

JOAQUÍN TRAGGIA Y SU *PROYECTO DE PACIFICACIÓN EN EUROPA*: LAS RAZONES RELIGIOSAS O LA RELIGIÓN RAZONADA DEL NUEVO ORDEN POLÍTICO

Joaquín Traggia and the Proyecto de Pacificación en Europa: Religious Reasons and a Rational Religion for the New Political Order

Nere BASABE MARTÍNEZ
Universidad Complutense de Madrid

RESUMEN: En la escasamente estudiada obra de Joaquín Traggia (1748-1802), padre escolapio y académico de la Historia, se esconde un pensador original, que supo tratar en muchos casos con inteligencia e independencia (aunque también con algunas contradicciones) los más actuales debates políticos y religiosos de su época. Confrontado a los sucesos revolucionarios de Francia, dedicó todo su esfuerzo intelectual (y específicamente, en el *Proyecto de pacificación en Europa* que analizo aquí) a la conciliación de los nuevos valores republicanos con las viejas instituciones y creencias, en un riguroso estudio que, a través de la razón como de la religión, le lleva a defender la Igualdad, la Libertad y la Fraternalidad también como principios cristianos.

Palabras clave: religión, Revolución Francesa, paz perpetua, contrato social, tolerancia religiosa, reforma institucional.

ABSTRACT: Joaquín Traggia (1748-1802), Spanish Enlightenment author who has been very rarely studied up to now in spite of his original thought, Piarist clergyman and member of the Royal Academic of History, approached with intelligence and independency (if also did with some contradictions) the most present political and religious debates of his time. In the context of the confrontation to the French Revolution ideology –and more specifically through his writing *Proyecto de Pacificación en Europa*, which I am studying here– he aimed to bring into line, by

both means of reason and religion, Christian royalist values and the new principles of national sovereignty, Liberty, Equality, and Fraternity.

Key words: Religion, French Revolution, Perpetual Peace, Social, Contract, Tolerance, Institutional Reform.

Joaquín Traggia se nos presenta como un autor de la segunda mitad del setecientos hasta ahora poco frecuentado, a pesar de su vasta, diversa y rica obra, que trasluce en muchas ocasiones un pensamiento original, con interesantes y avanzadas ideas en materia pedagógica¹, en el desarrollo de los estudios historiográficos de nuestro país, en el análisis de las relaciones Iglesia-Estado, o en la atención y apertura mental con que se dedicó a observar, comprender y explicar los acontecimientos revolucionarios que se sucedían en la vecina Francia. La figura de este religioso, padre escolapio hasta casi el final de sus días, es un claro exponente de que, pese a la crítica coetánea de los ilustrados que como Martí, Mayans o Pérez Bayer acusaron a los regulares españoles de tardar en conectar con las nuevas corrientes filosóficas, en la práctica el humanismo y las nuevas ideas habían ido calando hondamente también en las órdenes religiosas, especialmente en las dedicadas a la enseñanza como escolapios y jesuitas². De lo contrario, y si fuera cierta como afirma Antonio Elorza la «exigua calidad intelectual de nuestros clérigos»³, nos hallaríamos ante un caso excepcional, pero que resulta de todos modos un ejemplo relevante de que ese ala de la Iglesia más culta e ilustrada presente en otros lugares del continente también halló eco en España, y que también desde aquí se defendió una fe basada en la razón y la tolerancia, y una religión que, antes de decidirse a combatirlos, intentaría asimilar primero los nuevos valores sociales.

Joaquín Traggia de Santo Domingo es dueño de una interesante y agitada biografía⁴, que comienza en las escuelas pías zaragozanas (cuya sotana viste a partir de 1761), que le lleva más tarde a Filipinas a desarrollar su labor en proyectos

1. Sus escritos sobre pedagogía han sido tratados por: POZO ANDRÉS, M.^a del. Pensamiento pedagógico de un ilustrado español desconocido: Joaquín Traggia (1748-1813). *Revista Española de Pedagogía*, 1984, 166, pp. 589-604, o TRIGUEROS GORDILLO, Guadalupe. La Reforma Universitaria en el Pensamiento Ilustrado Español. Aproximación a la Propuesta de Joaquín Traggia. *Cuestiones Pedagógicas*, 1992, 8-9, pp. 139-162.

2. MESTRE SANCHÍS, Antonio. Prólogo. En ARIJA NAVARRO, María Asunción. *La Ilustración Aragonesa: Joaquín Traggia (1748-1802)*. Zaragoza: Institución Fernando el Católico, 1987, p. 10.

3. ELORZA, Antonio. *La Ideología liberal en la Ilustración española*. Madrid: Tecnos, 1970, p. 293.

4. «Nos encontramos ante un personaje del XVIII español –uno más– hasta ahora casi desconocido. En este caso, de un aragonés de amplia y apasionada trayectoria vital. El estudio monográfico en profundidad es el único camino para comprender nuestro Siglo de las Luces y desterrar tantos tópicos...». MESTRE SANCHÍS, Antonio. *Ibid.*, p. 14. Se refiere a la obra que presenta, la de la también religiosa ARIJA NAVARRO, María Asunción. (*Op. cit.*), una monografía profusamente documentada que da

misioneros por un espacio de cinco años, donde se doctora en Teología y participa activamente en la preparación del Concilio Provincial de Manila de 1771, y que termina sus días en Madrid como destacado miembro de la Real Academia de la Historia⁵. Las anécdotas de esta trayectoria vital, así como la evolución ideológica que la acompaña, se asimilan significativamente con el marco temporal en el que anidan, y esto tanto en lo que se refiere a la propia historia de la orden escolapia a lo largo del lustro como a los avatares que en España se suceden en el transcurso del reinado de Carlos III y con el posterior declive bajo el mandato de Carlos IV, desde el momento en que participa de los debates ideológicos principales de la época.

REGALISMO Y SECULARIZACIÓN

Destacable ejemplo de este aspecto es la forma en que buena parte de su trabajo se incardina en torno a la polémica del regalismo, que hoy es reconocido como uno de los ejes fundamentales del movimiento reformista del periodo. Traggia conoce efectivamente a fondo las controversias históricas del galicanismo que enfrenta durante más de doscientos años a las Iglesias nacionales con la Santa Sede y del derecho privativo del monarca en general –cuestión que arranca ya desde los Austrias–, y conoce también bien el pensamiento de Febronio, entre otros. Las Actas del Sínodo de Manila, en cuya elaboración participa activamente, reflejan hasta qué punto era una cuestión candente en el momento, y aportan nueva luz al conocimiento de los problemas político-religiosos a los que la Administración española del siglo XVIII hubo de enfrentarse: se constata ahí la contradicción en la actitud de un gobierno episcopalista, favorable a los regulares en las colonias (donde el control del clero era prácticamente absoluto), pero alerta en la península al «peligro» de Roma que controlaba con eficacia a esos regulares, lo que favoreció el apoyo gubernamental a los obispos con vistas a la creación de un instrumento de control para una Iglesia más o menos nacional, y que culminó en España con la expulsión de los jesuitas por parte de Carlos III en 1767. Traggia se presenta en este contexto como un ardiente defensor de los derechos de la Corona: reconoce que el tema no es nuevo en sí, pero se atribuye la novedad en el modo de enfocararlo, porque ataca las reivindicaciones eclesiásticas desde el mismo ángulo en que ellos pretenden apoyarse: las letras sagradas y la filosofía.

buena cuenta de los pormenores de la vida de Traggia, aunque su alcance explicativo se vea lamentablemente mucho más limitado.

5. Además de en la citada obra de ARIJA NAVARRO, también hallamos noticia biográfica acerca de Traggia en BELTRÁN, M.; BELTRÁN, A.; FATÁS, G. (dir. y coord.). *Aragoneses Ilustres*. Zaragoza: Caja de Ahorros de la Inmaculada, 1983, y por supuesto en la obra bibliográfica de AGUILAR PIÑAL, Francisco. *Bibliografía de autores españoles del siglo XVIII*. Madrid: CSIC, 1981-2001, v. 8.

En su deseo de sacar a España del yugo de la Curia romana, mantiene que el derecho de Regalía no reconoce más límites que la voluntad expresa del Creador o la ley de la recta razón. Todas estas interesantes cuestiones, que darían de por sí ampliamente para otro artículo, son desarrolladas en los escritos dedicados netamente a temas religiosos, en los que aborda preferentemente aspectos acerca de las relaciones entre la Iglesia y el Estado (son aquéllos incluidos en el tomo *Discursos Teológicos*, catalogados por la Real Academia de la Historia bajo la rúbrica B-161), además de consagrar algunos explícitamente al regalismo, como son las dos versiones de *Derecho de Regalía* (datados en abril y julio de 1800, y conservados respectivamente en la RAH y en el Archivo Histórico Nacional), y el texto *Idea del origen, progresos y justos límites de los poderes espiritual y temporal para fijar la inteligencia de la voz regalía, fundada no menos en las Sagradas Letras que en la razón*⁶: lo que me interesa rescatar por el momento es que ya aquí vemos anunciada su firme y constante voluntad de conciliar las enseñanzas de las Sagradas Escrituras con los preceptos de la razón imperantes en la época.

Posiciones como esta acendrada defensa suya de los derechos de Regalía frente a los privilegios de los regulares son las que le llevarían en última instancia, y tras una larga serie de desencuentros con la Orden y choques con sus superiores, a la resolución de la secularización: sus reiterados intentos frustrados de traslados (a Ocaña, a Madrid después), su abandono de la docencia para concentrarse en la actividad investigadora y literaria, la solicitud de exenciones y la remisión cada vez más frecuente de memoriales a la Corte sugieren ya una paulatino distanciamiento de la Congregación. Finalmente, y ante la denegación del permiso para residir en Madrid (había ingresado en calidad de presbítero correspondiente en la Academia de la Historia en 1791⁷), Traggia va a alzar en 1794 una súplica al Papa solicitando el indulto de secularización, aduciendo las persecuciones que sufre en la Orden –del otro lado se alude igualmente a cierta «cohabitación deshonrosa». Autorizado a abandonar la regla, en adelante permanecerá «bajo la jurisdicción del

6. RAH B-161.

7. 1791 es año en el que la Academia renueva su dirección, sus estatutos, e inaugura una etapa decisiva, pero sus aspiraciones parecen apuntar en la vía de una implicación mayor como académico numerario de pleno derecho. Los «corresponsales» constituían una cuarta categoría entre los miembros de la Academia, creada por el Real Decreto del 26 de abril de 1770 a propuesta de Campomanes, entonces director, con que se justificaba la circunstancial necesidad de incorporar nuevos socios especialistas en diversas materias en momentos puntuales, más allá de la vía usual de acceso que permitían sus estatutos (así, para el caso de los monjes benedictinos de cara a la elaboración de la *Diplomática Española*, o con motivo de los trabajos para el *Diccionario Geográfico*, en el que Traggia participa). Es un modo de integrar a aquéllos que residen fuera de la capital, que se convierten así en una suerte de corresponsales académicos, que envían noticias, datos y documentos (VELASCO MORENO, Eva. *La Real Academia de la Historia en el siglo XVIII. Una institución de sociabilidad*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2000, pp. 152-153), una vía de colaboración que en todo caso parece quedarle pronto estrecha a nuestro autor, quien buscará en lo sucesivo implicarse más activamente como miembro numerario de pleno derecho.

Ordinario, en cuya diócesis o territorio residiese» (el cardenal de Toledo en este caso), y conservará el derecho a ejercer el ministerio sacerdotal, aunque será inhabilitado para obtener cualquier tipo de beneficios eclesiásticos. Esta transición al mundo seglar⁸ (que más que un salto al vacío, constituye un progresivo y pautado deslizamiento) no ha sido objeto de consideración positiva para su principal biógrafa, María Asunción Arija Navarro, quien sostiene que «le engañó un espejismo, pues tampoco los recursos económicos, que juzgó suficientes al salir de la Orden, le proporcionaron una desahogada posición». Y es cierto que en lo sucesivo los problemas de disposición de tiempo y dinero obstaculizarán su dedicación plena al trabajo en archivos, porque tampoco podrá volver a contar con el apoyo regio como en tiempos de Floridablanca, de cuya mano obtuvo una pensión real, como también es cierto que en esta época va a lograr publicar tan sólo tres de sus obras, patrocinadas todas por la RAH. Pero lo que me parece más destacable, y que a la propia Arija Navarro no le queda más remedio que reconocer, es el hecho de que «el ilustrado entregado a las más diversas ramas del saber acabó eclipsando en él, definitivamente, al religioso»⁹.

DE LA HISTORIA A LA POLÍTICA

Su obra es extensa como efectivamente diversa en géneros (que abarcan de la pedagogía a la lingüística, la geografía o la lírica), pero entre ellos ocupa un lugar destacado la dedicación a la historia. Experto en historia medieval e historia de Aragón, su afanosa labor de archivos a lo largo y ancho del reino y los resultados que de ésta se coligen arrojaron luz en el camino hacia la historiografía contemporánea española¹⁰. En el prólogo al *Aparato de Historia eclesiástica de Aragón*, probablemente la obra principal de Traggia en este terreno, fija de la siguiente manera la orientación de su objetivo investigador: «La verdad es la alma de la Historia: todos desean encontrarla... Con todo las historias verdaderas son rarísimas no hay historiador alguno que no se aparte más o menos de la verdad de los hechos... No hablo de los que hicieron profesión de escribir fábulas y

8. Tal vez no esté de más especificar que cuando digo «seglar» lo hago en su acepción de «no regular», pero no en el sentido de laico: la secularización de Traggia supuso el abandono de la orden escolapia, pero no de la vida eclesiástica.

9. ARIJA NAVARRO, María Asunción. *Op. cit.*, p. 258, y previamente, p. 259.

10. «Desde sus comienzos el gran interés por la historia constituirá una de las notas características de la Ilustración peninsular. Además de la depuración diplomática de las fuentes, la puesta en tela de juicio de las falsas glorias nacionales –Mayans, Ericeira, Verney, Moreno y Porcel– y los trabajos de inventariado y recuperación documental emprendidos bajo el patrocinio de las Reales Academias de la Historia, la historiografía civil, jurídica y económica alcanza un desarrollo apreciable en la segunda mitad del siglo: Masdeu, Corner, Jovellanos, Martínez Marina, Ribeiro de Santos, Capmany, Jordán de Asso» (FERNÁNDEZ SEBASTIÁN, Javier. Península Ibérica. En FERRONE, VICENZO; ROCHE, DANIEL (eds.). *Diccionario Histórico de la Ilustración*. Madrid: Alianza, 1998, p. 344), lista a la que cabría añadir como figura destacada al propio Traggia.

engañar... Quien no ame la verdad sepa que este libro no es para él.¹¹ En esta labor de desentrañamiento de la verdad vienen a converger la historia y la razón, –en curioso maridaje a veces como más tarde veremos–, que pronto deriva, ante la precipitación de los acontecimientos que se vive tras la muerte de Carlos III, en obras vueltas hacia los sucesos del momento y abiertamente políticas (aunque Arija Navarro se afane en encuadrarlas en su particular taxonomía bibliográfica como obras de «Historia coetánea»). Y es que, por aquel entonces, cultivar el género histórico entrañaba de por sí una intencionalidad política, y ambos campos aparecen así estrechamente vinculados: «La Historia podía estar, y de hecho estuvo, en algunas ocasiones, al servicio de la justificación de las políticas reformistas. Es más, parte del interés de los grupos ilustrados por la Historia se basaba en la idea de que el conocimiento del pasado nacional podía contribuir a plantear y justificar una serie de reformas de las instituciones, las leyes o las costumbres presentes»¹².

Ante la agonía del Antiguo Régimen y el agotamiento de la fórmula clásica del despotismo ilustrado, los intelectuales españoles reaccionan durante el último decenio del siglo proponiendo, en muchos casos (Arroyal, Aguirre, Cabarrús, Rentaría), diferentes modelos –abiertos ya a la sensibilidad liberal– para un nuevo orden político¹³. Traggia no es una excepción, y su evolución se perfila más bien como modelo de esta pauta generalizada. En sus escritos sobre el estado actual de España (un «Estado enfermo») se reflejan ya todo este género de preocupaciones que también él comparte: dirige primero un escrito a Floridablanca, *Discurso político sobre tumultos, su origen y remedio con ocasión de lo ocurrido en Barcelona el 28 de febrero, 1 y 2 de marzo de 1789*, al que siguen toda una retahíla de otros textos, como *Reflexiones políticas sobre el estado de la monarquía*, un plan de organización política titulado *El Anubis político*, las *Enfermedades del Estado y su curación*, otro *Sobre la Monarquía*, además de una *Memoria para reformar el gobierno de España, atendiendo a las circunstancias de los tiempos y el ejemplo de los sucesos en Francia*¹⁴. Huelga añadir –aunque los autores que lo tratan insisten en señalarlo– que Traggia no es partidario del Antiguo Régimen¹⁵; no defiende el absolutismo pero tampoco la revolución. Su postura es en cambio más compleja, más matizada, y tal vez por ello, dotada de mayor justeza. Conmovido como lo fueron otros tantos hombres del XVIII por los acontecimientos de su tiempo, no

11. Citado en BELTRÁN, Miguel. *Op. cit.*, p. 147.

12. VELASCO MORENO, Eva. *Op. cit.*, pp. 273-274.

13. FERNÁNDEZ SEBASTIÁN, Javier. *Op. cit.*, y especialmente y de manera más amplia, aborda la cuestión la obra también citada de ELORZA, Antonio.

14. Recopilados todos ellos bajo la rúbrica B-152 de la BRAH.

15. «A pesar de su reiterada oposición al movimiento revolucionario, resulta difícil encuadrar a Traggia entre los defensores a ultranza del Antiguo Régimen» (ELORZA, Antonio. *Op. cit.*, p. 294); «Traggia nunca defendió a ultranza el Antiguo Régimen, como se ha podido probar hasta el momento» (ARIJA NAVARRO, María Asunción. *Op. cit.*, p. 338).

exento de cierta consiguiente ambigüedad, su obra aparece, sí, plagada de los «aspectos contradictorios de una personalidad investida y dividida por la religión y la política», fruto acaso de «la perplejidad de un hombre empeñado probablemente en encontrar una tercera vía entre la monarquía tradicional y la revolución liberal»¹⁶, en un momento histórico de transición ideológica al que no puede escapar, pero al que sabe hacer frente con honda perspicacia. El conjunto de escritos que dedica al estudio y comentario de la Revolución Francesa constituyen una documentada y sobrada prueba de todo ello, y probablemente la parte más interesante y original de su producción, aunque lamentablemente quedaron inéditos y son por lo tanto escasamente conocidos.

PRIMERAS REACCIONES ANTE LA REVOLUCIÓN

Ante el estallido revolucionario, los Pirineos aparecen como una frágil muralla a los ojos de una monarquía debilitada, que teme tanto la invasión militar como ideológica del país vecino, el cada vez más patente desapego de la elite intelectual y el fantasma de los tumultos populares. El régimen cierra filas y se blindo contra todo posible contagio o filtración de ideología revolucionaria; abundan a partir de ese momento los escritos y las soflamas contrarrevolucionarias, pero ni muestran rasgos de originalidad o calidad, ni logran siquiera una mínimamente destacable difusión, porque el gobierno de Carlos IV y su sistema de censura parecen preferir el total desconocimiento de los hechos de la vecina Francia a su condena. Joaquín Traggia no comparte esta opinión:

Se logrará con esta diligencia que el pueblo ignore mucho de lo que pasa entre nuestros vecinos, mas no lo ignorará todo y, una instrucción a medias, dada por personas mal intencionadas, será más perniciosa que un completo conocimiento del sistema francés, y más, si va acompañado de reflexiones juiciosas que hagan conocer su debilidad¹⁷.

16. La ambigüedad de su discurso es traída a colación respectivamente tal como la presento aquí por ARJA NAVARRO una vez más (*Op. cit.*, p. 338), así como por ELORZA (*Op. cit.*, p. 394: «No todos los adversarios de la Revolución tuvieron el buen sentido –y la ambigüedad– de Traggia»). En cuanto a la primera cita textual pertenece a ÉMIEUX, Annick. Joaquín Traggia et la France Révolutionnaire. *Revue Ibérique*, 1981, III, p. 302 (la traducción, como lo serán las siguientes, es mía), y la siguiente a FERNÁNDEZ SEBASTIÁN (*Op. cit.*, p. 350), que aunque alude en su caso a Jovellanos como exponente de la crisis ideológica de la Ilustración tardía, me he tomado la licencia de tomarla en préstamo al parecerme una descripción más que oportuna también para el perfil del autor del que me ocupo aquí. Por lo demás, la heterodoxia de su pensamiento ha podido llegar a ser susceptible de tan diversas interpretaciones, como lo es el caso de la de Annick ÉMIEUX, quien no duda en encuadrarlo en la línea de la tradición aragonesa que vincula la recuperación de los antiguos Fueros del reino de Aragón con movimientos democráticos (*op. cit.*, p. 306 y 316).

17. TRAGGIA en un Memorial al Duque de Alcudia, lamentándose de la censura de la que él mismo ha sido víctima. Madrid, 24 de septiembre de 1794 (AHN. Estado, leg. 3.248).

Determinado por este convencimiento, comenzará a encaminar su trabajo hacia ese mismo fin. En el momento de trasladarse a Madrid, España se halla en guerra con Francia, y pronto concibe la idea de sacar a la luz un periódico que defienda las ventajas del régimen monárquico, porque conviene al Estado «extinguir este deseo de novedad allí donde haya nacido y precaverlo oportunamente donde no haya fermentado»:

Podría ser de utilidad la publicación de algunos papeles periódicos dirigidos a hacer conocer al pueblo los males que necesariamente acompañan a toda democracia y aristocracia, en cuya comparación, son casi bienes los mismos males que el tiempo introduce en las monarquías¹⁸.

Este periódico, para el que solicita permiso estatal para su publicación, habría de llevar el elocuente título de *El Desengañador Político*. Desconfiado de las ventajas que se oyen de la democracia, opina que la historia ha demostrado ya que la monarquía ofrece mayores posibilidades: el ser humano es inconstante, amigo de novedades y prefiere las nuevas ideas a las lecciones de la historia. Pero también reconoce que la monarquía está viciada, que con el tiempo se desgastan hasta las mejores instituciones y esto contribuye al deseo de los hombres de experimentar cambios en el gobierno: las monarquías europeas llevan el lastre de muchos siglos y es indudable que manifiestan una necesidad de renovación.

A pesar de sus buenas intenciones, los vetos que habían perseguido hasta entonces evitar cualquier manifestación que pudiera suscitar conversaciones o disputas acerca de la Revolución Francesa no harán en este caso tampoco una excepción: el juez de imprentas y la censura no le fueron finalmente favorables y este *Desengañador Político* no llegó a ver la luz. Se aducen, para su prohibición, las siguientes razones¹⁹: las disputas sobre las formas de gobierno inquietan los ánimos, más que los ilustran; los periódicos son necesariamente superficiales, y no resulta el medio adecuado para tratar temas de tanta gravedad; obligaría al pueblo a fijarse en una novedad para la que no está preparado, y no tiene capacidad de juzgar («es incapaz el pueblo de calcular, pero muy capaz de sentir...»), mientras que los verdaderos sabios no se detendrían en su escrito, precisamente por desdén a ese género de publicaciones periódicas: los periódicos se leen en tertulias y cafés, y sus lectores son primordialmente la juventud despreocupada y orgullosa...

Pero no se iba a agotar en este intento fallido su interés y dedicación al estudio de la Revolución Francesa, al que concienzudamente consagra a lo largo del decenio finisecular una abigarrada serie de escritos, a medio camino entre la pasión historiográfica, filosófica del erudito, —eso que él mismo había llamado «un completo conocimiento del sistema francés»— y las «reflexiones juiciosas», la

18. También al Duque de Alcudia, unas semanas antes (1 de septiembre de 1794) al presentar su propuesta para un periódico (*Ibidem*).

19. ARIJA NAVARRO, María Asunción. *Op. cit.*, pp. 295-296.

preocupación política, diplomática, por las repercusiones del fenómeno, y a lo largo de los cuales se va produciendo una progresiva y palpable evolución ideológica. De este inicial *Desengañador Político* o del *Examen filosófico de los disturbios de Francia y medios de precaver la imitación de las provincias vecinas* al ulterior *Proyecto de pacificación en Europa* que seguidamente quiero pasar a analizar con más detalle, y en el breve plazo de apenas cinco años, el cambio de actitud es notable. Contribuye a ello probablemente el estudio en profundidad que lleva a cabo de algunos de los hitos revolucionarios, en los que penetra con inteligencia y que a su vez pareciera que le van subyugando, porque su propósito, que va más allá del de precaverse ante el influjo revolucionario y combatirlo, es el de un verdadero estudioso que quiere llegar al fondo de las cosas. Acomete así la traducción de la *Declaración de derechos del Hombre y del Ciudadano*, de la *Constitución Republicana de 1793* (que después comenta en *Observaciones sobre la Constitución Republicana, o sea, el acto Constitucional, precedido de la declaración de los Derechos del Hombre y del ciudadano, presentadas al pueblo francés por la Convención Nacional el 27 de junio de 1793*), de algunos discursos de la Asamblea –de Mirabeau y contra él– en torno a la cuestión de los eclesiásticos, redacta varios textos en este sentido también sobre la *Constitución civil del clero*, una semblanza de Robespierre (*Carácter de Maximiliano Robespierre*), otra de Marat, establece además un calendario republicano, y todo sin olvidar asimismo la Revolución Norteamericana, que trata en los *Derechos del hombre y los Estados Unidos de América* y en un escrito sobre Paine²⁰.

Evolución ideológica, por lo tanto, de un eclesiástico ilustrado que se afana en juzgar, con el máximo de objetividad, acontecimientos revolucionarios que *a priori* reprueba, pero no incoherencia porque ya en aquellos primeros textos aparecían cuestiones como la teoría del contrato social, la idea de igualdad o la urgente necesidad de reformas en el sistema monárquico, aspectos todos que volveremos a encontrar, más madurados, en el *Proyecto de pacificación en Europa*.

LA «PAZ PERPETUA» Y LA ALIANZA FRANCESA

Los proyectos de paz para Europa constituyen en sí todo un género dentro de la literatura ilustrada que cobra especial predicamento, por la urgencia de la actualidad, en este fin de siglo asolado por las guerras²¹. Un exultante Vattel resumía en

20. Todos estos escritos, además del propio *Proyecto de pacificación en Europa* del que me ocuparé más detenidamente a continuación, aparecen reunidos en el tomo *Discursos Políticos (años 1791, 1792, 1793)*, aunque está claro que comprenden el periodo que alcanza hasta 1799) que conserva manuscrito la Real Academia de la Historia (BRAH B-156 ó 9/5240, según la reciente catalogación).

21. FOERSTER, Rolf Helmut, en *Europa. Geschichte einer politischen Idee* (Munich: 1967), ofrece un completo y detallado recuento bibliográfico de todos los proyectos de paz que emergen entre 1730 y 1830 en todo el continente, y que SWEDBERG convierte en una tabla gráfica para mostrar frecuencias:

1758 de la siguiente manera los augurios más optimistas del cosmopolitismo dieciochesco:

Las naciones del mundo comunicarán sus bienes y sus luces. Una paz profunda reinará sobre la tierra, y la enriquecerá con sus preciados frutos. Las ciencias, las artes y la industria se ocuparán tanto de nuestra felicidad como de nuestras necesidades. El recurso a la violencia desaparecerá como medio para la resolución de las disputas que puedan surgir. Todas estas disputas se resolverán con moderación, justicia e igualdad. El mundo se parecerá a una gran república. Los hombres vivirán en todas partes como hermanos, y cada uno será un ciudadano del universo²².

Augurios que ahora habían naufragado, y esta Ilustración que ha perdido buena parte de su confianza en sí misma va a ensayar no obstante su canto del cisne en el momento en que comprende que su proyecto universalista se diluye si no cuenta con un marco político adecuado que lo contenga y lo promueva. Será Immanuel Kant, autor del opúsculo más conocido de toda esta serie (*Hacia la paz perpetua*, 1795), quien reconozca explícitamente por vez primera que no es posible un orden cosmopolita a menos que se trate de la expresión de una forma política universal. Pero el escrito de Kant no es desde luego el único, y por todas partes proliferan esta retahíla de «pases perpetuas» proponiendo formas de organización política internacionales, que corren paralelas a los tratados de derecho de gentes pero con un trasfondo marcadamente más utópico en la mayoría de los casos, una corriente irenista que también en España halla un cierto eco²³; Jovellanos, coetáneo de Traggia, milita en este bando como representante destacado: ante el revulsivo revolucionario, el ilustrado ve nacer en su interior ese anhelo de paz perpetua y fraternidad universal que se estaba dando entre sus correligionarios del resto del continente²⁴, y en el contexto del enfrentamiento con el país vecino de 1793-1795, lleva a cabo una vehemente condena de los desastres de la guerra e invocación a la paz, que él concibe como resultado insoslayable de la razón y la ilustración cultural²⁵, y que, lejos de quedarse en una vaga aspiración

comprobamos así que la cota más alta se da entre los años 1789-1800, y que acontece un importante repunte en el periodo comprendido entre 1810-1819 (SWEDBERG, Richard. Saint-Simon's vision of a united Europe. *Archives Européennes de Sociologie*, 1994, 35, p. 163).

22. VATTEL, Emmerich, de. *Le Droit de gens, et les devoirs des citoyens, ou Principes de la loi naturelle appliqués à la conduite et aux affaires des nations et des souverains*. Nîmes: 1793, V.I, pp. 149-150.

23. Alejandro DIZ les dedica precisamente un epígrafe en su Tesis doctoral *Idea y vivencia de Europa en la España del siglo XVIII*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid (TD), 1999.

24. José Miguel CASO apunta que Jovellanos «posee una sensibilísima antena receptora de todo lo que está pasando en Europa» (en la Introducción a las *Obras en Prosa*, citado en DIZ, Alejandro. *Idea de Europa en la España del siglo XVIII*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2000, p. 257, nota 7).

25. «Para acercar las naciones unas a otras, es necesaria aquella venturosa comunicación de ideas que usted desea y yo también; pero esta comunicación necesita de una paz general. Si ésta es posible, sólo lo será por medio de la unidad de ideas, y esta unidad debe ser el efecto, como es el fin de esta

simbólica, se concreta en la necesidad de una organización política internacional; con motivo del final de la guerra contra Francia, apuntaba en su diario²⁶: «¡Oh paz! ¡Oh santa y suspirada paz! Por fin vuelves a enjugar los ojos de la afligida y llorosa humanidad. ¿Se habrán acabado para siempre los horrores de la guerra? Empiezo a columbrar un tiempo de paz y fraternidad universal; un Consejo general para establecerla y conservarla...», idea de un «Consejo o confederación general» que vuelve a aparecer en el *Tratado teórico-práctico de enseñanza con aplicación a las escuelas y colegios de niños* de 1802, de una manera ya completa y acabada:

¿Quién no ve que en el progreso de esta ilustración los gobiernos trabajarán sólo y constantemente en la felicidad de los gobernados, y que las naciones, en vez de perseguirse y destrozarse por miserables objetos de interés y ambición, estrecharán entre sí los vínculos de amor y fraternidad a que las destinó la providencia? ¿Quién no ve que el progreso mismo de la instrucción conducirá algún día, primero a las naciones ilustradas de Europa, y al fin las de toda la tierra, a una confederación general cuyo objeto sea mantener a cada una en el goce de las ventajas que debió al cielo, y conservar entre todas una paz inviolable y perpetua, y reprimir, no con ejércitos y cañones, sino con el impulso de su voz, que será más fuerte y terrible que ellos, al pueblo temerario que se atreva a turbar el sosiego y la dicha del género humano?²⁷.

También para Traggia, que en sus escritos precedentes *¿Conviene la paz con los franceses?* o *¿Debe España hacer la guerra a Francia después de reducida a República?* (datables en 1792 y 1793 respectivamente) se había mostrado como partidario de una «guerra justa» –aunque de manera siempre cauta–, van a cambiar sus posiciones con el final de la guerra y el restablecimiento de la Alianza Francesa, que apunta hacia nuevos horizontes para la política internacional española; un «pacto de familia» o alianza, baza principal de la diplomacia de Floridablanca, que promete una garantía territorial absoluta y recíproca, siendo su ámbito territorial universal, y que se define a sí misma también como «perpetua» (en su artículo XVI)²⁸.

Pero esta alianza, que dura casi medio siglo, había sufrido un violento corte tras la ejecución de Luis XVI y con motivo de la guerra de España contra la Convención, y cuando se retoma tras la firma de la Paz de Basilea (San Ildefonso, 18

comunicación», le escribía en una carta al cónsul Jardine (JOVELLANOS, Gaspar Melchor. *Obras Completas VII*. Ed. de CASO, José Manuel. Oviedo: Instituto Feijoo de estudios del siglo XVIII, 1999, p. 636.

26. JOVELLANOS, Gaspar Melchor. *Diario: 17 de agosto de 1795*. En *Obras Completas, VII. Op. cit.*, pp. 420-422.

27. JOVELLANOS, Gaspar Melchor. *Memoria sobre Educación Pública, o sea Tratado teórico-práctico de enseñanza...* En *Obras Escogidas II*. Madrid: Espasa-Calpe, 1996, pp. 120-121.

28. De todo lo cual Jover Zamora no ha dudado en hacer una lectura avanzada: «no es la alianza hispano-francesa de 1761 una alianza como las corrientes en la Europa de aquel entonces; más bien parece preludiar formas de integración que tardarán dos siglos en lograr carta de naturaleza en nuestra Europa» (JOVER ZAMORA, Jose María. *España en la política internacional, siglos XVIII-XX*. Madrid: Marcial Pons, 1999, p. 104).

de agosto de 1796) regresa debilitada, envuelta en un resbaladizo clima de incertidumbre. Tras el trienio de enfrentamiento político, ideológico y militar, la Francia republicana plantea a los formuladores de la política exterior española una difícil disyuntiva: «¿qué es antes: la pura razón de Estado, que exige una búsqueda mecánica del equilibrio, sin reparar en los contenidos sociales o ideológicos del aliado capaz de ayudarnos a contrastar los impulsos hegemónicos del adversario? ¿o los principios de moral política del Antiguo Régimen, que exigen una fidelidad a los vínculos dinásticos de parentesco; los principios reformistas del Absolutismo ilustrado, incompatibles con el recurso al desorden y a la revolución?»²⁹.

A esta cuestión es a la que parece querer dar respuesta el tardío manuscrito de Joaquín Traggia *Proyecto de pacificación en Europa*, en una disquisición que aúna principios de la razón y del nuevo ideario político con apelaciones argumentativas a la Historia y a las Sagradas Escrituras. Seguramente no es único ni original este aspecto de un pensamiento ilustrado que no acaba de romper con la teología, pero sí es interesante la forma particular que todo esto toma en el pensamiento de nuestro piarista, y que paso seguidamente (habiendo sido el preámbulo demasiado largo ya) a comentar.

LA PACIFICACIÓN: LA CONCILIACIÓN DE LOS PRINCIPIOS IDEOLÓGICOS

El trastorno que ha sufrido la Europa con la revolución de París de lo de julio del 1789, es bien conocido. El que espera es todavía mayor e inevitable. La providencia no ha dado aún señal de abandonar al partido, que nosotros llamamos criminal. *Diez años de triunfos* han gravado profundamente las ideas y principios revolucionarios en los países, que han sufrido la mudanza, y en los que la temen o la desean. Esos rastros *no se pueden borrar*, y el germen de la revolución brotará con más o menos lentitud, y hará en todas partes rápidos progresos³⁰.

Así comienza este proyecto de paz para Europa: diez años después del estallido revolucionario, y tras una década de éxitos, el mapa político e ideológico del continente se ha visto trastocado de tal modo (y pasa a continuación a la exposición de lo sucedido en las diversas naciones, del Piamonte a Nápoles, de Flandes a Egipto), que estos cambios se le antojan ya algo ineluctable; la providencia parece estar de su lado, y la guerra, que en su momento él llegó a ver como necesaria y

29. *Ibidem*, p. 109.

30. Estoy citando del manuscrito, de treinta folios r^o v^o, recopilado en el citado volumen *Discursos Políticos* que se conserva en la Biblioteca de la RAH bajo la signatura 9/5240 (al no aparecer numeradas las páginas, y no tratándose de un texto excesivamente largo, no he considerado demasiado útil la localización exacta de cada cita). Aunque el texto no aparece fechado, es fácil situarlo, por las alusiones que en él se hacen, en 1799. Las cursivas son mías, y he actualizado igualmente la ortografía, pero siempre que me ha sido posible, he dejado la puntuación tal como estaba.

deseable, sólo ha servido para fomentar el mal que se quería atajar: ha sido una guerra suscitada por «un ciego resentimiento» y por un «espíritu de ambición fomentada por las lisonjeras promesas de los emigrados», un viento que sólo sirvió para llevar el incendio a todos los rincones de Europa, un «yerro que no tiene ya remedio». En 1799 el recurso a la guerra no parece ya una vía (Traggia, que murió en 1802, no iba a tener ocasión de presenciar la siguiente invasión francesa), y sólo ve ante él una posible solución:

La buena fe en mantener la paz es el único remedio y para tener buena fe es forzoso nivelar cuanto sea posible los principios monárquicos con los republicanos. Si se dejan en la contradicción que tienen la paz es insubsistente: la guerra de opiniones volverá a encenderse, no habrá paz mientras haya dos partidos que no pueden equilibrarse. ¿Porque *qué unión y liga puede haber* entre dos naciones vecinas de las cuales una opina que la soberanía reside en la multitud y en la voluntad general expresada por la ley, y la otra cree ser como de derecho divino que una persona de determinada familia nació para hacer de su voluntad privada una ley que obligue a todos? Son muy opuestos y trascendentales estos principios para conservar la paz.

Vemos cómo está pensando efectivamente en la mencionada Alianza francesa, que adolece de otro modo de una base firme y sostenible; pero Traggia no sólo está pensando en términos estratégicos de sistemas de alianzas y equilibrios de poderes, porque su idea de Europa es anterior y es más amplia: además de este proyecto de paz, escribe por las mismas fechas un proyecto de anexión con Portugal (*Pensamiento, Portugal*³¹), igual que con anterioridad había escrito un proyecto de anexión de algunos territorios franceses (*Plan para hacer y asegurar las conquistas en el territorio francés*, 1793) en el que hacía especial hincapié en la educación de los jóvenes franceses en colegios españoles, porque «la uniformidad de lengua influye no poco en la de sentimientos». Su preocupación por este problema de la unidad por la lengua (y de ahí a la unidad de las ideas y los sentimientos) le venía ya de antiguo, y es una cuestión especialmente presente en su obra: hasta trece redacciones se conservan de su proyecto para una lengua universal³², que presenta a la Corte por primera vez en 1791, a través del Conde de Floridablanca, junto con un *Plan de Revolución Literaria de la Nación Española*. Este proyecto, que nunca es despachado favorablemente, muda de nombre al albur de los tiempos, y si en 1791 la escritura universal tomaba el nombre de *Carolina* en honor de Carlos IV y la lengua o gramática, por su parte, lo hacía de la Reina María Luisa de Parma llamándose *Aloisia* (igualmente concebía más tarde

31. *Ibidem*.

32. BRAH B-149: *Escritura Carolina o Alfabeto universal... Lengua Luisiana o Gramática de un nuevo idioma capaz de aprenderse en pocos días, dispuesto por... y dirigido por mano del Excmo. Sr Conde de Floridablanca a la reina M.^a Luisa de Borbón, Ensayo sobre una lengua y escritura universal, Ideología, Ideofanía...*

una *Lengua Luisiana*), en 1796, en su forma definitiva, llega a manos de Godoy con el nombre de *Ideofanía*, muestra de hasta qué punto trató de integrarse en las filas de una intelectualidad convergente con el poder, en la forma más propia del despotismo ilustrado, sin conseguirlo. En la *Introducción a la escritura universal* presenta una relación de otros planes semejantes al suyo, cita el de un español pionero de 1653 así como la inminente aparición del de un extranjero, un tal Mr. Siscard, y presenta a Leibniz como su fuente principal; por Leibniz aprende que «si sólo hubiera una lengua en el mundo, se aumentaría en un tercio la vida de los hombres», y puede que por Leibniz conozca también —o tal vez por Voltaire—, al que traduce—, el famoso proyecto de paz perpetua del Abate Saint Pierre, sirviéndole de inspiración última a la hora de concebir el texto que aquí nos ocupa.

La reunión de las lenguas en este «esperanto» *avant la lettre*, la conciliación de las ideas que promoverá la paz, son pensamientos en la estela más característica del cosmopolitismo ilustrado que alberga enormes expectativas con respecto a la universalización de la cultura; también el Duque de Almodóvar comparte este sueño:

La constitución actual de la Europa está demasiado ligada entre sus partes y abraza muy estrechamente las demás del globo. Más bien podemos decir que gradualmente (y al paso lento que no alcanzamos a comprender) se prepara todo el mundo al sabido momento de la reunión general de las creencias³³.

Traggia, que comparte y reitera esta idea de la «dependencia y relación mutua de las naciones europeas» donde «no pueden pasar unos sin otros como sucede en Asia», ve imprescindible esta reunión última de las creencias, de los principios monárquicos y los republicanos, dado que no es posible la ruptura de lazos, y pasa a continuación a la exposición de estos últimos, a fin de demostrar que, por encima de la fractura que divide ideológicamente al continente, la incompatibilidad no es tal, y no están tan lejos esos nuevos principios, si se mira bien, de aquello que nos dictan las Sagradas Escrituras, aquello que se le antoja como de razón a todo buen cristiano, ni del propio ejemplo de lo que ha sido la historia y la tradición de nuestro país. Porque de entre las dos maneras de equilibrar «los antiguos con los nuevos gobiernos», la del «artificio» y la de la «razón», él se decantará siempre por la vía de la razón para su discurrir: «sólo resta pues la vía de la razón...».

33. ALMODÓVAR, Duque de. *Década epistolar sobre el estado de las letras en Francia. Su fecha en París año de 1780*, cit. en DIZ, Alejandro. *Op. cit.*, p. 224.

ENTRE LA RAZÓN Y EL PRAGMATISMO: LA PROVIDENCIA, LA REVOLUCIÓN Y EL CONTRATO SOCIAL

Pero Traggia no es sólo un racionalista, es también —o precisamente por eso— un realista y un pragmático, dúctil a la ola de los tiempos: «las nuevas repúblicas componen la mayor parte de la población y la mayor parte de la Europa culta», por lo que «ni pueden despreciarse como las señorías antiguas, ni es posible sujetarlas por la fuerza» (haciendo alarde de conocimientos históricos y propios de la teoría del Estado, nos ha mostrado ya que las nuevas repúblicas son bien distintas de las antiguas: son más grandes, más poderosas, y sus principios infinitamente más democráticos). Y como «todas las apariencias son de que vencerá la causa de las repúblicas, no sería consejo sano, ni querer bien a los reyes aconsejar la guerra»:

La recta razón exige que cedamos a las circunstancias. Las presentes obligan a reconocer superioridad de hecho en los franceses, sean los que fueren los designios de la providencia.

Éste constituye uno de los primeros asomos de su peculiar discurrir teológico: la Providencia, a la que recurre reiteradamente, parece estar del bando revolucionario, y no da visos de querer abandonarlo:

Existir como han existido hasta aquí las monarquías es imposible. Si la providencia hubiera querido que existieran así, no hubiera dado lugar a que la Francia, Holanda, Flandes, Electorados, Suizos, la Italia toda y el Egipto se democratizasen. Si no hubo vicios que castigar en las monarquías no favoreciera tanto el cielo a sus enemigos. Si había abusos y se quiere aplacar al cielo, fuerza es que haya enmienda. Los que tengan algún rastro de religión no podrán negar esta verdad: para los católicos es evidente por la historia y máximas de los sagrados libros. Dios siempre es justo, y jamás obra o ataca como una potencia ciega, o sin razón como un señor maligno que se alegre con la ruina de los hombres.

Los enemigos de la Providencia, a quienes él ataca duramente, claman contra ella porque a veces parece que todo sale bien a «los obradores de la iniquidad», pero si bien es cierto que a veces castiga a «los que parecen buenos» por medio de «los que se presentan como malos», no por ello, nos dice, hay que dudar de sus designios: igual que a veces castiga a un hombre justo por prepararle mejor para mayores premios, «con respecto a las sociedades es diversa la conducta de la providencia»:

Así vemos en las sagradas letras y descubrimos por los hechos que refieren y máximas que asientan que Dios no se pone siempre de parte del que cree mejor, sino de quien obra más conforme a la razón y a los principios conocidos.

Aquí como en otras partes de la exposición el texto abunda en ejemplos bíblicos: Elías creyó haberle quedado fiel al Señor pero pronto se le desengañó de su error, y el pueblo elegido fue abandonado al furor de sus enemigos. Los judíos apartándose de su ley obraban contra su conciencia, y no tenían excusa. La Providencia

no defiende en las sociedades la rectitud absoluta de los principios religiosos, sino la *relativa*, y por eso critica a los engreídos que se llenan la boca con la pompa y la defensa de la religión santísima mientras que con sus costumbres difaman su doctrina, puesto que la virtud humana consiste en «vivir conforme a los principios que se tienen, y a las ideas de la virtud que son diversas según las varias preocupaciones de cada pueblo»:

De aquí proviene que aunque el cristianismo sea sin comparación más santo que el mahometismo hablando absolutamente sin embargo puede haber una virtud natural y relativa en una nación mahometana que en una católica siempre que aquella conforme mejor su conducta con sus principios, que la cristiana con los del evangelio.

Y si hasta la santísima religión no es a veces cumplida en sus preceptos, algo similar ocurre con la monarquía, que nos llega desvirtuada como forma de gobierno, degenerada en «un despotismo más o menos paliado», llena de vicios y abusos en su ejercicio, corrompida y decrepita, sometida a la inconstancia y la volubilidad del que gobierna solo y desviada por vacuos aduladores áureos frente al acceso de «gentes muy ilustradas y muy perspicaces» en las nuevas repúblicas. Traggia no es contrario a la monarquía, pero sí lo es al modo absolutista en que se ha venido ejerciendo hasta ahora; bajo esa forma no puede subsistir más, y en adelante, será preciso que se nivele («cuanto lo sufra su forma) al sistema francés», igualación a la que ya había apuntado en una citada obra anterior, *Memoria para reformar el gobierno de España, atendiendo a las circunstancias de los tiempos y el ejemplo de los sucesos en Francia* (aunque bien pudiera ser que este otro escrito, sin fecha, fuera también coetáneo al que venimos examinando), y para la cual es preciso «convenir en los principios fundamentales». Ahora bien, ¿cuáles son esos principios?

Traggia comienza su análisis por el principio de la soberanía nacional («la soberanía era y es la fuerza que resulta de la unión de los que quieren vivir en una sociedad») y del *contrato social* («para vivir en ella [la sociedad] era preciso convenirse, y para este convenio era fuerza renunciar cada uno parte de su libertad e igualdad natural»). La noción de contrato social era ya frecuente por entonces en los círculos ilustrados españoles, y aunque sin conocer en muchas ocasiones su sentido preciso, se relacionaba normalmente en la conversación con la idea de igualdad³⁴. El tema del pacto social había aparecido ya antes en otros de sus escritos, como en el *Examen filosófico de los disturbios en Francia, y medios de precaver la imitación en las Provincias vecinas*³⁵, donde presentaba una brillante exposición del mismo, utilizándolo como pretexto racionalista para justificar el origen de la desigualdad de clases³⁶ («la idea de la igualdad de los hombres produjo

34. ÉMIEUX, Annick. *Op. cit.*, p. 301.

35. BRAH, B-156.

36. ELORZA, Antonio. *Op. cit.*, p. 292.

la del pacto social, y combinadas ambas abortaron la actual anarquía de nuestros vecinos»), aunque alertaba al mismo tiempo contra sus peligros, por comportar siempre la idea de pacto social un sentido de igualdad que conduce al pueblo a despreciar a los ministros de la justicia y al propio monarca («el hablarse libremente de estas máximas tan connaturales al orgullo humano excita el amor de la libertad: la aceptación de esta doctrina despierta los ánimos dormidos...: el apoyo de los libros, y de los que pasan por sabios hace audaz a la multitud...»). Y es que su concepción del pacto social, en éste como en aquel otro escrito, es más cercana a Locke que a Hobbes o a Rousseau, en lo que tiene de contrato rescindible («estos principios convenidos producen la constitución fundamental, la cual sólo tiene derecho de alienar en la sustancia el cuerpo reunido de la sociedad») y de hacer hincapié en la representación y en la preservación de los derechos individuales («se creyó que el objeto de las sociedades solo era la felicidad y seguridad del común y particulares, y que de consiguiente que la voluntad general nada podía exigir legítimamente de particular alguno que no fuera absolutamente necesario para llenar su objetivo»; el poder de hacer leyes y ejecutarlas, por su parte, se deposita en cierto número tan sólo por la dificultad de obrar cómodamente en masa, pero sigue residiendo radicalmente en la multitud): así, finalmente, «por este medio los hombres formada la sociedad quedaron libres, pero no independientes a la ley que ellos mismos formaron».

Intentará Traggia a continuación esclarecer si tal principio, de donde se derivan todos los demás (la igualdad y el fin de la esclavitud, la libertad de opinión, de cultos...), es admisible en una monarquía, «y determinadamente en la española». Él cree que sí, y los mismos proclamadores de los Derechos del Hombre así lo creyeron también guardando inicialmente la figura del monarca. Para dilucidar tal cuestión, se remite a la historia: «si se mira *el origen* de ellos [estos principios] es fácil resolver la cuestión»; «para resolverla es menester tomar la cosa de su origen». Y en el origen va a hallar él nada menos que el hecho de que el pacto social es un principio del cristianismo.

Dios creó al hombre en sociedad y por lo tanto, «es de derecho divino inmediato que haya entre los hombres alguna forma de gobierno, porque Dios que quiere la felicidad de los hombres quiere los medios». Pero pensar que alguna forma de gobierno sea predilecta de Dios «sería un absurdo, y así se convence que *no hay derecho divino alguno inmediato por el cual se prefiera más una que otra forma de gobierno entre los hombres*». Contra los excesos de las lecturas providencialistas de las Sagradas Escrituras que buscan así justificar el poder absoluto del monarca, él responde con un exhaustivo análisis y exégesis bíblica, de cuyos textos «no se deduce que Dios quiera que los hombres se gobiernen más bien por reyes que en otra forma»: siendo así que la monarquía más antigua, la estirpe de Nemrod, «primer opresor de los hombres» según Moisés, fue fruto de la ambición e imposición violenta, caracteres estos humanos que no de derecho divino, y por lo tanto, mudables, y modelo de usurpación que dio origen a

nuestros reyes. Se pregunta asimismo por los límites de la soberanía de Isaac, de Jacob, de Abraham, porque no hay que confundir a los jefes de familia, y a un gobierno establecido inmediatamente por Dios, con las monarquías del día: por el discurso de Samuel se entiende que no fue del agrado de Dios que los hebreos quisieran rey. Y sin tener que retrotraerse hasta el Antiguo Testamento, también en la Iglesia católica encuentra ejemplo de todo esto, en cuyo seno las opiniones no coinciden acerca de la inviolabilidad y superioridad del Papa con respecto al Concilio, y éste puede ser siempre en último caso depuesto si falta a su deber sagrado. No sólo la religión le provee de ejemplos, sino que también lo hace la historia, pero estos casos sacados de su erudición que se ve inclinado a citar (el origen de las soberanías europeas, de la Dieta de la constitución germánica a la electibilidad de la corona goda que se afianzó tras Recaredo) no siguen el patrón de un criterio de autoridad, sino que toman la forma de una crítica racional y sostén de su propia reflexión, en curiosa amalgama que fusiona testimonios de la mitología cristiana acerca del origen del poder político con modernas tesis contractualistas de la soberanía.

No es pues una verdad demostrada, y menos aún un artículo de fe decir que los gobiernos una vez establecidos son inmediatamente de derecho divino. Por consiguiente no es incompatible con el cristianismo el sentir contrario que asegure residir la soberanía radicalmente en la multitud. [...] porque parece una blasfemia pensar que Dios ha criado mil millones de hombres para que sean el escarnio y mofa de 50 ó 100 familias que los gobiernan, y que éstas han de ser inviolables y sacrosantas por muchos males que hagan, mientras que las demás están sujetas a la muerte, destierro, azotes y condenas por culpas muy ligeras comparadas con las de un tirano.

Aunque matiza:

No por esto quiero justificar el asesinato particular de este o el otro príncipe ejecutado por un grupo de conjurados o por una persona privada», porque lo que sí es en todo caso de derecho divino es que, una vez establecido un gobierno, hay que respetarlo, pero ni siquiera esto significa que no se pueda alcanzar un acuerdo para cambiarlo: la observancia de las leyes no obliga del mismo modo al común que al particular –al igual que el mandamiento «no matarás» se dirige al individuo pero no al conjunto de la sociedad, que tiene potestad para castigar crímenes o hacer la guerra. Por eso sería de desear, y ya que los Papas fracasaron en tal atribución, un tribunal capaz de arbitrar entre las sociedades y sus jefes–.

LIBERTAD, IGUALDAD, FRATERNIDAD, PRINCIPIOS DEL CRISTIANISMO. LA TOLERANCIA RELIGIOSA

Una vez dilucidada esta cuestión fundamental, que «*el primer principio de la constitución francesa, que la soberanía reside radicalmente en el pueblo*, y que por consiguiente puede éste (si lo estima conveniente) mudar su forma *es una proposición compatible con la religión cristiana*», todo lo demás es discutible, pero un

género de disputa susceptible de llevarse a cabo entre católicos y sin peligro de la religión. Porque «asentada esta verdad, las demás son unos comentarios necesarios». Y éstos son sus comentarios a esos principios secundarios, a «la *libertad* entendida como conviene sin libertinaje ni licencia de hacer mal, y la *igualdad* sin menoscabo de las propiedades, talentos, y subordinación debida a los magistrados, [...] dos cosas muy llanas y conforme a la razón»: en el terreno de las libertades, y junto con la de la libertad de opinión y de expresión, Traggia va a prestar una especial atención a la cuestión de la tolerancia religiosa, tema especialmente controvertido de cara a una posible conciliación: «si alguna libertad puede ofender a un pueblo católico como el español es la *tolerancia religiosa*». Efectivamente, el tolerantismo había encontrado serias dificultades a la hora de abrirse camino en nuestro país, acusado de vestir el manto de la secularización, campaña en su contra que se agudiza a partir de la década de los sesenta con la proliferación de textos apologistas antifilosóficos y con el estallido revolucionario posterior, pese a lo cual se puede reconocer no obstante que poco a poco había ido haciéndose un hueco en el pensamiento católico (más racional, más íntimo e individualista) de las mentes más ilustradas de segunda mitad de siglo esta idea de la tolerancia, y así es que empieza a asomar en el discurso de nombres como Graef, Foronda, Cabarrús o Moratín y hasta Blanco White, donde adquiere ya una preeminente centralidad.

Traggia tampoco duda de que sólo haya una religión verdadera, y de que sería de agradecer que toda la humanidad abrazase por tanto la misma fe; pero incluso en este punto presenta un curioso pliegue su pensamiento porque, como ya lo hiciera otras veces, vuelve a incidir en el aspecto práctico y en la prioridad del «*aquí y ahora*» (los aspectos políticos y sociales) sobre lo religioso, en la línea del discurso sobre la utilidad del cristianismo al que muchos de los apologistas se ven obligados por la ola de los nuevos tiempos. «La uniformidad de ideas religiosas estrecharía más a los hombres en la sociedad civil», viene a añadir ahora a unas consideraciones acerca de las relaciones entre lo temporal y lo espiritual de acento un tanto volteriano hechas en su día con motivo de sus *Observaciones sobre la Constitución Republicana [...] de 1793*, donde aseveraba que

la religión es un resorte poderoso para convencer al pueblo en su deber, y de él se valieron los grandes legisladores para dar perpetuidad a sus establecimientos. Sin religión ni hay virtud en los particulares, ni seguridad en el estado. [...] La ventaja de la religión es que sin ella no puede subsistir la sociedad largo tiempo³⁷.

así como apuntaba ya hacia el tolerantismo:

Donde los pareceres religiosos varían considerablemente, y no es moralmente posible la reunión, la buena política enseña a sufrir las diversas opiniones, y sea indiferente sobre ellas para evitar los daños de la discordia.

37. BRAH, B-156.

Traggia subraya lo absurdo de pretender que el cristianismo sea aceptado por las demás religiones al mismo tiempo que no se tolera a éstas desde el catolicismo, y no duda en afirmar que es *irracional* la intolerancia civil de las falsas religiones. Siendo la fe una gracia de Dios, y no pudiendo el hombre creer ni por sus fuerzas ni por su voluntad sino tan sólo por la misericordia divina, el no creer ha de ser visto entonces como una desgracia, pero nunca como un crimen. Dios quiere además adoradores libres, no sometidos a Él por la fuerza, y puesto que no está en manos del gobierno civil la voluntad divina, el hereje dogmatizante sólo podrá ser castigado en tanto que instigador del desorden social, mas nunca por sus erradas opiniones en sí mismas:

La herejía es un delito en sí espiritual, y que de suyo no turba la sociedad como se ve en los países en que está reglada la libertad de conciencia. Los gobiernos civiles por su institución no tienen autoridad, sino para conservar el orden público que consiste en asegurar a cada individuo su propiedad, sus derechos y seguridad. No dañando a estos objetivos la diferencia de religiones, como no perjudica de suyo el seguir los varios sistemas filosóficos, es claro que el gobierno no tiene potestad legítima para castigar la diversidad de opiniones religiosas.

A tal conclusión llega haciendo gala de una despierta sensibilidad hacia el relativismo y la pluralidad cultural y, una vez más, a través de la vía de la ilustración con ejemplos de la historia, tanto de la historia del Nuevo Testamento y la Iglesia (Cristo jamás dijo que aquéllos no llamados a él fueran perseguidos, el Evangelio no autoriza la intolerancia), como de la historia de España: la intolerancia, históricamente, sólo ha dado sangre y otros estragos, y el intolerantismo de Recaredo llevó a la extinción de las luces de la nación; la diversidad de opiniones religiosas, filosóficas, es fructífera y provechosa en sí. Y la conclusión de estas páginas dedicadas a la tolerancia religiosa como de los textos desde los que durante estos años se ha acercado al fenómeno, es que después de todo la uniformidad o disonancia de cultos es una cosa accesoria al poder civil, y que puede haber sociedad –así lo acredita la experiencia– sin que la religión entre en su plan, después de lo cual, queda sobradamente demostrado a su juicio que también en este punto pueden acomodarse las hasta ahora naciones intolerantes europeas a lo establecido en la constitución francesa.

En cuanto a su examen del principio de igualdad, se centrará básicamente en la crítica de la institución nobiliaria, atacando duramente la injusticia del régimen generalizado de privilegios, y mediante la comparación del nuevo sistema francés de méritos y el sistema monárquico, que tampoco es de hecho incompatible con la idea de la abolición de la nobleza hereditaria: «para nada se necesita esta desigualdad artificial de clases en estado alguno: basta la desigualdad natural». Y estos puntos cardinales de la nueva república, la libertad y la igualdad nacional, tienen como clave de bóveda el principio de la *fraternidad*, nombre que los «nuevos legisladores» han dado a lo que no es sino la virtud de la caridad o amor del prójimo del cristianismo y la humanidad de los filósofos, y que arbitra

entre una igualdad y una libertad que ya no pueden ser totales como lo eran primitivamente, así como es el principio que sirve a regular las relaciones entre las distintas sociedades (siempre y cuando, claro está, se reserva el derecho a la guerra defensiva; y es que a lo largo de los pasajes que tratan este tema, su defensa de la paz nunca es apriorística ni absoluta, sino tamizada por cálculos de índole más pragmático, aunque eso sí, mediando siempre el perfil racional, de humanidad y equidad que introduce en el debate sobre la guerra, sin salirse de los parámetros del realismo). Y llega así finalmente a esta conclusión general, síntesis de lo anteriormente expuesto:

Quede pues asentado que los principios fundamentales de toda sociedad son la Igualdad, Libertad y Fraternidad en sentido expuesto. Que los ejecutores del poder común sean muchos, o pocos o uno en cualquier gobierno no deben abusar de la confianza pública que puso la fuerza en sus manos para oprimir a la multitud, ni a los particulares; que son unos administradores del caudal público, y no árbitros; que tienen la fuerza a su mandar no para hacer valer sus caprichos sino las leyes establecidas de común acuerdo; que la ley que los debe regir soberanamente en sus operaciones es el bien común, y no el suyo particular. Estas verdades no las negará quien tenga el seso en su lugar. Siendo éstas el fundamento de la constitución francesa, y no ajenas *de la razón y la religión de las naciones europeas*, no habrá inconveniente ni dificultad en acomodarse a unos principios que aunque fueran falsos se han hecho de moda y han formado la opinión general, *árbitra del linaje humano*. En este supuesto conviene que los pueblos que descendiendo sólidamente conservan la sustancia de su antiguo régimen, habiendo variado tanto las cabezas de los hombres con la luz, o sea el aparente brillo de los derechos inalienables del hombre proclamados con tanto estruendo a la faz del universo, varíen y atemperen su forma a aquellos principios.

UN PLAN DE REFORMA

Pero a pesar de su aspecto atrevido, esta propuesta no se desborda de sus cauces, porque Joaquín Traggia no es un radical ni un exaltado entusiasta de los sucesos de Francia –como los hubo algunos, los pocos–, ni tampoco un galófono contrarrevolucionario, como lo fueron la mayoría de los «patriotas»³⁸, sino un estudioso que analiza minuciosamente y explica, con buen sentido y aciertos precisos, las causas de la revolución (que él determina en la presión fiscal y en un sistema de opresión desproporcionado a las luces de sus habitantes, porque al pueblo hay que gobernarle de acuerdo con sus ideas³⁹) y sus resultados, con los que simpatiza o a cuyas circunstancias se doblega sin mayor resistencia («todos los pueblos

38. AYMES, Jean René. *La Guerra de España contra la Revolución francesa (1793-1795)*. Alicante: Instituto de Cultura «Juan Gil-Albert», 1991.

39. En el *Examen filosófico de los disturbios de Francia...* *Op. cit.*

revolucionarios han admitido con gusto a los franceses, esto es el número y los más ilustrados. Son deseados donde no han llegado, y esta opinión los hace invencibles»), pero que no defiende en ningún momento la revolución violenta, porque los espíritus exaltados puestos a deliberar conducen a la anarquía, el furor y el baño de sangre: «no por eso aconsejaría yo a nación alguna la revolución, aun seguro de la impunidad y del éxito. Por mucha razón que haya de parte de los novadores, por mucha ilustración, la mudanza de gobierno moralmente no puede separarse de la sangre de muchos inocentes». Y por ese motivo que ya había apuntado desde un principio, llega ahora a proponer

proponer a la revolución violenta *una revolución o reforma pacífica, justa, racional, y necesaria*. [...] un plan de reforma, y los medios de ejecutarla sin ruido y sin destruir la forma actual del gobierno, y adoptándolo cuanto sea posible con lo bueno que tiene el de los vecinos.

Esta idea, que ya había sido apuntada en *Memoria para reformar el gobierno de España, atendiendo a las circunstancias de los tiempos y el ejemplo de los sucesos de Francia*, se concreta en otro texto manuscrito coetáneo, sin título y cuyas primeras líneas comienzan: «Conmovid por los males, que afligen a los hombres, y turban su tranquilidad no menos religiosa que política...», en el que reclama para España una constitución moderna⁴⁰: «Ojalá con las luces del siglo, y con la prudencia de los que mandan [...] se tratara por medio de pocas y sensatas personas de corregir los abusos del tiempo, y dar a España un nuevo código que la regenerase, e hiciera admirar de todos los pueblos del universo»⁴¹. Y aunque en este *Proyecto de pacificación en Europa* no llega a darle el nombre de «constitución», no deja de tratarse de un proyecto extremadamente minucioso, desarrollado en torno a fuertes constricciones a la nobleza, la regulación de un nuevo sistema de cargos públicos y la reforma de la monarquía, que regula detalladamente tendiendo hacia una figura moderada.

Entre esos límites que viene a establecer se encuentran la abolición de la nobleza hereditaria, la abolición del derecho feudal, del mayorazgo y de toda concentración que vaya en contra de la extensión del número de ciudadanos propietarios, limitando para ello los derechos de propiedad. Propone abrir la puerta para todos por igual a los empleos públicos, según un único criterio de distinción de méritos, reduciendo en lo posible los cargos vitalicios y moderando mucho sus retribuciones, que dependerán en lo sucesivo de las arcas del Estado, incluyendo entre estos empleos públicos también a la totalidad del clero, que queda ahora sometida al poder civil, sin más autoridad que la espiritual, sin derechos de poseer un tribunal ni ningún otro tipo de propiedades o bienes.

40. Que Annick ÉMIEUX vincula a los antiguos Fueros aragoneses.

41. Con fecha del 11 de mayo de 1799, se conserva en la Biblioteca de la RAH, B-156.

Esta cuestión de la reforma del clero que aquí simplemente menciona ya la había tratado de manera más extensa anteriormente, y vale la pena detenerse un momento a recuperar aquel otro texto, por su originalidad: mientras que en sus observaciones sobre la *Constitución civil del Clero* ya había dado prueba de ese talante fácilmente adaptable a las circunstancias («no apruebo todo lo que ha hecho la Asamblea [...], pero no siendo de provecho alguno para la Iglesia resistir al sumo poder, mientras se salve la fe y moral, es consejo sano ceder»), inspirado por la misma concibe poco después su *Plan para hacer y asegurar las conquistas en el territorio francés*, un inicialmente aparente disparatado proyecto de invadir una amplia banda de territorio del sur de Francia aprovechando la anarquía generalizada por el contexto bélico y, desplazada la frontera hacia el norte hasta el cauce del Garona, establecer en este nuevo territorio conquistado que le sirve de laboratorio y paraguas como espacio utópico, un nuevo sistema de organización eclesiástica ideal en un nuevo país donde se haga tabla rasa de los problemas que arrastra desde hace tiempo la relación Iglesia-Estado. Este nuevo territorio se organiza de manera similar a las misiones coloniales, pero en él reinan la tolerancia y el respeto a los herejes a los que se prohíbe insultar, una organización de inspiración regalista donde es el erario público quien recauda los diezmos y quien sostiene al clero, cuyo número controla para que no se multiplique innecesariamente: reduce en lo sustancial el número de regulares, y especialmente los consagrados a la vida contemplativa; seculariza además a todos los clérigos sin vocación, hipócritas y libertinos, disminuye ampliamente el número de religiosas quedando sólo las hermanas dedicadas a la caridad y las enfermeras, y dejando en fin un clero mermado que pierde sus derechos hereditarios, sus derechos a establecer nuevas festividades en el calendario y todo derecho de propiedad, reforma radical del clero ideada entre marzo y julio de 1795 (apenas un año después, por tanto, de su propia secularización) y que esconde tras de sí sus verdaderos sueños con respecto a lo que le gustaría ver aplicado en España⁴².

Junto con la regulación del clero, establece también en el *Proyecto de pacificación en Europa* la libertad de cultos, volviendo así al tema de la tolerancia: «Como la religión es en rigor de los individuos, y no de los comunes puede subsistir un gobierno prescindiendo de toda religión, esto es dejando que cada uno siga a la que quiera sin favorecer ni perseguir a ninguna». Se adoptará así como nacional la religión del común, cuyos ministros se mantendrán a costa del erario público, pero se permitirán las restantes religiones, aunque sin culto público y pagándose ellos mismos sus ministros. Finalmente, aborda la figura del monarca, los derechos dinásticos y sus atribuciones, que quedan fuertemente limitadas por el Consejo supremo, elegido indirectamente a través de un complicado sistema que pasa por decuriones locales y procuradores provinciales, y cuya organización también regula; trata además el derecho a la guerra (quedando descartadas las de

42. ÉMIEUX, Annick. *Op. cit.*, pp. 308-310.

sucesión, conquista, religión y guerras de opinión), y el poder judicial, con el que termina el escrito –de manera un tanto abrupta dicho sea de paso–.

Y no quisiera yo concluir del mismo modo, aunque poco me resta por añadir. El *Proyecto de pacificación en Europa* constituye uno de sus últimos escritos, donde culmina su evolución ideológica y su pensamiento político, que siempre abrazó desde un principio (y ésta es la parte que permanece inmutable y le dota de una profunda coherencia) la firme voluntad y el deseo de ver aplicada en España una política ilustrada, a través de la reforma de sus instituciones. A partir de entonces se consagró a la redacción del *Diccionario Geográfico* de la Real Academia de Historia, de la que llegaría a ser Anticuario y Bibliotecario, y cuyas reuniones semanales constituyen la principal actividad de Traggia en sus últimos días; el *Diccionario* quedará inconcluso, así como la oración fúnebre que le estaba dedicando a Campomanes en el momento de su propio fallecimiento, ocurrida tres años después de la redacción del *Proyecto de pacificación*. Desde su primer escrito juvenil en el seminario, una recreación dialogada de voces grecolatinas titulada *Maiansus*, en honor a Mayans («porque le tenía pasión a este autor»), de quien admiraba y absorbió la metodología crítica que aplicaría después en cuestiones históricas y en sus polémicas con Masdeu, a esta última elegía a Campomanes, vemos desenvolverse el pulso que mantienen el hombre eclesiástico y el pensador ilustrado que conviven en él, sinceramente comprometidos ambos siempre con los debates y acontecimientos de su tiempo, a los que llega a través de un minucioso estudio de la historia y que le llevan a defender (ni ambiguo, ni contradictorio, ni heterodoxo, ni todo lo contrario) los principios de la Revolución Francesa desde postulados cristianos.