

Introducción: la Ilustración en España. Mapa intelectual de primera mitad del siglo XVIII

«Lo que me parece mal es el estudiar a Feijoo solo, y mirarle como una excepción en un pueblo de salvajes, o como una perla caída en un muladar, o como el civilizador de una raza sumida hasta entonces en las nieblas del mal gusto y de la extrema insapientia.» Marcelino Menéndez Pelayo³

1. El «oscurantismo» de la España del siglo XVIII

Pretendemos presentar aquí una suerte de introducción a la situación de las diversas disciplinas filosóficas, científicas, &c. en la España de primera mitad del siglo XVIII, el «mundo entorno» en el que Feijoo vivió y escribió su obra. Antes de comenzar nuestro trabajo, convendría tener una visión de conjunto de la época en la que Benito Feijoo escribe su *Teatro Crítico Universal* y sus *Cartas eruditas y curiosas*. No obstante, nuestro objetivo excluirá la biografía del Padre Feijoo, pues esta labor ya ha sido emprendida por otros autores⁴.

Respecto a los *mitos* manejados acerca de esta época, entendidos como concepciones confusas, podemos poner como ejemplo, sin ir más lejos, el lugar común consistente en tildar a la Ilustración española como «falsa Ilustración», incluso llegando a decir que mientras el pensamiento racionalista estaba plenamente consolidado en Europa, sobre todo en Francia e Inglaterra, en España se seguía víctima de un profundo retraso, discutiéndose sobre las cuestiones relativas a la Santísima Trinidad. De hecho, parecía una idea muy común en los filósofos ilustrados el afirmar que el catolicismo era una religión antifilosófica, debido principalmente a su extremada intolerancia. En cambio, el protestantismo, a juicio de estos ilustrados, resultaba más tolerante. Como afirma el historiador francés Pablo Hazard:

(3) Marcelino Menéndez Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*, Tomo V, Libro VI, Capítulo I, en *Edición nacional de las Obras de Menéndez Pelayo*. CSIC, Madrid 1940-74, pág. 79. A partir de ahora, se citará a Menéndez Pelayo a partir de esta edición, indicando Obra, Tomo de la obra, Libro, Capítulo, Página.

(4) Ver la biografía de Joaquín Ibarra, *Noticia de la Vida y Obras del M. I. y R. P. D. Fr. Benito Jerónimo Feijoo, Monje Benedictino de la Congregación de España, Catedrático de Prima de Teología Jubilado de la Universidad de Oviedo, Maestro General por su Orden, del Consejo de S.M.*, incluida en el Primer tomo del *Teatro Crítico Universal*, edición de 1778. Disponible en la web del *Proyecto Filosofía en Español*, <http://filosofia.org/bjf/bjft1p1.htm>. También resulta de interés consultar las fuentes utilizadas por Víctor Álvarez Antuña en su tesis doctoral, *Medicina y Psicología en la primera ilustración española: el problema de la relación alma-cuerpo en la obra divulgadora del Padre Feijoo (1676-1764)*, Universidad de Oviedo, 1989, pág. 28, Nota 1.

En estas condiciones se abrió un proceso sin precedente, el proceso de Dios. El Dios de los protestantes estaba encausado lo mismo que el Dios de los católicos, con algunas circunstancias atenuantes a favor del primero, porque se lo consideraba más cerca de la razón, más favorable a las luces. Pero, en conjunto, no se quería distinguir entre Ginebra y Roma, entre San Agustín y Calvino. El origen era común, y común la creencia en la revelación (Pablo Hazard, *El pensamiento europeo en el siglo XVIII* [1ª edición en A. Fayard, París 1946; edición española por Julián Marías en *Revista de Occidente*, Madrid 1946]. Alianza, Madrid 1998, pág. 51).

Otros autores, como el uruguayo Arturo Ardao, han criticado a Feijoo por no seguir realmente la corriente ilustrada. Para Ardao, Feijoo permaneció ajeno a las características esenciales de la ilustración, a saber:

concepción de la razón como fuerza o energía capaz de transformar lo real; filosofía práctica dirigida a la revisión revolucionaria del derecho, el Estado y la sociedad; progresiva reducción de lo humano al naturalismo físico, con nuevos fundamentos psicológicos, éticos y pedagógicos; explicación histórica de las religiones, crisis de la fe y ruptura con la revelación, para irse a formas de deísmo y ateísmo. No sólo no participó de este tipo de pensamiento, sino que tampoco llegó a conocerlo de manera directa (Arturo Ardao, *La filosofía polémica de Feijoo*. Losada, Buenos Aires 1962, pág. 117).

Asimismo, para ratificar que Feijoo no llegó a conocer el pensamiento ilustrado de forma directa, Ardao señala ejemplos como la crítica que realiza a Juan Jacobo Rousseau y su discurso sobre las ciencias y las artes, en 1753 [Benito Jerónimo Feijoo, «Impúgnase un temerario, que a la cuestión propuesta por la Academia de Dijón, con premio al que la resolviese con más acierto, si la ciencia conduce, o se opone a la práctica de la virtud; en una Disertación pretendió probar ser más favorable a la virtud la ignorancia que la ciencia», *Cartas eruditas y Curiosas*, Tomo IV, Carta 18], obtenida de forma indirecta por medio de la lectura de las *Memorias de Trevoux*, una de las fuentes feijonianas más importantes (Arturo Ardao, *La filosofía polémica de Feijoo*, pág. 120).

Sin embargo, esta referencia al supuesto «desconocimiento» de la temática y los autores directos de la Ilustración no resulta concluyente. En primer lugar, porque tal ignorancia es simplemente falsa. Sin ir más lejos, Feijoo hace referencia explícita al que se considera principal agitador del movimiento ilustrado, Voltaire, a quien incluso llega a considerar escritor delicado (Benito Feijoo, «Paralelo de Carlos XII, Rey de Suecia, con Alejandro Magno», *CE*, I, 29). Tampoco hay que olvidar que Feijoo supo de la publicación del famoso discurso de Rousseau al consultar el *Mercurio histórico y literario* de febrero de 1751. Es más, anteriormente ya había tenido noticias del mismo gracias a Altuna, un vasco ilustrado del grupo del Conde de Peñafloreda, que era amigo personal del francés [José Antonio Maravall, *Estudios de la historia del pensamiento español (siglo XVIII)*. Mondadori, Barcelona 1991, pág. 199].

En segundo lugar, el hecho de no disponer de una fuente directa no implica desconocimiento sobre la misma. Era algo muy habitual, aun en el siglo XVIII, citar de forma indirecta, máxime teniendo en cuenta el escaso número de libros y ejemplares publicados, donde España no era precisamente una excepción. Por

eso se solían distinguir las citas directas de las indirectas, extraídas de otra obra, incluyendo en la referencia el famoso vocablo latino *mihi*, para indicar que la obra no sólo se cita con precisión, sino también que se dispone de ella o se ha consultado un ejemplar de la misma, detalle este que habremos de tener en cuenta para nuestro trabajo. Por lo tanto, si siguiéramos el razonamiento del profesor Ardao, habría que concluir que nadie conocía en profundidad el fenómeno ilustrado, pues es evidente que ni Voltaire, ni Rousseau, ni nadie de su época podía obtener todos los libros deseados de primera mano, dado el deficiente desarrollo de la imprenta.

Estas suposiciones de falsa ilustración no son sin embargo habituales en España. Desde perspectivas más tradicionalistas, se ha loado la labor feijoniana como depuradora del espíritu religioso, pero a un tiempo se la ha concebido como la antesala del ateísmo que conduciría al espíritu anticlerical de los siglos sucesivos. Frente al talante revolucionario y rupturista de la Ilustración francesa, la Ilustración en España no tuvo tales urgencias históricas: ni tan siquiera los ilustrados consideraron necesario destruir los esquemas de identidad en los que vivían. Afirmaba Francisco Puy Muñoz en 1961 lo siguiente sobre los efectos de la Ilustración en España:

Provocando, por una parte, resultados beneficiosos, como la depuración de equivocadas credulidades en brujerías, milagrerías, &c., pero provocando también, a la larga, un decaimiento y tibieza de la auténtica fe religiosa, que se fue sustituyendo paulatinamente en las conciencias por la fe en el progreso y en el dominio racional de la naturaleza, hasta llegar a suplantarla totalmente [Francisco Puy Muñoz, «El problema del conocimiento en el pensamiento español del siglo XVIII (1700-1760)», en *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, I, fascículo 2 (1961), pág. 206].

Tampoco los comentarios del ilustre erudito Marcelino Menéndez Pelayo se quedan atrás. Feijoo, precisamente, es considerado por el sabio santanderino como ilustrado, con el objeto de minimizar el valor de la Ilustración. Por ejemplo, afirma Pelayo que los discursos de los Tomos 7 y 8 del *Teatro Crítico*, dedicados a la reforma de la enseñanza en las escuelas, como es el caso del Discurso «De lo que conviene quitar en las sùmulas» (*Teatro Crítico Universal*, Tomo VII, Discurso 11), son originarios del renacentista Luis Vives (Marcelino Menéndez Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*, Tomo V, Libro VI, Capítulo I, pág. 83). Señala Pelayo también cómo otros contemporáneos del benedictino, caso del Padre Tosca o Juan de Nájera, se pasaron a la filosofía corpuscular también; todo ello se afirma para intentar mitigar la supuesta «novedad» de Feijoo, máxime teniendo en cuenta que la filosofía corpuscular era conocida hacía tiempo en España. En la misma línea, afirma que Salvador Mañer realizó la crítica a un suceso apócrifo que sin embargo Feijoo dio por cierto: la existencia de un hombre anfibio en Liérganes (B. J. Feijoo, «Examen filosófico de un peregrino suceso de estos tiempos», *TC*, VI, 8º) —precisamente en la provincia de Santander, para más inri (M. Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*, Tomo V, Libro VI, Capítulo I, pág. 86).

Asimismo, Menéndez Pelayo insiste en que los escritos de Feijoo eran de real agrado, como una prueba de su fama en una época en la que sus doctrinas no eran precisamente una novedad. Y para terminar de rematar la fama feijoniana, afirma el erudito montañés que las supersticiones que refuta Feijoo, lejos de ser propias de la época, eran muy exóticas en España, como la polémica suscitada a propósito de la «Astrología judiciaria y almanaques» (TC, I, 8º) o la creencia en *brucolacos* o vampiros (B. J. Feijoo, «Reflexiones críticas sobre las dos Disertaciones, que en orden a Apariciones de Espíritus, y los llamados Vampiros, dio a luz poco há el célebre Benedictino, y famoso Expositor de la Biblia D. Agustín Calmet». CE, IV, 20ª), con lo que la labor «ilustrada» en España no sería más que una continuación de la tradición filosófica (Marcelino Menéndez Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*, Tomo V, Libro VI, Capítulo I, pág. 92). Lo único que verdaderamente aplaude Menéndez Pelayo es la crítica a la supersticiosa ceremonia del Toro de San Marcos (TC, VII, 8º), en la línea tradicionalista ya señalada.

2. Crítica a las concepciones sobre el «retraso histórico» de España.

Como es de suponer, frente a quienes consideran a Feijoo y su entorno como una suerte de «pseudoilustración» (Pablo Hazard, Arturo Ardao), y quienes le designan como ilustrado precisamente para denigrarle (Marcelino Menéndez Pelayo), es necesario no sólo establecer un criterio propio, sino también una crítica a las diversas concepciones acerca de la razón, el «retraso histórico», &c. que funcionan como tópicos de la época.

A este respecto, el propio Pablo Hazard afirmaba, al contrario de Ardao, que el Padre Feijoo era un ilustrado realmente, desmintiendo a su modo lo afirmado por sus contemporáneos extranjeros. Aunque en tono ciertamente jocoso, y sin compartir la «posición ambigua» de Feijoo, moviéndose como pez en el agua entre la novedad y la tradición, le reconoce como auténtico hombre de su tiempo:

¿Tomaremos el ejemplo de un benedictino? Es difícil no tener debilidad por el P. Feijoo, tan franco, tan robusto: se llama a sí mismo ciudadano libre de la república de las letras, y el nombre está bien puesto. Un tema favorito de los filósofos, en la primera parte del siglo, era el retraso de España en el camino de las luces. Pues el hombre que, desde su celda, la incitó al progreso fue precisamente Feijoo. [...] Enciclopédico, Feijoo era teólogo, historiador, hombre de letras, hombre de ciencia; admiraba a Bacon y a Newton, que representaban para él la verdad experimental; Descartes le parecía un genio temerario, pero un genio, y rompía una lanza a favor suyo si llegaba la ocasión. Reformador, no temía escribir contra la lentitud de la justicia, contra la tortura. Patriota, no tenía nada más querido en el mundo que su país [...] Y por ser todo esto era profundamente cristiano. Estimaba que se envilecía la religión con la creencia en los falsos milagros, con las prácticas pueriles, con el modo que se tenía de ligarla al pasado: no son los dogmas sagrados los que frenan el pensamiento y ahogan la ciencia, son esas autoridades usurpadas; y, por tanto, combatía el falso aristotelismo que había paralizado el pensamiento español y que, en pleno siglo XVIII, quería todavía mantenerlo embotado. [...] Por su parte, él no caería en esta

trampa; limpiaría el catolicismo de las mercancías de contrabando que se habían introducido en el templo. Feijoo se sentía perfectamente cómodo a la vez en la tradición y en la novedad (Pablo Hazard, *El pensamiento europeo...* [1946], pág. 85).

Y resaltamos el tono jocoso que emplea Hazard al referirse a Feijoo porque, al margen de otras observaciones que no incluimos aquí, Hazard muestra durante toda su obra un claro espíritu anticlerical, que sin embargo no es equivalente a un razonamiento certero sobre estos problemas. Por ejemplo, en un caso que atañe a nuestro estudio, cuando Hazard habla de los avances ilustrados en materia de gobierno, señala como muestra de ellos la expulsión de los jesuitas a manos de Carlos III en 1767, por encontrarse éste en desavenencia con Roma. De dicha expulsión afirma que:

La fuerza que abatió a los jesuitas fue también el instinto y la voluntad del Estado, que se secularizaba definitivamente y que no quería admitir, ni por encima ni al lado, una fuerza sobre la que no tenía poder (Pablo Hazard, *El pensamiento europeo...*, pág. 101).

Evidentemente, estas afirmaciones de Hazard, lejos de ser una muestra de racionalismo, están contextualizadas en la concepción de los jesuitas como un elemento retrógrado, por supuesto junto a la Inquisición y otros muchos, que habrían conseguido supuestamente anclar a España en la Edad Media. No es este el momento de juzgar las afirmaciones de Hazard, pero sí lo que realmente pretende es insinuar que la predominancia de los religiosos en España mostraba el dominio de la Iglesia, simplemente se equivoca. Los religiosos en España, y esto lo habremos de ver con más documentación en el caso de América, tenían el estatuto de funcionarios estatales, y por lo tanto no había dualidad de poder entre Iglesia y Estado. Además, la preponderancia del clero católico no era un signo de retraso histórico, sino una necesidad para «un imperio católico que necesitaba urgentemente organizar un clero, una administración, unos gobernantes, que estaban actuando no ya mirando a un pasado, sino en un presente que les urgía» [Gustavo Bueno, «España», en *El Basilisco* 24, (2ª época) (1998), pág. 38].

En esta coyuntura, ¿cómo podría calificarse el absolutismo borbónico de Carlos III, supuestamente «a la altura de los tiempos», usando la desafortunada expresión orteguiana, como algo «más adelantado» que los dos siglos anteriores de gobierno de los Austrias, al menos dentro de las relaciones entre Iglesia y Estado? Y quien dice las relaciones Iglesia-Estado, habla también de las doctrinas filosóficas de esta época. A nuestro juicio, resulta complejo hablar de una España alejada de «las luces de la razón» y cercana al oscurantismo medieval, o próxima a lo que se ha denominado como «retraso histórico».

Así, frente a las desiguales afirmaciones de Hazard sobre un Feijoo como perla en el muladar español (para usar la metáfora de Menéndez Pelayo), y las genéricas de Ardao, afirmando que Feijoo no participaba de las concepciones del «Siglo de las Luces» o de «la razón», es preferible adoptar otra postura menos genérica y confusa. Porque, en primer lugar, ¿qué trata de afirmar Ardao cuando anteriormente se refiere a la «razón» y su capacidad para «transformar lo real»?

Parece una muestra de sustantivización del razonamiento, considerando su génesis al margen de la realidad, y por lo tanto de idealismo. De cualquier modo, ¿acaso no se usaba el racionalismo también en la Escolástica?

No resulta lícito oponer el *oscurantismo* a la *razón*, sobre todo sabiendo que los cultivadores de esta «razón» usaban de las mismas concepciones que los «oscurantistas» (tanto Voltaire como Holbach, Helvecio, &c. se educaron en los colegios de los Padres Jesuitas), o al menos utilizaban su mismo vocabulario. Por ejemplo, en su crítica a la religión, varios de ellos utilizan el concepto de «religión natural», que no es sino una pervivencia del espíritu escolástico tan propio de otras épocas. Es interesante a este respecto comprobar que el *Compendio Moral Salmaticense* de la Orden de los Carmelitas Descalzos distingue entre *religión natural* y *sobrenatural*, basándose «en la mente del Angélico Doctor», la misma que servía de base a los ilustrados:

La Religión puede ser también *natural*, y *sobrenatural*. La natural es con la que damos culto a Dios como Autor de la naturaleza, por los beneficios temporales que de su mano hemos recibido. La sobrenatural es aquella con que se lo damos como Autor de la Gracia y de la gloria, y por los beneficios y dones sobrenaturales que nos ha comunicado. Sin ésta no es aquella ni firme, ni saludable (Marcos de Santa Teresa, *Compendio Moral Salmaticense*, Tomo I. Imprenta de José de Rada, Pamplona 1805, pág. 266. En <http://www.filosofia.org/mor/cms/cms1265b.htm>).

Como es evidente, si uno de los cánones para hablar de la Ilustración es la *razón*, no cabe duda que también los Carmelitas Descalzos eran racionalistas, no tan atrevidos como Voltaire y otros, pero sí en similar línea. Parece por lo tanto necesario postular otro método para hablar de «la razón». Y la razón, en este caso, tendría que ver con los procesos de lo que Gustavo Bueno denomina *holización*. Estos procesos, cuyo canon es, entre otras ciencias, el de la Química de Lavoisier, Priestley, &c. consiste en una reconstitución de un campo de fenómenos, como podría ser el de los cuatro elementos tradicionalmente considerados como componentes de la materia, por medio de sus *átomos racionales*; o sea, en este caso, por medio de las moléculas como elementos constituyentes de los cuerpos, desde el punto de vista de la Química.

En el caso de la política, la reconstitución de la sociedad política que se realizaría durante la ilustración, y que culminaría fallidamente en la Revolución Francesa, se basaría en los «átomos racionales» llamados ciudadanos, y su igualdad entre sí, en contrapartida a la sociedad estamental del Antiguo Régimen —ver el concepto de *holización* tal como es analizado en Gustavo Bueno, *El mito de la izquierda*. Ediciones B, Barcelona 2003, págs. 108-151 y 309-310. Es decir, que la verdadera Ilustración no son las afirmaciones asistemáticas de Voltaire, Diderot, &c., sino la ciencia, que supone el canon desde el que juzgar el concepto de razón. De hecho, si el modelo para hablar de esa razón es la *holización* de la sociedad política, no cabe duda que Feijoo estaría muy próximo a la misma, pues en varios de sus discursos critica los derechos de cuna, como en «Valor de la nobleza e influjo de la sangre» (B. J. Feijoo, *TC*, IV, 2°).

Llevadas estas categorías al problema del *alma de los brutos*, ¿sería posible calificar de «retraso histórico» combatir las opiniones cartesianas sobre el automatismo animal? En modo alguno. Hoy día, con los conocimientos etológicos y biológicos de que disponemos, sostener el cartesianismo sí sería digno de ser considerado un «retraso histórico» y nadie serio (o nadie que no desee ser víctima de la burla ajena) podría tomar en cuenta a quien sostuviera semejante reliquia conceptual. Es evidente que el concepto de Ilustración, una vez que se eliminan los tópicos de la «razón» y el «retraso histórico» de España, toma otra significación distinta.

Una significación mucho más negativa, aunque sin caer en excesos como el de Menéndez Pelayo, por otro lado fundados en datos firmes que no se pueden negar totalmente. El gran erudito patrio, al que ya nos hemos referido, señala cómo en la España de la Ilustración, lejos de haber sido una especie de muladar con su «perla» Feijoo (en sintonía con la cita inicial de este capítulo), hay elementos que si bien no prueban la superioridad de España frente al extranjero, al menos no la alejan irremisiblemente. Por ejemplo, Pelayo señala al importante matemático Hugo de Omerique, quien publica en Cádiz en 1698 una obra sobre cálculo geométrico y aritmético, cuando la geometría analítica estaba en pañales, y que fue alabada ni más ni menos que por Newton. Asimismo, la *Sociedad Regia de Medicina y demás ciencias* fue fundada en 1697 para combatir el galenismo y propagar el método de observación (Marcelino Menéndez Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*, V, VI, I, pág. 82).

Bien es cierto que muchos autores han hablado de casos como el de Hugo de Omerique como simples islas en medio de un ambiente demasiado temeroso de la novedad. Sin embargo, ¿no es acaso esta una descripción que pasaría perfectamente por ser la de nuestros actuales centros de enseñanza? Si cabe acusar de inmovilista a la Universidad del siglo XVIII (en cualquier zona geográfica, aquí no caben «retrasos históricos», al menos hasta la Revolución Francesa), lo mismo se podría decir de la Universidad española en el comienzo del siglo XXI, donde no puede asegurarse que se haya superado el corporativismo que Feijoo y sus contemporáneos denunciaban de sus centros de enseñanza, habiendo incluso provocado varios intentos de reforma y adaptación a una situación más acorde con las propias demandas económicas y sociales existentes en la actualidad. De hecho, Caro Baroja señala que Feijoo conocía al Padre Tosca y sus influencias del extranjero, pero:

No conocía la labor de Antonio Hugo de Omerique, ni acaso algunos libros publicados en la época de su juventud por hombres de generaciones anteriores, que revelan un espíritu de renovación científica, que se anticipan al XVIII asimismo; incluso en lo que dependen de la cultura francesa. Extraño destino siempre el del que se adelanta a su época, frente a una «ciencia oficial» o «seudo oficial» en manos de hombres mediocres y adocenados, pero con protector «espíritu de cuerpo» [J. Caro Baroja, «Feijoo en su medio cultural o la crisis de la superstición», en «Simposio sobre el Padre Feijoo y su siglo celebrado en la Universidad de Oviedo del 28 de septiembre al 5 de octubre de 1964», *Cuadernos de la Cátedra Feijoo*, 18 (I) (1966), págs. 156-157].

Tampoco Feijoo llegó a conocer al médico Diego Mateo Zapata, autor de la polémica obra *Ocaso de las formas aristotélicas*, sin que por ello se pueda decir que eso convierta el fenómeno en algo puramente aislado y pasajero, sin incidencia posterior. Sin embargo, lo que realmente importa es que las teorías filosóficas consideradas más modernas, respecto a la escolástica, ya eran conocidas y utilizadas en España de manera muy habitual. Así, los «ilustrados» de España en el siglo XVIII fueron educados con apenas referencias extranjeras. Señala también Baroja esta circunstancia con enorme claridad:

Usó Feijoo, también, de las obras de Caramuel (1606-1682), al que, por sus inquietudes enciclopédicas, convendría comparar alguna vez con nuestro monje, y manejó en diferentes ocasiones las de los grandes teólogos del s. XVI, como Melchor Cano, y las de algún autor que queda a caballo entre el XVI y el XVII, como Rodrigo de Arriaga. La cultura de Feijoo no era, pues, tan poco castiza como se ha dicho y como acaso él mismo dio a entender alguna vez: las bibliotecas que manejó en Madrid y Oviedo debían de contener muchos libros de autores españoles de los siglos XVI y XVII, pero no todos, claro es, y bastantes de los que tenía a mano no debieron de influir sobre su espíritu o sólo influyeron de un modo indirecto (J. Caro Baroja, «Feijoo en su medio cultural o la crisis de la superstición», págs. 156-157).

Esta misma tesis es la que Menéndez Pelayo señala a propósito de Feijoo, resaltando que autores como el médico de Felipe IV, Isaac Cardoso, y el citado Juan Caramuel dieron a conocer a Gassendi y Descartes, y que incluso la famosa obra de Cardoso *Philosophia Libera*, publicada en 1673, fue difundida en España sin prohibición alguna por parte de la Inquisición (Marcelino Menéndez Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*, IV, V, I, pág. 300). En general, podría decirse, como señala Francisco Sánchez-Blanco Parody, que se ensalzó a Feijoo disminuyendo la valía de sus contemporáneos, algo tan reprochable como el desdén opuesto por el benedictino: «Para ensalzar la estatura del benedictino, Marañón ensombreció no sólo el fondo nacional, sino incluso el del resto de Europa» (Francisco Sánchez-Blanco, *La mentalidad ilustrada*. Taurus, Madrid 1999, pág. 63).

3. La formación del entorno feijoniano y su carácter «innovador».

Siguiendo la misma línea marcada hasta el momento, hay que señalar la abundancia en la que recae una determinada historiografía acerca de la extenuación de las diversas disciplinas en España, de su «decadencia» durante los finales del siglo XVII y los comienzos del siglo XVIII; juicios como el del ya citado Pablo Hazard acerca del final del siglo XVII y el comienzo del siglo XVIII son muy habituales:

Únicamente España había cesado de resplandecer. No es que no proyectara sobre Europa algunas de sus luces eternas; pero es una dura tarea para una nación el mantenerse en primera fila; es menester que no se canse, que no se agote, que sin cesar renueve y exporte su

gloria. Pero España no vivía ya en el presente; los últimos treinta años del siglo XVII, como, por otra parte, los treinta primeros del XVIII, están casi vacíos; en su historia intelectual, nunca como en aquel tiempo, ha dicho Ortega y Gasset, su corazón ha latido lentamente (Pablo Hazard, *La crisis de la conciencia europea (1680-1715)* [1ª edición francesa en 3 vols. P. Boivin, París 1935; 1ª edición española por Julián Marías, en Pegaso, Madrid 1941] Alianza, Madrid 1988, pág. 57).

En esta línea, Ortega y Gasset llega a señalar, como muestra del «retraso histórico» español, que Feijoo despreciase el sistema copernicano (José Ortega y Gasset, *En torno a Galileo* [1933]. Revista de Occidente, Madrid 1976, pág. 75), solamente porque éste afirma que «yo en ningún modo me intereso por el Sistema Copernicano. Con sinceridad filosófica expuse en aquella Carta lo que hay a favor suyo, como lo que hay contra él; mostrando, sin embargo, mi propensión a la opinión negativa, por el superior motivo de ser ésta conforme a la letra de la Sagrada Escritura» (B. J. Feijoo, «Progresos del Sistema Filosófico de Newton, en que es incluido el Astronómico de Copérnico». *CE*, IV, 21ª, 5). Sin embargo, Ortega parece no haber leído o simplemente omite lo que más adelante señala el propio beneditino:

Caminó, a la verdad, a paso lento por Italia el Newtonianismo; pero al fin, como ya insinué arriba, logró allí un honrado establecimiento; pues de palabra, y por escrito se enseña ya públicamente en el Colegio Romano, famosa Escuela de los Jesuitas en aquella Capital [...] Es natural que a Vmd. leyendo esta Carta, le ocurra la duda de ¿cómo habiendo en los tiempos pasados la Inquisición Romana hecho abjurar a Galileo la opinión del Sistema Copernicano, y mandado que nadie le siguiese, hoy se permite su pública enseñanza en Roma a vista del mismo Santo Tribunal? [...] La Inquisición Romana no prohibió absolutamente seguir el Sistema de Copérnico; antes sí con la excepción del caso en que se llegase a hacer evidencia de su verdad; y es cierto, que la prohibición está concebida en estos términos. Llegó ya el caso de hacerse tan dominante este Sistema, [...] que por las circunstancias que concurren en ellos, es imposible que padezcan error en un hecho de esta clase: *Casi todos los Físicos modernos son Copérmicos*. Ahora pregunto: ¿No es un juicio muy prudente, y muy racional el de cuando tantos doctos Físicos de diferentes intereses, Naciones, y Religiones, de quienes la mayor parte respeta la autoridad de la Escritura, en que está el único tropiezo del Sistema Copernicano, conspiraron unánimes a admitirle, fueron sin duda movidos de tantas, y tan poderosas razones, que su colección, para el efecto de persuadir, se puede reputar por en algún modo equivalente a una perfecta evidencia? Parece que sí (B. J. Feijoo, *CE*, IV, 21ª, 14, 27-28).

Leído Feijoo con claridad, las afirmaciones de Ortega se muestran como simples tópicos del extranjero mantenidos por un español que sentía cierta vergüenza de España y su historia.

Sin embargo, hay que considerar que, frente a lo que afirman Hazard y Ortega, amén de tantos otros, las doctrinas que se harán populares y pujantes durante todo el siglo XVIII ya han penetrado en España en el último cuarto del siglo XVII, precisamente la época nombrada como «decadente». Así, José Antonio Maravall afirma que ya se habían preparado las bases de lo que sería el pensamiento ilustrado durante el final de la nombrada centuria:

Si había sido frecuente presentar a la «Ilustración» como una consecuencia de los sistemas racionalistas precedentes (W. Goetz, Schnabel, &c.), destacando el papel de Descartes (de

Cournot a Mousnier), tal vez hoy no veamos al siglo XVIII tan cartesiano, pero en cambio podemos pensar que en las últimas décadas del siglo XVII se produjeron cambios coyunturales en la economía y novedades en el terreno intelectual que constituyen una preparación de la conciencia ilustrada, poniendo en juego factores diferentes del estricto cartesianismo. Por eso, G. Anes ha sostenido que el «reformismo borbónico» no fue promotor de la Ilustración en España —quizá en algún momento más bien la contuvo y siempre la limitó—, sino que la nueva época se anunciaba ya en las transformaciones advertidas durante los veinte años finales de los Austrias [José Antonio Maravall, *Estudios de la historia del pensamiento español (siglo XVIII)*. Mondadori, Barcelona 1991, págs. 233-234].

Y también ha de tenerse en consideración esta afirmación de la compiladora de esta obra, María del Carmen Iglesias, quien señala que ya a finales del siglo XVII se había producido la reconstitución científica y filosófica de los *novatores*, reconstitución que habría que poner en la base de los cambios acontecidos en el siguiente siglo:

Desde finales del siglo XVII, coincidiendo por lo demás con una recuperación que los historiadores económicos sitúan muy claramente ya en los últimos años del reinado de Carlos II, hay una importante movilización de las capas más sensibles y cultas intelectual y científicamente. Novatores, eruditos y sabios de la primera mitad del XVIII llevan a cabo una auténtica reconstitución del patrimonio cultural e histórico del país, aunando el respeto a la tradición hispana y hundiendo sus raíces intelectuales en el Siglo de Oro y, al tiempo, abriendo España a la cultura europea, a lo que se denomina «mundo moderno»: racionalismo filosófico, empirismo, orientación analítica, criticismo (María del Carmen Iglesias, «Introducción a» J. A. Maravall, *Estudios de la historia del pensamiento español*, pág. 13).

Evidentemente, si durante los veinte últimos años del siglo XVII surgieron los llamados *novatores* y se asentaron las bases de lo que sería el fenómeno ilustrado posterior, ¿dónde queda el «retraso histórico» ya criticado anteriormente? Por eso, resulta más que evidente que hemos de juzgar las doctrinas segregadas durante esta época no como producto de un adelanto o retraso, sino en función de las propias limitaciones y conformaciones históricas, políticas, económicas, &c., en las que se mueve España durante esta primera mitad del siglo XVIII, que no se demuestran ni mejores ni peores que las de otros lugares. Al fin y al cabo, la etapa imperial de España aún no se ha extinguido, aunque las fuerzas de sus rivales se hayan equiparado a la suya y haya un afrancesamiento en el ambiente propiciado por la ocupación del trono por la dinastía borbónica. Lejos de haberse sometido a dictados extranjeros, la nueva dinastía realiza una *reconstitución de la España imperial*, (Ver Gustavo Bueno, *España frente a Europa*. Alba, Barcelona 1999, págs. 359-360) ejemplificada en los Decretos de Nueva Planta, *en un ambiente cultural donde ya se ha producido la reconstitución filosófica y científica* realizada por los *novatos* o *novatores*.

En el terreno filosófico, no hay que olvidar que es a partir de 1687 —año de publicación de los Principia Mathematica de Isaac Newton— cuando los *novatores* Palanco, el Padre Tosca, Diego Mateo Zapata, y precedentes suyos como el citado Isaac Cardoso, &c. desarrollan la labor de introducción de novedades, en una época en la que España conoce la lenta recuperación ya citada por Maravall

que será aprovechada posteriormente por los Borbones. Precisamente en ese año 1687, Diego Mateo Zapata da noticia de una Preacademia de Medicina en Madrid y también sale a la luz la anatomía microscópica de Crisóstomo Martínez. Se difunden ampliamente el cartesianismo, el maignanismo, el epicureísmo, &c. por medio de autores como Cardoso, los tratados del nombrado Hugo de Omerique, &c. (J. A. Maravall, op. cit., págs. 320 y ss.). Sería por lo tanto descabellado plantear la pertinencia o impertinencia de tales doctrinas, cuando ellas no sólo estaban acordes con los últimos avances de la época, sino también aportaban nuevos materiales a tener en cuenta, o mejor aún, toda una reconstitución, amparándose en las nuevas tendencias de la filosofía académica (en el sentido de Kant), como tradición filosófica que se había anquilosado en su vertiente escolástica.

4. Polémicas y temáticas mantenidas durante la primera mitad del siglo XVIII. La polémica entre antiguos y modernos.

Como vemos, nos encontramos con una época que, lejos de ser una suerte de *muladar*, para volver a utilizar la expresión de Menéndez Pelayo, resulta de un gran interés desde múltiples aspectos. Es innegable que en determinadas disciplinas, como la literatura, la época nos ofrece un vacío prácticamente total, salvando quizás a Diego de Torres Villarroel o el Padre Isla, al menos en lo que se refiere a la primera mitad del siglo XVIII. Pero ello no es motivo para pensar igual de otras áreas del saber.

No obstante, los temas filosóficos tratados en este entorno son de una gran importancia. No olvidemos que ya en la citada época barroca, sobre todo con el surgimiento de los famosos *novatores*, había surgido la polémica entre *antiguos* y *modernos*, es decir, la posibilidad de que Aristóteles, que hasta entonces había sido considerado *El Filósofo* por antonomasia, comenzara a ser cuestionado. A estas cuestiones, presuntamente acompañadas de una fuerte censura, hay que añadirles otras polémicas de índole moral, astrológica, &c., que sirven para dar una semblanza de la época feijoniana. A algunos de estos tópicos hemos de referirnos, aun de forma sumaria, pues influirán de forma notable en el análisis que realicemos sobre la teoría del *alma de los brutos* en la filosofía española de la época, en el entorno del Padre Benito Jerónimo Feijoo.

Se tiene constancia que desde 1680 comienza a discutirse la obra de Descartes (falsamente considerado paradigma de la Modernidad, pero al menos autor de tesis consideradas revolucionarias en su época) en España, de la mano de autores como Juan Caramuel, *el Leibniz español*. Es por tanto en la segunda mitad del siglo XVII cuando se inicia la querrela entre *antiguos* y *modernos*. Asimismo, ha de destacarse que la Regia Sociedad de Medicina y Ciencias de Sevilla es la primera institución donde se realiza profesión explícita de defender la filosofía *moderna* no española. En ella se invocó habitualmente a Manuel Maignan, sobre todo en lo que respecta a la Filosofía natural y Teología eucarística.

Asimismo, en Valencia floreció también, desde el principio del XVIII, una escuela bajo la sombra del religioso francés de la Orden de Mínimos, Manuel Maignan, y Descartes. Entre sus más ilustres nombres se encuentra el matemático, filósofo y astrónomo Oratoriano Juan Bautista Corachán, que asume el método geométrico y es el traductor de los primeros fragmentos de Descartes, así como el clérigo secular Jaime Servera, otro defensor de la tesis de Maignan sobre el valor puramente intencional y subjetivo de las especies eucarísticas, y el erudito Oratoriano Tomás Vicente Tosca, su más destacado representante, de quien hablaremos en sucesivos capítulos.

Dentro de esta polémica, los escolásticos reaccionaron, siendo la obra más destacada por su parte el *Dialogus physico theologicus contra philosophia novatores, sive thomista contra atomista*, del P. Francisco Palanco, publicado en Madrid en 1714. De entre los autores que le replicaron destaca Juan de Nájera en su *Diálogos filosóficos en defensa del atomismo, y respuestas a las impugnaciones aristotélicas del Rvdo. P. M. Fr. Francisco Palanco* (1716), convertido más tarde a la escolástica por Luis Losada, seguidor de Palanco. Este a su vez sufrió las críticas de los contertulios del conde de Peñafloreda, más conocidos por el sobrenombre de los «Caballeritos de Azcoitia» [Gustavo Bueno Martínez, «Crítica a» Ramón Ceñal, S. J., *Cartesianismo en España. Notas para su historia (1650-1750)*. Revista de Filosofía y Letras de la Universidad de Oviedo. Imprenta de La Cruz, Oviedo 1945. Publicado en *Revista de Filosofía*, 18 (1946), págs. 509-511. Disponible en <http://fgbueno.es/gbm/gb1946.htm#01>].

Como no puede ser de otra manera, Feijoo va a participar de esta querrela de forma constante, tanto en sus polémicas sobre Medicina, astrología, &c., como en las de Filosofía, aunque en ocasiones se mostrará opuesto tanto a *antiguos* como a *modernos*, y por lo general no verá con recelo las doctrinas de la *nueva filosofía*, aunque calificándola acertadamente de *vieja* —«Anaxágoras, Leucipo, Demócrito, y Epicuro siguieron la Filosofía corpuscular, que mucho antes, según algunos Autores, había inventado Moscho Fenicio, anterior a la guerra de Troya, y que en estos tiempos se reprodujo: por lo cual llamamos Filosofía moderna a la más antigua de todas: aunque no se sabe a punto fijo la formación del antiguo sistema». *TC*, III, 3º, «Simpatía y Antipatía», §. I, 2.

Un ejemplo de las opiniones de Feijoo sobre esta querrela lo encontramos en su Discurso *Guerras filosóficas* (*TC*, II, 1º.), donde plantea algunas de las polémicas sobre el tema, entre ellas, la polémica sobre los accidentes eucarísticos mantenida por aristotélicos y atomistas, caso del Padre Mínimo Francisco Palanco, por un lado, y el franciscano Juan de Nájera, por otro, inspirado por el jesuita francés Manuel Maignan y su discípulo y compañero de orden Juan Sagüens. Asimismo, hemos de destacar que el problema del alma de los brutos, el objeto de estudio de este trabajo, es parte de esta polémica entre *antiguos* y *modernos*. Feijoo, sin ir más lejos, plantea una crítica a la doctrina cartesiana, *moderna*, que concibe a los brutos como máquinas inanimadas:

Finalmente, la constitución maquinal de los brutos tiene un terrible resbaladero, no sé si hasta ahora observado. Dice Descartes, que los brutos son máquinas inanimadas, y que sus movimientos no son dirigidos por algún conocimiento, o sensación, si sólo resultantes de la disposición mecánica de sus cuerpos, como en la paloma de Architas o en las estatuas de Dédalo. Su fundamento es, porque si tuviesen algún conocimiento o sensación, éste no podía provenir de la materia, pues a la materia repugna todo conocimiento; y así, para los Cartesianos, alma material es pura quimera: luego sería preciso admitir en ellos espíritu, o alma espiritual, y por consiguiente inmortal [...] Asentado esto, pregunto: ¿Crearán todos, que los brutos no tienen alguna alma, ni ven, ni huelen, ni oyen, &c.? Me parece que no, porque la experiencia sensible, a que es muy difícil negar el asenso, les está continuamente intimando lo contrario; y así los más de los hombres miran la constitución maquinal de los brutos como delirio (TC, II, 1º, §. IX, 44-45).

Y tampoco se quedan atrás sus invectivas contra los atomistas:

Negar forma substancial adecuadamente distinta de la materia a los brutos, tiene el inconveniente que arriba queda manifestado contra Descartes. Negar toda cualidad espiritual distinta de la substancia, es muy difícil de componerse con la libertad de nuestros actos, los cuales si no son efectos verdaderamente procedidos de la voluntad, y distintos de ella, mal se entiende su dependencia del albedrío (TC, II, 1º, §. X, 48).

De hecho, Menéndez Pelayo afirma que, comparado con el Padre Tosca o Diego Mateo Zapata, Feijoo es retrógrado, pues sigue las formas aristotélicas desechadas por Zapata, no acepta a Descartes, ni tampoco el tránsito del pensar al ser, en el que se funda el psicologismo de la filosofía moderna «así como vio muy claras las consecuencias materiales que por lógica inflexible se deducían de la negación del alma de los brutos. Por eso él la admite como *forma material*, esto es, *dependiente de la materia en el hacerse, en el sentir y en el conservarse*» (Marcelino Menéndez Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*, V, VI, I, pág. 90).

A nuestro juicio, que la problemática del *alma de los brutos* sea tratada de esta forma por los *modernos*, supone no una muestra de progreso, sino de auténtico *retraso*, pues tiende a olvidar la etimología de *anima* más elemental (como ya citamos en el Prólogo), que identifica el término con el *animal*. Si se considera que los brutos no son más que máquinas, lejos de ser una muestra de materialismo, estamos recayendo en el espiritualismo más acentuado. Suponer que los brutos no tienen movimientos propios es asumir que el hombre, sin ir más lejos, no es siquiera un animal, sino un *espíritu* puro, pues de lo contrario sería una *máquina* equivalente a ellos. No obstante, a pesar de este adelanto, la polémica entre *antiguos* y *modernos* habremos de tratarla más detenidamente en capítulos sucesivos.

5. Influencias de la Inquisición sobre Feijoo.

En contra de cualquier polémica, suele afirmarse que la Inquisición española apagaba cualquier posibilidad del cultivo de las luces de la razón, lo que también

frenaría las polémicas entre *antiguos* y *modernos*, como es natural. Frente a estas supuestas imposiciones, a veces suele considerarse al benedictino Feijoo como un auténtico «revolucionario» frente al poder oscurantista inquisitorial. Tal es la impresión de José Miguel Caso:

La irrupción de Feijoo en 1726 se produce como un vendaval, no sólo por lo que destruye o conmueve en sus cimientos, sino más que nada por las inmediatas reacciones que produce. Basta pensar que antes del mes de publicado el primero tomo del *Teatro Crítico* ya han salido varios folletos de ataque y defensa. Los primeros que levantaron ronchas fueron los discursos sobre medicina; pero les seguirán de inmediato otros.

Feijoo sembraba su semilla cuando indudablemente había ya un buen terreno abonado para que fructificase. Si no hubiera sido así habría caído en el vacío y su obra sería hoy para nosotros un simple testimonio histórico de un afán de cambio; pero si no se produce el fenómeno Feijoo, la cultura de la Ilustración se hubiera retrasado varios decenios. Con una Universidad anquilosada y reacia a toda innovación, con una Iglesia sumamente conservadora, suspicaz, intolerante y nada dispuesta a que se discutiera su autoridad o se disminuyeran sus rentas, y una Inquisición vigilante, para la que toda novedad comportaba un peligro, o era claramente herética (esto es, no ajustada a la doctrina oficial, doctrina en la que se ensablaban Filosofía, Teología, Moral y toda clase de ciencias), con todo esto era imposible una ruptura cultural planteada por minorías más o menos prestigiosas. Nadie pone en duda la importancia, el mérito y las consecuencias de la labor realizada por los novatores valencianos; pero ese influjo sólo llegaba a una elite escasa, y la revolución no se puede hacer así, porque necesita un líder y unas masas que arrollen. Feijoo fue el líder, hasta en el simple hecho de ser poco respetuoso con la «legalidad vigente» (José Miguel Caso González, «Introducción» a José Miguel Caso González y Silverio Cerra Suárez, *Benito Jerónimo Feijoo. Obras Completas*, Tomo I. Cátedra Feijoo, Oviedo 1981, págs. XVIII-XIX.).

Resulta curiosa, a nuestro juicio, esa cierta fijación existente en múltiples eruditos e historiadores por la censura y la libertad de pensamiento en España, seriamente dañada en su versión. Si bien es cierto que la Inquisición estudió escrupulosamente, y con mayor interés, a los autores sospechosos de masones, «filosofistas» y clérigos de conducta irregular, olvidando los antiguos casos de brujerías, no se debe olvidar que en aquella época ya no existían siquiera los autos de fe, finalizados en 1680 [J. Caro Baroja, «Feijoo en su medio cultural o la crisis de la superstición», *Cuadernos de la Cátedra Feijoo*, 18 (I), págs. 161 y ss.], y que, de ser importante la influencia de la Inquisición, que no podemos discutir aquí con prolijidad, parece que tuvo escaso efecto en Feijoo y las durísimas polémicas en las que se vio inmerso, sólo suspendidas por decreto de Fernando VI el 23 de Junio de 1750 (Silverio Cerra Suárez, *Doscientos cincuenta años de bibliografía feijoniana*. Studium Ovetense, Oviedo 1976, pág. 53, 1168. Disponible en el Manuscrito 10.579 de la Biblioteca Nacional, MSS. 10.579, folios 31v-32r). Gesto que algunos califican como propio de un déspota ilustrado, pero más bien parece un intento de proteger a Feijoo de ataques que superaban la injuria personal por parte del franciscano Francisco Soto Marne, a quien el benedictino replicó en la *Justa repulsa de inicuas acusaciones* (Antonio Pérez de Soto, Madrid 1749).

De cualquier modo, la tesis de Caso se revela inexacta, cuando no errónea, al contemplar la realidad de las polémicas que existían en la España de entonces.

Y será el propio Caso, curiosamente, quien nos dé la razón, contradiciéndose consigo mismo, como veremos. Sin embargo, otros autores suelen apelar a la falta de libertad cuando se tocan problemas de la fe para confirmar las sospechas sobre la Inquisición. Es el caso del citado José Antonio Maravall, quien utiliza las palabras del propio Feijoo en el ya citado Discurso *Guerras filosóficas* como prueba de su tesis:

La novedad en las cosas puramente filosóficas no es culpable. Nadie hasta ahora fijó, ni pudo fijar columnas con la inscripción *Non plus ultra* a las Ciencias naturales. Este es privilegio municipal de la doctrina revelada. En el Reino intelectual sólo a lo infalible está vinculado lo inmutable. Donde hay riesgo de errar, excluir toda novedad, es en cierta manera ponerse de parte del error [TC, II, 1º, §. I, 22. Citado en José Antonio Maravall, *Estudios de la historia del pensamiento español (S. XVIII)*. Mondadori, Barcelona 1991, pág. 431].

En cualquier caso, este párrafo prueba bien poco si comprobamos los escasísimos efectos que la Inquisición tuvo sobre la obra feijoniana. De catorce tomos que componen sus obras —ocho de *Teatro Crítico*, cinco de *Cartas eruditas* y uno de suplementos y varios temas—, es decir, unas seis mil páginas, la única doctrina que la Inquisición halló peligrosa fueron dos párrafos de un discurso del VIII Tomo del *Teatro Crítico*, referidos a los pecados que pueden cometerse durante el baile⁵, una problemática moral; y en toda la obra de Feijoo jamás se halló la más mínima objeción de tipo filosófico, como corresponde a una época en la que la polémica, a veces enconada, a veces agria, surgía con mucha mayor frecuencia que hoy día, donde bajo los auspicios de la libertad de cátedra y expresión, el debate académico es virtualmente inexistente. El propio José Miguel Caso nos cita esta circunstancia, y de ella extraemos que, si este era el constreñimiento sufrido en España durante el siglo XVIII, desde luego resultaba mucho más suave que el de otros países, como veremos en otros capítulos.

En esta línea, es notorio que se permitiera polemizar con gran atrevimiento sobre temas que habían sido prohibidos expresamente por el papado, como era el caso de la Astrología judiciaria, cuyo uso sólo podía admitirse como simple conjetura para averiguar las circunstancias de la vida de cada uno, siendo ilícito utilizarla para anunciar lo que le había de suceder en vida, la elección de un trabajo, &c. Con todo, esta polémica sobre la astrología judiciaria y otras muchas, que implicaron a Feijoo, Torres Villarroel, y sus principales polemistas, el escritor Salvador Mañer, como impugnador, y el erudito benedictino Martín Sarmiento, como propugnador, tendría que haber sido de inmediato suspendida, pues esa práctica irracional había sido prohibida por Sixto V en su Constitución *Moderator coeli et terrae*, que data del año de 1586 (Ver Marcos de Santa

(5) B. J. Feijoo, TC, VIII, 11º, «Importancia de la ciencia física para la moral», §. XIII, 74-75. José Miguel Caso González, en *Benito Jerónimo Feijoo. Obras Completas*, Tomo I, Cátedra Feijoo, Oviedo 1981, págs. 117-119, 204, nos incluye los párrafos suprimidos, los números 74 y 75 del Discurso XI del tomo VIII del *Teatro Crítico*, las fuentes donde hallarlos, y el desarrollo del proceso, con varias explicaciones y respuestas de Feijoo y del Santo Oficio, para nada enmarcado en los tópicos mantenidos sobre la Inquisición, y que es la única prueba que Caso encontró de censura inquisitorial en todos los textos de Feijoo.

Teresa, *Compendio Moral Salmaticense*, Tomo I, págs. 286-287. Disponible en <http://filosofia.org/mor/cms/cms1286.htm>). Sin embargo, el debate propició un magnífico ejemplo de polémica que aún hoy tiene interés.

Suponiendo estos antecedentes, ¿por qué imaginar el peligro que la novedad podía suponer para el inquisidor, cuando doctrinas tan perniciosas y tan irracionales se permitían anunciar y promulgar? Sin embargo, esta polémica, que aquí no trataremos por salirse de nuestros intereses, muestra que el ambiente intelectual de la época, aun estando disminuido, no dejaba de tener interés. El ejemplo de la Astrología es más que un simple anecdotario⁶. Evidentemente, tales suposiciones no son tan firmes como se pueden suponer en principio, y han de ser matizadas según cada caso particular de estudio, porque es evidente que casos de censura existieron, pero ni fueron tan graves ni tan palmarios como para suponer que implicaron una gran merma en la sabiduría hispana.

6. La filosofía de Feijoo. La fundación del ensayo filosófico en lengua española.

No podemos cerrar esta introducción sin analizar, aunque sea de forma breve, uno de los aspectos más citados de la obra feijoniana. Cuando se aborda la lectura de las obras de Feijoo, la primera característica de éstas, al menos en los ocho volúmenes de su *Teatro Crítico Universal*, es la de ser presentadas en forma de ensayos que tratan de las más variadas materias. De hecho, es un lugar común considerar a Feijoo como el *fundador del ensayo filosófico en lengua española*, o incluso el fundador de la filosofía en lengua española⁷. Sin embargo, otros lugares comunes, tales como su presunto *eclecticismo*, resultan contradictorios con la propiedad de fundador del ensayo filosófico en nuestra lengua. Es precisamente aquí donde trataremos sobre estas características de la filosofía feijoniana, sin duda claves a la hora de analizar cualquiera de sus discursos.

También es habitual afirmar que la Ilustración, en contraposición a la filosofía escolar de otras épocas, es una suerte de eclecticismo o mezcla de empirismo,

(6) Marcelino Menéndez Pelayo, en la citada *Historia de los heterodoxos españoles*, Tomo IV, Libro V, Capítulo II, pág. 300, señala como ejemplo de lo que decimos el libro *Philosophia Libera* de Isaac Cardoso que «jamás fue prohibido ni mandado expurgar por la Inquisición de España, antes bien solían tenerle con mucha estimación los frailes de los conventos, y hoy es el día en que el sabio prelado, caudillo de los tomistas españoles, le califica aún de obra excelente: *Opus sane egregium*».

(7) «Si Séneca aparece en el siglo I como el fundador de la filosofía española [sic], incluido como ha sido en el concepto histórico de ésta, y el agustino Fray Alonso de la Vera Cruz, en el XVI, como el fundador en Méjico de la filosofía hispanoamericana —ambos a través del latín— el benedictino gallego Benito Jerónimo Feijóo resulta ser, en el XVIII el fundador de la filosofía de *lengua española*, comprensiva de entonces en adelante, tanto de la filosofía española como de la filosofía hispanoamericana». Arturo Ardao, *Filosofía de lengua española*. Alfa, Montevideo 1963, pág. 41. También José Antonio Maravall señala que: «No conozco ejemplo anterior al siglo XVIII de empleo en España de la palabra "ensayo"...». J. A. Maravall, *op. cit.*, pág. 329.

cartesianismo y otras corrientes. Es el caso del ya citado Pablo Hazard, quien afirma lo siguiente:

En el interior mismo de la filosofía de las luces se da una disarmonía esencial, pues esta filosofía fundó en una sola doctrina el empirismo, el cartesianismo, el leibnicianismo y el espinosismo por añadidura. No imaginamos por gusto un pensamiento que diríamos que era el del siglo y que cargaríamos de esas incoherencias. Son los filósofos mismos los que se han jactado de ser eclécticos (Pablo Hazard, *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*. Alianza, Madrid 1998, pág. 271).

Autores como Silverio Cerra reducen las doctrinas a cuatro: criticismo, escepticismo, empirismo y eclecticismo (*Las ideas antropológicas de Feijoo, I. La génesis del hombre*. Studium Ovetense, Oviedo 1986, pág. 65). Francisco Sánchez-Blanco Parody acentúa el *escepticismo*, aunque sin menospreciar las otras tres características (Ver Francisco Sánchez-Blanco, *La mentalidad ilustrada*. Taurus, Madrid 1999 y *Europa y el pensamiento español del siglo XVIII*. Alianza, Madrid 1991). Pero ambas afirmaciones contradicen las que tuvo a bien formular Ernesto Cassirer sobre el siglo XVIII, autodesignado como «siglo filosófico»:

Cuando el siglo XVIII se designa soberbiamente a sí mismo como «siglo filosófico», la pretensión resulta justificada en la medida en que, de hecho, a la filosofía se la restaura en su derecho primordial y se la comprende en su sentido original, “clásico”. No permanece aprisionada en el círculo del pensamiento puro, sino que reclama y encuentra una salida hacia ese orden más profundo del que, como el pensamiento, surge también todo el obrar espiritual del hombre y en el que, según la convicción fundamental de esta filosofía, tiene que fundarse (Ernesto Cassirer, *Filosofía de la ilustración* [1ª edición en Tubinga, 1932; 1ª edición en español de Eugenio Imaz, en Fondo de Cultura Económica, 1943]. Fondo de Cultura Económica, Madrid 1993. 4ª Reimpresión, págs. 11-12).

Estos cuatro caracteres atribuidos al siglo XVIII en general y a Feijoo en particular resultan oscuros y confusos, alejados de la Filosofía y de su forma genuina, que no puede ser sino la sistemática. Podemos hablar del *criticismo*, sí, ¿pero cuáles son los parámetros de la crítica? Parecen ser los *errores comunes*, pero éstos ya eran criticados por la filosofía escolástica. La *crítica* feijoniana, por contra, tiene un sentido preciso: la criba, la clasificación de determinadas posturas enfrentadas entre sí [Ver Gustavo Bueno, «La filosofía crítica de Gracián», en *Baltasar Gracián: ética, política y filosofía. Actas del Congreso «Ética, Política y Filosofía. En el 400 Aniversario de Baltasar Gracián»* (23 y 24 de Noviembre de 2001). Pentalfa, Oviedo 2002; págs. 137-168].

Situación similar sufre el *escepticismo*, término que también necesita aclararse, pues Feijoo reconoce ser escéptico en cuestiones físicas, pero no así en las religiosas:

Lo que afirma el sistema Escéptico físico es, que en las cosas físicas, y naturales no hay demostración, o certeza alguna científica, sí sólo opinión. Por consiguiente a la Filosofía natural no se debe dar nombre de ciencia; porque verdaderamente no lo es, sí sólo un hábito opinativo, o una adquirida facilidad de discurrir con probabilidad en las cosas naturales. Tomamos

aquí la ciencia en el sentido en que la tomó Aristóteles, y con él todos los Escolásticos que la definen, *un conocimiento evidente del efecto por la causa*. Por lo cual no excluimos la certeza experimental, o un conocimiento cierto, adquirido por la experiencia, y observación de las materias de Física; antes aseguramos, que éste es el único camino por donde puede llegar a alcanzarse la verdad; aunque pienso que nunca se arribará por él a desenvolver la íntima naturaleza de las cosas (TC, III, 13º: «Escepticismo filosófico», §. VII, 30).

En cuanto al *empirismo*, reseñarlo refiriéndose al problema experimental o de la experiencia, no deja de ser confuso e incluso falso. Además, el propio Feijoo relaciona teoría y praxis, de tal manera que la experiencia no es nada sin la razón:

Me atribuye haber dicho que la Medicina se funda en la experiencia, sin el concurso de la razón. Y ni yo he dicho, ni podía decir tan monstruoso disparate. La experiencia sin razón es cuerpo sin alma. El caso está en saber qué razón ha de ser esta. Lo que yo condeno son aquellos discursos ideales, deducidos de cualquiera de los sistemas filosóficos; porque como éstos todos son inciertos, es fundar en el aire el método curativo. Pero admito como precisas las ilaciones de las mismas observaciones experimentales, bien reflexionadas y combinadas. En mi Apología, añadida a la segunda edición de la Medicina Escéptica, puede ver el Doctor Lesaca cuán de intento me declaro contra los que usan de los experimentos a bulto, y cómo discurro, y razono sobre algunos que allí propongo (TC, IV, 4º: «El médico de sí mismo». Apéndice contra el Doctor Lesaca, 62).

Sobre el *eclecticismo*, ha de decirse que se ha convertido en una especie de tópico para considerar las características del pensamiento feijoniano. Prácticamente todos los autores que alguna vez mencionan a Feijoo, coinciden en enjuiciarlo como un ecléctico, y ello sin contar los innumerables que ni siquiera le juzgan como filósofo. Manuel Mindán Manero así lo consideraba [«Las corrientes filosóficas en la España del siglo XVIII», en *Revista de Filosofía*, 71 (1959), págs. 485-486], y Silverio Cerra afirma del benedictino lo siguiente:

La postura ecléctica ha caracterizado frecuentemente a los pensadores españoles ya desde Séneca. Pero es particularmente en nuestro siglo XVIII cuando el eclecticismo es más ampliamente ejercido por intelectuales españoles. Así en Tosca, Berni, Servera, Corachán, Mayans, Juan Bautista Muñoz, Piquer, Jovellanos y, en general, en la mayoría de los no escolásticos de la época, son incesantes las armonizaciones, equilibrios y complementaciones típicos de tal postura [...].

Efectivamente, su realismo y antidogmatismo [el del Feijoo] le hacen aborrecer las actitudes unilaterales y monolíticas, y desarrollan su inclinación hacia la diversidad y el pluralismo. De ahí que permanezca abierto y acogedor hacia todas las formas que la realidad ofrezca, por contrapuestas y mutuamente extrañas que sean, con tal que las juzgue bien comprobadas, hacia cualquier tipo de explicación que surja, con tal que se le presente avalado por un fundamento sólido (Silverio Cerra, *Las ideas antropológicas...*, Studium Ovetense, Oviedo 1986, pág. 73).

Sin embargo, aquí Silverio Cerra parece considerar implícitamente que el sistematismo equivale a una actitud, cuando menos de fondo, dogmática, así como unilateral y monolítica. También choca la caracterización de *ecléctica* de gran parte de filosofía española, que aquí no podemos analizar en detalle. Efectivamente, lo afirmado por Cerra en primer lugar podría juzgarse de los

desarrollos escolásticos de la época, un tanto anquilosados y dogmáticos. Pero eso no implica que toda actitud que prescindiera del sistema sea sencillamente ecléctica. De entrada, *ecléctico* es propiamente aquel que hace suyas diversas doctrinas, asimilando de ellas lo que le parece más importante, pero sin poseer una teoría propia él mismo. Y la tesis que vamos a defender aquí, frente a la del eclecticismo feijoniano y otras, es que Feijoo sí tenía doctrina.

Además, no olvidemos que muchos de quienes han juzgado al benedictino y su obra, y que han avivado la tesis sobre esa característica *ecléctica* de los escritos feijonianos, lo hacían con la convicción, más o menos firme, de que no era propiamente un filósofo, sino un divulgador de doctrinas extranjeras en España⁸. Tesis por cierto cercana, aunque mucho más respetuosa, a la de Fray Francisco de Soto Marne. En este caso, *eclecticismo* equivaldría a simple doxografía. Esta tesis es la que siguen autores como el propio Maravall, quien, al reseñar el libro de Arturo Ardao, *La filosofía polémica de Feijoo*, ya citado anteriormente, señala que: «Ardao habla, con acierto, de la “filosofía polémica” del P. Feijoo. Esto no quiere decir que propiamente fuera Feijoo un filósofo; pero es sí un escritor de filosofía, que riñe grandes batallas sobre la suerte de la misma y hace cambiar el panorama filosófico del país, o, por lo menos, contribuye eficazmente a ello» [J. A. Maravall, *Estudios de la historia del pensamiento español (siglo XVIII)*. Mondadori, Barcelona 1991, pág. 573].

Sería entonces Feijoo un simple expositor y divulgador de doctrinas, que servirían para hacerse una imagen genérica del «estado de la cuestión», pero sin mayor análisis ni dificultad. Sin embargo, el ejercicio de Feijoo, alejado de estas disquisiciones gremiales, es el puro ejercicio de la Filosofía Académica, en el sentido que la entiende Gustavo Bueno, y es más, el ejercicio de la Filosofía Académica en lengua española, un auténtico hito que no puede pasar desapercibido en este trabajo, por más que la misma sea un análisis de un fragmento muy concreto de la obra del padre benedictino. Pero dejemos que el propio Feijoo nos explique su consideración sobre el tema:

Yo estoy pronto a seguir cualquier nuevo sistema, como le halle establecido sobre buenos fundamentos, y desembarazado de graves dificultades. Pero en todos los que hasta ahora se han propuesto encuentro tales tropiezos, que tengo por mucho mejor prescindir de todo sistema Físico, creer a Aristóteles lo que funda bien, sea Física, ó Metafísica, y abandonarle siempre que me lo persuadan la razón ó la experiencia. Mientras el Mar no se aquieta, es prudencia detenerse a la orilla. Quiero decir: mientras no se descubre rumbo, libre de grandes olas de dificultades para engolfarse dentro de la naturaleza, dicta la razón mantenerse en la playa sobre la arena seca de la Metafísica (TC, IV, 7º: «Mérito, y fortuna de Aristóteles y de sus Escritos», §. XIX, 71).

Este fragmento, explícito además sobre la polémica entre *antiguos* y *modernos*, ya señala la voluntad de sistema, aunque no sea simplemente la escolástica, del

(8) J. Ramón López Vázquez ha descubierto un manuscrito escolástico del benedictino fechado entre 1704 y 1707 en la Biblioteca de la Universidad de Santiago, según afirma en «Fr. Benito J. Feijoo, profesor de Filosofía escolástica», *Pensamiento*, vol. 50, nº 198 (septiembre-diciembre 1994); págs. 457-469.

Padre Feijoo, por lo que todas estas características habitualmente atribuidas a la Ilustración, y proyectadas sobre el autor que aquí estamos estudiando, quedan en cuestión entre tantas contradicciones y ambigüedades. Esto no significa que sean falsas las notas de *empirismo*, *criticismo*, &c., proyectadas sobre Feijoo, pero tales caracteres, aun existiendo en la obra del benedictino, no dilucidan su doctrina. Para entenderla hay que suponer, sin duda, un carácter sistemático en la obra feijoniana. Pero ¿cuál ha de ser éste? Esto es lo que nos lleva a analizar el concepto de ensayo, y más concretamente el del ensayo filosófico.

Así, para caracterizar de forma más correcta la posición de Feijoo como filósofo, a la altura de quienes elevaron la filosofía española en otras épocas, aunque con distinto método, es necesario profundizar en el conocimiento del ensayo filosófico. En primer lugar, hay que constatar que el ensayo es un género característico de la edad moderna:

El «ensayo» es el género literario característico de la «edad moderna». Tiene, sin duda, precedentes; pero su perfil se configura a partir del Renacimiento.[...] El «ensayista» aparece, por lo pronto, como una modalidad del escritor en prosa. La flexibilidad del nuevo género es inmensa: por la temática, por la estructura interna, por la extensión. Hay ensayos que ocupan unas páginas, como un *Discurso* de Feijoo; otros ensayos son «de gran tonelaje», como el de Locke [Gustavo Bueno, «Sobre el concepto de “ensayo”», en «Simposio sobre el Padre Feijoo y su siglo celebrado en la Universidad de Oviedo del 28 de septiembre al 5 de octubre de 1964». *Cuadernos de la Cátedra Feijoo*, 18 (I) (1966), pág. 89].

Como ya señalaban varios estudiosos feijonianos, esta consideración de Feijoo como fundador del ensayo en lengua española se muestra diáfana a muchas personas (Gustavo Bueno, «Sobre el concepto de “ensayo”», págs. 92-93). Ahora bien, ¿qué es un ensayo? Para Gustavo Bueno, el ensayo es el producto lógico de dos clases relativamente independientes: la de los escritos en que se expone de forma discursiva una teoría, y la de los escritos redactados en el idioma nacional (Gustavo Bueno, «Sobre el concepto de “ensayo”», págs. 94 y ss.). Esto implica dos cuestiones fundamentales: la primera, la necesidad de una serie de nexos de semejanza y causalidad en los que introducir los fenómenos estudiados, es decir, la *teoría* desde la que se analizan los *hechos*; la segunda, el utilizar un lenguaje nacional, en este caso el español. Español que permitió una difusión extraordinaria, ya en vida del propio autor, de la obra del benedictino. Un idioma que, ligado al desarrollo de un imperio, le permitió a Feijoo ejercer de «líder», para utilizar la expresión de Caso, no sólo en la península, sino en los territorios españoles en América, y sin contar las traducciones al francés y al italiano. De hecho, se cifran en 420.000 los volúmenes de sus obras impresas —dejando al margen las traducciones; otros la cifran en 528.000, tal y como señala Vicente Palacio Atard en «La influencia de Feijoo en América», en «Simposio sobre el Padre Feijoo y su siglo...», *Cuadernos de la Cátedra Feijoo*, 18 (I) (1966), págs. 22-23— y en circulación durante su vida, cifra formidable no sólo en el XVIII, sino en cualquier época [Gregorio Marañón, «Evolución de la gloria de Feijoo», en *Cuadernos de la Cátedra Feijoo*, I (1955), pág. 14].

Es más, resulta destacable el carácter «imperialista» de la lengua española que sus autores le imprimían en aquella época. Un detalle de esta capacidad es no sólo la riqueza de vocabulario del español, sino la tendencia a hispanizar todos los nombres extranjeros. Por ejemplo, Andrés Rudigero (Citado por Feijoo en un discurso que tendremos que abordar con gran detenimiento, *TC*, III, 9º: «Racionalidad de los brutos», §. I, 2), en lugar de Andreas Rüdiger; Guillermo Harveo, en lugar de William Harvey⁹, famoso médico inglés; Heideggero, en lugar de Heidegger¹⁰; Webero, en lugar de Weber¹¹, &c. Estos detalles, que muestran la capacidad del español para traducir y comprender otras lenguas, deudores sin duda de su característica de «lengua del Imperio», destacan ante el carácter medroso y acomodaticio existente hoy día a la hora de traducir los nombres más simples. En la actualidad, nadie hablará de Martín Heideggero, y sin embargo, todos intentarán no sólo escribir Martin Heidegger, sino intentar pronunciar del modo más purista posible, por muy pedante que suene a los oídos de los no especializados.

Pero prosigamos con la definición del ensayo filosófico, cuya característica doble es la de utilizar una teoría y expresarla en la lengua nacional, es decir, «Estar redactado un escrito en un idioma nacional equivale a valerse de la semántica y la sintaxis de este idioma en una época determinada de su desarrollo histórico» [Gustavo Bueno, «Sobre el concepto de “ensayo”», *Cuadernos de la Cátedra Feijoo* 18 (I) (1966), pág. 97]. Esto es importante, pues sirve para rechazar definiciones sobre la labor feijoniana que nos desviarían de nuestro objetivo. Por ejemplo, suponer que la función de Feijoo, una vez acabada la influencia de la Inquisición sobre los casos de hechicería, brujas, &c., era la de impugnar con su pluma tales errores. Es la tesis que defiende Julio Caro Baroja, afirmando que alrededor del año 1730, época en la que Feijoo ya ha comenzado a publicar, pierde fuerza una generación de hombres que trabajaban en el Santo Oficio, lo que lleva a que la Inquisición deje de utilizar los autos de fe como

(9) «En caso que llegue a triunfar la verdad, camina con tan perezosos pasos la victoria, que el Autor mientras vive sólo goza el vano consuelo de que le pondrán la corona de laurel en el túmulo. Buen ejemplo es el del famoso Guillermo Harveo, contra quien por el noble descubrimiento de la circulación de la sangre declamaron furiosamente los Médicos de su tiempo; y hoy le veneran todos los Profesores de la Medicina como oráculo. Mientras vivió, le llenaron de injurias: ya muerto, no les falta sino colocar su imagen en las aras». B. J. Feijoo, *TC*, I, Prólogo al lector, pág. LXXVIII.

(10) «Es verdad que la Inglaterra ha mostrado no pocos genios tan altos, o de tan superior nota, que ha movido a algunos Literatos de otras Naciones a concederle alguna ventaja genial sobre las demás. Heideggero, Autor Alemán, reconoció en los ingleses un genio más sutil que en las demás Naciones». B. J. Feijoo, *CE*, IV, 13ª: «Responde el Autor a un Tertulio, que deseaba saber su dictamen en la cuestión de si en la prenda del Ingenio exceden unas Naciones a otras», 15.

(11) «Lo quinto, se puede reducir a la misma especie la comunicación de una enfermedad por medio de un espejo. A este propósito refiere Curvo observaciones suyas, de sujetos que mirándose en un espejo, en que antes se habían mirado personas, que tenían el cutis de la cara afeado con postillas, botones, o clavos, contrajeron en el semblante los mismos vicios. Alega sobre lo mismo a Webero, que dice, que de este modo se puede comunicar la lúe venérea mediante un espejo; y lo que es más, aun las torpes inclinaciones de sujetos viciosos, que se miraron en un espejo, afirma que se pueden contraer por los que después se miran en el mismo». «De la Medicina Transplantatoria», B. J. Feijoo, *CE*, I, 17ª, 8.

medida precautoria, y centre sus alegatos contra masones, filosofistas, olvidando a las brujas y hechiceros¹².

La labor de Feijoo sería, por lo tanto, sustituir funcionalmente a esa generación que ha dejado de tener influencia, y corregir, en una línea ilustrada, los errores del *vulgo*. Sin embargo Feijoo no se mantiene alejado de ese *vulgo* al que corrige por estar imbuido de supersticiones y mitos. Porque ese *vulgo* no es sencillamente la gente inculta, sino un conjunto mucho más extenso. En palabras de Gustavo Bueno:

El «vulgo» a quien Feijoo se dirige es una categoría de la ontología humana. [...]El vulgo no es tampoco un concepto político: la *canalla*, de Voltaire; la *plebe*, que Feijoo utiliza como término opuesto a la *nobleza* (IV, II, 20); también el noble es lector de sus *Discursos*; por tanto, es vulgo. El vulgo es el *pueblo*, ese pueblo a quien Feijoo dedica su primer *Discurso*, no el pueblo infalible de los románticos, ni menos el «pueblo necio» a quien hay que halagar; sino más bien el hombre en tanto que necesita opinar sobre cuestiones comunes que, al propio tiempo, nos son más o menos ajenas: el hombre enajenado, por respecto a asuntos que, no obstante, tiene que conocer. [...] El vulgo de Feijoo me parece muy afín al concepto de «hombre masa» de Ortega; es la «gente», que Ortega mismo ha considerado, aun cuando inyectando a esos conceptos un color aristocrático que, en gran medida, los desvirtúan (Gustavo Bueno, «Sobre el concepto de “ensayo”», pág. 102).

Estas temáticas, que aparecen bajo el rótulo de *discursos varios en todo género de materias, para desengaño de errores comunes*, tal y como se muestra en el título del *Teatro Crítico Universal*, señalan su característica filosófica, es decir, ligada a la tradición de la filosofía académica, y que no pueden ser contenidas en ninguna categoría concreta, sino resueltas analizando las Ideas filosóficas que implican. De este modo, es normal que el propio Feijoo afirme que «“Hay vulgo que sabe latín”»; porque el ingeniero es vulgo en materia de medicina, y el médico es vulgo en materia de política» [Gustavo Bueno, «Los intelectuales, los nuevos impostores», *Cuadernos del Norte*, 48 (1988), pág. 9], pues *vulgo* será todo aquel que no pertenezca al ámbito de la filosofía académica.

Y son estas cuestiones, en las que nadie puede reclamar la autoridad de experto, pues todos son, de una forma u otra, *vulgo*, aquellas que forman la base y el material a tratar en el ensayo filosófico:

(12) J. Caro Baroja, «Feijoo en su medio cultural o la crisis de la superstición», *Cuadernos de la Cátedra Feijoo*, 18 (I), 1966, pág. 161 y ss. Años después, en su *Inquisición, brujería y criptojudasmo* [1ª edición en Ariel, Barcelona 1970]. Círculo de Lectores, Barcelona 1996, pág. 13, hará también referencia a las mismas leyendas de brujas difundidas en España durante siglos: «Pero, como es sabido, España no es el país que llevó la primacía a este respecto [las supersticiones de brujas]. Sí tuvo, en cambio, el raro destino de guardar un silencio misterioso en torno a averiguaciones que se hicieron en su ámbito y que parecen de una racionalidad extraordinaria, mientras que permitió que, entre burlas y veras, se divulgaran e imprimieran fábulas sin razón y fundamento alguno». Por eso, Baroja enlaza esta circunstancia con la labor de Feijoo: «Todavía el padre Feijoo tenía que verse atacado y zaherido como sospechoso en la fe por negar los actos de las brujas, cuando los inquisidores de la época de sus abuelos estaban ya “de vuelta” en este asunto que afligió al gran monje, junto con la popularidad de otras creencias que combatió como errores del *vulgo*, del *pueblo*, aunque, en verdad, eran errores vulgarizados, popularizados por libros estúpidos (y eruditos a la par) tiempo atrás».

Precisamente el ensayo constituye uno de los lugares óptimos en los que tiene lugar la ósmosis entre el lenguaje nacional y el lenguaje científico, o técnico. El ensayo puede intentar el uso de tecnicismos, a condición de incorporarlos al lenguaje cotidiano¹³.

Para decirlo más claramente: es en el ensayo donde se produce no sólo la incorporación del vocabulario *académico* al lenguaje común, sino donde las diferentes teorías (sociológicas, científicas, míticas, &c.), encuentran una intersección. Es decir, estamos ante el vehículo en el que se ha de expresar, a partir de entonces, la Filosofía y el análisis de esas Ideas filosóficas que están intersecadas en los distintos campos categoriales, y que por no ser materia de ningún especialista, nadie puede reclamarlas para uso exclusivo suyo [Gustavo Bueno, «Sobre el concepto de ensayo», *Cuadernos de la Cátedra Feijoo*, 18 (I), pág. 103]. Es más, la Filosofía, y en este caso su vehículo, el formato de ensayo, no admiten demostración (*convictio*), aunque ello no implica que no pueda ser una forma de conocimiento (*cognitio*). Por lo tanto,

El ensayo, en tanto que es interferencia de diversas categorías teóricas, aunque teórico él mismo, no es científico. Es decir, el ensayo no admite, por estructura, la demostración, en tanto que una demostración científica sólo puede desarrollarse en el ámbito de una esfera categorial». Por eso carece de prueba, pero usa de la analogía, en tanto que «pone en relación términos pertenecientes a diferentes esferas categoriales. La analogía —entendida como analogía entre diferentes esferas categoriales— es el procedimiento específico del ensayo y, casi diría, su procedimiento constitutivo. Diríamos que, cuando un escritor ha logrado acopiar varias analogías certeras, tiene ya la materia para un buen ensayo [Gustavo Bueno, «Sobre el concepto de ensayo», *Cuadernos de la Cátedra Feijoo* 18 (I), pág. 111].

Estas afirmaciones de Gustavo Bueno resultan de gran valor, pues el ensayo, y en este caso el *ensayo filosófico*, son, por su propia naturaleza, textos no conclusivos. Es decir, que aunque fundan una serie de tesis, no pueden demostrarlas como sí es posible acometer en las investigaciones positivas. Precisamente, una de las críticas que los primeros impugnadores de Feijoo, tales como Salvador Mañer, realizarán sobre el *Teatro Crítico*, es ese carácter no conclusivo de sus tesis. Sin embargo, esa posición es propia de quien no entiende qué son los problemas filosóficos y el modo en que han de plantearse. Son críticas de especialistas que consideran a Feijoo un mero polígrafo¹⁴, pero no

(13) Gustavo Bueno, «Sobre el concepto de ensayo», *Cuadernos de la Cátedra Feijoo* 18 (I) (1966), pág. 103. También Arturo Ardao afirma con acierto parcial que «la crítica feijoniana “para desengaño de errores comunes” de los cuales no era el menor el aristotelismo escolástico del vulgo académico». Aunque Ardao hable posteriormente de tal crítica como la introducción sin más de la *nueva filosofía*, parece haber entendido (o al menos ejercita) una definición de *vulgo* de carácter filosófico. Arturo Ardao, *La filosofía polémica de Feijoo*, págs. 66-67.

(14) Un ejemplo es el que nombra Víctor Álvarez Antuña a propósito de A. Mestre: «Tras rescatar el rigor que caracterizaba al movimiento “novator”, [A. Mestre] achacará a Feijoo superficialidad en sus planteamientos y falta de método, siendo, eso sí, el fundador del ensayo como instrumento para difundir sus ideas, ya que el benedictino “...necesita hablar *de omni re scibili*, de filosofía sin especiales conocimientos metafísicos, de derecho sin ser jurista, de historia sin haber pisado un archivo ni haber manejado documento original alguno, de medicina sin haber observado un enfermo”». A. Mestre, *Despotismo e Ilustración en*

comprenden que el valor de sus discursos y cartas está en su carácter filosófico, no en sus demostraciones eruditas.

La prueba del valor de esta teoría la encontramos en las propias formulaciones de quienes siguen caminos opuestos a los transitados por Bueno. Por ejemplo, Julio Caro Baroja se ve obligado a admitir, cuando habla de la funcionalidad de Feijoo, comparándola a la que ejercitaban los antiguos inquisidores, que «Feijoo combatió al vulgo, pero el vulgo no lo constituían sólo las viejas, las comadres, los aldeanos y los niños» [Julio Caro Baroja, «Feijoo en su medio cultural...», *Cuadernos de la Cátedra Feijoo* (1966), pág. 182], sino también los astrólogos, los médicos, &c., habría que añadir a la afirmación de Caro Baroja.

Por otro lado, esta resolución de la problemática ya citada del *intelectual* y su público ha sido criticada por José Antonio Maravall, afirmando lo siguiente:

También G. Bueno hacía ciertas ingeniosas comparaciones y aproximaciones entre el ensayo, tal como se daría en Feijoo, y otros géneros como las escolásticas «quaestiones quodlibetales», coincidentes en tratar los temas de actualidad. Sin embargo, dudo que la expresión «tema de actualidad» pueda emplearse en el mismo sentido y mucho más aún de que los «quodlibetos» cuenten con unos lectores a los que se pueda llamar «público» en un sentido moderno (J. A. Maravall, «El primer siglo XVIII y la obra de Feijoo» en *II Simposio sobre el Padre Feijoo y su siglo*, Oviedo 1976. También en *Estudios de la historia del pensamiento español*. Mondadori, Barcelona 1991, pág. 328).

Sin embargo, Maravall, afectado de la teoría de las mentalidades, no se da cuenta que los ensayos de Feijoo sobrepasan el concepto genérico de «público», que Feijoo no es un simple publicista, y que su valor es el de filósofo. En ese sentido, tanto la filosofía escolástica como la feijoniana tratan «temas de actualidad». Y será uno de estos temas, en concreto el referido a la llamada por Feijoo «Racionalidad de los brutos», aquel ensayo donde incorpore toda una serie de conocimientos categoriales desde las que analizar, utilizando la lengua española, una serie de Ideas filosóficas, tales como *Alma*, *Conocimiento*, *Espíritu*, *Razón*, &c. Por eso ha resultado necesario exponer toda la problemática del ensayo filosófico como marco donde Feijoo compone sus teorías, marco que, desde su perspectiva *emic*, era perfectamente comprendido por el beneditino:

Debo no obstante satisfacer algunos reparos, que naturalmente harás leyendo este tomo. El primero es, que no van los Discursos distribuidos por determinadas clases, siguiendo la serie de las facultades, o materias a que pertenecen. A que respondo, que aunque al principio tuve este intento, luego descubrí imposible la ejecución; porque habiéndome propuesto tan vasto campo al Teatro Crítico, vi que muchos de los asuntos, que se han de tocar en él, son incomprendibles debajo de facultad determinada, o porque no pertenecen a alguna, o porque participan igualmente de muchas. Fuera de esto hay muchos, de los cuales cada uno trata solitariamente de alguna facultad, sin que otro le haga consorcio en el asunto. Sólo en materias físicas (dentro de cuyo ámbito son infinitos los errores del vulgo) habrá tantos Discursos, que sean capaces de hacer tomo aparte; sin embargo de que estoy más inclinado a dividirlos en varios tomos, porque con eso tenga cada uno más apacible variedad.

España. Ariel, Barcelona 1976, pág. 29. Citado en Víctor Álvarez Antuña, *Medicina y Psicología en la primera ilustración española*, pág. 114.

De suerte, que cada tomo, bien que en el designio de impugnar errores comunes uniforme, en cuanto a las materias, parecerá un riguroso misceláneo. El objeto formal será siempre uno. Los materiales precisamente han de ser muy diversos (TC, I, «Prólogo al lector», pág. LXXIX).

Es en este contexto del ensayo filosófico, y no otro, ya sea sociológico, histórico o «científico», desde el que cabe juzgar a Feijoo. Lejos del carácter simplemente «poligráfico» o «ecléctico» que la gran mayoría de autores le atribuyen al Padre Feijoo, éste desarrolló sus teorías con un sistematismo conscientemente ejercido, sin necesidad de acudir al sistematismo escolástico representado. Y precisamente la materia de nuestro estudio comienza en uno de esos ensayos «en todo género de materias, para desengaño de errores comunes» que el benedictino publicó en la primera mitad de ese siglo XVIII para nada retrasado y muy acorde, como veremos, con la situación histórica y política que se vivía en España.