): *Manuel Godoy. La aventura del poder*, Barcelona.
- LA ROCHEFOUCAULD (1967): *Maximes* (J. Truchet edt.) (París), Máxima que es la número 39 de la ed. definitiva de 1678 (XLIII de la primera, 1665).



- L'ESPRIT DE NICOLE ou instructions sur les vérités de la Religion, tirées des Ouvrages de ce grand Théologien, tant sur les dogmes de la foi & les Mystères, que sur la Morale*, (1771) Deuxième édition.
- MARAVALL, J.A. (1979): «Espíritu burgués y principio de interés en la Ilustración española», *Hispanic Review*, 7, 1979, pp. 291-325.
- MARÍN, J. (1776): *Historia del derecho natural y de Gentes*, Madrid, D. Manuel Marín.
- MCCMAHON, D. (2001): *Enemies of the Enlightenment. The French Counter-Enlightenment and the Making of Modernity*, Oxford, 34-35.
- MESTRE, A. (1974): «Religión y cultura en el siglo XVIII español» in Ricardo García-Villoslada (dir.), *Historia de la Iglesia en España*, Vol. IV, *La Iglesia en la España de los siglos XVII y XVIII*, Madrid, pp. 583-743.
- MIGUÉLEZ, M.J. (1895): *Jansenismo y Regalismo, Datos para la historia. Cartas al Sr. Menéndez Pelayo*, Valladolid.
- NICOLE, P. (1997): «De la Charité», C.II, esp., en P. Nicole, *Éssais de Morale contenus en divers traittez[sic]sur plusieurs devoirs importants*. «De la Charité» Vol. III, Cap. 2, esp. gallica.bnf.fr (ed. de 1675).
- PARDOS, J.A. (2004): «Epifanías de la opinión. Formación de ciudadanía en Monarquía de España, 1747-1807», En prensa. El original fotocopiado me fue amablemente cedido por el autor.
- PLUCHE, ANTOINE-NOËL (1757): *El Espéctaculo de la Naturaleza, o conversaciones acerca de las particularidades de la Historia Natural, que han parecido más á 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, es de 26/II/1757. La Parte VI, Tomo XI, que aquí nos interesa lleva fecha de edición de 1757. El original francés de la obra empezaba a publicarse ya en 1732.
- POCOCK, J. (1985): *Virtue, Commerce and History. Essays on Political Thought and History, Chiefly in the Eighteenth Century*, Cambridge.
- (2002): *Historia e Ilustración. Doce artículos* (J.A. Pardos y A. Feros, eds.) Madrid.
- PORTILLO, J. M. (1996): «Los límites de la Monarquía. Catecismo de Estado y constitución política de España a finales del siglo XVIII» in *Quaderni Fiorentini per la Storia del Pensiero Giuridico Moderno*, 183-263.
- (2000): *Revolución de nación. Orígenes de la cultura constitucional en España, 1780-1812*, Madrid.
- ROBERTSON, J. (2005): *The Case for Enlightenment. Scotland and Naples, 1680-1760*, Cambridge.
- ROHOU, J. (2002): *Le XVII<sup>e</sup> siècle, une révolution de la condition humaine*, París.
- SAUGNIEUX, J. (1970): *Un pélat éclairé: D. Antonio Tavira y Almazán (1737-1807). Contribution à l'étude du jansénisme espagnol*, Toulouse.
- (1975): *Le jansénisme espagnol du XVIII<sup>e</sup> siècle, ses compasantes et ses sources*, Oviedo.
- SCHNEEWIND, J.B. (1990): *Moral Philosophy from Montaigne to Kant. An anthology*, Cambridge.

- (1998): *The Invention of Autonomy: A History of Modern Moral Philosophy*, Cambridge.
- Todescan, F. (1987): *Le radici Teologiche del Giusnaturalismo laico. Vol II. Il problema della secolarizzazione nel pensiero giuridico di Jean Domat*, Milán, p. 21.
- TOMSICH, M.G. (1972): *El jansenismo español. Estudio sobre las ideas religiosas en la segunda mitad del siglo XVIII*, Madrid.
- TRÉVOUX (1973): *Dictionnaire Universel François et Latin, vulgairement appelé de Trévoux... Nouvelle édition. Tome Septième*, (París, Compagnie des Libraires Associates), gallica.bnf.fr.
- VAN DELFT (1973): *Littérature et Anthropologie, ature humaine et caractère a l'âge classique*, París.
- VAN KLEY, D. (1987): «Pierre Nicole, Jansenism, and the Morality of Enlightened Self-Interest», in Kors, A.Ch. y Korshin (Edts.), *Anticipations of the Enlightenment in England, France and Germany*, (Pensilvania, Filadelfia), pp. 69-85.
- (2001): «Catholic Conciliar Reform in an Age of Anti-Catholic Revolution. France, Italy, and the Netherlands, 1758-1801» in J.E. Bradley y D.Van Kley (Edts.), *Religion and Politics in Enlightenment Europe* (Notre Dame, Indiana), pp. 46-118.
- (2002): *Los orígenes religiosos de la Revolución Francesa*, Madrid, 1996.
- VIEJO YHARRASSARRY, J. (1997): «Ausencia de política. Ordenación interna y proyecto europeo en la Monarquía católica de mediados del siglo XVII», en P. Fernández Albaladejo (Ed.), *Monarquía, Imperio y pueblos en la España Moderna*, Alicante, pp. 615 y ss.
- (2006): «'El amor propio en el infierno'. Pasiones y gobierno en la Monarquía Hispana» in P. Fernández Albaladejo (Ed.), *Fénix de España, cit.* pp. 73-92.
- VILLANUEVA (1793): *Catecismo del Estado* (Madrid, Imprenta Real).
- VILLANUEVA, J.L. (1798): *Cartas de un presbítero español sobre la carta del ciudadano Gregoire, obispo de Blois, al señor arzobispo de Burgos, Inquisidor de España*, Madrid.
- (1996): *Vida literaria de Dn. Joaquín Lorenzo Villanueva*. Edición en un volumen de G. Ramírez Aledón, Alicante (Londres, 1825).