

# EMPIRISMO Y “LUCES” EN LA “MISIÓN” CULTURAL DE FEIJÓO

JUAN FRANCISCO GARCÍA CASANOVA

## RESUMEN

La tesis que se mantiene en el presente trabajo pretende demostrar que la ideología feijoo-niana se inscribe dentro del movimiento ilustrado español con todo derecho. La singularidad de Feijóo no estriba tanto en las doctrinas que sostiene —aunque ostenta sustanciales diferencias con respecto a los “novatores”— como en la intención que le anima: la recuperación de la experiencia como instrumento fundamental de la práctica filosófica en el desarrollo del espíritu científico moderno, en su afán de dominar técnicamente la naturaleza y ponerla al servicio del hombre. Esta es la perspectiva esencial de un pensamiento metódico que rehuye toda construcción sistemática y se dirige fundamentalmente a criticar los grandes escollos de su época en nuestro país: la intolerancia, la superstición religiosa y el aristotelismo escolástico, bases ideológicas del entramado cultural de la España del XVIII. Su crítica es esencialmente emancipadora y la razón experimental su herramienta. He aquí pues, los dos grandes vectores que han definido siempre todo pensamiento verdaderamente ilustrado.

## SUMMARY

This article intends to prove that Feijoo's ideas pertain within the Spanish illustrated movement in their own right. Feijoo's uniqueness is not so much due to the doctrines he defends —even though he shows substantial differences with regards to the “novatores”— as the intention which moves them: the recovery of experience as a basic instrument for philosophical practices in the development of the modern scientific stance, with the aim of controlling nature to make her a servant of mankind. This is the idea behind a methodic thinking which rejects any systematic construction and whose aim is to criticize the great hallmarks of his time in Spain: intolerance, religious superstition and scholastic Aristotelism. These are the bases of the cultural heritage of 17th century Spain. His criticism is basically emancipating and the tool he uses his experimental reasoning. Here we have the two great vectors which have always defined any truly illustrated thinking.

No es la figura del benedictino Feijóo una excepción de la historia del pensamiento español. Su figura como la de tantos otros ocupa una posición discutida en lo que podemos entender como marco de reflexión teórica o filosófica. Su significación es debatida desde el punto de vista de la

crítica cultural y filosófica y no desde la importancia sociológica, comúnmente aceptada, de su influencia<sup>1</sup>. Sigue siendo imprescindible un constante acercamiento y diálogo en torno a su obra, para continuar en la labor de clarificación necesaria en todo proceso de recuperación histórica. El significado de Feijóo en nuestra historia filosófica y cultural no está definido suficientemente y ello no sólo por las razones intrínsecas de la propia obra del autor, asistemática por propia voluntad y polisémica por la multiplicidad de instancias y registros desde los que se construye.

Al margen de valoraciones aisladas, desde los diversos frentes de la crítica historiográfica, de su aportación propia al acervo cultural de la historia de occidente, referidas, claro está, al campo de la filosofía o en sentido más amplio al de la cultura, no podemos olvidar las circunstancias concretas en las que se desenvuelve Feijóo, y es en medio de las mismas donde se ha de juzgar la importada de una obra como la del benedictino, y no sólo por lo que dice sino, sobre todo, por cómo, dónde y cuándo lo dice, junto con todo aquello que no dice y que lo convierte en un claro prototipo de pensador ambiguo en no pocas cuestiones.

El contexto cultural de España en la primera mitad del XVIII es de una pobreza alarmante si tenemos como punto de referencia la situación del contexto europeo. Según Domínguez Ortiz, basta un somero repaso a los extractos bibliográficos y a las topobibliografías “para sacar una impresión general de la miseria intelectual en que se dabatía España”. La producción intelectual era prácticamente nula si nos referimos a obras de cierta trascendencia. “La razón fundamental —continúa Domínguez Ortiz— estaba en la falta de demanda. No se publicaba porque no se leía. Esto parece dar la razón a quienes, hasta no hace mucho tiempo, concebían el reinado de Felipe V como un desierto intelectual en el que se alzaba solitaria la figura de Feijóo”<sup>2</sup>.

En un primer intento de aproximación, considero que toda la crítica está de acuerdo en considerar como dato objetivo el lugar privilegiado que ocupa Feijóo al presentarse cronológica e ideológicamente en un punto de

1. LAFUENTE, V.: En el prólogo a *Obras escogidas de Feijóo* (Biblioteca de Autores Españoles, Madrid, 1903) calcula en base a las noticias que da el propio autor, a testimonios de compañeros, como el P. Sarmiento, y al recuento de las ediciones en 420.000 el número de ejemplares de sus obras que llegaron al público, cantidad nada despreciable hoy en día en una obra de carácter crítico como la del benedictino. Dicha cifra trasladada al siglo XVIII, en España, produce auténtico asombro. Ello sin contar las traducciones al inglés, alemán, francés, italiano, realizadas en vida del autor (*cf.*: Agustín Millares Cario en Prólogo al Teatro Crítico Universal, Espasa Calpe, Madrid, 1975; G. Marañón, *Ideal biológicas del P. Feijóo*, Espasa Calpe, Madrid, 1954, 3.ª ed. p. 17).

2. DOMÍNGUEZ ORTIZ, Antonio: *Sociedad y Estado en el siglo XVIII español* Ariel, Barcelona, 1990, 4.ª reimpresión, pp. 105-106.

inflexión en la historia de las ideas en España. Sea cual fuere la valoración última de su obra, se puede convenir con Subirat, desde cualquier posición crítica, en este caso, mejor diría ideológica, que “ocupa un lugar culminante y privilegiado en la historia cultural hispánica como momento de transición de una cultura religiosa, fundada en valores trascendentes y dogmáticos, y apoyada en creencias tradicionales, a una concepción secular de la sociedad y la civilización moderna, fundada en una concepción científico-técnica del dominio”<sup>3</sup>. Por consiguiente, la tarea de por sí es importante y, dada la situación de perplejidad en torno a su figura, como consecuencia de las diferentes posiciones de la crítica, ineludible para la historiografía del pensamiento filosófico español. Lo radicalmente sorprendente al tiempo que importante, no es lo que dice desde el punto de vista filosófico y científico en el *Teatro Crítico* o en sus *Cartas Eruditas*. No encontramos novedad alguna, ajena al desarrollo del pensamiento europeo. La falta de aportaciones hispanas para la consolidación de la ciencia moderna es una constante en la historia del pensamiento español y excede su tratamiento, con mucho, la oportunidad de estas páginas. Lo que resulta admirable y yo diría que revolucionario es el dónde y el cuándo se dice. Desde la perspectiva de hoy su labor de educador puede presentárenos como simplemente reformadora y la realidad, tal vez a pesar suyo, es profundamente revolucionaria hasta el punto de que no son pocos los que han considerado su propio estilo de pensamiento, sosegado y moderado como el que más, uno de los elementos tácticos fundamentales en el éxito de su obra. El discurso de Feijóo siembra plácidamente la semilla de una nueva sensibilidad propia de las luces. La secularización de la vida y de la cultura es el fruto que se desprende de su objetivo como educador social. Cierto es que sin la acritud que en las mismas fechas se está desarrollando en otros lugares. Es posible, también, que sin ser él plenamente consciente de lo que eso habría de significar en el desarrollo posterior del pensamiento europeo. Su principio de racionalidad autónoma se inscribe plenamente en el marco de la ilustración, con una posición que nos recuerda la padecida por el propio Descartes. En los temas religiosos, y aquí está perfectamente delimitado lo que quiere decir Feijóo —las verdades del credo católico— se atiene a lo que enseña la teología dogmática. Es verdad que, igual que en Descartes y en tantos otros, se echa en falta cierta coherencia con ese principio de autonomía de la razón, que es básicamente la razón calculadora de la tradición empirista; pero es la circunstancia española la que ilumina la oportunidad y necesidad del planteamiento.

3. SUBIRATS, Eduardo: Introducción a *Teatro Crítico. Ensayos Filosóficos*. Benito Jerónimo Feijóo. Anthropos, Barcelona, 1985, p. 7.

La alegoría sobre el Reino de *Cosmosia*, sintetiza adecuadamente su posición de manera responsable y consciente. Allí opta por la experiencia, *Solidina*, frente a la razón constructiva del racionalismo, *Idearia*. Sin embargo, matiza cuando al reproducir la conversación que había tenido con el extranjero que le narró dicha historia: “Pero yo no quise, ni pude aprobar en todo, y por todo su contenido, por notar en él algunas desmandadas voces, que redundan en desdoro de la doctrina Peripatética, confesándole sólo, que en lo más esencial me parecía muy bien. Díjome, que para ser Español, y Profesor de el Peripatismo, bastantemente me ponía en la razón”<sup>4</sup>. El pasaje, según creo, despeja la interpretación de mera táctica que antes mencionábamos, que se ha realizado desde las dos corrientes fundamentales en la crítica a Feijóo, la capitaneada por Menéndez y Pelayo<sup>5</sup>, ambigua y no homogénea, representante de la línea tradicionalista, y la de la corriente innovadora o, para entendernos, progresista; radical en el caso de Pí y Margall<sup>6</sup>; moderada en los de Morayta<sup>7</sup>; Montero Díaz, quien su-

4. FEIJÓO, *Teatro Crítico Universal*. T.V. Discurso XI. “El gran magisterio de la experiencia”. n.º 9.

5. ARDAO, Arturo: En su apreciado trabajo sobre *La filosofía polémica de Feijóo*, Losada. Buenos Aires, 1962, sintetiza la posición de Menéndez y Pelayo con respecto a Feijóo: “Hubo un momento en que el conflicto se objetivó en el mismo terreno de enjuiciamiento general de la cultura española que había sido el suyo. Fue cuando Marcelino Menéndez y Pelayo llevó a cabo su vasta empresa histórica y crítica. En el cumplimiento de ella, el inevitable reiterado encuentro con el benedictino le motivó distintas reacciones. En *La Ciencia Española*, publicada en el mismo año que se celebraba el segundo centenario del nacimiento de aquel, le dedica referencias admirativas, complaciéndose en emparentado con Vives. En el enfoque más orgánico de cuatro años más tarde, en *Historia de los Heterodoxos Españoles*, incluye pasajes de manifiesta hostilidad, retaceándole méritos y, sobre todo, reprochándole su juicio sobre la cultura española de su época. No faltan, sin embargo, aún allí, las expresiones elogiosas. Vuelve al tono admirativo algunos años después al escribir la *Historia de las ideas estéticas en España* \ pp. 23-24. En *Historia de los Heterodoxos* no conecta D. Marcelino con Feijóo, no sólo por partir de concepciones radicalmente diferentes desde el punto de vista filosófico, sino por no observar Menéndez y Pelayo que el objetivo de la obra de Feijóo no era histórico sino crítico. Su crítica era cultural y social, y no del pasado, sino del presente. Por ello el fraile no tiene interés por salvar la cultura española del pasado, objetivo último de D. Marcelino. Este olvido de la historia de las ideas y de las fuentes de las mismas es lo que lleva a D. Marcelino juzgarle como un autor excesivamente ligero en sus juicios cuando no ignorante de su propia historia. En este contexto, refiriéndose al olvido de Feijóo de Vives y al desdén por Lulio entre otros, escribe: “Repito que no le acabo de perdonar nunca estos pecados contra la ciencia española”, BAC. V. II, pp. 375-376. Cfr. Marañón, *op. cit.*, pp. 34 y ss. para ver las diferentes posiciones de Menéndez y Pelayo con respecto a Feijóo.

6. “Cuando se le lee, sin embargo, apenas cabe decidir qué pudo moverle a tantas salvadedas... pero, las hizo a veces, con tal arte y de tal modo, que más parecen hijas del cálculo que del convencimiento... A través de las palabras con que las formuló creo distinguir a menudo la ironía del que se ve obligado a decir lo que no siente”. PÍ y MARGALL, *Prólogo al Teatro Crítico del Padre Feijóo*, Oporto, 1887, p. VII.

7. “Feijóo no quiso descatalogar a España; pero, sostengámoslo con entereza, si se lo

pone una larga lucha interior en Feijóo<sup>8</sup>; Marañón, buen concededor de Feijóo —la crítica actual sobre su pretendida falta de objetividad, a mi juicio, no está debidamente justificada, y creo que a su obra, definitiva para el creciente interés por la recuperación del pensamiento de nuestro autor, se le puede aplicar aquello que del libro de Morayta afirmaba Azorin, “sereno, respetuoso y sin asomo de sectarismo y pasión”<sup>9</sup>, y probablemente la más documentada que se ha realizado sobre él—<sup>10</sup>.

¿“Huía de la quema” Feijóo? Dadas las fechas, por entonces el celo de la Inquisición se mostraba más sosegado, y el apoyo, por otro lado lógico, de los borbones al fraile benedictino, no parece que el santo tribunal representase un peligro real para la sinceridad del escritor<sup>11</sup>; sin duda, en su

hubiera propuesto habría de todas maneras empezado por lo que hizo”. MORAYTA, M.: *El Padre Feijóo y sus obras*. Valencia, s.a. p. 103.

8. Cfr. MONTERO DÍAZ, “Galicia en el Padre Feijóo”. Madrid, 1929. Las ideas estéticas del Padre Feijóo. *Boletín de la Universidad de Santiago de Compostela*, 1932, IV, 3.

9. AZORIN, *Los valores literarios*, Madrid, 1913, p. 110.

10. “...Ni deliberada ni involuntariamente impugnó, la obra de Feijóo, el espíritu católico de su país, sino el fanatismo yuxtacatólico, con lo que hizo sin duda un bien a sus creencias. La única vez en que en toda la obra de Feijóo se percibe claramente que diga lo contrario de lo que piensa es en el asunto de la campana de Velilla, que antes hemos citado; pero allí no hay ni ironía ni lucha de conciencia, sino con toda claridad, una concesión forzada: porque lo de la campana que tocaba sola, lo admitían las autoridades eclesiásticas, y era difícil y peligroso alzar contra ellas la bandera de rebelión”. MARANON, G.: *Las ideas biológicas del Padre Feijóo*, Espasa Calpe, Madrid, 1954, 3.ª ed. pág. 69. La crítica de Mestre con respecto a la obra de Marañón me parece en todo caso complementaria a la posición de éste. Marañón no realiza una hagiografía sobre Feijóo, ni siquiera una apología. Cuando tiene que subrayar sus defectos y errores no se inhibe sino que los describe con minuciosidad, sin ánimo alguno de ocultación. Muestra de ello es el capítulo XI, en el que desarrolla la cuestión acerca de sus aciertos y errores en la crítica de los valores nacionales. Ya, antes, en el capítulo IV, nota 1 nos presenta un elenco de errores, algunos de bulto, que sostiene Feijóo, No me parece que el juicio de Vicente Peset que trae a colación sea contrapuesto al planteamiento general de la obra de Marañón. Refiriéndose a la situación intelectual de principios de siglo, escribe que lo que entonces había era “ambiente, en el sentido de deseo, necesidad e inquietud por progresar; lo que faltaba eran personas de gran relieve y coordinar y orientar aquellos impulsos”. Precisamente la aparición pública de Feijóo con la publicación del Teatro Crítico es interpretada como la de una de esas personas llamadas a ejercer esa misión de liderazgo intelectual, no necesariamente científico, que tanto necesitaba el país. Cfr. MESTRE, A.: *Despotismo e Ilustración en España*. Ariel, Madrid, 1976, p. 7 y ss.

11. “Sin su cogulla de fraile es probable —escribe Pí y Margall— que hubiese llevado más allá su pensamiento, pero lo es también que a sus primeros pasos hubiese sucumbido en la empresa”, *op. cit.*, p. VIII. A este respecto creo interesante la propia confesión, en carta inédita hasta que la reproduce Marañón en su obra. El texto que nos interesa es el siguiente: “...Como quiera, yo estoy muy lejor de romperme inútilmente la cabeza sobre la materia (discute la cuestión de los torbellinos de ascendencia cartesiana, por los que parece inclinarse su interlocutor; Feijóo, sin embargo, escribía como newtoniano), y casi otro tanto de comprar más libros, porque considero haber menester el corto caudal que me ha quedado para usos más necesarios, en que entra la cuenta reinar hoy un Inquisidor general amantísimo de la an-

persona, coinciden, como él mismo dirá de Aristóteles, el mérito y la fortuna. sta por hacer coincidir, cosa rara en nuestra Historia, la necesidad objetiva de cambio en los usos sociales, morales e intelectuales del país, con las condiciones favorables para ejercer libremente las funciones del escritor: tolerancia y apoyo del sistema. En el ámbito político, la monarquía borbónica y, en el eclesiástico, la orden benedictina, sin duda siempre estuvieron detrás del Padre Maestro. A los borbones les interesaba para el asentamiento y la aceptación definitiva de su monarquía la labor social emprendida por Feijóo, basada en una amplia campaña educativa, rupturista, en tanto que desmitificadora, de la tradición. Ello explica el éxito, al menos en el plano de la difusión de las ideas, de su proyecto.

El objetivo propuesto, cual moderno Quijote —se ha señalado en varias ocasiones el paralelismo de Feijóo con el personaje cervantino: comunes edades en el inicio de sus respectivas aventuras e iguales propósitos, desfacedores de entuertos— le viene impuesto por, según confesión propia, su profesión: “Mi profesión es curar errores; y es cosa notable que la medicina que aplico a los entendimientos, exaspera las voluntades. ¿Qué injurias y dicerios no se han fulminado contra mí? ¡Cuántas necias y groseras inyectivas he padecido!”<sup>12</sup>. ¿Cuál es, pues, esa medicina de la que parece disponer para curación general del país? La respuesta exige tener claro el diagnóstico, y éste no presentaba especiales dificultades. El método que empleó no por sencillo dejó de ser eficaz. La comparación con el entorno europeo le afirmó en sus conclusiones: España no funcionaba, y la causa no podía achacarse a la mala voluntad de los gobernantes. Entre la literatura extranjera que se ha ocupado de esta cuestión, merece respeto generalizado por su seriedad y alejamiento de los tópicos la opinión de Ticknor:

igualla, que está amenazando con el rayo en la mano a todo libro que dice algo de lo infinito que se ignora en España: y muy luego que le colocaron en el trono vi aquí una carta de un cura del obispado de Teruel, hijo de este país y amigo mío en que decía serme este señor muy desafecto. Es verdad que también tengo especie de que alguien en Madrid le templó sobre este punto: y, finalmente en este último edicto damnatorio de ochenta libros no se tocó en un ápice los míos: pero siempre debo temer que las sugestiones de los infinitos individuos ignorantes le revuelvan cuando menos se espere, contra ellos”. Apud *op. cit.*, p. 40. Efectivamente el testimonio de Feijóo prueba que al menos hasta la llegada del nuevo inquisidor no tenía nada que temer y que también a este “amantísimo de la antigualla” alguien en Madrid le estaba “templando” para que le dejase tranquilo. A pesar de todo, le quedaba cierta reserva, que no fue gratuita, pues en el T. II por vez primera y última, que yo sepa, el Santo Oficio le suprime dos párrafos del discurso XI, titulado “Importancia de la ciencia Physica para lo moral”. En nota a pie de página, se lee: “Los párrafos, o números 74, y 75, que faltan, los mandó borrar el Santo Tribunal, por contener doctrina peligrosa”. En qué consistiera tal doctrina, nos hemos quedado sin saberlo. Sólo conocemos el contexto, relativo a la moralidad de los bailes, en el que se aprecia por la discusión con sus contradictores que Feijóo defiende la posición de un tímido relativismo moral.

12. FEIJÓO, *Canas eruditas*, T. I, C. XXXVI, 6.

"A medida que Feijóo fue adelantando, fue conociendo más y más el abismo que separaba a su patria del resto de Europa... el mundo solemne de la realidad, el mundo de la verdad física y moral había estado en España cerrado a toda investigación"<sup>13</sup>. Se había producido la esclerotización de la cultura en todas sus manifestaciones, a través de lo que Feijóo entiende como la vulgarización del saber. No suponía este planteamiento una maniquea división de la cultura representada en los distintos estamentos. La enfermedad no era privativa de lo que se puede entender como cultura popular, aquella que se había generado en una época especialmente propagandística, la barroca, y por consiguiente poco racional y reflexiva. "...Debajo del nombre de Vulgo comprendo no pocas brillantes pelucas, no pocos venerables bonetes, no pocas reverendas capillas"<sup>14</sup>. Esta oscuridad de la vida cultural sobresalía en las ciencias naturales. A pesar de los titánicos e inútiles esfuerzos de Menéndez y Pelayo por elevar el nivel de la ciencia española en el XVIII, entonces como hoy en la literatura histórica actual, estaba meridianamente claro que la realidad se acercaba, como si de un calco se tratase, a la pintura que de ella nos presenta Feijóo: "Así como es deuda vindicar nuestra nación en los puntos en que nos agravian los extranjeros, es también justo condescender con ellos en lo que tuvieren razón. En esta consideración es preciso confesar que la Física y Matemáticas, son casi extranjeras en España. Por lo que mira a la Física, nos hemos contentado con aquello, poco o mucho, bueno o malo que dejó escrito Aristóteles. De Matemáticas, aunque han salido algunos escritos muy buenos en España, de algún tiempo a esta parte, no puede negarse que todo o casi todo es copiado de autores extranjeros"<sup>15</sup>.

En la carta titulada "Causas del atraso que se padece en España en orden a las ciencias naturales"<sup>16</sup> realiza un análisis exhaustivo y sincero de su diagnóstico sobre el mal del país. Enumera seis y parece disponerlas en orden de importancia, aunque él se guarda de jerarquizarlas. La primera de ellas es la insuficiente idoneidad del profesorado. Tilda a los profesores de la época de "ignorantes perdurables, porque piensan que no hay más saber que aquello que saben". La segunda, es el rechazo de toda novedad. En la Historia de España no es una excepción la consideración de la novedad como algo siempre sospechoso. La tercera causa la ve en la falta de aprecio a las aportaciones de la nueva filosofía, considerándola, en suma, un conjunto de curiosidades inútiles. La cuarta es "la diminuta o

13. TICKNOR, G.: *Historia de la literatura española*, traducción de Gayangos y Vedia, Madrid, 1856, p. 37.

14. *Cartas eruditas*, T. III, C. XV, 22.

15. *Teatro Crítico*, T. II, Discurso XI, 1. Este tipo de referencia es una constante a lo largo de toda su obra.

16. T. II, C. XVI.

falsa noción que tienen acá muchos de la Filosofía Moderna, junto con la bien o mal fundada preocupación contra Descartes...”. La quinta causa la pone Feijóo en el falso celo, que se tiene en España contra lo nuevo por temor a que pueda ir contra la religión. Es el sempiterno terror al contagio a través los “aires infectos del norte” que cual mal augurio acompaña de modo tan reiterado a nuestra historia. Por último, la emulación, que “(acaso se le podría dar peor nombre), ya personal, ya nacional, ya faccionaria...”.

En el análisis pormenorizado que realiza en esta carta de todas estas causas, excepto en la primera, que en última instancia, a su vez también tendría la misma etiología, aparece “el religioso miedo” como preocupación última que está en la base del atraso científico del país. No tiene miedo al embite de la ciencia nuestro autor, tal vez sin caer en la cuenta que es ésta una pelea desigual, en la que la religión si no se retira a la retaguardia del sentimiento y la voluntad lleva, sin duda, la peor parte como ha demostrado la guerra que a partir de entonces se declaró abiertamente. Los dos temores de los que habla Feijóo, que “en las doctrinas religiosas extranjeras vengan envueltas algunas máximas, que, o por sí, o por sus consecuencias, se opongan a lo que nos enseña la fé”, y segundo, que “haciéndose los españoles a la libertad con que discurren los extranjeros (los franceses v. gr.), en las cosas naturales, pueden ir soltando la rienda para razonar con la misma en las sobrenaturales”, terminaron por no ser gratuitos. Aunque él, como representante del movimiento ilustrado español luchó abiertamente durante toda su vida —como se ve en los escritos de su última época, cuando comienza a vislumbrar los derroteros que la lucha iba tomando al socaire de los avances de las ciencias naturales— contra ese destino, siendo ésta una nota característica de su peculiar incardinación, por otro lado total, en lo que se puede entender con toda justicia la ilustración española.

### *¿EXISTE EL XVIII EN ESPAÑA?*

La pregunta puede parecer ociosa, pero en realidad el problema latente que venimos padeciendo en la recuperación del Padre Feijóo es debido a la ausencia de respuesta clara a tal cuestión. Parece como si los dos conceptos, el ideológico, llámese ilustración, luces, iluminismo, o como se consienta en la comunidad científica, o el cronológico, setecientos o simplemente XVIII, constituyesen el mismo referente dentro del discurso historiográfico, sin observar la mayoría de las veces, al menos explícitamente, que ninguno de los dos aisladamente tiene una significación unívoca. Refiriéndonos al primero, no son pocos los historiadores de la cultura que han ne-



gado la existencia de ilustración en España, de manera formal, reiterando el planteamiento que la tradición historiográfica alemana había acuñado sobre el otro gran periodo de la historia de occidente, el renacimiento, cuya ausencia en nuestro país era un hecho, debido fundamentalmente a que renacimiento y reforma pasaron a ser la pareja de conceptos históricos, si no equivalentes, sí inseparables. Lo mismo que entonces se resolvió la cuestión hablando de un renacimiento español<sup>17</sup>, con sus propias características, hay que hablar hoy de una ilustración española, separándonos, entonces como ahora, de la opinión de Ortega, que influido por la tradición germana negó la existencia de un renacimiento y de una ilustración españoles. “Cuanto más se medita sobre nuestra historia, más clara se advierte esta desastrosa ausencia del siglo XVIII. Nos ha faltado el gran siglo educador”<sup>18</sup>.

Partimos de la inexistencia de una respuesta unívoca a la pregunta kantiana ¿qué es la ilustración? Sin embargo, existen en la conciencia de nuestra cultura los ilustrados y todos ellos tienen características similares, consideradas fundamentales para la comprensión del mundo que les ha tocado en suerte vivir. Se ha dado una primera respuesta global a la pregunta, que entiende el concepto de ilustración como instrumento histórico cuyo uso sirvió para producir un cambio sustancial en los usos y costumbres de algunos pueblos civilizados. Sería ésta la interpretación de Cassirer, donde sobresale el carácter científico y metodológico del término ilustración, dentro de una tradición de raíz kantiana. Una vez que ha renunciado al rigor sistemático y a la perfección sistemática, el nuevo saber busca un nuevo concepto de verdad y de filosofía, que permita un movimiento más libre de la indagación humana. “La Ilustración —escribe Cassirer— no recoge el ideal de este estilo de pensar en las enseñanzas filosóficas del pasado, sino que lo forma ella misma según el modelo que le ofrece la ciencia natural de su tiempo. Se trata de resolver la cuestión central del método de la filosofía, no ya volviendo al Discurso del método de Descartes, sino más bien, a las *regulae philosophandi de Newton...*”. Frente al espíritu de sistema “se proclama ahora una nueva alianza del espíritu “positivo” y el “racional”<sup>19</sup>. Si este paradigma metodológico lo consideramos pertinente para abordar la cuestión que nos ocupa, el paso obligado será verificar si se cumple, en alguna medida, en el caso de Feijóo. Una lectura atenta de su obra confirma que esa es precisamente la función que le asig-

17. Cfr. ABELLÁN, José Luis: *Historia crítica del pensamiento español*. Espasa Calpe, Madrid, 1979, T. II, pp. 24 y ss.

18. ORTEGA, O.C. T. II, p. 600.

19. CASSIRER, E.: *Filosofía de la Ilustración*, trad. de Eugenio Imaz, FCE, Méjico, 1972 (3.ª ed. en español), pp. 21-23.

na al pensamiento filosófico tomado como reflexión crítica. El propio título de su obra fundamental así lo atestigua. La crítica constituye la explícita tarea formadora del benedictino, al margen y en contra de toda construcción positiva de un sistema filosófico, entendido como cosmovisión. En una de sus cartas eruditas, titulada *De la Crítica*, define claramente su posición respecto a lo que por tal entiende: “Lo que se llama Crítica no es sino naturaleza. Un buen entendimiento, justo, cabal, claro y perspicaz, es quien constituye un buen crítico”<sup>20</sup>. En definitiva, está planteando una radical y novedosa significación del quehacer filosófico, en contraste permanente con la usual práctica de la filosofía aristotélica, considerada como negación sin más de la filosofía, si hacemos excepción de los conocimientos suprasensibles, desértico y estéril ámbito al que reduce la legitimidad del pensamiento aristotélico. Así pues, la razón crítica de la que habla no es otra que la razón natural. En este punto es interesante hacer notar que en 1749 aparece el “*Traité des Systèmes*” de Condillac, uno de los grandes de la Ilustración francesa, donde combate todo el intento sistemático y apriorístico de la filosofía del XVII. Allí se lee: “La naturaleza ha indicado a los hombres el único método para descubrir las cosas, desde el momento en que los ha colocado en la necesidad de observar”<sup>21</sup>. También para Feijóo la observación era la única fuente de conocimiento de las realidades físicas, como nos muestra en el discurso XI del tomo V del Teatro Crítico sobre “El gran magisterio de la experiencia”. Esta renuncia al espíritu de sistema que supo subrayar Cassirer como característica de los ilustrados, no significa el rechazo del espíritu sistemático. En este contexto es relevante que los autores que nos presenta Feijóo como modelos de la práctica filosófica sean precisamente, aunque preilustrados cronológicamente, los que mejor cumplen la caracterización de Cassirer: Bacon y Newton. Pero considerada la ilustración sólo como respuesta metodológica no se toca el fondo de la misma que primariamente aparece como movimiento de rebelión, de inconformismo, en definitiva, de crítica radical a la cultura barroca en toda su extensión. De ahí el carácter educativo que conlleva la nueva intención metódica del movimiento ilustrado y que sin duda está presente en alto grado en Feijóo, y en no poca medida es responsable del carácter libresco de gran parte de la producción literaria ilustrada<sup>22</sup>. No resulta ocio-

20. T. II, C. XVIII.

21. CONDILLAC, *Oeuvres philosophiques*. Ed. G. Le Roy. París, 1947, p. 398.

22. A. Mestre, en la obra citada, *Despotismo e ilustración en España*, aún reconociendo los grandes méritos que tiene la obra de Feijóo, subraya, tal vez con trazos demasiado gruesos, el carácter divulgador de su pensamiento, con los riesgos inherentes a dicha tarea, contraria a lo que es una labor metódica y sistemática. La ausencia de este espíritu científico y quizá académico, en muchas de las cuestiones por él tratadas, se sobredimensiona al ser comparada con

so recordar que ya P. Hazard, “La crise de la conscience européenne (1680-1715)” de 1935, señaló que la mayor parte de las ideas que constituyen el fondo mismo de la ilustración habían ganado batallas en fechas anteriores a 1700, de manera tal que las audacias mayores de la ilustración no se hubieran podido dar sin un Spinoza, o un Locke, pero que lo característico de ésta fue su sentimiento de combate contra los prejuicios y la superstición. Al ilustrado, en general, y a Feijóo, en particular, no le queda tiempo para dedicarse a la elaboración de métodos concretos en las distintas disciplinas científicas; el combate, pues nadie dudará que de eso se trataba, le llevó todo su tiempo. Feijóo participaba de la misma convicción con respecto al Teatro Crítico que Diderot con la Enciclopedia, al considerar su obra como un instrumento de lucha “para cambiar la manera común de pensar”<sup>23</sup>. Desde esta perspectiva metódica y de combate, según la interpretación de Cassirer, nuestro autor benedictino entraría a formar parte, con todas las diferencias y matices que se quieran poner, del movimiento ilustrado. Su insistencia en el método, su rechazo de los sistemas, incluidos los modernos, su clara conciencia de ser protagonista de un largo y duro combate contra la minoría de edad de la razón, le prestan las credenciales necesarias para poder estar de lleno en el movimiento ilustrado del XVIII.

La ilustración, en definitiva, es la teoría de la razón, pero no es menos el recurso a la vida sensitiva del hombre, expresado a través de ese sentimiento que tiene mucho de mesiánico, que es el sentimiento irracional de lucha contra lo irracional —usos y costumbres exclusivamente sustentados en el interés y en la fuerza—, y ello en nombre de la razón. Produciéndose en esta práctica un profundísimo desajuste, denunciado más tarde por Hegel, con la maestría característica de sus análisis históricos, al denominar a la ilustración “filosofía de la reflexión”, es decir, filosofía del entendimiento matemático, frío y calculador, al margen de la vida, lejos del rico concepto de razón humana, (Vernunft) que incluye la compleja vida de la experiencia humana.

Pero ha habido intentos meritorios, por lo que tienen de complementarios y enriquecedores, de interpretar la ilustración como un movimiento que va más allá de la pura técnica filosófica, refiriéndolo a la vida misma de la civilización, cuya clave hermenéutica central sería el hecho mismo de la Revolución Francesa. Tal acontecimiento, tomado, como supo verlo Kant, en su significación de universal irreversibilidad de la emancipación

el tratamiento que reciben algunos “novatores”, sobre todo cuando se produce la confrontación entre el benedictino y Mayans y el grupo valenciano.

23. “... Cumplir mi oficio —escribe Feijóo— que es el de Desengañador del Vulgo: oficio, a la verdad honrado y decoroso; pero triste, ingrato y desabrido, más que otro alguno”. *Cartas eruditas*, T. I, C. XXXVI, 6.

del género humano, es el fruto más querido del movimiento ilustrado. Desde esta perspectiva, el caso que nos ocupa, la pertenencia o no de Feijóo al movimiento ilustrado, resulta positivo. Son suficientes los textos que de manera explícita reflejan la nueva sensibilidad. “Pero yo me lamento de los pobres que trabajan y hambread, debiendo con más razón lamentarme de los ricos que comen y engullen lo que aquellos trabajan... ¡Ay de vosotros los ricos...!”<sup>24</sup>. Aquí, se puede decir con toda razón, que Feijóo se mueven dentro de su misión evangélica, dice lo que los predicadores han venido diciendo siempre, con mayor o menor convicción y, por tanto, nada tiene que ver con el nuevo programa de solidaridad universal que se está gestando a través del movimiento ilustrado. Pero los ecos debían de ser más fuertes que en otras ocasiones, y el contexto completamente diferente, pues se da un posicionamiento abiertamente político contra el sistema estamental, y en concreto contra la nobleza, piedra angular del mismo. “¿Qué caso —escribe al inicio del mismo discurso que acabamos de citar— puedo hacer yo de unos nobles fantasmones, que nada hacen toda la vida, sino pasear por calles, abultar corrillos, y comer la hacienda que les dejaron sus mayores?”. No parece que se pueda avanzar demasiado en la dirección de una interpretación social y democrática, germen ilustrado del socialismo futuro, en los planteamientos políticos de Feijóo, que en todo caso habría que insertarlos en la órbita del despotismo ilustrado <sup>25</sup>. Sí, en cambio, se da un giro notable en la nueva significación de categorías morales muy acendradas en el espíritu barroco del diecisiete español, como la de honor, honra, estima, provecho, etc. Es nada más, pero tampoco nada menos, que el cambio de una concepción barroca, interpretativa, admirativa y pasiva, a otra dinámica, consciente del papel del hombre en la construcción del mundo, por medio del trabajo, característica de la burguesía ilustrada. Este es el contexto cultural de discurso de Feijóo titulado “Honra

24. *Teatro Crítico*, T. VIII, Discurso XIII, 42.

25. Concepción Arenal fue lejos en su interpretación y quiso ver, un siglo después, un cierto socialismo camuflado en algunos pasajes de Feijóo. Con ocasión del primer centenario de la muerte del monje gallego presenta un ensayo al certamen literario que se convocó en Orense: “Juicio crítico de las obras de Feijóo”, es el título del mismo. No obtuvo el primer premio, entre otras razones, según reza la reseña de dicho certamen publicada en Orense en 1877 “por la marcada tendencia que el autor revela en el curso de su erudito trabajo al hacer participe de sus racionalistas ideas al ilustre monje, interpretando de una manera violenta el espíritu de sus inmortales obras” (apud. Marañón *op. cit.*, p. 27). Allí afirmaba Concepción Arenal: “No se ha tomado bien la filiación del socialismo, que hoy no es nuevo, ni lo era en tiempos de Feijóo, cuyos pensamientos parecen a veces más bien fermentar bajo el gorro frigio del agitador popular que bajo la capilla del monje. En su celda pensaba y sentía en ocasiones como han pensado y sentido, un siglo después los que en las plazas públicas excitaban a las masas”.

y provecho de la agricultura”. “En mi dictamen —escribe allí— el animal más contemptible del mundo es un hombre, que de nada sirve en el mundo... Al contrario, venero por sí mismo o por su propio mérito a aquellos que sirven útilmente a la república, sea ilustre o humilde su nacimiento; y así mismo venero aquellas ocupaciones con que la sirven, graduando el aprecio por su mayor o menor utilidad, sin atender si los hombres la tienen por alta o baja, brillante u oscura”<sup>26</sup>.

La insuficiencia del propio movimiento, por su naturaleza burguesa, debido a sus orígenes, objetivos e instrumentos operativos, incumplió el mandato de ese imperativo soteriológico, inmanente en el nuevo discurso, de constitución de una nueva sociedad solidaria y libre, como habría de verse en los programas de reformas políticas, sociales y económicas de los ilustrados españoles algunos años más tarde, dentro de una planificación propia de lo que se entiende como despotismo ilustrado<sup>27</sup>.

Pero existe una categoría central en el amplio, complejo e irreductible fenómeno ilustrado: la de claridad conceptual, constitutiva del núcleo esencial del discurso de la *Aufklärung*, y esto no sólo en el XVIII, pues fue siempre propósito de toda civilización basada en la autonomía de la razón. La claridad exige la eliminación de todo aquello que impide ver la realidad honestamente, fundiendo en un mismo escorzo el plano epistemológico y el de deber, pudiéndose agregar sin dificultad el estético. Este concepto, como nos advierten Adorno y Horkheimer en su “Dialéctica de la Ilustración”, presenta su propia insuficiencia y unilateralidad al desechar por oscuro y confuso lo desacostumbrado, numinoso y ajeno. Este es el acierto que reivindicó para Feijóo. Por los motivos que fuesen no traspasó en el cumplimiento del triple imperativo de la claridad insito en *sapere aude* el umbral de lo nouménico, confundiendo, como la mayor parte del resto de los ilustrados, la solución del nudo con la gratuita y, en definitiva, estéril acción de su destrucción. De otro lado, esta reserva, característica del profundo sentido escéptico de su pensamiento, le evitará caer en las redes de los nuevos mitos fabricados desde la razón autónoma, como cayeron prácticamente la totalidad de los ilustrados europeos y pusieron de manifiesto oportunamente los románticos. Como afirma Plebe: “resulta indiscutiblemente paradójico sostener que la ilustración, cuyo programa continua-

26. *Teatro Crítico*. T. T. VIII. Discurso XIII, 2.

27. Cfr.: *La Real Cédula de 18 de marzo de 1783*, donde entre otras cosas se dice: “Declaro que no sólo el oficio de curtidor, sino también las demás artes y oficios, del herrero, sastre, zapatero, carpintero y otros a este modo, son honestos y honrados, que el uso dellos no envilece a la familia, ni la persona del que los ejerce, ni les inhabilita para obtener los empleos municipales de la república en que están vecinados los artesanos o menestrales que los ejercen; y que tampoco han de perjudicar las artes y oficios para el goce y prerrogativas de la hidalguía...”.

mente expresado es el de devolver al hombre la libertad sofocada por los ritos y los prejuicios, sea a su vez un factor de obstrucción de la auténtica libertad de pensamiento, en la medida en que le hace esclavo del mito de la ciencia”<sup>28</sup>.

La máxima “Ten el valor de servirte de tu propio entendimiento”<sup>29</sup>, versión kantiana del *sapere aude* en 1785, test indiscutible de decantación de elementos ilustrados en la obra de todo autor, estuvo desde el comienzo en el discurso teórico de Feijóo. En el prólogo del tomo séptimo de su Teatro escribe: “Si sobre esto consideras que sigo senda más difícil que otros escritores, ligado en lo general de la obra a una idea nueva, pero variando los asuntos a cada paso, que la mayor parte de ellos, y aun en casi todos, camino, sin más luz que la del propio entendimiento, acaso me tendrás por más veloz”.

La excepción, ya lo sabemos, está constituida por las verdades dogmáticas. Y es ésta una característica propia de los ilustrados españoles, que desde mi punto de vista no interfiere en lo esencial con el mensaje del movimiento ilustrado, como hemos tenido ocasión de ir comprobando. En todo caso, de la autonomía del entendimiento se deriva la libertad emancipadora del hombre, cuestión central del tema que nos ocupa. La crítica que ejerce contra los raptos de la libertad del pensamiento es radical en el fondo, aunque procura no herir sentimientos y guarda la formas siempre que ello es posible. Su actitud de respeto tan alejada de la iconoclastia de los enciclopedistas no empece lo devastador de su crítica. Y ésta, con buen tino, se dirige a aquellos elementos de la cultura española que constituyen, en su opinión, las raíces que sostienen y alimentan la ciencia española, cuya lamentable situación es la responsable última de la decadencia de España.

### *LAS CONDICIONES DE LA POSIBILIDAD DE LA AUTONOMÍA DE LA RAZÓN*

La crítica actual en torno a la singularidad de la obra feijooniana tiende a considerar a Feijóo un continuador, o divulgador, de la obra de los llamados “novatores”<sup>30</sup>. Evidentemente eso es así, en gran medida, ya que

28. PLEBE, A.: *Qué es verdaderamente la Ilustración*. Ed. Doncel. Madrid, 1971, p. 136.

29. Cfr. KANT, *Respuesta a la pregunta ¿qué es la Ilustración?* Trad. española de Emilio Estiú, en KANT, *Filosofía de la Historia*, Ed. Nova, B.A. 1958.

30. Se trata de recuperar lo que de cierto hay en el juicio de Menéndez y Pelayo, apesar de representar su obra una posición contraria a las propuestas programáticas de la de Feijóo, cuando escribía: “Pero ni Feijóo está solo, ni los resultados de su crítica son tan hondos

como decía Ortega en el Prólogo a la Historia de la Filosofía de Brehier: “transición es todo en la historia, hasta el punto de que puede definirse la historia como la ciencia de la transición”. Pero, estimo que hay algo más en Feijóo que lo distingue de la mayoría de los introductores del pensamiento moderno en España y no es sólo su comunión con el espíritu rebelde y educador del movimiento ilustrado. Son tres las cuestiones, que en mi opinión marcan diferencias con ellos, tanto por su radicalidad como por su inequívoca posición. Me refiero a su negación de la filosofía de Aristóteles, su adscripción al empirismo y su crítica a la superstición religiosa; cuestión esta última que es preciso señalar, pero que dada su significación y el carácter anecdótico de varios de los casos criticados se encuentra analizada en la mayor parte de los estudios de conjunto de Feijóo, lo que nos permite, dado el espacio de que disponemos y el relativo consenso en la interpretación de esta crítica, no entrar en ella. La realización correcta del triple programa le lleva a instalarse en la autonomía de la razón, cuyo fruto más querido es el de la claridad del entendimiento y la libertad de la voluntad. En los tres ámbitos referidos, Feijóo actúa con conciencia de cumplir una “misión” cual nuevo Quijote, y utiliza el ensayo —la crítica le concede el título de creador del ensayismo español— como vehículo de su misión<sup>31</sup>.

En cuanto a la primera de las críticas referidas, la de Aristóteles, es preciso señalar que lo primero que aparece en nuestro autor es su decidido ánimo, a diferencia de lo que hacen los novatores, de no seguir “probabilizando”, como con acierto caracteriza Quiroz-Martínez la relación de Aristóteles con los novatores. La vocación armonizadora de las ideas en nuestra historia es una constante, como ha subrayado en ocasiones varias Menéndez y Pelayo. En el caso que nos ocupa se justifica, “por cuanto —escribe Quiroz-Martínez— el aristotelismo de la época se tiene a sí mismo por la única posibilidad de corroboración filosófica de la doctrina

como suele creerse, ni estaba España, cuando el apareció, en el misérrimo estado de ignorancia, barbarie y fanatismo que tanto se pondera. Hora es ya de que las leyendas cedan el paso a la historia y que llegue a los siglos XVII y XVIII algún rayo de la vivísima luz que ha ilustrado y hecho patentes épocas mucho más remotas y de más difícil acceso”. Historia de los Heterodoxos, BAC, T. II, p. 327. Cfr. esta línea de contextualización de la obra de Feijóo en A. Mestre, entre otras, en las siguientes obras: “Correspondencia Feijóo-Mayans en el Colegio del Patriarca”, en *Anales del Seminario de Valencia*, IV (1964); *Ilustración y reforma de la Iglesia. Penamiento político y religioso de don Gregorio Mayans y Siseac (1699-1781)*. Valencia, 1968; *Historia, fueros y actitudes políticas. Mayans y la historiografía del XVIII*. Valencia, 1970; *Despotismo e Ilustración en España*. Ariel, Barcelona, 1976.

31. Cfr. PÉREZ-RIOJA, José A.: “Proyección y actualidad de Feijóo”. *Instituto de Estudios políticos*, Madrid, 1965, p. 97 y ss.; MARICHAL, Juan: *La voluntad de estilo. Teoría e historia del ensayismo hispánico*. Revista de Occidente, Madrid, 1971, pp. 135 y ss.; MESTRE, A.: *Despotismo e Ilustración en España*. Ariel, Barcelona, 1976.

católica... Esto permite la enorme fuerza que en el medio filosófico representa la filosofía tradicional, aparte su vigencia como filosofía, consagrada por la antigüedad y la perseverancia de su dominio en los círculos intelectuales. Cualquier novedad filosófica tenía que hacerse sospechosa de peligro para las verdades reveladas por el sólo hecho de ser algo distinto del aristotelismo”<sup>32</sup>. En el caso de Feijóo la confrontación es abierta y a mayor abundancia, su interés ya no reside, como en los novatores en aunar a Aristóteles con el pensamiento cartesiano ni con el atomismo gassendista, sino simplemente en negar la validez de su doctrina, en función, y aquí aparece la dimensión ilustrada de Feijóo, no sólo por su nula aportación al avance del dominio técnico sobre la naturaleza, sino también por haber sido históricamente la responsable en nuestro país del atraso de las ciencias de la naturaleza. Convencido del nuevo modelo antropológico en el que saber es poder, mira al *Novum Organum* y desde ahí plantea la crítica a Aristóteles, achacándole básicamente su incapacidad para crear una ciencia que vaya más allá de la mera contemplación de la naturaleza. La ciencia moderna tiene que dominar la naturaleza y para ello, siguiendo a Bacon ha de obedecerla, es decir, ha de conocer las leyes que rigen los fenómenos naturales y utilizarlas en su dominio.

La situación en España era especialmente confusa. La omnipresencia del Santo Oficio, atento vigía y censor de las conciencias, daba a la situación un cariz trágico-cómico. Así, Feijóo que se declarará antiaristotélico en innumerables ocasiones, en su célebre discurso sobre “Guerras filosóficas” se siente obligado a hacer una tímida y ambigua declaración de fe aristotélica para salir en defensa de los “secuaces” españoles de los filósofos modernos. “Yo estoy —escribe— bien hallado con las formas Aristotélicas, y a ninguno de los que las impugnan sigo. Pero tratar de rudos a Descartes, Gassendo y Maignan, es hacerles una gravísima injusticia”. Continúa en el mismo párrafo, al tiempo que marca diferencias con los autores citados, insistiendo en la gran irresponsabilidad de los críticos españoles y trae un testimonio que lo presenta como irrefutable, el del prelado Huét, autor de la “*Censura Philosophiae Cartesianae*” quien escribe: “sólo puede negar que Descartes fue un grande y excelente varón, el que careciere o de vergüenza, o de conocimiento”<sup>33</sup>. Su lucha contra la intolerancia hispana le lleva a defender, si no la doctrina completa de los modernos, sí el respeto que se les debe, pues están utilizando el derecho de decir y pensar lo que estiman conveniente. Pero no es para los autores extranjeros, que no lo necesitan obviamente, para quienes está reclamando el derecho de opinar li-

32. QUIROZ-MARTÍNEZ, Olga V.: *La introducción de la Filosofía Moderna en España*. El colegio de México, 1949, p. 353. .

33. *Teatro Crítico*, T. II. Discurso I, 12.



brememente en la sociedad. "La novedad en las cosas puramente Filosóficas no es culpable. Nadie hásta ahora fijó, ni pudo fijar columnas con la inscripción Non plus ultra a las Ciencias naturales... Donde hay riesgo de errar, excluir toda novedad, es en cierta manera ponerse de parte del error"<sup>34</sup>. Esta afirmación en la primera mitad del setecientos ha de entenderse en su justa medida y ver en ella la carga de denuncia y de provocación que tiene<sup>35</sup>. "Siempre me he admirado —continúa en otro lugar—, y no acabo de admirarme de que haya Filósofos en este tiempo, que impugnen como un error al escepticismo físico, mucho más que le impugnen como error peligros para los Dogmas de la Fe... 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... Tomamos aquí la Ciencia en un 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 la física; antes aseguramos, que este es el único camino por donde puede llegar a alcanzarse la verdad; aunque pienso, que nunca se arribará por él a desenvolver la última naturaleza de las cosas"<sup>36</sup>. No niega con esto que puedan existir principios metafísicos que proporcionen certeza en el orden físico; ejemplo: el todo es mayor que la parte, el obrar sigue al ser, etc. Lo que en el fondo está rechazando Feijóo es la completa gratuidad de un sistema que no sólo no sirve para darnos conocimientos sobre la naturaleza de las cosas, sino que, según afirma más adelante, "ni aún manifiesta al entendimiento alguna verdad, que no alcance el hombre más rústico del mundo. De modo, que las conclusiones silogísticas de verdades infalibles que tanto jactan los Filósofos Escolásticos, no hacen otra cosa, que explicar por circunloquios, y con voces facultativas lo mismo que derechamente alcanza, y naturalmente explica cualquier racional que nada haya estudiado".

Piensa el fraile benedictino que la autoridad doctrinal que rige la cultura filosófica española no se debe en exclusiva a los propios méritos de Aristóteles sino a un cúmulo de circunstancias, ajenas a la propia doctrina del estagirita. La primera de ellas fue la introducción en Europa, a través de las traducciones árabes, de su filosofía, cuando no existía ninguna otra con la que pudiese competir. El resto de la filosofía griega se había perdido

34. *Ibidem*, 22.

35. "Es menester un ánimo heroico para contradecir a Aristóteles (en España), donde sobre cualquiera que se le oponga, granizan al momento tempestades de injurias. Ni aún el ánimo heroico basta a los más, porque la obediencia los precisa a no apartarse del rumbo de su Escuela". *Teatro Crítico*, T. III. Discurso XIII. 55.

36. T. III. D. XIII. 30.

o no había aparecido aún, como el caso de Platón. La segunda circunstancia, según el breve esbozo de sociología del conocimiento que nos presenta Feijóo, es la asunción de la misma por parte de Santo Tomás y, en consecuencia, de la Iglesia católica. Por último señala que debido a los ataques de Lutero contra Aristóteles, dentro del campo católico se fue identificando cada día más el pensamiento católico con el aristotélico, “de modo, que cualquiera que en aquel tiempo se declaraba contra la Filosofía, o Dialéctica de Aristóteles, sin otra razón, se hacía para ellos sospechoso en la fe, porque juzgaban, que no por otro motivo impugnaba este filósofo, que porque su doctrina es útilísima para defender nuestros dogmas, y refutar los errores opuestos”<sup>37</sup>.

Esta situación que en mundo católico era general, en España se manifestaba de manera especialmente agresiva dado la larga carrera de fondo corrida casi en solitario desde la reforma luterana. El monólogo de nuestra cultura cada vez se hizo más impermeable y duro al mismo tiempo. Lo paradójico no es que no surgiese en España un fuerte núcleo ilustrado sino que se diesen las condiciones antes señaladas que permitieron, rememorando el discurso hegeliano, la manifestación del espíritu de la época también en España, con todas las especificidades que se quieran. Es el cúmulo de circunstancias expuesto por Feijóo el que convierte la filosofía aristotélica en hegemónica y casi exclusiva del pensamiento católico. Pero con el espíritu crítico que le caracteriza, Feijóo, en su lucha contra escolásticos y aristotélicos, hacer ver que no es cierta la visión de la equivalencia exclusiva de pensamiento católico y aristotelismo. Buen conocedor de la historia de las ideas, muestra que no pocos protestantes fueron aristotélicos y cómo, con el surgimiento de la filosofía moderna acudieron a Aristóteles muchos de ellos, buscando la seguridad que la razón moderna estaba perdiendo<sup>38</sup>.

37. *Ibidem*, T. IV. Discurso VII. 8. Nos cuenta, en el párrafo siguiente, que en 1629. en París, el Parlamento, a instancias de la Sorbona, expidió un decreto contra los químicos, en el que entre otras cosas se podía leer: “... que no se podían impugnar los principios de la filosofía aristotélica, sin impugnar juntamente los de la Teología Escolástica, recibida en la Iglesia”. Con la ironía que le caracterizaba en momentos así continúa “Censura, en que (por no decir algo más) se dio mucho al hiperbole: porque los principios de la Teología escolástica son los dogmas revelados, con los cuales, ¿qué oposición tendrá el que los mixtos se compongan de sal, azufre, mercurio, agua, y tierra, que són los principios químicos? ¿Ni qué conexión el que se compongan de agua, tierra, fuego, y aire, que son los elementos aristotélicos?”.

38. Después de una larga relación de protestantes que fueron aristotélicos, nos cuenta que “cuando Renato Descartes empezó a hacer ruido en el Mundo con su nuevo sistema, se declararon contra él y a favor de Aristóteles tres Universidades Protestantes enteras en cuerpo formado, la de Leiden, la de Groninga y la de Duisberga... ¿Dónde está, pues, ésta uniforme conspiración de los herejes contra Aristóteles, que tanto se clamorea? En la imaginación de los que, careciendo de noticias legítimas, sólo se informan de rumores populares”. T. IV. Discurso VII, 13 y 14.

Sintetizando, hay que decir que la crítica que hace a Aristóteles se basa esencialmente en la denuncia de ausencia de una física real en su obra. Feijóo sostiene sin ambages que su física no es sino metafísica y que ésta no sólo no ayuda al progreso de la ciencia sino que lo frena y retrasa. Su posición es un lugar común en la generalidad de los ilustrados y sus argumentos críticos los toma principalmente de Bacón<sup>39</sup>, que aparece como su norte y guía en las cuestiones filosóficas. En su discurso “Lo que conviene quitar en las sumulas”<sup>40</sup>, su crítica es demoledora. Bien es verdad, que Feijóo está criticando al Aristóteles traducido en la escolástica y que se puede pensar que sus argumentos no le tocan porque el propio Aristóteles, o lo que nos ha llegado de él<sup>41</sup>, no se reconocería en la rutina perversa en que se había transformado su dialéctica. Pero Feijóo va al fondo de la cuestión y considera que el método escolástico es sólo una elaboración detallada de la teoría silogística del estagirita, siendo consciente de que las conclusiones lógicas que se hallan en base a la concatenación de las diversas figuras no nos proporcionarán jamás conocimientos nuevos, pues, sólo captamos lo que ya sabíamos como supuestos previos<sup>42</sup>. Una ciencia así considerada

39. “Hasta aquí, desde que Santo Tomás abrazó el partido Peripatético, todo fue triunfos para Aristóteles. La semilla de la doctrina Química aún no había fructificado. Las demás, ni entonces, ni después echaron raíces. Vino después el grande, y sublime genio de Francisco Bacón, Conde de Verulamio, gran Canciller de Inglaterra, quién con sutiles reflexiones advirtió los defectos de la Filosofía Aristotélica, o por mejor decir advirtió, que no había Filosofía alguna en el Mundo; que la Física de Aristóteles era pura Metafísica; que en los escritos de Platón no se hallaba más que una Teología Natural; que la Filosofía de Telesio era sólo instauración de la de Parménides; la de Ramo una despreciable quimera; que los Químicos habían tomado a la verdad el rumbo que se debía seguir, conviene a saber, el de la experiencia, pero limitada ésta a unas pocas operaciones del fuego, corta basa para fundar un sistema; concluyendo de todo esto, que era menester empezar de nuevo sobre cimientos sólidos esta gran fábrica de la Filosofía, echando por el suelo como inútil todo lo edificado hasta ahora, para cuyo fin formó el proyecto en aquella admirable obra que llamó Instauración magna...”. T. IV. Discurso VII, 39.

40. T. VII. Discurso XI.

41. A este respecto es interesante ver como se encontraba la investigación historiográfica en torno al corpues aristotélico. Feijóo está al corriente de los problemas que plantea la fijación no sólo del canon aristotélico sino también de las lagunas de muchas obras, rellenas por copistas no idóneos, como consecuencia de la pérdida de muchos pasajes en la aventura de la conservación y peregrinaje las mismas. También sus observaciones sobre los problemas que plantea la traducción son ilustrativas de la fina sensibilidad de nuestro autor. *Cfr. Teatro Crítico*, T. IV. Discurso VII, p. 45 y ss.

42. Al respecto escribe: “Estoy persuadido a que todo hombre de buena razón, al momento, que sobre materia que tiene estudiada, se le propone un silogismo vicioso, sin atención a regla alguna, y aún sin memoria, y estudio de ella, conoce que es defectuoso: esto es, que la ilación no es buena, y aún dará algunas explicaciones del vicio que tiene, aunque no con voces propias y facultativas... Quien al oír aquel vulgar sofisma. *Mus est vox nonosyllaba, sed vox monosyllaba non manducat caseum: ergo mus non manducat caseum*, ¿no conocerá, que

queda condenada a estar continuamente volviendo sobre sus pasos sin ser capaz de saciar la necesidad cada día más acuciante de encontrar respuestas concretas a problemas concretos<sup>43</sup>. Los trabajos de la filosofía cada vez eran más alambicados, vacuos y alejados de la realidad. Feijóo, observador en primera línea de este proceso a lo largo de su vida y buen conocedor de la historia del mismo, jugó a fondo el papel que le había tocado, asumiéndolo con energía. No otra cosa significa el cierre del discurso “Mérito y fortuna de Aristoteles”, al que vengo refiriéndome. Allí escribe: “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 o Metafísica, y abandonarle siempre que me lo persuadan la razón o la experiencia”. Es una declaración de principios y como tal, no señala materia alguna en la que se pueda decir que Feijóo es aristotélico. Más atrás hemos visto a qué quedaban reducidos algunos principios metafísicos que Feijóo estaba dispuesto a aceptar como verdaderos.

Hemos señalado que la segunda nota característica y diferenciadora de Feijóo, con respecto a los autores de la época, es su decidida adscripción a la filosofía empirista. Su distanciamiento de Aristóteles le dejaba la vía expedita para la aventura del empirismo. Un autor que escribe “¿Y qué importaría que Aristóteles fuese de ese sentir, si la experiencia y la razón están por el opuesto?”<sup>44</sup>, está definiendo su posición de manera precisa. Son la experiencia y la razón las dos coordenadas que demarcan su actitud filosófica. La razón sólo era la propuesta moderna del cartesianismo y la rechaza, no sólo por los problemas de índole teológico que puede plantear el concepto cartesiano de materia en relación con la cuestión eucarística, sino sobre todo porque “la experiencia ha sido el único Juez árbitro, que

es un modo de arguir defectuosísimo, y se reirá de el que lo propone? Pero no sabrá decir, que el vicio que tiene, es la variación de suposición”. T. VII Discurso XI. 5.

43. En su discurso sobre “El gran Magisterio de la experiencia” escribe: “Lo primero, que a la consideración se ofrece, es el poco, o ningún progreso, que en el examen de las cosas naturales hizo la Razón desasistida de la Experiencia por el largo espacio de tantos siglos. Tan ignorada es hoy la naturaleza en las aulas de las escuelas, como lo fue en la Academia de Platón, y en el Liceo de Aristóteles. ¿Qué secreto se ha averiguado? ¿Qué porción ni aún pequeñísima, de sus dilatados países se ha descubierto? ¿Qué utilidad produjeron en el mundo las prolijas especulaciones de tantos excelentes ingenios, como cultivaron la Filosofía por vía del raciocinio? ¿Qué arte, ni Mecánica, ni Liberal de tantas como son necesarias al servicio del hombre, y al bien público les debe, no digo ya la invención, mas ni aún el menor adelantamiento?”. T. V. Discurso XI. 10. .

44. *Ibidem*, T. II. Discurso XII, 5.

ha terminado algunas lides, o desterrado algunos errores de las aulas. Donde todo se deja a la especulación, y al raciocinio, siempre el pleito está pendiente”<sup>45</sup>. La razón dejada a sí misma, sin el freno de la experiencia siempre acaba, desbocada, creando los monstruos de todos conocidos. Es, por consiguiente, el constructivismo de la razón el que está presente en lo esencial del rechazo feijooniano del sistema cartesiano. Por otro lado, sólo apuntar que la crítica del benedictino alude también a la inutilidad de los principios metafísicos, innatos en Descartes, recordándonos la anterior objeción a Aristóteles. Al final del discurso sobre el “Escepticismo filosófico”, después de haber analizado con suficiente atención y finura, poniendo al descubierto sus limitaciones, los sistemas de la filosofía moderna, fundamentalmente los de Descartes y Gassendi, manifiesta su proximidad con el empirismo y concluye, con la siguiente valoración, a modo de propuesta programática: “Aunque hasta ahora los varios sistemas filosóficos, que se han inventado, padezcan, o grandes dudas, o declaradas nulidades, ¿quién sabe si en adelante puede descubrirse alguno tan cabal, tan bien fundado, que convenza de su verdad al entendimiento? Lo que creo es que si esto se puede lograr, es más verosímil conseguirse, usando del método, y Órgano de Bacón. Bien es verdad, que este es tan laborioso, y prolijo, que casi se debe reputar moralmente imposible su ejercicio; pues es por lo menos preciso, que los Monarcas de un poderosísimo Reino (v.gr. el de Francia) por espacio de más de cien años, aplicando a este fin grandes tesoros, hagan trabajar en innumerables experimentos, y en razonar sobre ellos, con distinción de varias clases, y empleos, aunque todos subordinados debajo de planta arreglada, a más de cuatrocientos hombres hábiles. ¿Cuándo se logrará esto? La Academia Real de las Ciencias en París, La Sociedad Regia de Londres, no son más que un rasguño del gran proyecto de Bacón”<sup>46</sup>.

La aceptación de la doctrina y programa de Bacón no es ingenua en modo alguno. Primero, porque el método experimental ha de evitar errores y precipitaciones en su ejecución. El examen de la naturaleza en sí misma implica “una multitud de experimentos combinados con exactitud y diligencia” para deducir el conocimiento particular de cada elemento “sin meterse a formar sistema universal, para el cual son insuficientes hechos hasta ahora...”. Es decir, que a pesar de todas las limitaciones que Feijóo tuvo con respecto a la naturaleza de la ciencia, sobre todo a su insuficiente comprensión de la inducción, algo semejante a lo que le ocurrió al propio Bacón, está explícito en su discurso el carácter progresivo, y por ende, no definitivo, del avance científico. Lo más relevante de este planteamiento re-

45. *Ibidem*, T. III, Discurso XIII, 88.

46. *Ibidem*, T. III, Discurso XIII, 97.

side, sobre todo, en que en él se produce taxativamente la inversión metodológica del proceso científico; de una vez por todas el método científico tenía que ser realmente inductivo. Ya la acusación genérica de los hombres de la escuela que rechazaban el experimentalismo, escolásticos superficiales los suele llamar, por considerar que reducía su práctica al ejercicio de los sentidos, principalmente el de la vista, y de la memoria, negando la actividad de la inteligencia, responde, enérgicamente : “Ciertamente, yo hallo más delicadeza de ingenio, y más perspicacia en muchos de los experimentos del famoso Boyle, que en todas las abstracciones, y reduplicaciones que he oído a los más ingeniosos metafísicos”<sup>47</sup>. La segunda conclusión, que aleja a Feijóo de toda actitud visionaria, es su concepción social de la práctica científica. Son los gobiernos y la sociedad, a través de una planificación y coordinación adecuadas, los que tienen que tomar el relevo en el desarrollo de este nuevo espíritu científico. Este es el contexto en el que ha de verse el surgimiento de las Academias y la proliferación de las Sociedades Económicas de Amigos del País.

Si tuviéramos que seleccionar el rasgo más definitorio, desde un punto de vista interno, de la doctrina que sustenta Feijóo, sería este nuevo posicionamiento, novedoso en España, aunque no exclusivo del fraile gallego, del ejercicio de la filosofía, basado en la experiencia como única fuente de conocimiento de la naturaleza; al mismo tiempo, señalaríamos que es precisamente la adopción del método experimental lo que confiere a su encuadre filosófico la demarcación diferenciadora de su filosofía. Baste la siguiente reflexión, que sirve de cierre, como corolario, a su Teatro Crítico Universal: “Es imponderable el daño que padeció la Filosofía por estar tantos siglos oprimida debajo del yugo de la Autoridad. Era ésta, en el modo que se usaba de ella, una tiranía cruel, que a la razón humana tenía vendados los ojos, y atadas las manos, porque le prohibía el uso del discurso, y de la experiencia. Cerca de dos mil años estuvieron los que se llamaban filósofos estrujándose los sesos, no sobre el examen de la naturaleza, sino sobre la averiguación de la mente de Aristóteles”. Es difícil negar que ésta sea una manera tan legítima como cualquier otra de manifestar el mensaje universal que encierra el movimiento ilustrado, que si significa algo, es precisamente ese grito de libertad y de emancipación que anuncia Feijóo.

47. *Ibidem*, T. V. Discurso XI, 36.