

2002

Pablo de Olavide o el optimismo: expiación y reiteración del lenguaje ilustrado

José E. Santos

Follow this and additional works at: <https://digitalcommons.providence.edu/inti>

Citas recomendadas

Santos, José E. (Primavera-Otoño 2002) "Pablo de Olavide o el optimismo: expiación y reiteración del lenguaje ilustrado," *Inti: Revista de literatura hispánica*: No. 55, Article 5. Available at: <https://digitalcommons.providence.edu/inti/vol1/iss55/5>

This Estudio is brought to you for free and open access by DigitalCommons@Providence. It has been accepted for inclusion in *Inti: Revista de literatura hispánica* by an authorized editor of DigitalCommons@Providence. For more information, please contact dps@providence.edu.

PABLO DE OLAVIDE O EL OPTIMISMO: EXPIACIÓN Y REITERACIÓN DEL LENGUAJE ILUSTRADO

José E. Santos
Universidad de Puerto Rico

“de las desventuras particulares nace el bien general; de modo que cuanto más abundan las desdichas particulares más se difunde el bien”.
Voltaire, *Cándido*

Pablo de Olavide (1725-1803) es definitivamente una de las figuras más controvertibles de la segunda parte del siglo XVIII español. El peruano, que se establece en la Península hacia 1756, aparenta representar el modelo idóneo del hombre ilustrado, dado a la reflexión y discusión intelectuales y la gestación de proyectos encaminados a poner en práctica los principios éticos y prácticos de la edad de las luces, que se anclan en la noción del logro del bien común y de la felicidad general.¹ Armado con la pasión intelectual del momento, Olavide se ocupará de intentar llevar a cabo el ideario ilustrado en sus gestiones públicas. Después de su etapa limeña bastante matizada de por sí con conflictos de naturaleza legal, Olavide se establece en Madrid, donde se casa con la viuda Isabel de Vicuña en 1756, y el año siguiente comienza el período de sus afamados viajes por el extranjero que culminaron en 1765 como señala Defourneaux (35). Éste menciona también la importancia del viaje de Olavide por Francia que considera central para su formación intelectual, un tanto ajena inicialmente a la tradición hispánica. Conoció y pasó unos días con Voltaire en su residencia de “Les Délices”, a quien causó, según Defourneaux, una “buena impresión” (35-36). A su regreso, y en virtud de sus buenas relaciones con Campomanes y el conde de Aranda, se le nombra director del nuevo Hospicio de San Fernando y del ya existente Real Hospicio en 1766 (62). A principios de

1767 se le designa síndico personero, puesto en el cual se distinguió por su intervención en las polémicas sobre el abastecimiento de la capital. Ganada la confianza del cuerpo ministerial de Carlos III se le nombra intendente de Sevilla a mediados de 1767 (69-72). De aquí en adelante comienza el papel activo de Olavide en la esfera pública española. Su nombramiento como director de las colonias de Sierra Morena constituirá su aportación más tangible al desarrollo social y económico de la España de su momento.² Seguro del favor real y ante la buena acogida que ha tenido su labor hasta entonces, tiene en sus manos la oportunidad de ejecutar la “utopía” por así decirlo, y llevar a cabo la creación de una comunidad ordenada y predispuesta a seguir un modelo de producción y población que serviría de ejemplo para mejorar la crisis urbana española. Como bien expone Defourneaux, el experimento de las colonias nunca se desarrolló libre de estorbos, fuera por la inacción o el malestar de los colonos, o fuera por la impertinencia de los enemigos del proyecto en la corte, que respondían a los intereses de las poblaciones vecinas y de los latifundios, temerosos del triunfo de un nuevo “orden” (150-175). No obstante los inconvenientes notables, Defourneaux indica que Olavide continúa la labor de colonización “lleno de confianza en el porvenir” y optimista de llevar a término su empresa (175). Al cabo de los años la labor de Olavide y los colonos rinde frutos admirables que llaman la atención del propio rey, aunque no pasarán tampoco inadvertidos para los enemigos del proyecto, que recurrirán a la Inquisición para condenar la “conducta” de Olavide (221).³

Aparte del afamado episodio de la colonización de Sierra Morena, el período de su administración en Sevilla presenta notables proyectos de mejoramiento económico y social propiciados por el gobierno central. Perdices Blas señala que entre las reformas sevillanas de Olavide se destacan la creación de hospicios, la habilitación del comercio interior, la propuesta de reformar los mayorazgos, las reformas para emplear las tierras de la Iglesia, la creación de sociedades modelo, el fomento de la industria popular, reformas de los gremios, propuestas para la navegación del río Guadalquivir, reformas culturales (en especial la polémica del teatro) y reformas religiosas (274-275). Como muestra de las intenciones reformistas estatales nos fijaremos en el proyecto de reforma universitaria encargado a Olavide, el *Plan de Estudios Universitarios* (1768), ideado para reestructurar el currículo de la Universidad de Sevilla. Por su subordinación al Colegio de Santa María de Jesús, la universidad sevillana se convierte en un blanco perfecto para la política de “desacralización” del currículo que se impone ante lo que Aguilar Piñal denomina “exceso de intervencionismo eclesiástico”, condición que se debe cambiar (“Estudio preliminar” 46). Aguilar enumera los tres elementos fundamentales del *Plan*, que son los siguientes: independizarse del Colegio eclesiástico, liquidar el “espíritu de partido” entre el profesorado y el alumnado, y erradicar el escolasticismo.

No obstante las recomendaciones del *Plan*, ni el apoyo de Campomanes que propició su aprobación por el Consejo de Castilla en 1769, la reestructuración nunca se llevó a cabo (60).

El Plan se divide en tres partes principales: el “Informe sobre el destino de las casa de la Compañía de Jesús en Sevilla”, la “Idea general” del plan de estudios, y el “Plan” propiamente dicho, en el que se detallan los elementos curriculares. Ya en el “Informe” inicial, Olavide da muestras del optimismo típico de la mentalidad ilustrada, sin abandonar, obviamente, la referencia divina:

Todos no hemos hecho cargo de que ésta es una crisis la más favorable que ha tenido en todos los siglos la Nación; que de ella depende la pública felicidad, y que si Dios quiere que se logren las iluminadas y rectas intenciones que el Consejo descubre, va toda España rápidamente a mejorarse. (*Plan de estudios* 70)

Saltan a la vista frases como “crisis favorable”, “pública felicidad”, e “iluminadas y rectas intenciones”. La primera expresión supone la visión analítica de quien acepta el prejuicio ilustrado, que Gadamer asocia con la remoción de las trabas y las limitaciones que han predisposto la conciencia histórica del ser humano (276-277). Se parte de una interpretación del presente para evaluar las condiciones pasadas que lo han producido, a la vez que se proyecta un significación específica, en este caso la “crisis”, que se lee como un apresto, un instante apto para la ejecución de una reforma que implica la consecución de un “bien general”. Este bien general es la “pública felicidad” que en Olavide implica la posibilidad de que el estado proporcione los elementos indispensables que redunden en el máximo bienestar individual posible. La frase “iluminadas y rectas intenciones” caracteriza sustancialmente el manejo retórico de Olavide. Apela y a la vez apropia la palabra de la autoridad oficial. Habitado a sus funciones institucionales y consciente de sus alianzas en la esfera pública, Olavide opta por plasmar abiertamente sus criterios sobre una reforma que debe efectuarse “con la ilustración que pide el siglo” (*Plan de estudios* 77), y se sentirá libre para atacar a la oposición que ya prefigura. “Rectas” apunta a una condición de certeza y deber, es decir, participa de una persuasión dual, orientada tanto a las autoridades de quienes depende la aprobación como hacia lo que podemos denominar el receptor “implícito”, el mundo universitario anquilosado. También es notable el adjetivo “iluminada”, en el que se ve claramente la combinación del concepto de “iluminación” religiosa con el concepto de las “luces” propio del ideario ilustrado.

Este tono dinámico, violento en ocasiones, se manifiesta más en la “Idea general”. Olavide abre con la imagen gráfica de la Universidad como el cuerpo y el Conejo como el alma, lo que ubica en las intenciones estatales el carácter divino, ante el cual la oposición queda devaluada, sin mérito,

reducida a un “estorbo” para el bien común. De ahí que su planteamiento inmediato se refiera a la enseñanza de los “verdaderos conocimientos” en la Universidad, de los cuales derivarían su “ilustración y provecho” (79). Momento seguido llama por sus nombres a los demonios que deben exorcizarse, los “vicios que infestan” el sistema que son el espíritu de partido y el escolasticismo. Para acentuar la necesidad de reforma, Olavide recurre a la discordancia cronológica:

Para que la nación vuelva al antiguo esplendor literario de que ha decaído, poniéndose al nivel de las demás naciones cultas que le llevan dos siglos adelantados en descubrimientos y progresos, nos parece indispensable dar nueva planta a nuestros Estudios, contentándonos por ahora con estudiar lo que dichas naciones han adelantado; y esperando que luego que estemos en proporción con ellas, los genios españoles, siempre felices y vivos, sobrepujarán a los demás, como hicieron en los antecedentes tiempos. (80)

Olavide emplea una prosa clara y directa, por lo que su optimismo se comunica como algo determinante. Llama la atención el típico reclamo dieciochesco de un pasado áureo que ha decaído con el paso del tiempo. Es de fundamental importancia lo que ha sido logrado durante este tiempo en las universidades extranjeras, aunque el carácter “feliz” (agraciado) del genio español se encargará de completar la transformación necesaria. La representación del cuerpo aparece nuevamente cuando critica el “el espíritu de partido” que impera. La imagen del demembramiento le sirve para ejemplificar el estado de deterioro vigente. Para Olavide, “España es un Cuerpo compuesto de muchos Cuerpos pequeños” que “mutuamente se oprimen” y “se desprecian” (81). Caracteriza de esta forma a los bandos intrauniversitarios que en nada aportan al progreso intelectual o social de la nación. Señala, sin embargo, que es el escolasticismo lo que ha hecho mayor daño al desarrollo académico. El mismo constituye un “espíritu de horror” que mantuvo a Europa bajo “siglos de ignorancia” hasta llegado el siglo XVII, “época feliz de la resurrección de las Ciencias” (84-85). “Feliz” vuelve a tener la connotación de “agraciada” que se sigue con la referencia a la “resurrección”, traslado del sentido religioso hacia una mitología de lo científico. La dualidad discursiva en Olavide seguirá a través de su ataque al escolasticismo, “espíritu falso” que hace que se desconozca la verdadera religión contenida en los Evangelios (86-87). Se llega a la verdad, por lo tanto, por medio de la revelación y por medio de la experimentación.

Deseamos detenernos un poco en este punto. Hasta este momento se nos presenta con claridad los elementos de una contradicción que Olavide ha decidido obviar o en cierto modo empalmar. La felicidad puede referirse a la gracia ofrecida por la divinidad. Puede referirse a la noción de un bien común o al logro de una mejor calidad de vida de los que el estado sería responsable en gran medida. Y la felicidad habilita un cruce en el que el

valor “realizativo” (agraciar) de la divinidad se extiende sobre la visión científica e institucional. En el discurso de Olavide opera o una síntesis de opuestos conceptuales, o una coexistencia de valores, en los que habría que determinar un empleo pragmático simultáneo o una relación de subordinación. Si se adopta la generalización de Gadamer sobre el prejuicio que caracteriza el pensamiento ilustrado, el discurso de Olavide consistiría en la subordinación del valor persuasivo del contenido religioso al esquema innovador del discurso científico que presenta de manera neutral (o al menos ajeno a la herejía). Sería este un primer análisis que disecciona el juego intencional de quien elabora un proyecto de cambio consciente del favor que le depara el núcleo central del poder. Visto de otro ángulo, la retórica de Olavide se enmarcaría en un sistema conceptual complejo. La referencia al “cuerpo desmembrado” y a las “pugnas” que definen el partidismo y el escolasticismo vigentes, apuntan hacia una sintaxis de lo violento, y a la ruptura como su acto delimitador. En este sentido, la contigüidad de los conceptos referentes a la felicidad y al bien común, son ejemplo de lo que Foucault llama “continuidad plástica”, proceso por el cual un significado esencial se manifiesta en y subyace bajo múltiples representaciones. De esta manera, las contradicciones constituyen una ilusión de la identidad subyacente, por lo que en la lectura final del análisis deben suprimirse (*La arqueología del saber* 251). No se trataría de una subordinación, sino que la misma tendencia que delimita y separa reordenaría, o mejor, recolocaría los valores diversos, sobrepondría uno sobre el otro, y de esta forma se traduciría a nivel textual en la coherencia discursiva que Olavide empuña.

Otro aspecto que se desprende del *Plan* es la conformidad de la felicidad comunitaria con el orden estamental. La reflexión olavideana se aleja de la incitación o el desafío feijoniano al público característico del *Teatro crítico*, pero también del tácito menosprecio voltairiano por el vulgo. Su equilibrio se basa en su fe en el estado, en que propiciará todo aquello que lo estabilice. De ahí que su comentada objeción a que los pobres se eduquen en el sistema universitario responde más que nada al temor a una desproporción laboral que afecte el orden social:

No hay duda que se perderán muchos grandes ingenios que tal vez habría entre la gente pobre. Pero además de que no faltarán entre la noble y acomodada, pues el entendimiento no está coligado a la baja ni a la alta calidad, lo cierto es que la primera atención de un Estado debe ser cuidar de que no le falten las manos que lo sostienen. (*Plan de estudios* 92)

Se trata, por lo tanto de una felicidad funcional, atenta al orden político, y cuya proyección utópica se funda en las circunstancias concretas, de las cuales deben evolucionar los cambios. En esta actitud se nota un elemento de lo que Perdices Blas centra en la persuasión y denomina el “pragmatismo” de Olavide (289, 491). Podemos aquí ver la preocupación que muestra el

Intendente por el financiamiento de cualquier proyecto, marca tácita de pragmatismo. Esto se nota al leer la sección del *Plan* referente a las rentas (110-115). Su pragmatismo coincide con la visión netamente moderna, al querer erigir los nuevos modelos a partir de las estructuras vigentes. Esto no implica una mayor cautela en su expresión, que como hemos visto, basa su audacia en la hábil confinación de conceptos conflictivos. Su entusiasmo se detecta hasta en detalles específicos, como cuando recomienda el estudio de la geometría y la política, disciplinas que según Olavide

son capaces de derramar de un golpe mucha luz en la nación, acostumbrándola a una exactitud de raciocinios que no podía conseguir sin la primera (geometría) y a una copia de ideas benéficas al público y convenientes al Estado, que debe inspirarle la segunda. Nos lisonjamos de que estos dos estudios bien enseñados y seguidos serán bastantes a hacer en la Nación tan feliz revolución que en diez años de tiempo se conozca sensiblemente su reforma y adelantamiento (117)⁴

No será menos cierto que su optimismo quedará interrumpido por la sensación de decepción, especialmente en la etapa final de su gestión en la colonización de Sierra Morena. El constante descrédito ante el Santo Oficio del que fue víctima el claro indicio, según Perdices Blas, de ser la persona adecuada para recibir un castigo dirigido a todo un equipo ilustrado (Aranda, Campomanes, Floridablanca, etc.) al que no podían encausar (352). Según Perdices Blas fueron cuatro las causas de la denuncia: el inseguro estatus social de Olavide (es decir, no pertenecer a la alta nobleza ni desempeñar un cargo de nivel ministerial), las diligencias de los enemigos que creó en diferentes cargos en Andalucía, la imprudencia a la hora de exponer sin cuidado sus ideas, y el abandono de sus amigos de la corte (357). Nosotros nos atreveríamos a aventurar otra, su condición de criollo. Lo que sí parece ser evidente en todo el asunto es que el propio optimismo de Olavide constituyó su caída, su conversión en mártir forzado y en chivo expiatorio. La Inquisición lo condenó en un “autillo” de fe en 1778, y a permanecer bajo arresto domiciliario en distintas partes de la península.

Ahora bien, las circunstancias que rodearon la huida de Olavide después de su condena refuerzan la visión de que se trataba más bien de un castigo ejemplar orientado al escarnio público de todo un grupo de intelectuales y funcionarios públicos. Defourneaux señala que curiosamente el Inquisidor general Felipe Beltrán demostró compasión y ligereza en su trato del condenado, y sospecha, que en cierto modo habilitó las condiciones para que el propio Olavide ejecutara el escape hacia Francia (288-296). Olavide se establecerá en París en 1780, y volverá a frecuentar las tertulias de los ilustrados, esta vez en las reuniones organizadas por D'Alembert (308). Poco después se establece en el castillo de Cheverny a instancias del conde Dufort, lugar donde recibirá las primeras noticias de la Revolución francesa

y donde posteriormente redactará *El Evangelio en triunfo*, epistolario narrativo que somete a la imprenta en 1797. Defourneaux nos presenta una caracterización interesante del peruano en estos años:

Aun cuando no poseamos, sobre el período de Olavide que transcurren entre 1789 y 1795, más que una documentación discontinua, basta para demostrar que la verdad se halla entre estos dos extremos: Olavide no representó en la Revolución el papel activo que le da la tradición; tampoco fue, desde el comienzo, el hombre asustado por los desórdenes revolucionarios que busca, en un rincón perdido, olvidar y ser olvidado. Su actitud ante los acontecimientos, abstracción hecha de las reacciones de prudencia que pudieron dictar en ciertos casos su conducta, refleja un complejo intelectual en el que el retorno cada vez más acentuado a la práctica de la fe no excluye la adhesión a las ideas “filosóficas” que han sido y serán siempre suyas. (315)

El Olavide escapado y establecido en Francia practica la “no exclusión” como eje de su marco conceptual. Continúa centrado en la dualidad, en la posibilidad de llevar a cabo tanto las aspiraciones ilustradas como la práctica de la fe, lo que se manifestará de manera patente en el texto.⁵ Lo que ha logrado el castigo inquisitorial y la ulterior desazón por la Revolución francesa ha sido la inversión en la perspectiva, es decir, la yuxtaposición o el intercambio de los elementos contiguos o equivalentes en su ecuación conceptual. Si en el Olavide de la etapa reformista la retórica del cambio ilustrado anclado en el logro de la “pública felicidad” tiene preeminencia, en *El Evangelio en triunfo* será la urgencia del modelo católico la que incluye en su seno los elementos típicos de aquel discurso.

El “Prólogo del autor” ensaya una estrategia integradora de las dos visiones de mundo a partir del peso de la experiencia personal como autoridad referencial. Se presenta como testigo del origen de la “espantosa revolución” y emplea la máscara del hombre retirado que se permite evaluar desde un lugar marcado por el peso del sufrimiento la contundencia de los sucesos que ha vivido y observado:

Mi designio era ocultarme la vista de objetos tan terribles, y apartarme de los peligros y de las contingencias; mi deseo vivir ignorado, repasar en la amargura de mi corazón los ya pasados días de mi vida, y meditar los años eternos. ¡Mas ay! la discordia, el desorden y las angustias se habían apoderado hasta de los rincones mas ocultos, y no quedaba asilo para la paz del alma. (I, iiiii)⁶

El antagonismo fundamental se ubica en la “discordia” y el “desorden”, elementos que se opondrían a cualquier intento de establecer un sistema, y en este sentido, causas de que no se pueda llevar a cabo ninguna empresa totalizadora, léase la ilustrada o la religiosa. Olavide continúa su exposición

recurriendo a la enumeración de los males que demolieron “los establecimientos mas útiles y respetables” (I, iii). La noción de la utilidad sigue rigiendo su discurso, lo que es importante al analizar el modo en que destaca sus puntos. La “abolición” de la religión se opone al establecimiento del “templo de la razón”, lo que constituye una expulsión invertida en el sentido bíblico, es decir, el regreso de los mercaderes al templo:

El Dios de los christianos y sus Ministros fuéron arrojados del sagrado recinto; y en vez de los himnos religiosos que se entonaban al Dios de los Exercitos, no se escucháron ya mas que cánticos profanos, cantares lúbricos: en fin las casas de oración se convirtiéron en teatros inmundos destinados a fiestas sacrílegas y obscenas. (I, iv)

Este pandemonium se sigue entonces con una muestra del juego discursivo olavideano: “¿Quién podía imaginar, que en una Nación de las mas ilustradas se pudiese ver trastorno tan horrible?” (I, iv) La calidad de “ilustrado” no se riñe con la aceptación de la autoridad de la fe. Es connatural la relación entre ambas y en esta ocasión el manejo no se limita al concepto de “felicidad” sino que el concepto de “ilustración” propiamente vale como “sensatez”, atenuación semántica conveniente a la hora de elaborar una estructura subyacente. El caos se debe a la “ignorancia” de la muchedumbre que no ha sido debidamente “instruida” en la “verdadera religión” (I, v). No estamos ante la clásica aceptación del dogma y del rito. La religión puede entenderse y explicarse, y de ahí que su instrucción devenga en un conocimiento de la verdad asequible por todos y que dará paso al reconocimiento de la verdadera felicidad. Se impone, por lo tanto, la necesidad de redactar un libro que facilite esta empresa y que no se ha escrito todavía:

Pero si este libro existe, ¿cómo ó por qué no está en manos de todos? Y si no existe, ¿cómo los que por interés, ó por amor desean que la Religión se conserve, no se apresuran á producirle y propagarle? ¿No es ya tiempo de precaver peligro tan horrible? ¿No estamos en el caso de que se tomen las medidas mas eficaces? Hubiera dado mi vida por tener las luces y el talento suficiente para formar un libro tan precioso, tan necesario, y que consideraba como el mejor preservativo; pero esta empresa tan fácil para otros era muy superior á mis alcances. (I, vii)

Más allá de la falsa modestia se establece una racionalización del dogma. La religión no es el misterio que debe ocultarse y creerse con ciega obediencia. Este apoyo racional contradice la noción de la suficiencia de la revelación. La idea de redactar el libro que explica el libro responde, por lo tanto, a la visión ilustrada en la cual toda verdad es investigable y por ende, presentable. A su vez, de esta forma Olavide amalgama en un solo discurso

el paternalismo religioso y el ilustrado. También reitera su clasismo intelectual, tan presente en sus escritos sobre la educación, al recalcar que los victimados por la violencia popular fueron los “nobles”, los “sabios”, y los “hombres mas virtuosos” (I, vii).

Olavide emplea el motivo del encierro y a partir del mismo fabula con el propósito de dar veracidad a su recuento con el mecanismo discursivo del hallazgo de un manuscrito (I, viii). Es el mismo instante en que reconoce su deuda para con *Las délices de la religión* (1788) del Abate Lamourette. El desvío del “Filósofo”, personaje central de este epistolario ideológico, proviene de la alucinación, el delirio y las pasiones, y requirió del peso de la “evidencia” para reformar su vida (I, ix). Olavide insistirá entonces en concretar la educación del público, pues de esta forma se ejecuta “la propagación de una enseñanza tan importante a la felicidad de todos” (I, x). Aquí se plasma el matiz inverso de la “eudaimonia” moral y religiosa que una vez aceptada regulará de manera racional el orden civil:

Comprendí pues, que podía ser útil la publicación de estas Cartas; especialmente en España, donde el Christianismo tiene su mejor trono. Esta nación generosa abunda de ingenios superiores, que á los ejercicios prácticos de la Religion juntan todas las luces para escribir este libro necesario... Me pareció que le recibiria con gusto y con respeto, y que entónces añadiendo un convencimiento ilustrado á la natural solidez y constancia de su carácter, sabría sostener y conservar su culto... (I, x).

De esta forma se justifica la publicación del texto que asegurará el logro de la felicidad. Este equilibrio entre lo racional y lo religioso también manifiesta el optimismo olavideano, presto a la consecución de las reformas que estima indispensables sin importar qué facción ideológica goce del dominio en el momento. “Yo no tengo la ridícula manía de autor”, declara y añade, “lo que deseo es ser útil” (I, xi). Se ofrece como instrumento de una reforma que pinta como fundamental y que connota el cruce del estado con la autoridad religiosa a primera vista. Más adelanté resume los parámetros de su “eudaimonia”, en lo que a todas luces se traduce como una utopía sociorreligiosa: “la firmeza de los gobiernos, la respetuosa obediencia de los vasallos, y la felicidad de todos dependen del amor y respeto que se tiene a la Religion”, párrafo que cierra con la máxima de que “solo el Evangelio es la regla que puede producir la felicidad universal” (I, xiv). Olavide cierra su prologación, y por ende su presunta declaración de intención, recalcando la dualidad conceptual de que se ha valido al ofrecer un libro edificante pero racional, “devoto” pero filosófico (I, xvi). El libro, así visto, mejora “el libro que nos vino del cielo” por haberse redactado racionalmente.

En el cuarto tomo, sin embargo, Olavide presenta una serie de planes que no son otra cosa que el replanteamiento de las reformas que promulgaba

antes de su condena inquisitorial. Central para la aspiración por un ordenamiento racional es el establecimiento de la “Junta del Bien Público”, presentada en la “Carta XXXVIII”, cuyo reglamento sienta las bases de una utopía plena, en la que todos los elementos de la vida social (producción, vida urbana, educación, ocio, etc.) se llevan a cabo bajo la aceptación de la paridad entre los aspectos religiosos y civiles. Olavide se fija en el más mínimo detalle. Un ejemplo tomado del “Estatuto de los inspectores” civiles es prueba suficiente del rigor utópico al que aspira:

sus cuidados y afanes deben ocuparse en todo lo que puede ser útil y ventajoso á los vecinos de su quartel, teniendo por principal objeto todo lo que puede contribuir al servicio de Dios, al bien estar de las familias, y á la paz y tranquilidad de todos... Desde luego no permitirán ningún mendigo, ocioso ni vagamundo; y si hubiere entre los pobres de su quartel genios díscolos ó violentos, hombres que maltraten á sus mujeres ó sus hijos, dados al vino, ó que tengan otros defectos de aquellos que incomodan, y turban el órden de la sociedad civil, procurarán amonestarlos, corregirlos y amenazarlos con que se les privará de todos los socorros, y se les borrará de la lista de las familias de la sociedad (IV, 219-220)

Olavide propone punto tras punto atento a la posibilidad real de que el plan pueda ejecutarse. De ahí su respeto al orden estamental vigente, modelo funcional sobre el cual erige el plan. En ocasiones se permite enjuiciar desde la perspectiva de quien observa desde fuera las condiciones sociales de la España del momento. Así se desprende de sus comentarios sobre la responsabilidad civil de evitar la ociosidad (IV, 229), y su observación sobre la utilidad del lujo como medio de estimular la productividad laboral (IV, 230). La concepción dieciochesca del bien común se expresa ya de manera cabal, puesto que el presunto lector “oficial” sobreentiende que se subordina a la regencia religiosa. Como tales conceptos no se riñen, su enumeración de los objetivos principales de la sociedad responden al canon ilustrado, resumidos bajo la noción de la “felicidad pública” (IV, 246).

Nos parece claro, a la luz de los ejemplos presentados, el vigor y optimismo con que Olavide expone sus ideas sobre el bien común. Por otra parte, el escrito puede leerse desde la perspectiva de quien desea congraciarse con las autoridades que le han desgraciado. El texto es por lo tanto, una acto de expiación pública. La reivindicación ideológica comienza en su condena en la “Carta XL” de la filosofía moderna, a la que tacha de “arte diabólico” que lisonjea y se basa en sofismas para ejercer su seducción (IV, 284). Sin embargo, el centro de su reclamo de redención descansa en la caracterización y condena que hace de Voltaire” (IV, 290). Con esta oración abre un ataque feroz y excesivo, sorprendente para quien conoce la admiración que Olavide le profesaba al francés, pero precisa para quien quiere dar a entender que se ha limpiado del vicio que le desvió de la ruta de la fe. El discurso se vuelve

un verdadero sermón, hábilmente pensado y dispuesto. En algunos momentos, la invectiva es brutal, y en su caracterización personal cala en la destrucción del hombre y la creación del monstruo:

No era ya el empeño de un ingenio ardiente que procuraba acreditar sus propias opiniones. Tampoco era la propensión innata del orgullo que aspira á dominar los ánimos en la propagación de sus ideas, y fundar un imperio en el dominio de las letras. Era la rabia de un ánimo irritado que aborrece al enemigo que persigue; el encono de la atroz venganza, que no sosiega hasta ver por tierra al odiado objeto de sus iras; y en fin el esfuerzo de una cólera ciega, que con implacable furor no se satisface sino con la ruina total de su contrario. (IV, 296)

En otros instantes Olavide recurre al menosprecio de la obra volteriana, tildada entonces de copia y repetición de los argumentos antirreligiosos tradicionales:

... Voltaire no había hecho otra cosa, que reproducir en este siglo las objeciones contra la Religion, que desde los primeros tiempos hicieron los incrédulos... Que así todo el trabajo de este se reducía á renovar los antiguos sofismas, sin poner de su parte mas que el arte capcioso y la sofistería con que lo sabían revestir sus pérfidos talentos. (IV, 298)

De esta forma Olavide trata de eliminar las dudas que pudieran tenerse de su religiosidad sincera. Incurre en un acto de violencia verbal destinado a la destrucción y al castigo, y elige al más comentado de los “herejes” de su siglo como el animal que sacrificará para purificar su imagen (y tal vez su conciencia). Él, que había sido el chivo expiatorio del que se había valido la Inquisición, convierte a Voltaire en el chivo de su propia expiación. Así visto, Olavide participa de la violencia institucional que le había destruido, y se reconstituye como pseudo-inquisidor, papel que le permite el espacio religioso. En este sentido es importante el señalamiento que hace Pierre Saint-Amand en *The Laws of Hostility* sobre la máscara del discurso religioso y de cómo el “filósofo” dieciochesco la emplea para de esta forma aspirar al poder seductor del cual carece su discurso:

The difference between faith and philosophy would seem to lie, rather, in the quality of their common fanaticism. In this dialectical confrontation, philosophy is the loser from the outset. It suffers from a lack of persuasiveness: the gap between philosophy and religion is the sacred itself... Philosophy can still find a way out, by fetishizing reason. If it is unable to convince others, it can attempt to convince itself. It invents itself as its own icon, its own idol. All the philosopher need do, in his delirium of envy and unseemly mimicry, is don the priest's habit. (56)

Es casualmente Voltaire el centro de la reflexión de Saint-Amand en su texto, el Voltaire excesivo cuyos ataques filosóficos se revestían del furor asociado con la imprecación religiosa. En la medida en que es consciente Olavide de esta diferencia radicaría la naturaleza de su estrategia. Dependería de ello la sinceridad o insinceridad de su ataque. Olavide, en este sentido, tomaría la máscara y la voz del fanático para así rescatar lo que pueda de sus ideas particulares ante la mirada de sus jueces implícitos, el estado español y la Inquisición. Otro ángulo de la reflexión de Saint-Amand sobre Voltaire, esta vez centrada en el *Cándido*, nos ilustra otro aspecto de la propuesta olavideana. Se trata de la granja (o huerta), de la sección final del texto en la que Cándido y sus acompañantes optan por construir un nuevo espacio utópico:

True, the garden has the appearance of an individualist choice. But it is offered as an alternative form of sociality. Work as a ritual will put an end to collective violence by exercising individual talents for the good of the community. (69)

La propuesta de Saint-Amand puede aplicarse a la idea de la Junta del Bien Público expuesta por Olavide. Constituye así, no solamente un espacio “utópico” en el que se insiste como modelo, sino también el escape interior, el amparo en el cual se socorre y se protege de la violencia cíclica de la historia, y en el que construye los muros de su dualidad.

No cabe duda de la importancia que tiene Olavide al ejecutar una anatomía del simulacro totalizador del estado español moderno. El concepto de la felicidad como catalizador discursivo de los proyectos destinados a la “reforma” no cuaja ni corresponde con los “logros” adquiridos. El caso de la reforma universitaria ilustra bien este punto, incapaz de llevarse a cabo de manera íntegra ante el peso de las circunstancias que llevan a aliar al estado con sus “adversarios” institucionales. En *El Evangelio en triunfo*, por su parte, se presenta como un posible modelo de política pública de matiz utópico, diseñado para la ejecución de una administración más racional y abarcadora. Las condiciones de España impidieron el cumplimiento de cualquier intento en este sentido, incluso si se llevaba a cabo por individuos emprendedores, atentos, como Olavide, a incrementar el carácter funcional del estado. Sánchez-Blanco señala que el reformismo de Carlos III se orienta de manera conservadora, por lo que la educación universitaria no trascendió el marco humanístico y religioso, al cual meramente aplicó un “barniz moderno” centrado en la utilidad (132). Olavide, por lo tanto, es más bien el primero en una serie de víctimas intelectuales notorias del poder institucional borbónico de la segunda mitad del siglo XVIII. Puso a prueba al alcance de las intenciones reformistas del estado y en tal proceso sucumbió en el juego inmisericorde del poder.

Olavide fue entonces un agente activo que intentó ir más allá de las

limitaciones que afectan el paso de la teoría a la práctica. Su optimismo resulta de la creencia en que las aspiraciones totalizadoras dirigidas al bienestar público apelarían al sentido común de aquellos que ejercen el poder, puesto que las condiciones resultantes generarían mayor confianza en la labor administrativa y reducirían al mínimo el fomento del malestar popular. Gilles Deleuze, siguiendo a Foucault, se fija en la contradicción existente entre las formulaciones teóricas y la práctica del poder:

... la teoría por naturaleza está contra el poder. Desde que una teoría se incrusta en tal o cual punto se enfrenta a la imposibilidad de tener la menor consecuencia práctica, sin que tenga lugar una explosión, incluso en otro punto. Por esto la noción de reforma es tan estúpida como hipócrita. O bien la reforma es realizada por personas que se pretenden representativas y que hacen profesión de hablar por los otros, en su nombre, y es entonces un remodelamiento del poder, una distribución del poder que va acompañada de una represión acentuada; o bien es una reforma, reclamada, exigida por aquellos a quienes concierne y entonces deja de ser una reforma, es una acción revolucionaria... (“Los intelectuales y la práctica del poder” 80)

Olavide corresponde tal vez al primer caso, y es precisamente el fracaso de su gestión en este papel lo que denuncia la “hipocresía” o los límites de la gesta reformista. Ha de considerarse a la hora de descifrar el reformismo borbónico la prioridad que ejerce su agenda centralista frente a los restantes elementos característicos del supuesto reformismo. Quedan así en entredicho las nociones destinadas a definir los ángulos de la interpretación histórica de este período tan vital para entender la plenitud borbónica en España. La “eudaemonia” como concepto y aspiración se reduce al plano de una casilla, un espacio en el hilo discursivo de la supuesta “reestructuración”. Olavide cae en el engaño implícito de la mentalidad ilustrada. Gadamer ha sostenido que el prejuicio ilustrado de que el conocimiento real se funda en el empleo libre y constante de la razón redefine el concepto de la “autoridad” en el intelectual moderno., De esta forma, razón y tradición se complementarían en la interpretación histórica (280-281). La experiencia de Olavide trastoca el alcance de esta ejecución intelectual. Si bien su intento de “innovar” caería bajo la visión gadameriana de la ilusión racional del cambio histórico, más bien nos parece corresponder a una ceguera interpretativa. Olavide no ha podido “leer” bien el “texto” institucional, porque se trata de una “narración” (la del poder) deforme y no confiable.

Terminamos nuestra exposición recordando la idea expresada por René Girard en torno a los orígenes sociales de la violencia expiativa. La misma se agudiza en los momentos de crisis social (24). Por lo general se prefiere culpar a aquellos cuya diferencia notable de la mayoría en cualquier aspecto sirve para justificar la violencia, para conjurar el mal, y para clamar el terror a lo inexplicable o terrible (24-25). Este proceso se dramatizó una vez en el

Olavide ilustrado ante el terror español de la propagación de las ideas francesas. Ante la crisis y la duda en torno al nuevo proceso político francés, el Olavide escapado, pero constricto, duplica su anterior suerte optando por cambiar de lugar y llevar la levita del acusador, culpando al muerto, como se diría popularmente, para expiar de manera inconsecuente y ajena a cualquier peligro los recovecos de su propia culpabilidad. Al manifestarse de esta manera su oferta sagrada, la tensión apocalíptica del entorno político queda un tanto conjurada, como nos deja entrever la popularidad de su texto. Poco se imaginaba Olavide que el verdadero apocalipsis tardaría algunos años, muerto ya el mensajero del conjuro, con la posterior invasión napoleónica.

NOTAS

1 Sobre esta idea, Deal W. Hudson expresa que es en el siglo XVIII que se establece la división entre el concepto de una felicidad moral y social, la “eduaimonia”, y la felicidad centrada en el individuo o “hedonismo” (81). El llamado bienestar social viene a ser la transposición metafórica del goce individual, según se desprendería del sensualismo de John Locke en boga en las discusiones filosóficas (82).

2 En torno al caso de Sevilla, Francisco Aguilar Piñal repara en la naturaleza abarcadora de sus necesidades: “Y la reforma, evidentemente, había de empezar por el Gobierno municipal de la ciudad. Sin sanear la administración era imposible acometer ninguna empresa de envergadura. Algo fueron haciendo los sucesivos Ayuntamientos del siglo, sobre todo a partir de la estancia de la Corte de Sevilla en 1729, pero no pasaron de mejoras externas, encaminadas al adecentamiento del casco urbano. Más profunda era la reforma que se refería. Los defectos eran más de mentalidad que de negligencia” (*La Sevilla de Olavide*, 4-5). Para una exposición detallada, véase la totalidad del segundo capítulo de dicho texto.

3 Central en la caída de Olavide a partir de la empresa de Sierra Morena fue el padre Romualdo de Friburgo, testigo capital de la acusación de herejía del Intendente. Para una descripción pormenorizada de la intriga, el proceso, la condena y los efectos posteriores de la misma véase a Defourneaux, pp. 233-285.

4 Es interesante notar que para Olavide el modelo geométrico constituye una metáfora del orden. Sobre este elemento en la Europa dieciochesca se ha expresado David Harvey, que centra su atención en la importancia de los mapas y cómo los mismos representan la obsesión de la Ilustración para con la planificación, la reglamentación social y la organización del espacio (240-259).

5 Enid M. Valle se ha fijado en el papel estructural que entraña esta dualidad, que indica los pormenores que ocasionan la publicación de la obra y explica la división en partes del texto, con lo que comienza el intento por convencer al lector de manera “ilustrada” (a través de la subsiguiente narración) de la verdad de la fe (136).

6 Se respeta la ortografía de la edición manejada, la octava, de 1803.

OBRAS CITADAS

Aguilar Piñal, Francisco. *La Sevilla de Olavide 1767-1778*. Sevilla: Excelentísimo Ayuntamiento de Sevilla, 1966.

_____. Estudio preliminar. *Plan de estudios para la Universidad de Sevilla*. Pablo de Olavide. Barcelona: Ediciones de Cultura Popular, 1969.

Defourneaux Marcelin. *Pablo de Olavide el afrancesado*. Traducción de Manuel Martínez Camaró. México: Editorial renacimiento, 1965.

Foucault, Michel. *La arqueología del saber*. 1969. México: Siglo XXI, 1995.

Foucault, Michel y Gilles Deleuze. "Los intelectuales y la práctica del poder." *Microfísica del poder*. Michel Foucault. Madrid: Editorial Piqueta, 1979.

Gadamer, Hans-Georg. *Truth and Method*. 1960. New York: Continuum 1989.

Girard, René. *El chivo expiatorio*. Barcelona: Anagrama, 1986.

Harvey, David. *The Condition of Postmodernity*. Cambridge Massachussets and London: Blackwell, 1990.

Hudson, Deal W. *Happiness and the Limits of Satisfaction*. Lanham, Maryland: Rowman and Littlefield Publishers, 1996.

Olavide, Pablo de. *El Evangelio en triunfo*. Madrid: Imprenta de Joseph Doblado, 1803.

_____. *Plan de estudios para la Universidad de Sevilla*. Edición de Francisco Aguilar Piñal. Barcelona: Ediciones de Cultura Popular, 1969.

Perdices Blas, Luis. *Pablo de Olavide (1725-1803) el ilustrado*. Madrid: Editorial Complutense, 1993.

Saint-Amand, Pierre. *The Laws of Hostility*. Minneapolis and London: The University of Minnesota Press, 1996.

Sánchez-Blanco, Francisco. *Europa y el pensamiento español del siglo XVIII*. Madrid: Alianza, 1991.

Valle, Enid M. "La estructura narrativa de *El Evangelio en triunfo* de Pablo de Olavide y Jáuregui." *Michigan Romance Studies* 12 (1989): 135-151.