



LA REVISITACIÓN DEL CONCEPTO DE VIRTUD ERASMISTA EN LAS *CARTAS MARRUECAS* DE CADALSO: ¿VIRTUD CLÁSICA CRISTIANA Y/O VIRTUD CLÁSICA ISLÁMICA?

Cristina Sánchez-Conejero
University of California, Santa Barbara

Que Cadalso llevó a cabo un análisis del estado de la nación española en las *Cartas marruecas* es dato archiconocido. De hecho, la crítica que hasta hoy día se ha ocupado de la obra ha prestado especial atención al tema de España en detrimento de otras lecturas posibles del texto. Muy poco se ha dicho, por ejemplo, sobre la dimensión moral de la obra del autor gaditano. Los índices acerca de la virtud versus vicio a lo largo de las cartas son demasiado evidentes para obviar una cuestión de tal calibre. Por esta razón, mi propósito en el presente análisis es el de rescatar del olvido la teoría cadalsiana acerca de la misma, especialmente en lo concerniente a la virtud en el ser humano. Como autor dieciochesco al corriente de las ideas ilustradas, Cadalso propone un concepto de virtud que impresiona por una marcada dosis de modernidad si tenemos en cuenta la época en la que las *Cartas* fueron escritas¹. La formación jesuita del autor le permitió acceso a la filosofía de los humanistas de la importancia de Erasmo, la cual revisa cuidadosamente como demuestran sus reflexiones en las *Cartas*. El humanista holandés basó en la filosofía clásica sus preceptos al formular su definición de virtud en obras como el *Manual del caballero cristiano* (1503) o *La educación del príncipe cristiano* (1516), con una excepción de singular relevancia: el concepto de virtud que el presentaba debía ir incuestionablemente unido al cristianismo. De manera que el individuo virtuoso debía ser necesariamente cristiano. Cadalso comparte las acepciones clásicas paganas que recoge Erasmo acerca de la noción de virtud, pero su espíritu ilustrado impregna su formulación de la misma de una tolerancia que conlleva el rechazo del requisito cristiano de Erasmo. En contraposición a la armonización entre las teorías filosóficas clásicas y el cristianismo respecto a la virtud, el concepto de virtud que propone Cadalso es uno racionalista, totalmente no-religioso, deísta, estoico y además, antiescolástico. Ahí radica precisamente su modernidad. Como ya había señalado Montesquieu en sus *Cartas persas* (1721), “Los cristianos están empezando a deshacerse de ese espíritu de intolerancia por el que siempre se han caracterizado. [. . .] Se han dado cuenta de que [. . .] para amar y seguir la religión de uno, no es necesario odiar y perseguir a los que no profesan su misma religión. “ (130)². Este espíritu de tolerancia será el que permita la aparición de la virtud en las *Cartas* encarnada no sólo en el personaje cristiano de Nuño, sino también en los personajes moros de Ben-Beley y Gazel. En palabras de

Eugenio Matus, "Cadalso es tolerante, y tolerante incluso en una cuestión tan vidriosa para los españoles como la religión" (87). Dicha tolerancia del autor viene a contradecir la maurofobia española omnipresente en la literatura española hasta entonces³. El miedo a lo árabe ha sido precisamente un factor fundamental de la identidad española que permea hasta el siglo XX y principios del XXI, de modo que calificativos como "sádico" o "vicioso" son mucho más fáciles de oír que "virtuoso" a la hora de referirse al individuo musulmán. Los prejuicios que han caracterizado la religión cristiana a lo largo de la historia descartan la posibilidad de la virtud asociada a la figura del árabe como muy bien demuestra la obra de Erasmo. Estos prejuicios son los que Cadalso analiza en sus Cartas a la luz del siglo ilustrado, abrazando lo heterogéneo frente al carácter hermético del Cristocentrismo erasmista en su proyección de un código moral sincrético entre el cristianismo y el islam, que a su vez resulta válido para cualquier religión, ya que la propuesta de virtud cadalsiana está marcada por una heterodoxia que no entiende de credos.

El concepto de virtud ha sido analizado desde la antigüedad clásica. Sócrates la igualaba al conocimiento y creó una teoría del saber-virtud perfectamente enseñable. Platón recoge el término socrático de virtud y lo incorpora a su estado ideal con algunas matizaciones: la virtud no es sólo conocimiento, sino también purificación y armonía. Este último concepto aparece desarrollado en La República, donde Platón realiza una división de la virtud en cuatro categorías: la prudencia (phrónesis), fortaleza (andreía), templanza (sophrosyne) y justicia (dikaiosyne), siendo ésta la virtud más elevada. Platón subraya la necesidad de la virtud como cualidad esencial de cualquier gobernante. De ahí que proponga una utopía política donde el gobierno se encuentre estrechamente relacionado con la filosofía, y el gobernante sea uno de la virtud y no consecuencia de los lazos de sangre. Aristóteles, para crear su definición de virtud en su Ética a Nicómaco, recoge el término de "medida" de la medicina griega de su tiempo y el término pitagórico de simetría: "La virtud es, pues, una disposición selectiva (héxis proairetiké) que consiste en un término medio en relación a nosotros, definido por la razón y como lo decidiría un hombre prudente"⁴. Junto a esta necesidad de proporción y balance, Aristóteles presenta una división bipartita de la virtud. Por un lado, reconoce la existencia de las virtudes morales, y por otro, argumenta la particularidad de las virtudes intelectuales, dentro de las cuales, Aristóteles combina aspectos de las definiciones de virtud socrática y platónica al subrayar la sabiduría (sophía) y la prudencia (phrónesis) como pilares básicos. Al igual que Platón, Aristóteles señala la importancia de la justicia como promotora de la virtud, encarnada en el gobierno de los mejores y más virtuosos ciudadanos, que son los únicos que deben gobernar, ya que sólo éstos aseguran el bien común en contra del provecho individual.

Los filósofos griegos sentaron las bases esenciales en la creación de un elevadísimo código moral cuyos preceptos encontraron seguidores en la España de Al-Andalus, en humanistas cristianos como Erasmo o Tomas Moro, o en figuras ilustradas como Cadalso. Ya Ibn Hazm en el siglo XI hizo uso de la lógica aristotélica para explicar sus argumentos religiosos, en base a la virtud versus vicios clásicos; y Averroes en el siglo XII recuperó la filosofía aristotélica y la transmitió a Europa, ejerciendo así una enorme influencia en el mundo cristiano con su ética clásica-islámica. En pleno florecimiento de la época renacentista, por lo que a esta recuperación de textos clásicos por parte de Averroes se refiere, Erasmo no le va a la zaga. Con un énfasis claro en el carácter político de la ética, recoge todas las interpretaciones clásicas de la virtud y las incorpora junto con las observaciones políticas de su tiempo en La educación del príncipe cristiano (1516). Sin



embargo, aunque Erasmo parte del concepto de virtud de los clásicos para crear su propio código moral, añade a su reflexión una de las principales preocupaciones del humanismo cristiano: armonizar la religión con las observaciones morales de la filosofía griega. De ahí, que casi todas las citas de La educación que apoyan su explicación sobre la virtud sean paganas. Este empeño en subordinar la ética a la religión mediante la aplicación de la filosofía clásica al código cristiano ya había aparecido anteriormente en Elogio a la locura (1509), donde influido por la filosofía de Marsilio Ficino, especialmente su Simposio (1469), ofrece una crítica contra los vicios humanos y promueve la adopción de una forma de vida basada en la virtud y el amor imitando el ejemplo de Cristo. Pero es en La educación donde predominan los imperativos éticos y religiosos, en un intento de establecer las virtudes necesarias en el futuro Carlos V durante su educación en Flandes. Erasmo manifiesta una preocupación clara por la noción de virtud en esta obra, que habiéndose escrito tan sólo tres años después que El príncipe de Maquiavelo, dista mucho de ser un manual donde se sacrifica la virtud en favor de un arte de cálculo político para la conservación del poder por parte del monarca. Lejos de cualquier técnica política inmoral y comulgando con las ideas morales de Tomás Moro en su Utopía (1516), Erasmo considera que el príncipe cristiano debía ser sabio, justo, moderado y previsor, así como tener entre sus preocupaciones fundamentales el bienestar público. El pensamiento erasmista, además de representar la fuente más influyente del humanismo, se extendió hasta el siglo XVIII y su noción de virtud clásica se refleja en obras como las Cartas marruecas de Cadalso, aunque con matices distintos dado el carácter racional y antidogmático del siglo ilustrado⁵.

Los preceptos morales griegos calaron hondo tanto en el mundo cristiano como en el islámico. Pero mientras que los escritores musulmanes trataban de conciliar el concepto de virtud clásica con su religión islámica exclusivamente y Erasmo hizo lo mismo con su religión cristiana, Cadalso propone en las Cartas que es posible armonizar la ética de los paganos de la antigüedad con las dos religiones, la cristiana y la musulmana. El escritor gaditano poseía una sólida formación humanista, habiéndose educado en colegios jesuitas de España y de Francia. Ahora bien, al igual que Erasmo hizo con sus filósofos predecesores, Cadalso recoge de las enseñanzas de los clásicos y de Erasmo lo que le parece más acertado, poniendo en tela de juicio aquellos principios con los que no comulga. Estos se reducen, principalmente, al carácter necesariamente cristiano del concepto de virtud erasmista. Frente a este, Cadalso propone un concepto de virtud que no se ciñe exclusivamente a la religión cristiana, sino que la virtud clásica puede ejemplificarse en un individuo no cristiano, tal y como propone en las Cartas a través de los personajes de Ben-Beley y Gazel. Se trata de dos individuos norteafricanos que no sólo practican la religión islámica, sino que además, desprenden comportamientos que lo relacionan muy estrechamente con la ética virtuosa proclamada por los clásicos y, posteriormente, por Erasmo en el siglo XVI. En la carta XVII, Ben-Beley escribe a Gazel:

[. . .] la virtud sola es la cosa que es más amable cuando más la conocemos y la cultivamos. Te deseo bastante fondo de ella para alabar al Ser Supremo con rectitud de corazón; tolerar los males de la vida; no desvanecerte con los bienes; hacer bien a todos, mal a ninguno; vivir contento; esparcir alegría entre tus amigos, participar sus pesadumbres, para aliviarles el peso de ellas; [. . .] (133).

Y el propio Nuño confirma estas mismas virtudes en Gazel en una carta que más adelante le envía a éste:



Amado Gazel: [. . .] La semana pasada envié a Cádiz las cartas que me dejaste para el sujeto de aquella ciudad a quien has encargado la dirija a Ben-Beley. También escribo yo a este anciano como me lo encargas. Espero con la mayor ansia su respuesta para confirmarme en el concepto que me has hecho formar de sus virtudes, menos por la relación que me has hecho de ellas que por las que veo en tu persona. [. . .] (164-65).

Es decir, que si Erasmo presentaba un modelo de virtud asociado indiscutiblemente al cristianismo, Cadalso apuesta por un concepto de virtud que no sabe de religiones, porque considera que el Ser Supremo de los cristianos y el de los árabes, aquel al que "nosotros llamamos Dios y vosotros Alá", es el mismo "quien hizo Africa, Europa, América y Asia" (188). Su actitud ante el cristianismo o el islamismo resulta totalmente imparcial en cuanto a su relación con la virtud se refiere. Según Cadalso, las creencias religiosas del individuo no deben suponer un impedimento al código moral virtuoso. De hecho, el autor de las Cartas, presenta junto con Ben-Beley, al personaje cristiano de Nuño. Ambos, musulmán y cristiano se muestran claramente como dechados de virtud, y los dos, uno desde Africa y el otro desde España, se ocupan de la enseñanza en el ejercicio de la virtud del joven Gazel. Éste practica también la religión musulmana, y tras haber sido discípulo de Ben-Beley, es enviado por su maestro a realizar viajes por España con el objetivo de expandir los límites de su conocimiento. La afirmación de Gazel en la primera carta "mi ánimo era viajar con utilidad" se refiere a esta profundización del conocimiento para informar más tarde a Ben-Beley de los juicios que ha formado del carácter español.

El término conocimiento aquí cobra especial relevancia. Sócrates lo igualaba a la virtud misma. Santo Tomás de Aquino consideraba la teología cristiana cima del conocimiento humano, y Erasmo subrayaba el valor esencial de la sabiduría para la consecución de la virtud. El conocimiento implica aprendizaje, y como ya había apuntado Erasmo, la virtud es algo que se inculca y que se aprende. De ahí resulta la importancia del tutor, que tanto en La educación como en Las cartas debe mostrar al príncipe cómo llegar a la virtud a través del conocimiento. Pero mientras que la virtud que Erasmo trata de inculcar al príncipe se reduce a la esfera de la corte cristiana, la virtud que propone Cadalso no se limita a esferas políticas o religiosas, sino que se caracteriza por una mayor universalidad. Por eso presenta como personajes protagonistas de su obra a un moro y a un cristiano, los dos con sistemas políticos diferentes y creencias religiosas distintas. Aun así, ambos son un ejemplo perfecto de virtud clásica, y la posibilidad de la virtud agnóstica o deísta que plantea Cadalso se materializa en el personaje de Gazel, moro de nacimiento pero que al mismo tiempo posee una educación musulmana y cristiana. Este dualismo Ben-Beley-Nuño que se manifiesta en la figura de Gazel evidencia, frente a la "philosophia Christi" de Erasmo, la armonización entre la filosofía clásica y cualquier religión -cristina o no- que plantea Cadalso.

Cierto es que las circunstancias históricas que rodearon a uno y otro autor condicionaron de manera decisiva el carácter religioso/deísta de La educación y las Cartas. El pensamiento erasmista impregna buena parte de las reflexiones de Cadalso. Pero el autor ilustrado carece de los prejuicios musulmanes que caracterizaban a Erasmo, que vivió en pleno Renacimiento, época en la que la monarquía española insitía en la "limpieza de sangre" al mismo tiempo que la Inquisición castigaba cualquier manifestación "hereje" y barría todo posible rastro de judaísmo o islamismo. La sublevación de los moriscos en España terminó con la expulsión de muchos de ellos en el reinado de Felipe III. En un contexto antimusulmán como éste, con una España imperial y poseedora de la hegemonía



mundial, difícilmente iba a proponer un modelo de virtud anticristiano el autor holandés. La situación de Cadalso cobra matices diferentes debido a que, para empezar, le tocó vivir en la época ilustrada. Esta parte de la crisis de conciencia europea presente ya desde finales del siglo XVII. Dicha crisis se manifiesta en el cuestionamiento de toda creencia o convicción de cualquier índole, ya sea política, científica, filosófica o religiosa. En este último caso, Cadalso se muestra escéptico respecto a la religión cristiana. A pesar de su bagaje cultural jesuíta, rechaza el principio de autoridad en lo que a los postulados cristianos se refiere. Ya no sirve la aceptación de dogmas sólo porque “lo dice la Iglesia”. En su lugar, Cadalso adopta una postura racionalista y deísta, que se manifiesta en el continuo diálogo y práctica de la virtud que llevan a cabo Ben-Beley y Gazel con Nuño. La doble perspectiva islámica y cristiana del autor en las Cartas deja entrever su carácter escéptico, pues mediante sus tres personajes, Cadalso indaga la validez de los ideales cristianos propuestos por Erasmo. Ejemplo de ello es la crítica del autor al despotismo ilustrado de los Austrias. En particular pone en tela de juicio la política de Carlos I y su justificación de las guerras de religión con pretensiones imperiales: “[. . .] la casa de Austria, la cual gastó tesoros, talentos y sangre de los españoles en cosas ajenas de España, y en conciliarla con el odio de toda Europa por el exceso de ambición y poder a que llegó Carlos I, [. . .]” (85)⁶. En la carta III, Cadalso, a través del personaje de Gazel, subraya que “[. . .] esta península no ha gozado de una paz que pueda llamarse tal en cerca de dos mil años, y [. . .] habiendo sido la religión motivo de tantas guerras contra los descendientes de Tarif, no es mucho que sea objeto de todas sus acciones” (86). El lema ilustrado “cristiano” de “todo para el pueblo pero sin el pueblo” del rey no satisfacía el concepto de justicia de Cadalso, que lejos de seguir los dictámenes del derecho divino, se basa en el derecho natural.

La imagen claramente negativa que los españoles tenían de los musulmanes en los siglos XVI y XVII afectó de manera distinta a Erasmo y a Cadalso. El autor humanista limita el acceso a la lectura de sus obras a un público elitista entendido en materias clásicas. Pero además, este público debe profesar la religión cristiana. De ahí que Erasmo dedique sus obras a un público cristiano en ocasiones desde el título de las mismas, como ocurre con el Manual del caballero cristiano o La educación del príncipe cristiano (1516). A excepción de novelas moriscas como Historia del Abencerraje y de la hermosa Jarifa (1551) donde el personaje moro puede ser tan ejemplo modélico de virtud como el cristiano⁷, la visión del individuo moro por parte del español de los siglos de Oro se caracteriza por una hostilidad que conlleva una crítica demoledora de todos los aspectos de la vida musulmana, resaltándose los vicios islámicos en oposición a la virtud cristiana. Como bien apunta Miguel Ángel de Bunes, en la España del XVI y XVII, los españoles consideraban a los musulmanes unos viciosos, hedonistas, traicioneros, desleales, egoístas en la búsqueda del bien individual y no el de la comunidad, y enemigos declarados de los cristianos. La consideración española respecto al pueblo árabe en esta época es que “los moros, más que ninguno de los otros pueblos africanos, odian a los cristianos, alegrándose de cualquier desgracia que ocurra en la cristiandad” (117). Además, “son muy sádicos, encontrando el placer y el gusto en la contemplación de lapidaciones, cremaciones, linchamientos y otras atrocidades” (234). En definitiva, “los musulmanes se comportan, según los textos y manuscritos españoles de los siglos XVI y XVII, como seres irracionales, que se abandonan a los placeres de la carne porque creen que no pueden alterar su futuro” (229).

Cadalso es consciente de esta literatura negativa referente a la figura del árabe y,

mediante una crítica a la España del XVIII en las Cartas lleva a cabo la desmitificación de la leyenda musulmana que se estableció en la península desde la edad media. Prueba de ello es que Cadalso presenta en su obra a dos personajes moros que, en lugar de mostrarse enemigos encarnizados del cristiano Nuño, establecen con él una profunda y sincera amistad. Ya desde la carta primera, Gazel da noticias de ello: “Me hallo vestido como estos cristianos, introducido en muchas de sus casas, poseyendo su idioma, y en amistad muy estrecha con un cristiano llamado Nuño Núñez, [. . .]” (79). Y en la carta XLII, Nuño, frecuentemente identificado con Cadalso por la crítica, escribe a Ben-Beley:

Según las noticias que Gazel me ha dado de tí, sé que eres un hombre de bien que vives en Africa , y según las que te habrá dado él mismo de mí, sabrás que soy un hombre de bien que vivo en Europa. No creo que necesite más requisito para que formemos mutuamente un buen concepto el uno del otro. Nos estimamos sin conocernos; por poco que nos tratáramos, seríamos amigos (186).

Es decir, que la imagen del moro como eterno enemigo del cristiano queda desmentida en el texto de Cadalso, así como la leyenda del moro sádico que se deleita en la contemplación de espectáculos atroces. La primera vez que Gazel asiste a una corrida de toros en España, se horroriza por completo e informa a Ben-Beley: “[. . .] pagan dinero por ver derramar sangre,

[. . .] Esta especie de barbaridad los hacía sin duda feroces, pues desde niños se divertían con lo que suele causar desmayos a hombres de mucho valor la primera vez que asisten a este espectáculo” (261)⁸. Si Miguel Angel de Bunes subraya la actitud irracional del individuo islámico en los textos del siglo XVI y XVII, la pintura que Cadalso traza de Gazel en el siglo XVIII viene a contradecir el estereotipo. Es este ejemplo de virtud en su trato amable, en su amistad sincera con un cristiano, en su rechazo de los vicios españoles y europeos, como el lujo, o el desacato de los hijos con los padres. Pero sobre todo, Gazel es un ejemplo virtuoso en su concepción de la justicia. Erasmo la había definido en La educación como una de las virtudes fundamentales en el príncipe cristiano. Su noción de virtud aparece cargada de una dimensión claramente política a través de un énfasis en el concepto de justicia clásica. La idea de justicia de la que parte Erasmo es la expuesta en la filosofía platónica y aristotélica, pero su empeño en armonizar este concepto de justicia con la moral cristiana resulta en el carácter paradójico de su propuesta de virtud. En el texto del Manual del caballero cristiano presenta la idea del soldado, aunque cristiano, afrontando la vida como una milicia, y el propósito erasmista reside en la instrucción sobre una vida virtuosa para el cristiano, que a su vez es soldado. En el último capítulo de La educación su oposición a la guerra santa contra el turco no parece muy clara, a pesar del pacifismo teórico que caracteriza a la época humanista y de los postulados cristianos en la producción literaria del autor. Es cierto que en La educación dedica el capítulo tercero a su teoría sobre la paz que el príncipe debe asegurar a su pueblo. Pero también es verdad que incluye otro capítulo al final de la obra titulado “Sobre el comienzo de una guerra” donde, aunque repite que “el buen príncipe nunca empezará una guerra a menos que, [. . .], no pueda ser evitada por ningún medio” (103)⁹, reconoce que en caso de guerra, “la preocupación primordial del príncipe debe ser luchar [. . .] al mínimo costo de sangre cristiana [. . .]” (103). Y algo más adelante añade: “Asegurémonos primero de que somos verdaderamente cristianos, y luego, si nos parece apropiado, ataquemos a los turcos” (109). Ante estas afirmaciones surgen inevitables cuestionamientos como: ¿bajo





qué circunstancias se considera la guerra contra el turco apropiada? ¿Por qué hacer hincapié en el mínimo derrame de sangre cristiana (versus islámica)? Y ¿cómo puede la guerra de religión encajar entre las cualidades de la virtud cristiana? Erasmo no ofrece respuestas claras a estas preguntas, pero sí parece seguro que no descarta por completo la guerra santa y, además, justa en la vida de un hombre cristiano y virtuoso como debe ser el príncipe. Si la guerra contra el infiel es considerada justa, entonces ésta forma parte de los preceptos del príncipe virtuoso, pues la justicia es virtud fundamental en la filosofía cristiana de Erasmo. La posición del autor ante la cuestión es bastante ambigua. Como subraya Lisa Jardine en su edición a *La educación*, Erasmo no se compromete, sino que más bien, “[. . .] se distancia de los argumentos contemporáneos a favor del asalto cristiano al Imperio Otomano en el nombre de Cristo” (109)¹⁰.

Este fenómeno de justificación de la guerra santa no se da de manera aislada en la obra de Erasmo, sino que ya había aparecido en *El príncipe* de Maquiavelo en 1513, y posteriormente en el siglo XVII en la producción de autores como Quevedo o Calderón de la Barca. Maquiavelo señala que “el príncipe no debe tener otro objeto ni pensamiento ni especialización en ningún otro arte que en el de la guerra, [. . .]” a la cual califica de “virtud” porque a través de ella se “mantiene la condición de los que nacen príncipes, [...]” (81)¹¹. En este sentido, tanto Quevedo como Calderón son maquiavélicos en su justificación de la guerra santa, la cual no comulga con las líneas directrices del cristianismo. En el capítulo X de la segunda parte de *La política de Dios*, Quevedo justifica la guerra porque piensa que viene de Dios y además, la juzga necesaria para que exista la paz: “Tan apetecible es la paz, que siendo tan detestable la guerra, se debe hacer por adquirir paz en la religión, [. . .]” (132). Calderón, por su parte, se muestra también claro simpatizante de la guerra santa, y en *El príncipe constante* (1628) se atreve a repudiar abiertamente la figura del moro mediante la oposición infante don Fernando/ rey de Fez que representa a su vez la dicotomía histórica entre moros y cristianos. El rey cristiano es ejemplo de humildad, celo en la defensa de la fe, pobreza, penitencia, continencia, obediencia y castidad, las siete virtudes morales que contrastan con la dura severidad y el carácter vicioso del rey de Fez.

El intento de conjunción del cristianismo con la virtud política de los príncipes por parte de los autores mencionados es un índice sintomático de una necesidad de reforma que se acentuará en el siglo ilustrado. La paradoja se hace aún más evidente al observar el hecho de que en ningún lugar en la Biblia se justifica la guerra santa debido a razones exclusivamente religiosas. Si bien el *Corán* promueve abiertamente la “jihad” o guerra santa¹², la Biblia condena en el Nuevo Testamento la guerra contra el enemigo y, frente a la ley del talión islámica, aconseja que “[. . .] si alguno te abofetea en la mejilla derecha, dále también la otra”¹³. Por eso, los príncipes de Maquiavelo, Erasmo, Quevedo, y Calderón pueden ser virtuosos en el sentido político de la palabra, pero no en el cristiano. La justicia es considerada como una virtud importantísima, pero como una virtud política de los príncipes, la cual se encuentra desligada por completo de la religión. Parece ser que Gracián tenía razón cuando afirmaba en el siglo XVII eso de que los españoles “no son muy devotos, pero tenaces de su religión”¹⁴.

El concepto de justicia como virtud suprema de Erasmo y los escritores barrocos mencionados es estudiado y analizado en el siglo XVIII por Cadalso, cuya noción de justicia como virtud por excelencia excluye cualquier posibilidad de guerra “justa” contra el infiel. De ahí el rechazo abierto en las *Cartas* de la idea de guerra santa de boca del

propio Ben-Beley: "Si nos hubiésemos aplicado a cultivar la virtud tanto como las armas y las letras, [. . .] ¡cuánto más provechosa sería!"(155). Y añade: "[. . .] el día que el género humano conozca que su verdadera gloria y ciencia consistía en la virtud, mirarán los hombres con tedio a los que tanto les pasman ahora. Estos Aquiles, Ciro, Alejandro [. . .]" (157). A esto se suma la crítica de Cadalso a la luz del siglo ilustrado acerca de la creencia de los españoles del XVI y XVII como seres "superiores y más virtuosos que los moros"¹⁵. En las Cartas ningún personaje está por encima de otro, y según las reflexiones cadalsianas, las diferencias raciales, de cultura y religión deben interpretarse como una invitación a la tolerancia y el progreso. Iris Zavala afirma que "las Cartas son una invitación al lector concreto para que éste reconstruya un sistema social distinto, de marcado sabor reformista, donde no existen ni iniquidades, ni tortura ni incultura, sino la tolerancia y el progreso, y todos los ciudadanos son mujeres y hombres de bien" (104). Cadalso invita al lector a que "juzgue y reflexione con imparcialidad sobre los defectos de la sociedad española, y que adopte el espíritu reformista"(105). Por esta razón, más que una mera crítica per se a la nación española como el propio autor afirma en su introducción a la obra, las Cartas representan el espíritu de reformador social cadalsiano, y aunque el tema de España sea importante, es el comportamiento del ser humano lo que, en definitiva, mueve el motor central de la obra. Este debe ser sabio, buen ciudadano en su búsqueda del bien colectivo, y sobre todo, aspirar a la virtud a través de sus juicios equilibrados basados en el tópico del "justo medio" clásico. Al contrario que Erasmo, en ningún momento subraya Cadalso el cristianismo o cualquier otra religión como requisito necesario para la consecución de la virtud. Esto se debe a la actitud deísta y más estoica que cristiana del autor ilustrado. En palabras de Sebold, se trata de

un sistema moral basado en la "probidad" más bien que en la caridad cristiana; una tendencia racionalista en cuestiones relativas a la religión y la superstición religiosa; una insistencia en la moderación y el justo medio; la subordinación de YO a la sociedad y la idea de la felicidad para todos los hombres como meta alcanzable a través de la mutua comprensión y tolerancia¹⁶.

La no elección en las Cartas por parte de Cadalso de ninguna religión en particular como más virtuosa que la otra despliega el carácter antiescolástico y estoico de la obra del autor¹⁷, pues la ética del hombre que él propone no tiene por qué encontrarse en relación directa con la fe, y más que regirse por una ley divina, se basa en la ley natural. El hombre virtuoso según la filosofía estoica, es aquel que vive de acuerdo con la naturaleza, que a la vez se identifica con la razón, ya que ésta, según Diógenes Laercio, le ha sido dada al hombre como "función más perfecta, de tal modo que para ellos vivir según la razón es vivir según la naturaleza" y "vivir en conformidad con la naturaleza es lo mismo que vivir según la virtud"¹⁸. Es en este punto sobre la ley natural versus a la ley divina en el que las teorías de Cadalso respecto a la virtud entran en colisión con la filosofía de Erasmo. El humanista holandés comulga con los preceptos de la patrística cristiana y rechaza todo principio estoico en su formulación teórica de la virtud humana. Siguiendo el modelo de San Agustín, cree necesaria la fijación del dogma cristiano, donde la fe no entra en conflicto con la religión, porque, de acuerdo con San Agustín, "Nisi credideritis, non intelligetis" o, lo que es lo mismo, "Si no creéis, no llegaréis a comprender"¹⁹. Es decir, que si la fe cristiana de Erasmo identifica fe con razón, en cuanto que ésta es requisito necesario para obtener acceso al conocimiento, la virtud cadalsiana identifica fe con la naturaleza, dotando así su concepto de virtud de una mayor universalidad al no adscribirse a una religión única. Cadalso apuesta en las Cartas por una justicia como

ejemplo de virtud que no pueda circunscribirse al espacio exclusivo de la fe cristiana. Eso le lleva a una oposición abierta a ciertos dogmas de la fe, que emergen inevitablemente como incompatibles con la razón ilustrada. De ahí, la mofa y sarcasmo de tales preceptos de Cadalso al señalar la conversación de dos contemporáneos suyos ante el estado moribundo de uno de ellos:

P: ¿Creéis que para ser grande hombre baste negaros al trato civil, arquear las cejas, tener grandes equipajes, grandes casas y grandes vicios?

R: Sí creo.

[. . .]

P: ¿Creéis que si el siglo que viene abre los ojos sobre las ridiculeces del actual, será vuestro nombre y el de vuestros semejantes el objeto de la risa y mofa, y tal vez el odio y execración? Y no obstante esto, ¿vienes a prometer vivir en una extravagancia?

R: Sí creo y prometo. (287-288)

El carácter ilógico de ciertos preceptos cristianos en un siglo como el ilustrado llevó a Cadalso a presentar una actitud lo más alejada posible de éstos en el análisis del concepto de la virtud. ¿Y qué más alejado de la fe cristiana que la religión islámica? La actitud claramente *moro-friendly* de Cadalso en las Cartas es el instrumento que, sin duda alguna, el autor utiliza para su presentación de una noción de virtud arreligiosa. Para ello, ofrece el ejemplo de Ben-Beley, Gazel y Nuño, individuos de religiones históricamente antagónicas como la cristiana y la islámica. Las Cartas marruecas emergen como un reflejo de la yuxtaposición de las dos Españas por parte del autor a la hora de formular su definición de virtud. Por una parte, la España de la Inquisición y la de Erasmo; y la del progreso y la de Cadalso por otra. La función de la figura del árabe en la obra consiste en la desmitificación de los estereotipos musulmanes y una llamada a la tolerancia. Como demuestra el propio autor con sus críticas de las actitudes cristianas en las Cartas²⁰, el siglo ilustrado no había progresado tanto respecto a los siglos anteriores. En la carta XLIV, Nuño escribe a Gazel: “[. . .] la naturaleza del hombre es tan malvada que para valerme de tu propia expresión, sueler viciar hasta las virtudes mismas” (189). Los mismos estereotipos y prejuicios anticristianos seguían en boga en muchas capas de la sociedad por aquel entonces. La importancia de la obra de Cadalso no se limita al siglo XVIII, sino que sigue siendo enorme en los siglos XX y XXI, en la obra de autores de la excelencia de Goytisolo, que señala cómo “los occidentales hemos decidido que la totalidad de nuestros valores tiene un valor universal cuando no son mas que valores particulares nuestros y a veces exclusivistas”²¹. La desmonopolización cristiana de la ética que propone Cadalso indica la todavía reforma necesaria en el siglo de las Luces y que perdura hasta el siglo actual. La virtud como exponente máximo de la ética no puede encontrarse ligada a una religión que rechaza la figura del árabe (sobre todo inmigrante)²² y le atribuye, además, “todas las connotaciones negativas de la fantasmagoría hispana”²³ a partir de la filosofía de Erasmo en un siglo marcado por el triunfo de la razón o en los comienzos mismos del siglo XXI. Sin duda, no ha llovido mucho desde entonces.



Notas

1. Según la edición de Baquero Goyanes a las Cartas marruecas, parece ser que la obra fue escrita entre 1768 y 1774.
2. Traducción propia.
3. Para mayor información sobre el término "maurofobia" consúltese Narraciones moriscas, 9-37.
4. En Historia de la filosofía en su marco cultural, 78.
5. Y no muy lejos de la actualidad, en el s XX, como subraya Juan Goytisolo en sus escritos, tampoco se ha avanzado mucho. Carmen Sotomayor explica que: "En su Miradas al arabismo español el novelista señala la necesidad de descentralización de los valores occidentales, de dejar de pensar en ellos como 'la panacea para todos los males', y aproximarse a la sociedad musulmana adoptando una 'perspectiva desinteresada'" (226-227).
6. Larra comparte un siglo más tarde su crítica ilustrada y arremete contra el carlismo y el absolutismo en sus artículos periodísticos.
7. Véanse las palabras introductorias de la obra: "este es un vivo retrato de virtud, liberalidad, esfuerzo, gentileza y lealtad, compuesto de Rodrigo de Narváez y Jarifa, [...]" en Narraciones moriscas, 79.
8. Jovellanos comparte esta idea de rechazo por el espectáculo de los toros en su obra Memoria para el arreglo de la policía de espectáculos y diversiones públicas.
9. De aquí en adelante, las traducciones al español de las citas de Erasmo son propias a menos que se indique lo contrario.
10. Traducción propia de la versión original en inglés.
11. Traducción propia.
12. Véase El Corán, 2, 245/244-246/245: " Combatid en la senda de Dios y sabed que Dios es oyente, omnisciente. | Quien presta espontáneamente dinero para la guerra santa a Dios, Este se lo duplicará muchas veces. [...].
13. San Mateo 5:39. Véase también San Mateo 5:9,44, y Romanos 13:9.
14. Cita de Maravall en Poder, honor y elites en el siglo XVII, 63. A pesar de esto, Gracián también formuló una noción de virtud cristiana difícilmente desligable de la política, como demuestran sus obras El héroe o El político don Fernando.
15. Miguel Angel de Bunes, 118.
16. Cita recogida por Salvador Solé Camps y José Palomar Ros en Cadalso: el primer romántico europeo de España para su edición a las Cartas marruecas, 73. El carácter no-religioso del código moral cadalsoiano es el mismo que describe Julia Kristeva al referirse a la doctrina estoica que discernía entre individuos virtuosos y no virtuosos en lugar de entre individuos de religiones diferentes. Véase Strangers to Ourselves, 57-59.
17. Nótese la crítica mordaz de Cadalso sobre la filosofía escolástica en palabras de Nuño: "¿Sabes tú lo que es un verdadero sabio escolástico? [...] Si le dices que esto no es poesía, que la poesía es una cosa inexplicable y que sólo se aprende y se conoce leyendo los poetas griegos y latinos y tal cual modelo; que la religión misma usa de la poesía en las alabanzas al Creador; [...] no harán caso de tí" (274-275).
18. Consúltese Historia de la filosofía en su marco cultural, 83.
19. Cita y traducción de Tejedor Campomanes en Historia de la filosofía en su marco cultural, 115.
20. Me refiero al adulterio cristiano, la desobediencia de los hijos con los padres, la falsedad de los políticos, el orgullo de los españoles, el lujo, etc. En definitiva, la corrupción de la naturaleza humana en un siglo calificado "de las Luces". Véanse cartas X, XVIII, XXXVIII, XLI, LI, LXIII.
21. Véase Retrato de Juan Goytisolo, 11.
22. Según datos del Informe de Juventud en España, en 1995 el 55% de los jóvenes pensaba que la

inmigración era “perjudicial para la raza”. Refiérase al artículo “La sociedad española ante la inmigración: el debate entre la inquietud y la tolerancia”. Julio 2001.<www.elpais.es/temas/inmigracion/mensual/sociedad.html>)

23. Cita de Carmen Sotomayor en Una lectura orientalista de Juan Goytisolo, 223.



Bibliografía

- Baquero Goyanes, Mariano, ed. Cartas marruecas. Barcelona: Grupo Zeta, 1988.
- Barnes, Jonathan, ed. The Complete Works of Aristotle. Princeton: PUP, 1984.
- Bunes, Miguel Angel. La imagen de los musulmanes y del norte de Africa en la España de los siglos XVI y XVII. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1989.
- Cancelliere, Enrica, ed. El príncipe constante. Madrid: Biblioteca Nueva, 2000.
- Coopers, John, ed. Complete Works. Plato. Indianapolis: Hackett Pub., 1997.
- Gracián, Baltasar. El héroe; El discreto. Buenos Aires: Espasa-Calpe argentina, 1933.
- . El político don Fernando el Católico. Zaragoza: Institución “Fernando el Católico” (C.S.I.C.) de la Excma. Diputación Provincial de Zaragoza, 1985.
- Griffith, Tom, trans. Symposium of Plato. Berkeley: University of California Press, 1989.
- Hakeldama, Gustavo et al., eds. Política de Dios y Gobierno de Cristo. Madrid: Swan, 1986.
- Himelick, Raymond, trans. The Enchiridion. Bloomington: Indiana University Press, 1963.
- Jardine, Lisa, ed. The Education of a Christian Prince. Cambridge: CUP, 1997.
- Jovellanos, Gaspar. Espectáculos y diversiones públicas. Madrid: Cátedra, 1977.
- Kenneth, White, ed. In Praise of Folly. New York: Brentano's, 1937.
- Loy, Robert, ed. The Persian Letters. New York: Meridian Books, 1961.
- Maravall, José. Poder, honor y élites en el siglo XVII. Madrid: Siglo XXI de España Editores, 1979.
- Matus, Eugenio. “Una interpretación de las Cartas marruecas de Cadalso.” Estudios filológicos 3 (1967): 67-90.
- Nácar, Eloíno y Alberto Colunga, eds. Sagrada Biblia. Madrid: Editorial Católica, 1963.
- Perez de Hita, Ginés, et al., eds. Narraciones moriscas. Sevilla: Editoriales Andaluzas Unidas, 1986.
- Ruiz, Manuel. Retrato de Juan Goytisolo. Valencia: Círculo de Lectores, 1993.
- Sebold, Russell. Cadalso: el primer romántico europeo de España. Madrid: Gredos, 1974.
- Solé, Salvador y José Palomar, eds. Cartas marruecas. Barcelona: Humanitas, 1984.
- Sonnino, Paul. The Prince. New Jersey: Humanities Press, 1996.
- Sotomayor, Carmen. Una lectura orientalista de Juan Goytisolo. Madrid: Fundamentos, 1990.
- Tejedor, César. Historia de la filosofía en su marco cultural. Madrid: SM, 1993.
- Vernet, Juan, ed. El Corán. Barcelona: Planeta, 1963.
- Zavala, Iris. Lecturas y lectores del discurso narrativo dieciochesco. Amsterdam: Rodopi, 1987.

