

EL PROBLEMA DEL CONOCIMIENTO EN EL PENSAMIENTO ESPAÑOL DEL SIGLO XVIII (1700-1760) *

POR FRANCISCO PUY MUÑOZ
Granada

En la *Die Philosophie der Aufklärung*, Ernst Cassirer¹ mantiene la tesis, hoy comúnmente aceptada, de que el problema del conocimiento es la clave filosófica de este período. Y en efecto es algo que arrojan las fuentes, poniéndonos de manifiesto la existencia de tres corrientes que cruzan el siglo: criticismo, escepticismo, eclecticismo. Veremos a los hombres del siglo proclamarse múltiples veces críticos (Feijoo, Mayans, Codorniu), llamarse escépticos (Martínez, Martí, Rodríguez), bautizarse eclécticos (Sarmiento, Piquer, Tosca, etc.). Estos adjetivos, ya lo podemos adelantar, no se presentan, ni son utilizados siempre con significaciones análogas. Las fluctuaciones se deben a la diversidad de enfoques. Así tendremos que analizar lo que con aquellos adjetivos se quiere decir, distinguiendo los sentidos que toman según que el problema del conocimiento se haya planteado respecto de la verdad filosófica, la científica o la teológica.

El pensamiento tradicional, moviéndose al compás del tiempo, cumplió su misión en esta época, ocupándose de los problemas que preocupaban en el medio ambiente, para llevar a su justo medio, en el sentido aristotélico de la expresión, las tendencias e inclinaciones que se producían. En

* El presente ensayo sobre el problema gnoseológico en el pensamiento español de la primera mitad del siglo XVIII constituye el primero de una serie de tres estudios que, como resumen de mi tesis doctoral, se publicarán en estos ANALES DE LA CÁTEDRA F. SUÁREZ. Los dos siguientes abordarán el problema de la comprensión de la ética y la antropología. Constituyen un intento de estructuración y exposición de las ideas filosóficas que constituyen la plataforma sobre la que se asienta la filosofía jurídico-política de la época.

¹ Tübingen, 1934. Hay trad. española de E. Imaz: *Filosofía de la Ilustración*, México, 1943.

líneas generales puede decirse, que el problema del conocimiento se plantea sobre la base de dos cuestiones previas. Una es la sustitución del sistema teocéntrico por el sistema antropocéntrico: cuando el hombre confiaba en una autoridad suprema, omnisciente e incapaz de engañarlo, lógicamente no había de preocuparse tan angustiosamente por la propia capacidad de conocer. Pero al quedar, por una decisión de su propia voluntad, suelto del asidero divino y pendiendo sólo de su propia razón sobre el abismo de la incerteza, el hombre tenía que sufrir la angustia de averiguar qué seguridad le daba su propia razón. Así, aquellos mismos que gritaron contra la complicación de la querella teológica sobre la ciencia divina, se zambulleron impensadamente en un remolino mucho más vertiginoso: la posibilidad de la ciencia humana, del humano conocimiento. El segundo motivo que contribuyó a poner en primer plano la cuestión gnoseológica es el espíritu cientificista, que siguiendo los sueños de las utopías políticas del renacimiento², quiso dominar la materia, abstracción hecha del espíritu y de la jerarquía del mundo moral, esto es, para el mal.

Y conviene recordar, que ni el espíritu racionalista, ni el cientificista eran o tenían que ser necesariamente algo malo en sí: también la tradición cristiana había estudiado ya el problema del conocimiento humano, y había adelantado considerablemente las ciencias estrictas. Si el racionalismo moderno es revolucionario es porque contrapuso la razón humana a la divina, porque quiso conocer lo creado para enfrentarlo al Creador. Si el espíritu científico de la modernidad es revolucionario, es porque quiso dominar la materia desconociendo el espíritu. Así, la inclinación racionalista y cientificista produjeron el espíritu antimetafísico y el espíritu antiteológico. Y lo que podía haber sido la doble columna fundamental del edificio de la moderna civilización, se convirtió en dos corrientes subterráneas que amenazan socavarla y destruirla. Pero veamos paso a paso los términos en que se plantean estas cuestiones para los españoles del siglo XVIII.

Espíritu antimetafísico

Nadie como Menéndez Pelayo ha puesto de relieve con tanto vigor la existencia de un espíritu antimetafísico en el siglo XVIII. Así, en su estudio *De las vicisitudes de la filosofía platónica en España*, expresa magistralmente la línea descendiente en la ordenada del platonismo moviéndose sobre la abscisa del avance del siglo³. Su acertado juicio merece ser

² Vid., por ej., E. VON HIPPEL: *Geschichte der Staatsphilosophie*, B. 2 (2.^a ed. rev., Meisenheim am Glan, 1958), el capítulo dedicado a F. Bacon, p. 39 ss.

³ MENÉNDEZ PELAYO: *Ensayos de crítica filosófica*, Emecé, Buenos Aires, 1946, p. 149.

subrayado, no sólo en la constatación del espíritu antimetafísico de la parte que él conocía, sino, lo que es mucho más interesante, y comúnmente olvidado, en la acusación sobre Feijoo como principal responsable de aquel hecho. Por ser éste punto que creemos de especial significación, habremos de detenernos en aportar las pruebas que justifiquen aquellos términos.

Para ello basta oír a Feijoo, tal y como se expresa en el t. II de sus *Cartas eruditas y curiosas*, publicado en 1745. En el ensayo titulado *Sobre los sistemas filosóficos*, que por su título y contenido constituye casi una profesión de fe filosófica, alaba la decisión de no estudiar los principios metafísicos «suponiéndolos absolutamente inaccesibles al ingenio humano»⁴. Como fácilmente se desprende, proceder «en las materias filosóficas» prescindiendo de la «investigación de los principios», es simplemente una *contradictio in terminis* o no tener por filosofía lo que siempre se pensó. Ambas cosas se dan en Feijoo; en prueba de la segunda, nos dice que todo lo hecho hasta el año 1745 ha sido tiempo perdido, y lo que hicieron los mayores vivir en la ociosidad⁵. La pupila ametafísica y ahistórica de Feijoo interpreta la historia de la filosofía como la historia del empleo inútil de grandes inteligencias dedicadas a las abstracciones y a las generalidades. Todos aquellos hombres desperdiciaron sus talentos, y son por ello igualmente pigmeos. Aristóteles, uno entre tantos: sólo que tuvo la suerte de que la fortuna impusiera su sistema de abstracciones «inútiles». Por todo ello, la que comunmente se relata no es la verdadera historia de la filosofía. Esta sólo tiene un sentido: oponerse a los creadores de sistemas generales, empezando por el del estagirita. Los héroes del cuento son: el primero, Bacon; después, «dos grandes hombres»: Gassendo y Descartes⁶. Con todo, estos dos últimos se limitaron a luchar con su sistema contra otro sistema, así es que la idea de Bacon no acababa de germinar⁷.

Defendiendo el nominalismo baconiano, Feijoo sigue poniendo en evidencia su positivismo antimetafísico, que sólo se preocupa por la naturaleza, entendida ésta en su acepción más material —en aquella que la reduce a las fuerzas mecánicas—, que quiere conocerla en base a otro criterio materialista, la utilidad, y que pretende aquella nota que sólo tiene el conocimiento divino, la seguridad. Como todo tiene su final, «al fin esto se advirtió por algunos... de modo que el intervalo que hubo del año 60 al 80 del siglo pasado [el XVII], se puede tomar como época del nacimiento e infancia de la física experimental»⁸. Con asombro se comprueba,

⁴ B. FEIJOO MONTENEGRO: *Cartas eruditas y curiosas* (5 vols., Madrid, 1745-60), t. II (1745), p. 286.

⁵ Loc. cit., p. 287.

⁶ Ibid., p. 288.

⁷ Ibid., p. 289.

⁸ Ibid.

como toda la filípica contra la metafísica era debida a que no hizo lo que no tenía porqué hacer: física experimental. Feijoo se congratula de que por fin se perdiera «el gusto por los sistemas», esto es, por la metafísica⁹. «Hallándose en este estado de cosas la filosofía [vuelta a la confusión], salió al público aquella grande obra de Newton cuyo título es *Principios matemáticos de la filosofía natural*, parto prodigioso de prodigioso ingenio»¹⁰. Pero —y van a comenzar las contradicciones de nuestro autor— resultará que todas las arengas antisistemáticas, o sea, antifilosóficas, se van a ir al traste, porque en realidad lo único que se perseguía era la sustitución de una hipótesis por otra¹¹. Así emprende el viaje de retroceso a la metafísica, explicando esa pesantez o atracción desconocida como un principio de tipo aristotélico, que llama primera causa¹², y concluyendo en un nuevo salto mortal, por el que otra vez va a parar al campo de lo meramente científico¹³ después de pasar por unos intrincados vericuetos de difícil solución no sólo filosófica, sino, aún más, teológica¹⁴.

La causa más profunda de todo este maremagnum y despiste intelectual está en la ignorancia. Es a lo que alude Menéndez Pelayo cuando dice que era una mente más brillante que profunda. Su brillo ha cegado a muchos, que no han sabido calar la razón de este moverse entre dos aguas, de este constante contradecirse. Se ve esto en las razones que da para no divulgar en España esta filosofía de Newton: primero, porque no cree preparado a nadie para entenderla en su aspecto geométrico; en segundo lugar, porque aunque la entendieran, «no se halla aún España en disposición para admitir unas novedades para ella tan extrañas»¹⁵; «la tercera razón y la más fuerte es, que el sistema newtoniano envuelve o supone necesariamente el copernicano de la constitución del mundo»¹⁶. ¿Es España, o es él quien no está capacitado para asegurarse de dónde está la verdad? ¿Son los tradicionales los cobardes que se quedan con el error científico por no deshacer un malentendido, o son los novadores quienes no saben siquiera lo que quieren y se quedan en la cobardía de las medias tintas? Es difícil responder, pero en el caso de Feijoo es fácil deducir, oyéndole discutir con Juan Bautista Berní sobre la cuestión del sistema copernicano¹⁷. En el fondo de todo, lo que hay es ignorancia y miedo a la responsabilidad de

⁹ Ibid.

¹⁰ Ibid., pp. 289-90.

¹¹ Ibid., p. 290.

¹² Ibid., p. 291.

¹³ Ibid., pp. 292-3.

¹⁴ Ibid., pp. 291-2.

¹⁵ Ibid., p. 294.

¹⁶ Ibid., p. 295.

¹⁷ Ibid., pp. 296-7.

las decisiones. El mismo nos dice que sólo conocía a Newton a través de Gravesande y Fontenelle, agradeciéndole al Duque de la Mirandola la promesa del envío de los originales¹⁸.

El espíritu antimetafísico feijoniano, sembrado a lo largo de los 60 años que nos ocupan, dio por cosecha, ante todo, conseguir matar los pocos brotes que podían haber nacido de una auténtica metafísica; y, por otra parte, no consiguió formar una generación de científicos auténticos, porque para eso, lo que tenía que haber hecho era importar ciencia, y no críticas. El resultado de estas, se reflejan en el sentido con que vemos usar el vocablo «metafísica», por las mismas fechas, a su discípulo espiritual Antonio José Rodríguez: metafísico es ya para los ilustrados, para los revolucionarios, igual a quimera, imaginaciones, fantasías, delirios, etcétera, etc.¹⁹.

Por último, el espíritu antimetafísico aparece ya sistemáticamente expuesto en el Barbadiño: la metafísica simplemente no existe²⁰. Lo que la tradición llama metafísica es algo irrisorio, absurdo, puro sueño que sólo existe en imaginaciones calenturientas, que no existe en la realidad, sino por confusión con la lógica o la física; para demostrar lo cual no se ahorran molestias²¹. Y no se olvide, que la física es ciencia física, no filosofía

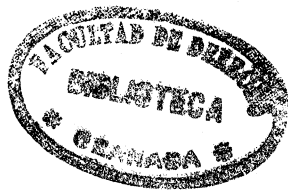
¹⁸ Véase cómo concluye FEIJOO, el hombre de las medias tintas y las indecisiones intelectuales: «Los elogios que en el discurso de la carta he dado al gran Newton, aunque muy debidos a su admirable ingenio, en ninguna manera significan adherencia mía a su sistema, el cual puedo yo justamente celebrar como ingeniosísimo, sin aceptarle como verdadero. Pero al mismo tiempo confieso que tampoco puedo condenarle como falso...». (Ibid., pp. 303-4).

¹⁹ En efecto, éste —y no se olvide que se trata de un científico— pone, dentro de su obra *Nuevo aspecto de teología médico-moral y ambos derechos* (2 ts., Zaragoza, 1742-45), el siguiente epígrafe a la «Paradoxa xix» (paradoja equivale a capítulo o tema): «Es caso puramente *metafísico* el que haya necesidad de solicitar aborto con medicamentos...» (p. 207, loc. et t. cit.).

²⁰ Véase tan sólo el título de esta disertación: «Se demuestra el mal modo de tratar la metafísica en este reino, y daños que de aquí resultan. Se explica qué cosa es metafísica y se prueba que es inseparable de la lógica y física, y que en vano quieren llamarla ciencia separada. Que no hay tal metafísica como ellos imaginan». El BARBADIÑO, pseud. del abate portugués LUIS ANTONIO VERNEY: *Verdadero método de estudios*, trad. castellana de José Maymó Ribes, 4 vols., Madrid, 1760. El lugar transcrito, en el t. III, pp. 1 ss.

²¹ «...Repito muy claramente, que es locura separar estas metafísicas de las otras partes de la filosofía. Metafísica intencional es pura lógica. Metafísica real es pura física. Y todo lo demás son puerilidades» (Barbadiño-Maymó, loc. cit., p. 8).

Siguiendo este plan de reducción de la problemática metafísica ora a la física ora a la lógica, recorre implacablemente todo el cuerpo doctrinal tradicional: los universales, concepto formal del ente y sus divisiones, ente real y ente de razón, trascendentales; ente positivo y negativo; ente divino y criado, con el problema de la posibilidad y la



de la naturaleza, y que la lógica oscila entre mera lógica formal o psicología en el sentido de la ciencia médica del mismo nombre²².

Las causas del eclecticismo.

El espíritu antimetafísico de la revolución produjo naturalmente uno de esos estadios de la historia del pensamiento, que se vienen repitiendo casi cíclicamente, en que la filosofía quedó negada. Sin embargo, es este un dato que queda un tanto diluído, si no camuflado, por el hecho de la profesión de fe de eclecticismo filosófico. Respecto de este fenómeno, lo primero que hay que advertir, es que no todos los hombres del dieciocho se proclaman eclécticos; y, lo segundo, que los que se llaman a sí mismos eclécticos, frecuentemente entienden por tal, cosas muy distintas.

Por otra parte, el fenómeno no es sólo español, sino europeo²³. Como europeo entró en España, y en consecuencia tuvo en un primer momento carácter revolucionario: es el que corresponde al final del siglo XVII y primeros años del XVIII; en estos años, el ecléctico es revolucionario, anti-tradicional, porque so capa de eclecticismo lo que se importa es con-

actualidad; ente espiritual y corporal; ente substancial y accidental, con la cuestión de los predicables y especial ludibrio sobre la de la substancia y la subsistencia; causas del ente y clasificación de las mismas... «En una palabra: toda la metafísica útil se reduce a definir con claridad algunos nombres de que usan los filósofos»: estamos ante el nominalismo que va a tener inmensas repercusiones en la ética, la política y el derecho; «y a entender y persuadir bien algunos axiomas o proposiciones que les pertenecen. Esto, en cualquiera parte que se haga, se debe compendiar mucho y explicarlo en pocas palabras si quieren que sea útil, apuntando lo que sea cierto y lo que es dudoso entre los filósofos» (loc. cit., p. 39). ¿Y qué pensaría el buen abate que quedara como cierto entre los filósofos después de su crítica?

²² Vid. al respecto el apartado «Idea de la Lógica», en el t. II del *Verdadero método* (pp. 295 ss), en que se ve patente la impronta cartesiana y sensualista. Y en cuanto a la identificación Física-Filosofía, vid. t. III, Carta X: «Muéstrase qué cosa es Física» (pp. 41 ss).

²³ Paul Hazard explica cómo «en el interior mismo de la filosofía de las luces se da una disarmonía esencial, pues esta filosofía fundió en una sola doctrina el empirismo, el cartesianismo, el leibnizianismo y el espinosismo por añadidura»; y se siente obligado a explicar este pandemonium: «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». *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*, Madrid, 1958, p. 389.

De ahí saca una consecuencia importantísima para la historia de la filosofía: «He aquí por qué Europa, para poner en orden la teoría del conocimiento, tenía necesidad de Kant» (ibid., p. 390).

trabando revolucionario. Pero, en la casi totalidad del período que estudiamos, hay ya muchos eclécticos que son, al contrario, tradicionales que no han tenido reparo en emplear la táctica del enemigo para combatirlo. En España está más que comprobada y afirmada en la bibliografía moderna la existencia de estos eclécticos²⁴.

El eclecticismo que se respira en la época es algo tan obvio, que lógicamente había que comenzar por constatar su existencia. Ahora hay que preguntarse el porqué de su existencia. ¿Qué motiva esa tónica general que hace que la inmensa mayoría, en más o en menos, se proclame ecléctica? La respuesta de esta pregunta nos proporcionará el comienzo de la averiguación que más arriba proponíamos: lo que cada cual quiere dar a entender cuando se llama a sí mismo ecléctico. Olga Quiroz Martínez atribuye el eclecticismo español del período a los siguientes factores: ansia de libertad que se traduce en una crítica imbuida de un espíritu antime tafísico; carácter y cosmovisión estoica, que busca la liberación del espíritu de las servidumbres que al conocimiento imponen los sentidos corporales; postura escéptica ante toda verdad; espíritu cientificista; y una corriente de antipatía antihelénica y de simpatía prosemítica, o proorientalista en general²⁵. Estimamos bastante acertada esta diagnosis²⁶. Pero creemos que esa caracterización de los motivos o causas del eclecticismo, puede

²⁴ Son aquellos a los que se refiere MARTÍNEZ GÓMEZ hablando de los que «positivamente emprenden la labor fecunda de sintetizar las dos grandes tendencias, más concretamente, de asimilar los nuevos elementos sin abandonar el fundamento antiguo». Apéndices a su trad. de J. HIRSCHBERGER: *Historia de la Filosofía*, t. II, «Edad moderna. Edad contemporánea», Barcelona, 1956, p. 415. Entre ellos alude a Lossada, Tosca, Martí Zaragoza, J. Servera, M. Martínez, A. Piquer Arrufat, M. Aymerich y A. Cordoníu; lista a la que habría que hacer algunos reparos.

M. MENÉNDEZ PELAYO, en *La Ciencia Española* (3.^a ed., 3 vols., Madrid, 1887-8), por ej., habla de Mateo Aymerich como «ecléctico humanista»; de Tosca, «gassendista en física, y en lo demás ecléctico»; de Juan Bautista Berní, «gassendista en parte y en parte cartesiano, con frecuentes concesiones a la tradición escolástica»; de Juan de Náxera, «en su primera época atomista acérrimo... luego se pasó al escolasticismo... especialmente contra los cartesianos», etc., etc. (op. cit., t. III, p. 202).

²⁵ O. V. QUIROZ MARTÍNEZ: *La introducción de la filosofía moderna en España. El eclecticismo español en los siglos XVII y XVIII*, Fondo de Cult. Ec., México, 1949, pp. 49-50, 51, 54, 55 y 57, respectivamente.

²⁶ Excepto en lo que se refiere a la última nota, que creemos que sólo encuentra apoyo en el gran interés que la autora presta a la obra del judío Cardoso, que a más de no escribir en España, sino en Venecia, pertenece plenamente a la centuria anterior; en ésta sí que existe un deliberado propósito de desprestigiar lo griego en favor de la tesis del origen oriental de la filosofía helénica, sin duda por el motivo racista o nacionalista que puede suponerse (Vid. sobre el problema. A. DE ASÍS: *Algunos caracteres del saber filosófico-jurídico en Grecia*, Sevilla, 1956, pp. 3 ss.). Pero en la mayoría de los españoles, y especialmente en la época que nos ocupa, no hay tal, siempre que no se

ser reducida a sólo tres factores, dejando aparte las concausas de índole psicológica o personal.

La primera causa es puramente filosófica: se trata del ansia de seguridad que el sistema cartesiano ha inoculado en la filosofía moderna, recogiendo toda la problemática del nominalismo medieval. El hombre moderno quiere seguridad, quiere certeza (sentimiento éste de incalculables consecuencias en la vida político-jurídica de la modernidad), y elabora la filosofía de la precaución. La razón ha desechado la seguridad y la certeza de la palabra de Dios, y se ha quedado en la propia obscuridad, perdiendo la riqueza de conocimiento que proporciona la sabiduría. En esta situación, el hombre se ha quedado sólo con un conjunto desordenado de conocimientos; la teología conformaba y ordenaba antes todos los saberes; desechado el principio ordenador, las cosas han dejado de tener su sitio. Ante la inseguridad y la incerteza de sus conocimientos últimos, el hombre se torna, primero escéptico: no puede creer, ni saber, o mejor, no puede dar por creída o sabida cosa alguna; después se vuelve crítico: es el tanteo a ciegas para intentar reconstruir; por fin resulta ecléctico: e intenta recomponer la realidad como si fuera un monstruoso rompecabezas, que no tuviera ley alguna de estructuración, a base de los fragmentos que han resultado de la quiebra.

En segundo lugar, el proceso que a través del escepticismo y de la crítica va a desembocar en eclecticismo, se va a repetir, con diverso carácter, y profundamente alterado por la concomitancia de muy distintos factores, en otro plano del conocimiento: el científico. Desde este punto de vista, creemos también que el eclecticismo es una consecuencia inmediata del típico modo de operar de las ciencias. Para tener en cuenta la importancia de esta consideración, es oportuno recordar la enorme influencia que el impacto del adelanto de las ciencias ocasiona en todas las conciencias dieciochescas. Baste recordar, por ej., que toda la crítica kantiana, es decir, toda la filosofía de la modernidad, se basa en un estudio comparativo del problema del conocimiento en las ciencias y en la filosofía. Por eso es que Capone Braga, señalando los caracteres generales de la filosofía del siglo, ponga como principio revelador de todos ellos la «venerazione della scienza»²⁷. El proceso se puede esquematizar así: Estamos en un momento de

quiera desorbitar la interpretación del uso que hacen de la Biblia, que no es nunca citada en cuanto escrito filosófico, sino en cuanto palabra revelada.

²⁷ Deduciendo de éste otros trece caracteres: empirismo gnoseológico, sensualismo, agnosticismo metafísico, antihistoricismo y racionalismo metódico, renovación de la mitología política, edonismo y utilitarismo éticos, naturalismo estético, sistematismo enciclopédico, psicologismo fisiológico, empirismo epistemológico y pedagogismo moralizante. G. CAPONE BRAGA: *La filosofía francesa e italiana del settecento*, 3.^a ed., Padova, 1947, pp. 25 ss.

desarrollo inicial de la ciencia. Sobre la observación se han deducido leyes y con ellas levantado sistemas. La verificación de las fórmulas alcanzadas revela un incremento de fallos: y sobreviene un estado de escepticismo general, que no cree en las leyes hasta ahora aceptadas, sino como meras hipótesis de ley que hay que verificar. Pero verificar quiere decir comenzar a cero la observación y la experimentación, para que ésta nos ratifique las leyes obtenidas por inducción, y nos elimine aquellas del sistema anterior que resultaron inexactas. La partida a cero pedía necesariamente hipótesis primarias y elementales, susceptibles de verificación particularizada e inmediata; esto es, justo lo contrario del sistema, que es hipótesis de hipótesis. Así nos encontramos metidos de lleno en una actividad crítica. Como resultado de ella, el eclecticismo significa, desde este punto de vista, aceptación de toda tesis anterior, mientras no surja contradicción con otra posterior: tesis, unas y otras, que no importan de donde procedan ni los presupuestos que las fundamenten. Así, surgen las contradicciones últimas: se impugnan sistemáticamente los sistemas y se clama por un nuevo método desde el diapasón del que se está condenando. Los hombres que disponían de ese poderoso instrumento racional que varios siglos de escolástica había perfeccionado y enseñado, no podían desprenderse de sus categorías culturales. Nuestros escritores, por más que quisieran, no podían dejar de utilizar su bagaje cultural. Pero todo ello conducía una y otra vez al eclecticismo por la mezcla de viejas ideas en nuevos términos y viceversa.

El tercer factor que lleva al eclecticismo proviene de una comparación, que más o menos conscientemente, efectúan todos los hombres de la época en España, entre las condiciones del conocimiento filosófico y científico, respecto a la actividad cognoscitiva que tiene lugar en el campo teológico. La casi total ausencia de heterodoxos formales en España, tenía que dar a este motivo una influencia acusadísima en el giro del problema. Se manifiesta, en general, en una idea que debía estar firmemente arraigada, a juzgar por la cantidad de veces que la encontramos expresada: la de que la literatura extranjera tenía, junto a sus aciertos científicos, estrechamente entreverados con ellos, errores dogmáticos. Entonces se produce una fuerte corriente escéptica, que desconfía de la literatura nacional, por suponerla ortodoxa, pero científicamente pobre, así como de la extranjera por suponerla de altura científica, pero heterodoxa. De esta situación sólo se podía salir con la crítica, que analizara minuciosamente la parte científica de nuestras obras, para deducir sus errores materiales, y que entresacara de las extranjeras los lapsus teológicos: la verdad, lo aceptable, estaba entonces en la mezcla de los resultados de estas cribas, o de estos expurgos, como se dice con frecuencia, utilizando la misma palabra que empleaba la Inquisición al publicar sus *Indices expurgatorios*.

El fenómeno muestra un paralelismo desde los tres ángulos. Los mis-

mos tres pasos, escepticismo, criticismo, eclecticismo, se recorren en la ciencia teológica por diversos motivos: la necesidad de limpiar de brozas los métodos tradicionales, considerados perennes en sus muros maestros, ante todo. Después, la psicosis general que busca protección contra el temor de verse encasillado en un grupo y comprometido con las opiniones más o menos entredichas del mismo. Lo que produce el fenómeno curioso, de que, a veces, el que se proclama más ecléctico, es el más atado a una escuela; y a la inversa, los que se confiesan agregados a una «secta» (en el sentido no religioso que la palabra tenía en la época, aunque ya comienza a aparecer el peyorativo que hoy la carga), los que se declaran sectarios, suelen ser en cambio mucho más abiertos de espíritu.

Tratemos de ilustrar con las palabras de los coetáneos las consideraciones que preceden.

Los motivos de los eclécticos.

Sarmiento, interpretando, sin duda con acierto, el pensamiento de Feijoo, nos dice la razón de su eclecticismo: se trata de un motivo de principio, formalmente filosófico; es decir, hay eclecticismo, por la imperfección de todo lo pensado; se aceptan partes, porque no se acepta ningún todo²⁸.

También desde el punto de vista de la ciencia se llega al eclecticismo²⁹. Aquí se trata más bien de un imperativo de puridad científica, que no rechaza en principio la concordancia y criterios que pueden prestar la filosofía —no contradicción con lo descubierto por la razón—, y la teología —contradicción con la fe católica—.

Pero va a ser desde este último ángulo, desde el que vamos a encontrar más repercusiones. Primero, porque los eclécticos, en un noventa por ciento de los casos, son hombres que tratan de huir a toda costa del desliz heterodoxo; lo segundo, porque cuando los tradicionales se tornen eclécticos, va a ser con la precisa intención de buscar al enemigo religioso, intrépidamente, en su propio terreno. Lo dicho puede verse reflejado en el especial diapason y tesitura religiosa con que plantea Sarmiento la responsabilidad

²⁸ MARTÍN SARMIENTO: *Demostración crítico-apologética del Teatro Crítico Universal* (2 vols., Madrid, 1732), t. I, p. 261.

²⁹ Así, por ej., TOMÁS VICENTE TOSCA: *Compendium philosophicum* (7 vols., Valentia Hadetanorum, 2.^a ed., 1754), t. III, «Prefacio», s. p.

Y el elogio obligado con que cumple el Abad de Beruela, Francisco Alastuey, al Libro V de la *Palestra crítico-médica* (Pamplona, 1734-1744, 5 vols.) de A. J. Rodríguez, contiene la profesión de fe tantas veces repetida.

que deriva de la decisión a adoptar sobre el sistema filosófico a seguir³⁰. Los innovadores, por su parte, con sinceridad o sin ella, se cubren de antemano³¹. Martín Martínez, secundado por Feijoo, inició un principio de solución ecléctica, adjudicando el aristotelismo a la teología, y el corpusculismo o atomismo a la filosofía (= física)³². Menéndez Pelayo opuso a tal solución una objeción fundamental: que en ella se oculta más o menos larvado el problema de la doble verdad³³. El reproche tiene razón en el fondo: siempre que se quiera establecer una doble visión cosmológica se

³⁰ Y no se olvide que el planteamiento es absolutamente fiel a la realidad: «No asiento a estas censuras, que hablan con cartesianos o con atomistas; pues sé que hay infinitos escritores católicos y piadosos que siguen aquellos sistemas... Lo que hoy es innegable, es que *todos los herejes modernos son corpusculistas en general*; y si hay algún aristotélico es de aquellos que no admiten separabilidad de los accidentes. Ninguno de éstos puede hacer argumento fuerte contra *aristotélicos moderados por el catolicismo*, pues necesitaban primero derribar sus principios. Para esto son cortos campeones los herejes. Los corpusculistas católicos tienen contra sí dos partidos fuertes. Con los aristotélicos deben evadirse de los absurdos que les atribuyen por razón del sistema que abrazaron. Con los herejes deben justificarse de la conexión con ellos en cuanto a la imposibilidad de la real presencia del Cuerpo de Cristo, por la coincidencia con ellos en un mismo sistema filosófico». *Demostración...*, cit., t. I, pp. 276-7.

³¹ «Los atomistas no defendemos cosa alguna que en un átomo no sea muy conforme a la pureza de la fe», dice Diego Mateo Zapata en su «Censura» (s. p.) a los *Diálogos filosóficos en defensa del atomismo* (Madrid, 1716), publicados por Juan de Náxera bajo el pseud. de Alejandro de Avendaño, en polémica con Francisco Palanco.

Francisco de la Paz establece un cuadro de criterios realmente significativos: «Los argumentos que se fundan en la Escritura, son demostrativos; los que en algunos de los Padres y Teólogos, probables; los que en la razón filosófica, extraños; los que en la autoridad de los filósofos, son nulos». F. de la Paz: «Carta» a Palanco, en el mismo vol. de A. DE AVENDAÑO: *Diálogos filosóficos...* (s. p.).

³² «El ánimo de este libro es dar a los curiosos romancistas una idea de las más famosas filosofías que corren en Europa, anteponiendo la de Aristóteles para los estudios teológicos; no sólo por la armonía que dice el sistema peripatético con el teológico-escolástico —como digo en varias partes de la obra—, sino porque la uniformidad de las frases hace que, aunque pasen de la filosofía a éste otro estudio más alto, no les parezca, sin embargo, la teología provincia extraña, como que oyen hablar la misma lengua.—Pero esforzando que para los estudios médicos es más acomodada y útil la filosofía corpuscular, si bien en muchas conclusiones no han hecho los modernos más que mudar las voces, en algunas, sólo explicar con más claridad el concepto, y en todas descubrir la obscuridad e ignorancia de los fenómenos, que es el asunto escéptico». M. MARTÍNEZ: *Philosophia sceptica* (Madrid, 1730), en la «Dedicatoria», especie de introducción del autor (s. p.). Hemos manejado la ed. de Madrid, 1768. Nótese una vez más la procedencia vía escéptica y crítica del eclecticismo.

³³ M. MENÉNDEZ PELAYO: *Historia de los Heterodoxos españoles* (Edición nacional, Santander, 8 vols.), t. V (Santander, 1947), pp. 96-7.

incurrirá en falta contra aquel atributo del ser por el que es *unum*. No obstante, creemos, que aunque incurriendo en la falta, y sobre todo por lo tosco de la expresión, nuestros autores apuntan a otro blanco: la cuestión metodológica. La ciencia estaba puliendo su método propio de obrar, y desde este punto de vista, los esfuerzos por separar y deslindar entre la actividad cognoscitiva teológica, filosófica y científica, son irreprochables. Así resultan mucho más aceptables las observaciones de Piquer, que perfecciona y aquilata mucho mejor la idea.

Andrés Piquer distingue ante todo, que el escepticismo, en sí, no es ni bueno ni malo, sino simplemente un instrumento de trabajo del que se puede hacer un uso éticamente valioso o despreciable³⁴. Incluso en algún momento apunta una instintiva repugnancia contra el fondo psicológico del eclecticismo, que, por principio, rehuye hasta límites peligrosos la originalidad³⁵. Esto no obstante, la necesidad de hablar un lenguaje común con quienes formaban la «casta de eclécticos de mala condición», para poderles salir al paso en su propio terreno, le obliga a ser ecléctico. Así el eclecticismo se apoya primero en una razón filosófica: todos los hombres descubren algo de verdad sin agotarla; por tanto, de todos se puede aprender y a todos hay que objetar³⁶. Pero a continuación hay otra razón, ya

³⁴ «Los sectarios del tiempo presente (dice) son una casta de eclécticos de mala condición, pues andan tomando de todos los modernos y de los antiguos que coinciden con ellos, cuanto les hace al caso para hacer una junta de errores. Al revés de los buenos eclécticos, que entresacando las doctrinas de todos los filósofos, procuran hacer una junta de verdades». A. PIQUER ARRUFAT: *Lógica moderna* (Valencia, 1747; hemos manejado la 3.^a ed., Madrid, 1781), en la «Introducción», p. XXVIII.

³⁵ Así, incidentalmente: «...fue vicio general de los estoicos *amontonar*, tomando de los demás filósofos muchas cosas para formar su especial sistema...» (ob. cit., Introd., p. VII).

³⁶ «...Por filosofía ecléctica se entiende un modo de filosofar en que el entendimiento no se dedica ni se empeña en seguir a un solo filósofo, formando sistema de su secta, sino que toma de todos aquello que en cada uno de ellos le parece verdadero...». A. PIQUER: *Discurso sobre la aplicación de la filosofía a los asuntos de religión* (Madrid, 1757), pp. 28-9.

«El que haya leído las obras de los filósofos en sus mismas fuentes, echará de ver fácilmente que ninguno entre los gentiles acertó en todas las cosas, ni en ningún sistema deja de haber alguna sentencia verdadera. Como el entendimiento humano debe siempre tener en los estudios el fin de adquirir la verdad, hallándose ésta esparcida entre los varios sistemas filosóficos y mezclada con el engaño y la falsedad, como lo dice el Apóstol (*ad Rom.*, cp. I), es conveniente entresacarla cuidadosamente y buscarla en todos sin atarse a ninguno, y esto es hacer profesión de la filosofía ecléctica» (Ibid., p. 29).

«Esta filosofía se llama ecléctica de la voz griega *ελεγκτική* que quiere decir electiva, porque en ella se eligen las verdades que andan esparcidas en otras sectas, tomando solamente lo que se halla ser verdadero en cada una de ellas. En todo tiempo se ha usado esto y es muy conforme a la razón, porque ningún filósofo ha alcanzado todas las verdades, y

teológica: porque la filosofía es *ancilla Theologiae*, ha de ser aderezada y dirigida con los criterios que esta exija. Este es el sentido de su llamada de atención sobre el ejemplo de los Santos Padres³⁷: el eclecticismo viene exigido por esta parte, en razón de las necesidades apologeticas de la fe, actividad cognoscitiva última, a la que próxima o remotamente se ordenan los saberes³⁸.

Pero también queremos destacar el otro aspecto: la opinión que manteníamos de que la cuestión en debate fue llevada por el espíritu tradicional, de una espinosa cuestión de cosmovisiones —fórmula de M. Martínez— a una cuestión de método. En efecto, aunque con vacilaciones, así lo hace Piquer. Nunca mostró miedo de defender el método científico de las escuelas, como tampoco de reclamar la corrección y purificación de

ninguno hay, a lo menos de los famosos, por disparatado que sea, que no haya dicho alguna» (Ibid., p. 95).

Todos estos párrafos ponen bien de manifiesto la concepción antropológica del homo fallens que se niega al pesimismo y al optimismo radicales, como veremos cuando estudiemos este aspecto del pensamiento de la época.

³⁷ «Los Padres de los primeros siglos fueron eclécticos, tomando de todos los filósofos lo que hallaron razonable y a propósito para ilustrar la doctrina revelada; y viendo que los gentiles, para oponerse a los cristianos, abusaban de la lógica de Aristóteles, hicieron también contra ella varias invectivas, que cayendo sobre el abuso, están muy bien fundadas...». PIQUER, *Lógica*, cit., Introd., p. XII.

³⁸ «La filosofía... puede aprovechar para desenredar los sofismas de los herejes, para conciliar las cosas que parecen opuestas y no lo son, para quitar las anfibologías o equivocaciones que se hacen consistir a veces sólo en las voces, y, lo que es más principal, para entenderlos, porque rarísima vez dejan los herejes de apoyar sus errores con alguna filosofía, y es convenientísimo entenderla para demostrar su falsedad e insuficiencia. Pero esto mismo hace conocer que la filosofía ecléctica es muy a propósito para esto, porque unos herejes siguen a Platón, otros a Aristóteles, otros a Epicuro, tal vez a Cartesio, tal vez a Wolfio, y por eso es conducente ver todas estas filosofías; y el tiempo que emplea la juventud en llenar la cabeza en cuestiones enredosas y de ningún provecho, fuera mucho mejor ocuparle en dar noticia de los sistemas de estos filósofos y ejercitarlos en el conocimiento de lo que hay en ellos provechoso y de lo inútil, y de este modo se hallarían dispuestos para impugnar a los herejes de cualquiera sistema filosófico que estos fuesen». *Discurso sobre la aplicación de la filosofía a los asuntos de religión*, cit., pp. 110-111.

Las expresiones transcritas son suficientemente elocuentes y no necesitan de más explicación. Pero es el mismo Piquer quien reafirma aún más en la raíz teológico-religiosa de este eclecticismo, lo que vale decir, en el carácter antirrevolucionario del mismo; nótese las palabras con que cierra este *Discurso*: «Siempre me ha parecido muy racional en cuanto al modo de filosofar, el dictamen de S. Clemente Alejandrino: 'Philosophiam autem non dico stoycam, nec platoniam, aut epicuream, aut aristotelicam, sed quaecumque ab is sectis recte dicta sunt, quae docent justitiam cum pia scientia, hoc totum selectum dico Philosophiam'» (ibid., p. 177).

sus defectos: y para hablar así había que tener muy firmes los pies³⁹. El método, y en ello insiste repetidas veces, no puede ser condenado por el empleo que se haga de él, sino por su estructura formal interna: y desde este punto de vista, tanto el método escolástico como el geométrico, son dos instrumentos de trabajo, cada uno adecuado a su objetivo, en principio, y desde luego no incompatibles en absoluto, con tal de que se corrija, el de las escuelas de sus defectos, especialmente el alejarse de las fuentes, y el geométrico de los suyos, especialmente el alejarse de la realidad, el abstraccionismo idealista, o «generalidad», como le llama Piquer con una intuición extraordinaria⁴⁰.

La crítica.

Como dijimos más arriba, el movimiento ecléctico tiene entre sus presupuestos otras dos corrientes, el criticismo y el escepticismo, que se hace necesario analizar para mejor comprender la plataforma filosófica que so-

³⁹ Así, habla de que se han introducido «abusos intolerables en el método escolástico, que purificado y libre de los excesos, es muy a propósito para el examen de la verdad. Así que conviene distinguir en las Escuelas, las materias que se tratan, del método de disputar. Entre las materias es cierto que se tratan cosas vanísimas y asuntos aéreos mezclados con otros que pueden ser útiles [útiles para la investigación de la verdad en general: está hablando en un tratado de lógica], porque no todo lo de las Escuelas es malo; el método, como hemos dicho, si se guardan las reglas... le tenemos por el más acomodado al adelantamiento de las artes y ciencias», *Lógica*, cit., «Introducción», pp. XIV-XV.

⁴⁰ «Dídate si se ha de usar en todos los discursos, ya sean de palabra, ya por escrito, gobernados por la lógica del método geométrico, que es el de los matemáticos, o del de las Escuelas. Cartesio trabajó mucho en introducir para todas las cosas el método geométrico. El P. Malebranche trabajó en esto más que Cartesio, bien que siguiendo sus pisadas. La mayor parte de los modernos, como de tropel, así como se dejaron llevar del sistema cartesiano, quisieron también imitar su método de escribir. El perjuicio que en esta generalidad han causado a las letras, lo conocen todos los que saben los verdaderos caminos de hallar la verdad; y si se hubieran contentado con esto, fuera menos malo; mas el caso es que han tratado con desprecio el método escolástico, tirando con toda suerte de inectivas a hacerle odioso para desterrarle del mundo. Los de las Escuelas, queriendo defenderse, han hablado también contra los modernos y su método, y unos y otros mantienen la porfía sin desistir de su partido. Lo que dicta la buena lógica es que uno y otro método deben entenderse y usarse, según fuese la materia que se trata, porque unos asuntos se compondrán muy bien con el método geométrico, y otros con el escolástico». (PIQUER: *Lógica*, cit., p. 214).

Y algo más adelante vuelve a insistir: «En el método de las Escuelas conviene distinguir lo que es el método y lo que son los asuntos que con él se manejan. Las cuestiones y disputas escolásticas por lo común tratan de cosas de poca importancia, y mu-

porta las concepciones de nuestros autores⁴¹. La actitud crítica tuvo en España unos aspectos marcadísimos, por ser quizá un aspecto muy acusado de la psicología nacional, más inclinada de siempre a la disección especulativa que a la construcción doctrinal sistemática. Sobre todo, la huella de Melchor Cano y Luis Vives es constantemente reconocida, tanto por las innumerables alusiones y citas directas que se encuentran, como por el espíritu, en que se siente a cada paso la presencia anónima de aquellos. Basta ver el apasionado «nuestro Luis Vives» con que lo evoca Piquer, para hacerse una idea de su vivencia en la conciencia de la época⁴².

El espíritu crítico sufrió una exacerbación agudísima en todas las ramas del saber humano, y por tanto también en lo ético y jurídico. No pocas veces se extralimitó, y el mejor ejemplo es el caso de Feijoo, a quien quizás el defecto que más antipatías le ocasionó, fue este su espíritu hipercrítico que malamente se puede contener ante ninguna barrera⁴³. El aire de sus manifestaciones es realmente provocativo y tenía que provocar una reacción furibunda. Ahora bien, se puede decir, que este defecto no es sólo una consecuencia casual del carácter personal más o menos atrabiliario de quienes hablaban así; sino que es, en gran medida, consecuencia del

chas de ellas son vanísimas; el método es de suyo muy bueno y muy a propósito para que la juventud se entere de los verdaderos puntos de la filosofía» (Ibid., p. 216). Sigue una apología tan calurosa como bien razonada del método escolástico, sin dejar de reconocer sus imperfecciones.

⁴¹ Como criticistas de la época han pasado a la historia principalmente dos nombres: Gregorio Mayans Siscar y Andrés Piquer Arrufat. Vid. sobre el particular, especialmente a M. MENÉNDEZ PELAYO, quien se contradice parcialmente en sus apreciaciones: *La ciencia española*, cit. (t. III), y el ensayo *De los orígenes del criticismo y del escepticismo, y especialmente de los precursores españoles de Kant* (en *Ensayos de crítica filosófica*, cit., pp. 161-284).

⁴² PIQUER, hablando de Aristóteles: «No... tenemos a Aristóteles por escritor indefectible y de suma autoridad: sabemos muy bien que, como hombre, cometió sus defectos, que descubre en bastante número... nuestro Luis Vives, bien que en esto mismo se excedió un poco este excelente crítico, como lo veremos a su tiempo». *Lógica*, cit., Introducción, p. VIII. Frases como éstas podrían citarse en cantidad.

⁴³ Su abogado defensor, M. SARMIENTO, nos dice, glosando el Discurso XIII del tomo III del *Teatro crítico universal* (9 vols., Madrid, 1726-1740), unas palabras que reflejan la tónica general: «Propónese en él probar, que muchas de las cosas que se suponen como indisputables en la filosofía, no pasan, cuando más, de unas meras opiniones. Este discurso abrirá los ojos a aquellos que, queriendo discernir entre lo verdadero y lo falso y entre lo probable y lo evidente, se hallaban preocupados de errores como de verdades, y de opiniones como de evidencias. No es posible que todo se demuestre en la filosofía. Pero es un estorbo grandísimo para que aquella se lleve al estado de perfección, que se asienten como evidentes algunas conclusiones, cuya verdad, o es aparente, o es dudosa, o cuando más sólo está muy recibida, porque ciegamente la suponen muchos». M. SARMIENTO: *Demostración*, cit., t. II, p. 435.

espíritu racionalista, que empezaba a tener demasiada fe en la razón, a confiar con una seguridad absoluta en sus posibilidades; ello, en los momentos optimistas a que llegaba reexpedido desde los extremos pesimistas, vaivén constante desde el abandono del intelectualismo armónico⁴⁴.

Ciertamente, donde este espíritu crítico se acentuó fue en el sector de la crítica de las ciencias físicas⁴⁵ y es donde estaba, por lo demás, legitimado. Pero la crítica se vertió también en el ámbito religioso, y en él sus consecuencias fueron, por lo general, funestas. L. Sánchez Agesta ha puesto de relieve la decisiva importancia que la fe en la razón y en la ciencia tuvo respecto al problema religioso: provocando, por una parte, resultados beneficiosos, como la depuración de equivocadas credulidades en brujerías, milagrerías, etc., pero provocando también, a la larga, un decaimiento y tibieza de la auténtica fe religiosa, que se fue substituyendo paulatinamente en las conciencias por la fe en el progreso y en el dominio racional de la naturaleza, hasta llegar a suplantarla totalmente⁴⁶. Naturalmente este era un peligro que había que correr necesariamente, sólo que procurando evitar las exageraciones. Y esto es lo que intentaron nuestros tradicionales. Y lo hicieron perfectamente, aunque por su reacción contra aquellas exageraciones peligrosas en que tantas veces incurrieron los llamados «cristianos ilustrados» se les haya colgado el sambenito de los obscurantismos, etc. etc.

Y lo primero que recuerdan es la necesidad de poner la crítica en relación con el pasado; también los anteriores usaron su razón y limpiaron la

⁴⁴ Es el espíritu optimista que le hace definir al BARBADIÑO: «Consiste la crítica de la verdad en la evidencia con que se propone una cosa, de suerte que no deje duda de ser así». *Verdadero método*, cit., t. II, p. 309.

⁴⁵ «En cosas físicas es de poco peso la autoridad cuando no corresponde a la experiencia», recuerda SARMIENTO: *Demostración*, cit., t. II, p. 436. Y A. RODRÍGUEZ dedica todo el cp. III de su *Nuevo aspecto...* (cit., t. I, p. 32 ss.) a demostrar que «las pruebas de autoridad precisamente son de poca fuerza si hay razón fuerte en contrario». Expresiones como éstas abundan tanto, que es ocioso traer más.

⁴⁶ L. SÁNCHEZ AGESTA: *Introducción al pensamiento español del despotismo ilustrado*, en el vol. *Historia de España. Estudios publicados en la revista "Arbor"* (Madrid, 1953, pp. 333 ss.). Vid., pp. 336 ss. Nosotros nos inclinamos decididamente por subrayar estos resultados amargos. Que se procediera con buena intención no lo dudamos, y mucho menos en el caso de Feijoo. «Considerando el P. Maestro (dice Sarmiento) los dos extremos que podrá haber acerca de milagros procura... descubrir los gravísimos inconvenientes, y pone algunas advertencias para que así la incredulidad como la credulidad nimia se hayan de contener en el medio de la razón. Este asunto es el mismo que se han propuesto los superiores eclesiásticos y los autores juiciosos que escribieron sobre la materia. Estos, con razones y reflexiones; aquéllos, con decretos y penas contra los que fingen o cuentan milagros supuestos...». *Demostración*, cit., t. II, p. 335.

religión de malas hierbas: es sabio aprender sus procedimientos y no dejarse arrastrar por ímpetus novedosos tratando asuntos tan frágiles⁴⁷. Piquer batallará recordando que una cosa es la fe y otra la construcción teológica⁴⁸: este es el caballo de batalla: que la crítica como actividad de la razón tiene un límite en la fe, que excede a la razón sin excluirla. Por eso insiste una y otra vez, en que la actividad teológica exige muchos requisitos de la razón que la trabaja⁴⁹. Por lo que al elemento material de la

⁴⁷ «...Nuestros mayores (dice PIQUER) han trabajado en abrir las sendas para hallar la verdad, y somos tales, que por ignorancia, desidia, o mala instrucción, no las seguimos, y así nos gobernamos con opiniones vanísimas. Si esto hacemos en los caminos abiertos ¿qué se podrá esperar de los otros en el discurso de las cosas en que todavía están por descubrir?», *Lógica*, cit., p. 86.

VICENTE BACALLAR critica también el espíritu del esnobismo antitradicional: «ahora se hace gala de confundir la verdad con la rigurosa crítica de modernos historiadores que todo lo ponen en cuestión con el pretexto de desengañar del error». *Monarquía hebrea* (3 vols., Madrid, 1746), t. I, p. 137.

⁴⁸ «...Muchos de los lógicos modernos trasladan a la religión las imperfecciones de la lógica escolástica, y a veces toman de ahí motivo para hacer desprecio de las cosas más sagradas, sin considerar que la religión cristiana tiene sus principios y verdades fundamentales independientes de toda lógica, y que ésta, aun siendo la mejor, sólo puede servir para ilustrar el entendimiento, enseñándole a cautivarse en obsequio de la fe», *Lógica*, cit., Introd., p. VI.

⁴⁹ Por eso se queja de que se pretenda hacer una identificación entre la filosofía o el sistema filosófico y la teología, criticando el espíritu sistemático en la ciencia teológica: «Esta costumbre ha trascendido a la teología, donde si sólo se tratasen las cuestiones que pueden resolverse por la Escritura y Tradición, que son los principios fundamentales de la religión cristiana, mantendría la majestad que le es propia; mas como, dejado este camino, se mueven dudas de cosas que no hay principios ciertos para resolverlas, puesto que ni constan por la Tradición, ni por las Escrituras, se buscan para su resolución principios tomados de la filosofía, la cual, como toda la que se usa en las Escuelas, es sistemática, hace también sistemática la Teología. Obsérvense atentamente las ruidosas discordias sobre la ciencia de Dios, sobre la gracia, sobre el libre albedrío del hombre y la combinación de estas cosas entre sí, y se verá que las disputas se mantienen porque quieren explicar cada uno según su partido, de un modo humano, lo que es divino, esto es, lo que es recóndito en los altísimos senos de la sabiduría divina; y lo que no se ha manifestado a los hombres por medio de las Escrituras y Tradición, lo quieren alcanzar por sus pensamientos puramente humanos, como si los inmensos atributos de Dios estuvieran sujetos a la flaqueza de los hombres. 'Cuidad mucho, decía el Apóstol, no os engañe alguno con la filosofía' (*Epist. ad Colossens.* 2, 8)... 'mis palabras no se fundan en las persuasiones de la humana sabiduría' (Paul. *ad Corinth.* epist. I, 2, 4)». PIQUER: *Lógica*, pp. 88-9.

También se plantea el problema en sentido inverso. La experiencia del abuso que se ha hecho de la crítica, ha llevado a algunos espíritus apocados a renegar de ella so color de que se trata de algo malo en sí, de instrumento del infierno. A manifestaciones de este tipo, normalmente no expresas, sino sobreentendidas, contesta Codorniu: «...se engañan

crítica se refiere, la proposición dogmática es pues un límite delicado a su actividad.

Pero también se presta atención a los defectos formales de la misma. Citemos dos muestras de ello. La primera nos la ofrece Codorniu en una obrita de título harto significativo: *Dolencias de la crítica*. En ella la actitud crítica del siglo pasa a hacerse su propio radiograma⁵⁰. Estas dolencias de la crítica son según nuestro autor:

- a) El desconocimiento del tema u obra criticados;
- b) el diletantismo que pica en todos los temas sin profundizarlos;
- c) la actitud corrosiva que sólo busca los defectos para airearlos;
- d) la volubilidad y contradicciones de sus juicios;
- e) la negación de toda viabilidad a la opinión ajena y contraria;
- f) la excesiva afición a un sistema o grupo de ideas;
- g) el prejuicio por el autor, que condena la obra antes de leerla;
- h) El lenguaje rudo, rústico, incisivo, etc., con que se increpa y se discrepa;
- i) la mordacidad intencional que aleja el ansia de aprender;
- j) el «afectar no entender lo que es razón, por no conformarse con la razón»;
- k) el oponerse a la autoridad, al pasado, sin conocimiento profundo de la cuestión, por el sólo deseo de sentar fama de polemista;
- l) el tachar de plagio la coincidencia casual de opiniones;
- m) la envidia o los celos de las obras ajenas.

aquellos necios que atribuyen la crítica a los herejes: porque no es, ni puede ser invención de herejes, ni de cavilosos modernos, una ciencia, que bajo este o aquel nombre, es tan antigua como el juicio". A. CODORNIU: *Dolencias de la crítica* (Gerona, 1760), p. 16.

⁵⁰ Ya en el mismo frontispicio de la obra se pregunta el autor: «¿En qué puede consistir que debiendo ser la crítica la salud de todas las ciencias y artes se haya convertido en enfermedad de la república de las letras?» (ob. cit., p. 1). Y contesta: «La crítica, tomada en toda su latitud es un recto y discreto juicio de los dichos, hechos y obras de los hombres; y que exceptuando las intenciones, regalía del corazón humano, se parece mucho al juicio de Dios, y así no es dable ciencia alguna que sea más universal» (Ibid., p. 21). Hace algunas observaciones sobre la parsimonia y delicadeza con que ha de usarse y continúa: «Tomada en este sentido la crítica, y puesta en práctica con la insinuada moderación, no se puede negar que es tan necesaria y provechosa a la república de las letras, como las aduanas y guardacostas a las rentas del real erario» (Ibid., p. 23). Y vuelve a insistir en la idea que ya exponíamos líneas arriba: «Pero así como no es remedio todo lo que se llama medicina, tampoco es crítica todo lo que se gloría de este nombre. Porque hay crítica verdadera y crítica falsa, hay crítica sólida y crítica superficial; finalmente hay crítica sana y crítica enferma, y de enfermedad tan contagiosa, que ha pegado a esta facultad innumerables dolencias. Para restituirla, pues, a su primitiva salud, me determiné a insinuar algunas y apuntar al mismo tiempo en qué consiste su curación» (Ibid., p. 25).

La lista es impresionante, y la filípica, aunque dicha a veces con excesiva presunción, la mereció el siglo. Aunque el propio autor se enrede a veces excesivamente en un racionalismo más o menos escéptico, en esa raíz escéptica que alimenta secretamente al criticismo⁵¹. Mas antes de pasar a este nuevo problema, digamos dos palabras de una formulación crítica mucho más positiva, tanto por su forma de expresión como por su contenido: es la realizada por Andrés Piquer.

Para éste, la crítica es una labor mucho más modesta: es simplemente «el examen y averiguación de la verdad, junto con el juicio que resulta de este examen»⁵². Y le da su lugar oportuno dentro de las disciplinas filosóficas: en la lógica y crítica del conocimiento. Así su *Lógica* presenta casi las tres cuartas partes del libro dedicadas a poner de relieve los postulados y exigencias de una buena crítica, o sea, de una epistemología: basta recorrer los epígrafes de los diversos capítulos⁵³.

Escepticismo.

Criticismo y escepticismo son cosas muy vinculadas entre sí, por su misma razón de ser; mas en esta época se puede decir que la vinculación es tanta, que se hace difícil separarlos, sobre todo en el ámbito en que tiene su única ubicación posible el escepticismo: queremos decir, en el plano de lo científico y como programa metodológico. Desde este punto de vista, escepticismo quiere decir suspensión de asenso, o mejor dicho, dar categoría de hipótesis a una tesis, a efecto de su comprobación o verificación. El escepticismo no tiene en este caso el sentido ni el contenido filosófico que al vocablo se adjudica normalmente⁵⁴.

⁵¹ El racionalismo puede rastrearse en estos párrafos finales: «Todos clamamos por esta crítica: mas como tiene el apellido de justa, le sucede lo que a la justicia, todos la quieren y nadie por su causa» (Ibid., p. 204); «la razón, pues, es el único hospedaje de la justa crítica. Otra morada, ni la admite ni la puede admitir. La razón es su alcázar, murado de invariable justicia e insuperable al furor y astucia de las pasiones. La razón es su atalaya, porque en ella sola mantiene clara la vista. La razón, por fin, es su Olimpo...» (ibid., p. 206). Racionalismo, filosofía de la desconfianza, escepticismo: «Ahora mismo estaré creyendo yo, que digo o he dicho algo en esta pequeña obra: mas ¿qué sé yo si vale nada lo que he dicho y lo que digo?» (ibid., pp. 212-3).

⁵² *Lógica*, cit., p. 96.

⁵³ «De la crítica»; «de los errores que ocasionan los sentidos»; «continúase la explicación de los errores de los sentidos»; «de los errores que ocasiona la imaginación»; «continúase la explicación de los errores que la imaginación ocasiona»; «de los errores que ocasiona el ingenio y memoria»; «de los errores que ocasiona el amor propio»; «de los errores del juicio»; «de los sofismas».

⁵⁴ Por eso dice MENÉNDEZ PELAYO en su *Discurso sobre los orígenes del criticismo* y

Desde el punto de vista científico, puede servir Feijoo como exponente de las ideas escépticas. En primer lugar se rechaza de plano el pirronismo⁵⁵. Después, se ponen de manifiesto sus consecuencias dogmáticas; bien que sin advertir, que tales consecuencias valen, no sólo para el pirronismo, sino también, por la atmósfera psicológica que produce, para el escepticismo de tipo metódico, salvo que se tenga un hábito muy desarrollado de percepción del mundo del espíritu y de la moralidad. Así pues Feijoo se muestra muy vecino a la postura tradicional, defendiendo con los tradicionales (sólo que éstos, como después veremos, lo hacen en la extensión adecuada) el argumento, de que la duda metódica, aún como hipótesis intelectual, va contra la virtud de la fe de un modo que puede ser directo y grave⁵⁶. Pero toda su diatriba contra el pirronismo puede ser considerada como una buena alegoría del proceso de nacimiento de la física moderna, en el parto prematuro que provocó el racionalismo⁵⁷, negando asentimien-

del escepticismo (1891), que «tampoco tienen que ver nada con nuestro asunto los numerosos pensadores independientes que en todo el siglo XVIII, pero especialmente en su primera mitad, tomaron el nombre de escépticos reformados (o mitigados), que luego, con mejor acuerdo, trocaron por el de eclécticos. Estos escritores, entre los cuales brillan el P. Feijoo, el anatómico M. Martínez y el P. Tosca, tenían por nota común el ser adversarios de la Escolástica y partidarios del método experimental aplicado a las ciencias físicas; pero en todo lo demás disentían unos de otros, inclinándose ya al cartesianismo, ya al atomismo gassendista, ya al baconismo y a su legítimo descendiente el sensualismo lockista, direcciones todas extrañas al pensamiento dominante en la filosofía crítica. Cuando Martín Martínez llamaba escéptica a su filosofía y a su medicina, no quería más que hacer constar su posición independiente respecto de Aristóteles y respecto de Galeno y reivindicar el principio del libre examen en todas las cuestiones opinables. El P. Feijoo, con mejor acuerdo, no gustó de llamarse escéptico, sino 'ciudadano libre de la república de las letras'...». En el cit. vol. *Ensayos de crítica filosófica*, p. 272.

⁵⁵ *Teatro crítico*, t. III (1729), p. 291.

⁵⁶ Escéptico rígido, dice FEIJOO, es lo mismo que impío, «pues quien duda de todo, es evidente que no profesa religión alguna» (*Teatro*, cit., t. III, p. 295). Pero sus razonamientos le suenan al lector como palabras dichas de rutina, juicios expresados sin calor de convicción auténtica. De ahí que páginas adelante se nos presente el Feijoo típicamente imbuído de ese espíritu radicalmente revolucionario que crea la filosofía de la precaución, atormentándose entre los temores de errar y las ansias de seguridad total; filosofía de la duda; pesquisa de la verdad en el laberinto sin salida del pirronismo; filosofía de las verdades claras y evidentes que llega a la verdad únicamente susceptible de conocimiento intuitivo, a la verdad indemostrable por principio, y aún la quiere silogistizar y demostrar.

⁵⁷ El escepticismo, dice FEIJOO, se basa en la desconfianza sobre la realidad de las percepciones sensoriales; «los fundamentos que señalan para esta desconfianza de los sentidos pueden reducirse a tres. El primero es la distinción que deba concederse entre la impresión que hacen los objetos en el sentido, y el ser absoluto que tienen en sí mismos» (*Teatro*, cit., t. III, p. 296). «El segundo motivo para desconfiar del informe de los sen-

to al acto de fe valiente y razonable que el intelectualismo pone al comienzo de la filosofía, como fundamentación previa de ella, para caer en otro acto de fe mucho más pobre y mezquino, que en no pocas ocasiones

tidos, es la experiencia de las alteraciones que ocasionan en las especies sensibles, o la interposición del medio, o la diferente disposición del órgano» (ibid., p. 298). «El tercer fundamento para dicha desconfianza es la errada representación de la imaginativa, la cual figura como existentes las sensaciones externas de los objetos que no hay» (ibid., p. 298). «De aquí forman los escépticos más rígidos un argumento molestísimo para probar que de todo se debe dudar; porque, dicen, nadie tiene certeza de si duerme o vela: luego nadie puede tener certeza de si ve, oye o palpa, estos o aquellos objetos; pues por más que juzgue que está velando, puede ser que esté durmiendo, y que se le presente como visto u oído lo que sólo es imaginado... He dicho, y con razón, que este argumento es molestísimo, porque cualquiera cosa que se responda, se tiene siempre sobre los brazos al contrario, insistiendo con igual fuerza que al principio. Por lo menos hasta ahora no he visto dar a él solución alguna, que quiebre poco o mucho su fuerza» (ibid., p. 299).

Siguiendo la respuesta de Feijoo, vamos a ir viendo desprenderse dolorosamente y paso a paso el fruto de la ciencia física del viejo tronco de la filosofía. Ciertamente que su formación tradicional escolástica le estaba brindando la respuesta, como se ve en los pasajes que siguen, en los que aun prometiendo «clara, sólida y desembarazada respuesta» al argumento, se cubre la retirada con ecos aristotélicos sobre la actitud ante las verdades primeras y las aporías contra ellas dirigidas.

Oigamos su respuesta: «supongo lo 1.º, que la evidencia puede ser de dos maneras: o mediata o inmediata... Suongo lo 2.º, que la evidencia inmediata debe dividirse en metafísica y experimental... Que hay esta evidencia experimental respecto de algunas cosas pertenecientes a cada individuo, nadie puede negarlo; pues aunque alguno quisiera dar a su escepticismo toda la extensión imaginable, y se empeñase en dudar de todo, le quedaría la evidencia experimental de que dudaba. Donde noto, que entre los cartesianos es de tanto momento la evidencia experimental, que ponen dependientes de ella todas las evidencias metafísicas»; bordea constantemente la solución y se le escapa una y otra vez.

«En los supuestos que acabamos de hacer está ya descubierta la solución al argumento de arriba. Digo, pues, que yo, y lo mismo todos los demás, tengo evidencia experimental de que estoy velando ahora... Es un objeto que por sí mismo se representa a mi mente con tal claridad, que aunque quisiera no puedo dudar de su existencia. Ni del asenso que doy a esta verdad se me puede pedir otra verdad, ni yo puedo darla...». Pues bien, como ya se había dado una razón de lo que no se podía dar, Feijoo va a proceder, no obstante estas palabras, por el mismo camino. Todo, por incitación del travieso diablillo cartesiano, que le cerraba los ojos a la solución: que toda filosofía tiene que comenzar un acto de fe, y que sólo tiene una alternativa el hombre: creer, y razonar a partir de ahí, o no razonar: esto es, morir como ser racional. Feijoo se mete en un callejón sin salida que él mismo se ha fabricado con planos euroeos, queriendo impugnar la teoría que todo lo duda partiendo de la base de dudar de todo, negándose a reconocer prácticamente que frente al escepticismo sólo hay una cosa, dogma; frente a la duda, fe (recuérdense las bellas palabras de G. RENARD: *Introducción filosófica al estudio del derecho*, t. I, *El derecho, la justicia y la voluntad*, trad. esp. de S. Cunchillos, Buenos Aires, 1947, p. 15). [Dogma y fe, filosóficamente entendido].

llega al ridículo⁵⁸. Lo cierto es que fue así como surgió la ciencia moderna, incurriendo en este pecado de origen que está esperando una cabeza genial que la bautize, como Agustín y Tomás cristianizaron otros pensamientos que estaban de espaldas a Dios y a la fe.

Por eso, que Feijoo, después de estas consideraciones filosóficas, pase a las científicas, haciendo tabla rasa de toda la filosofía de la naturaleza, que muere intoxicada por un elixir cuya etiqueta reza: todo es dudoso, nada es cierto. Se hacen las exequias de la filosofía de la naturaleza porque se busca la ciencia de la naturaleza, de espaldas a la filosofía y mucho más aún, de espaldas a la teología. Feijoo todavía no ha olvidado, como muchos moralistas europeos, que la naturaleza se concibe como esencia física en cuanto principio del movimiento: «...aun cuando se permita definirse bien la naturaleza [de un ser] por el orden preciso a la operación, no ha de ser en orden a cualquier operación, sino a la operación primaria, y como característica del fondo de la especie, *la cual ignoramos cuál sea*»⁵⁹. En este último inciso está la condenación del viejo concepto: si ignoramos dicha operación primaria específica, lo único que se puede hacer es investigar el cómo se opera, no el porqué se opera, ni el para qué; la

⁵⁸ «No disimularé, no obstante, que aun dada esta respuesta, queda pendiente una grave dificultad, la cual propongo de este modo. Esta persuasión que llamamos evidencia experimental, es falaz; pues cuando dormimos y soñamos, tenemos la misma persuasión de que estamos velando y se nos presentan nuestros sentidos como puestos en actual ejercicio... Luego el concepto reflejo que hago yo ahora de que tengo evidencia experimental, de que estoy velando, discurriendo y escribiendo, no me da seguridad alguna de que sea así.—Esto es cuanto se puede apretar la materia. Para cuya solución digo, que aquella persuasión que tenemos de que velamos cuando soñamos, dista mucho de la que tenemos de que velamos cuando realmente velamos. Esta es una persuasión clara, firme, resuelta, invencible, cual se necesita para constituir evidencia experimental; de tal modo, que por más reflexiones que hagamos, y por más que queramos propornernos dificultades y dudas, siempre subsiste constante aquel asenso y persuasión. Al contrario, la que durante el sueño es oscura, flaca, titubeante; lo cual se conoce evidentemente, en que si en el discurso del sueño ocurre la reflexión dudosa de si es sueño o realidad lo que representa la imaginativa, flaquea el primer asenso; y el que sueña, o asiente a que sueña, o duda, o si todavía cree que es realidad, no es con un asenso resuelto y firme, sino algo medroso y lánguido (!). A mí me sucede muchas veces hacer en sueños esta reflexión dudosa de si duermo o no (! !); y nunca deja de lograr uno de los dos efectos; u de certificarme de que es sueño, u de hacerme suspender el asenso. Y aseguro, que a cualquiera que insistiere por algunos momentos en proponer a sí mismo esta duda cuando sueña (! ! !), le sucederá lo mismo» (todos estos últimos textos, en *Teatro*, cit., t. III, pp. 300-303). Todo esto no precisa comentarios. Sólo hay que advertir que Feijoo aquí es un mero portavoz del ambiente que respira (ambiente extramuros, no se olvide).

⁵⁹ Ibid., p. 311. El subrayado es nuestro.

ley del movimiento, no su causa ni fin. Sólo que precisamente ésto es lo que no tiene que estudiar la filosofía⁶⁰.

Por aquí rebrota el espíritu antimetafísico del siglo que consagró el tipo humano del «filósofo». Sólo importa la ciencia *sensu stricto*: basta de filosofía⁶¹. En consecuencia, la postura vacilante, atormentada de Feijoo, preludio de la angustia de nuestro tiempo. Esta angustia se resuelve en él, hombre de fe sincera, en argumento de fe⁶². Incluso escribe unas páginas apoloéticas realmente bellas por su lenguaje, que adquiere el máximo lirismo que permitía el espíritu racional. Pero dejando aparte la buena voluntad personal del benedictino, todo ésto se contradice manifiestamente con sus palabras anteriores. Porque, como lógicamente debía de ocurrir, los hombres que lo ponían todo en duda por causa de su razón, no podían tener una fe basada en la irracionalidad; los que no podían penetrar los misterios de la naturaleza, los convertirían en misterios de una religión; y los que sólo se atenían a su razón por hábito especulativo, se echarían en manos de una razón anárquica que tenía que proceder revolucionaria-

⁶⁰ El incidente nos aclara el salto mortal que da la concepción del derecho natural como ley de la naturaleza racional, según que se entienda aquel concepto escolástico, filosófico, de naturaleza, o este otro, moderno, físico-científico; allí será ley natural la exigencia de una naturaleza que constituye un orden dentro del Orden; aquí será ley natural, la exigencia de un orden autónomo que comienza y acaba en sí mismo. La esencia del movimiento se ha dejado de ver en cuanto nómeno, y en adelante sólo será vista o como puro fenómeno mecánico, o como idealidad lógica: sólo son posibles el idealismo absoluto o el absoluto materialismo. Está destrozada la armonía del intelectualismo realista tradicional.

⁶¹ «...A la filosofía natural no se debe dar el nombre de ciencia; porque verdaderamente no lo es, si 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» (ibid., p. 305). En fin, «nuestra filosofía no es otra cosa que un tejido de falibles conjeturas desde los que llamamos primeros principios hasta las últimas conclusiones» (ibid., p. 339).

⁶² «De esta conocida ignorancia nuestra podemos deducir una reflexión muy útil para observar constantes la sujeción debida a los sagrados dogmas de la fe. El mayor enemigo de la religión es la desordenada confianza en la razón. El que llega a apreciar nimiamente su propio discurso, tiene puesta su creencia sobre el borde del precipicio... Quien conoce que no puede penetrar los misterios de la naturaleza, ¿cómo presumirá sondear los de la gracia? Necesariamente desconfiado de su razón, se rendirá obsequioso a la autoridad» (ibid., p. 341).

mente, haciendo tabla rasa del pasado, para prevenirse así del engaño que podía haber en el testimonio de cualquiera, de toda autoridad.

Consideraciones semejantes habría que hacer respecto de los otros escépticos de la época⁶³. La ambigua postura feijoniana fue definiéndose en sus seguidores hacia un escepticismo más y más amplio, al tiempo que él mismo daba marcha atrás para terminar en 1750 reduciéndola a su estricto sentido metodológico⁶⁴. En cambio A. J. Rodríguez, llegaba ya en 1741 a manifestaciones del radicalismo más extremo⁶⁵. Naturalmente cuando se afirma que «no hay sistema ni dogma alguno hasta ahora que sea cierto», el ilustrado se está refiriendo a la ciencia física, e incluso deduce de esta ignorancia conclusiones apoloéticas. Pero la atmósfera y el modo de hablar nos dicen que esa postura de humildad ante el misterio teológico, no es auténtica, porque no se corresponde con la actitud de soberbia que envuelve su crítica. Y éste es el pecado que hay que resaltar: quizás no lo cometieron ellos materialmente, pero crearon el clima propicio para que brotara. Por eso fue la realidad del positivismo científico del siglo XIX, tan radicalmente distinta de lo que soñaba Feijoo en el XVIII⁶⁶.

Es Andrés Piquer, otra vez más, quien nos titúa la cuestión en su justo medio. Esto es, haciendo problema metodológico lo que no debía haberse sacado de ahí. «...Otro modo (dice) de formarse las opiniones consiste en no atarse el entendimiento a las verdades fundamentales, sino tomar en lugar de ellas por principios lo que sugiere su propio ingenio». Está poniendo el dedo en la llaga: es un ansia ilimitada de libertad la que lleva a la razón a la aberración, el no querer sujetarse a los principios fundamentales, vale decir, al papel de intérprete de la realidad, queriendo hacerse pasar por creadora arbitraria de la misma⁶⁷, lo que también se manifestará en el campo jurídico-político.

⁶³ Así, la *Filosofía escéptica* de Martín Martínez no es más que un alegato en pro del método experimental y condenación del dogmatismo formalista como necesarios para la investigación física, de las ciencias de la naturaleza. Lo mismo, respecto de A. J. Rodríguez. Vid. M. MARTÍNEZ: *Philosophia sceptica*, cit., p. 317; A. J. RODRÍGUEZ: *Palestra crítico-médica*, cit., t. I, p. 63.

⁶⁴ «Creo que Descartes se explicaría mejor si dijese, no que pretendía que se dudase de la cosa, sino que se prescindiese de la certeza. Que esto sólo quiso decir, no tiene duda; y creo también que se explicara así, si fuese escolástico». *Cartas eruditas*, cit., t. III, p. 67.

⁶⁵ «El argumento de mi obra, como ya he dicho en otras partes, no es hacer dogma, ni fundar sistema alguno: es más derechamente el demostrarte que no hay sistema ni dogma alguno hasta ahora que sea cierto...». *Palestra*, cit., s. p., en el prólogo.

⁶⁶ Tal como nos la pinta en uno de sus escritos más directos sobre la cuestión, la *Apología del escepticismo médico* (fechada en Oviedo, 1-IX-1725; consultada en la ed. de la *Ilustración apoloética al primero y segundo tomo del Teatro Crítico*, Madrid, 1769, en la que figura como apéndice), pp. 231-33.

⁶⁷ «Este es el origen de los sistemas y la raíz de tantas opiniones como reinan entre

Discusión sobre el escepticismo.

Ejemplo de este fenómeno que significa el paso del escepticismo metódico como principio de desconfianza en materias o puntos concretos, al escepticismo de tipo metafísico, o negación de la posibilidad de las ciencias, del saber, en general, es A. J. Rodríguez. Creemos recordar que Menéndez Pelayo lo llama escéptico en algún lugar de su obra. Sin querer dramatizar, y salvando siempre la buena fe del religioso, hay que decir que no carece tal juicio de fundamento⁶⁹. Estuvo al borde mismo del hun-

los literatos. La voz *sistema* en su rigurosa significación muestra un conjunto de cosas conexas entre sí. Acomodóse en otro tiempo a cosas serias y vanas. Mas desde que los filósofos, siguiendo a los astrónomos, han aplicado el sistema al orden de pensamientos con que intentan satisfacer las dificultades que ocurren en las cosas, formándose principios arbitrarios para explicarlas, se ha limitado su significación a mostrar las varias opiniones filosóficas, sostenidas con conexión de discursos fundados sobre los referidos principios. En este sentido se opone el sistemático al experimental, *en lo físico*: porque éste no admite otros principios que las leyes de la naturaleza conocidas por la experiencia; de modo que la conexión que guarda, sin salir jamás de la observación, consiste en enlazar unas leyes de la naturaleza con otras, y no deducir consecuencia ninguna que no tenga por antecedentes lo descubierto por la experiencia. El sistemático, por el contrario, nunca pierde de vista los principios que se ha figurado, y no siendo éstos naturales, tampoco son conformes a lo natural sus raciocinios. En mi *Discurso sobre el mecanismo* se puede ver explicado esto con muchos ejemplos» (A. PIQUER: *Lógica*, cit., pp. 87-88).

⁶⁸ Como recuerda MENÉNDEZ PELAYO, en su *Discurso De los orígenes del criticismo y del escepticismo*, cit. (en *Ensayos de crítica filosófica*, cit., pp. 171-2).

⁶⁹ Así habla A. J. RODRÍGUEZ en el primer vol. de su *Palestra crítico médica*, en 1734: «Es pues difícil y casi imposible la ciencia en las cosas naturales. Esta es una proposición fundada en una verdad palpable. Ni el entendimiento más ágil puede informarse de la naturaleza, aun para la opinión, si no es por la testificación de los sentidos, y ésta es tan falta respecto al objeto como es en sí, que no hay deposición en la que pésimamente no nos engañen. Verdad es que respecto de ellos, inculpablemente; pues sucede, o por nuestra falsa aprehensión, o por su corta esfera...» (loc. cit., t. I, p. 64). Pero aún más: «Y acaso, aunque los sentidos de todos los hombres fuesen unos, en el modo de percibir ¿tendríamos por eso ciencia perfecta de los accidentes de los objetos como son en sí? No por cierto» (ibid., pp. 95-6).

«Todo esto no hay duda que roba la sinceridad de las especies verdaderas del objeto que se nos propone. Pero demos que el objeto nos administrase simple y verdaderamente sus especies de él. Y demos también que todos fuésemos unánimes en la estructura y organización. Y, en fin, dispuestos también nuestros sentidos a recibir las verdaderas especies del objeto. ¿Habríamos por eso logrado el percibir indemnes las especies? Más claro. ¿Podrían informarnos aún los sentidos de los verdaderos accidentes de los mixtos objetos presentados? Nada menos: aún hay motivo de deformarse antes de la percepción. Raro empeño de la naturaleza en ocultarnos aún lo que parece más patente. El ambiente o atmósfera, preciso medio para las sensaciones, es, aunque oculto, el mayor salteador



dimiento total, y sólo se pudo salvar de él, debatiéndose como Feijoo con el pirronismo, y acudiendo en último momento a la razones de la tradición⁷⁰.

A pesar de las mitigaciones, el escepticismo, manifestado tan extrema-
da y notoriamente, sobre todo en la polémica entre Feijoo y Martínez, (en

de la ingenuidad de las especies» (ibid., p. 67). Concluyendo casi con un acto de profesión escéptica:

«...Este es un caso en que verdaderamente la naturaleza se salva de la calumnia de traidora. Ella no nos permite saber la verdad, pero nos da la evidencia para que dudemos» (ibid., p. 67). Cita en apoyo de su tesis a Feijoo (ensayo sobre el «Escepticismo filosófico», *Teatro*, cit., t. III, Disc. XIII), la introducción al t. I de la *Medicina escéptica* (2 vols., 1722-1725) de Martín Martínez, y la apología de Feijoo al 2.º tomo de esta misma obra. Y prosigue: «Pero ¿qué podrá admirar que se le dispute la razón de ciencia a la física como turquesa de las opiniones, si padece el mismo naufragio, aunque no tan prolongado, la que es tabla de las demostraciones, la matemática?» (ibid., p. 69). Aquellos criterios generales se van a aplicar a cada ciencia para demostrar más o menos la inviabilidad de todas. «Por lo que comprende la metafísica, también hay motivos de dudar en sus demostraciones silogísticas» (ibid., p. 72).

Sólo al llegar a la teología va a haber una pequeña vacilación: se está ya en el borde mismo de aquel abismo que denunciaban los tradicionales, a pesar de que les llamaran por ello las calificaciones más duras e hirientes para un hombre de vocación científica y humanística. «A la Sagrada Facultad se le deberá dar el nombre de ciencia, no como epíteto aristotélico-escolástico, sino como connotado de sublimidad, que la haga señalarse en lugar más alto que las humanas. Esto parece más razonable. Porque en sentido aristotélico tampoco le conviene el ser de ciencia. Esta debe ser facultad en que se conozcan las cosas por sus causas, mediante la demostración que induzca hábito científico. ¿Y hay acaso nada de esto en la teología? No por cierto. Lo que en ella se sabe con evidencia, ni la demostración aristotélica ni el silogismo lo indujeron (!), sino es la fe y la revelación. Y esto no se debe a la actividad de la facultad ni a sus instrumentos, sino a Cristo y a su Iglesia» (ibid., p. 73).

⁷⁰ No es casualidad que al comienzo mismo de la obra se haga eco de la objeción principal que a la ciencia puede hacerse; aquí se ventila respecto de la medicina, pero vale lo mismo como argumento general. El racionalismo les presentaba a nuestros hombres el siguiente dilema: Dios tiene fijados los días de cada hombre: por tanto, en caso de enfermedad, o el plazo es cumplido, o no; si lo primero, toda medicina sobra ante el decreto divino; si lo segundo, la falta de medicación no determinará tampoco la precipitación de aquel término; luego en todo caso, la medicina es superflua. Rodríguez da una respuesta personal insuficiente: que la medicina lo que pretende es dulcificar los días de vida; insuficiente, porque aparte de que la medicina pretende más, el dilema se replantea: Dios tiene señalada a cada cual la cantidad de sufrimientos etcétera. Pero sólo se piensa en la utilidad, no en el amor a la verdad. Por lo demás, tiene que acudir a la respuesta de la tradición: no puede concederse el dilema, porque «ignoran los que dicen tal, que los decretos de Dios en esta parte no son absolutos, sino condicionados, que quedan pendientes del arbitrio e industria de los hombres» (ibid., p. 16).

que ambos debieron discrepar, porque Feijoo no tenía respecto a la medicina un escepticismo teórico, sino práctico, y tan práctico que se negó siempre al recocimiento médico, burlándose de los galenos con la prueba de su longevidad) hubo de producir y produjo una espantosa reacción de la fe tradicional. Esta reacción se manifiesta ante todo en una serie de libros más o menos libertinos, de tipo humorístico, por el estilo de los escritos por Torres Villarroel, cuya misma existencia constituye, sin más, prueba. En la literatura seria, que aquí nos importa más, se encuentran mil detalles. Por ej., Andrés Piquer, en la Introducción a su *Lógica*: «El que quiera saber lógica, lo conseguirá leyendo todos estos libros de Aristóteles en él mismo, y se admirará de ver dos cosas: la una, el ingenio, penetración y solidez de este filósofo; la otra, el que a vista de cosas tan claras, ciertas y fijas como en estos libros se manifiestan, haya quien se atreva a despreciarlos, o para introducir en su lugar cosas vanas, o para mantener un riguroso escepticismo»⁷¹. Se puso de relieve la falta de valor que la postura tenía, al ser una cobardía el no querer comprometerse, y también su origen extranjero o su tendencia extranjerizante⁷², el espíritu esnobista que la amamantaba⁷³, etc., etc. En este asunto se mezclan todas las motivaciones políticas que giran alrededor de la introducción de la filosofía moderna en España, como refleja, entre otros, Alejandro Aguado⁷⁴.

⁷¹ Loc. cit., Introducción, p. VIII.

⁷² «...Observo que este método [filosofía moderna] está ignorado en las Españas..., en donde veo despreciar todos los estudios extranjeros y con tal empeño como si fuesen malas costumbres o cosas muy nocivas» (*Verdadero método*, cit., t. II, p. 244)

⁷³ «La novedad es un predicado esencial o atributo natural de toda criatura, por tener todas principio y sólo Dios ser eterno. Las criaturas son nuevas en el ser instables en la operación, sucesivas como el tiempo; y por ser éstas propiedades de su naturaleza, se aman en sí mismas en todo lo nuevo, con tal fuerza, que corren precipitadamente a buscarlo y buscarse; donde lo hallan se admiran, se embelesan y lo admiten sin discrección. Este es el origen de la filosofía moderna, esta la raíz de sus aplausos. No hay que pretender otra causa para ser por ahora de gusto, que correr muchos tras de ella, y, encandilados de su imaginada hermosura, despreciar la antigua, y no hacer caso de la que Dios comunicó a su Iglesia, quizás para límites de la mortal sabiduría». LUIS FLANDES: *El antiguo académico* (2 vols., Madrid, s. f. —1742/44—), t. II, página 96.

⁷⁴ «Y nunca los vientos aquilones podrán por medio alguno deslumbrar nuestras verdades. Esta nueva filosofía se ha recibido en Alemania, en el septentrión, y todos los jansenistas se han hecho cartesianos; quien gustase ver los peligros de esta nueva filosofía vea a Huecio, Palanco y otros; pero los españoles que nada aman más que la religión, la desprecian en las escuelas por mecánica, apellidándola filosofía lega, filosofía de capa y espada y filosofía de estrados. Así como los partidarios de la filosofía moderna suelen llamar a la peripatética, por desprecio, filosofía de frailes, como que debe ser despreciable, porque para el fin de defender la fe católica es más propia, y de ella se

Sobre todo, y en conexión con el argumento político, el religioso. Los ataques por este flanco fueron tan duros, que basta ver la ira de la contraréplica feijoniana para saber la razón que los asistía⁷⁵. Pero las alegaciones de los tradicionales en este punto no eran, como se imaginaba Feijoo, «temeraria pretensión», «artificio vulgar de filosofastros», engaño de ignorantes, ni confusión de Poncio Aguirre con Poncio Pilatos. El escepticismo, tal como se profesaba, se oponía a la religión, y lo atestigua un testigo de excepción, por su moderación y ecuanimidad: Piquer Arrufat: «en nuestros tiempos —dice— en que con título de inventos no se hace otra cosa que renovar las opiniones antiguas, ha vuelto a renacer una secta de escépticos de peor condición que los antiguos, porque llevan la duda más allá que éstos y la extienden a las cosas de religión»⁷⁶. Y Bacallar Sanna, ya en 1719, ve que todo este escepticismo es un castigo del cielo, una consecuencia del pecado de falta de fe: «Nuestra vanidad castiga Dios con lo obscuro de las noticias. Después de un largo estudio se adquiere una duda, para que jamás descansa el entendimiento»⁷⁷.

Podríamos amontonar pruebas en este sentido. En especial la Escuela luliana, conservadora del mejor espíritu de la tradición universal, luchó maravillosamente bien, debiendo recordarse sobre todo dos nombres: Antonio Raymundo Pascual y Luis de Flandes. El primero, con su *Examen de la crisis del P. Feijoo sobre el arte luliana* (2 vols., 1749-50); el segundo, con una obra cuyo especial carácter polémico, manifestado ya en la agresividad del título, la hace merecedora de particular atención: *El antiguo académico contra el moderno escéptico o dudoso, rígido o moderado. Defensa de las ciencias y especialmente de la física pitagórica y médica en el conocimiento y práctica de los médicos sabios* (2 vols., Madrid, s. f.). El vol. I es una polémica durísima con Feijoo acerca de los desprecios y ascos que este había hecho a la medicina a expensas de su escepticismo radical en este aspecto, con ocasión de su disputa con M. Martínez. El te-

han valido todos los religiosos a este fin. Pues aunque es cierto que Aristóteles como todos los filósofos, tuvo varios errores (pues no es dable que lo llegue todo a saber un hombre) se halla hoy esta filosofía del todo expurgada por el Doctor Angélico y los Escolásticos; sin que la nota con que improprian, que han fundado los profesores escolásticos la doctrina cristiana en la filosofía de Aristóteles, dejando la Escritura, pueda arguir más que el defecto de algunos profesores, porque no todos los que con arrogancia juzgan haber llegado a la eminencia de la ciencia, la han conseguido. Y ningún escolástico deja de impugnar muchos puntos de Aristóteles que no convienen con la Escritura Sagrada». A. AGUADO: «Aprobación» al t. II del *Antiguo Académico*, de Luis Flandes, cit., s. p. Hemos subrayado el calificativo de mecánica dada por Aguado con una gran intuición a la filosofía moderna. Después lo comentaremos.

⁷⁵ Vid. FEIJOO: *Apología del escepticismo médico*, cit., p. 200.

⁷⁶ *Lógica*, cit., p. 96.

⁷⁷ *Monarquía hebrea*, cit., t. I, p. 137.

ma en sí no es de nuestro especial interés, aunque con todas las reservas debidas al juicio de los historiadores de la medicina, nos atreveríamos a decir que Flandes tuvo una visión mucho más moderna y dinámica de la Ciencia médica, que el propio Feijoo. El libro es interesante sobre todo para la historia del lulismo, y en general para la de la filosofía española, por ser uno de los hitos con que la tradición se opuso frente a las veleidades europeas desde un punto de vista realista, como el del tomismo, pero mucho más sugestivo y fecundo que éste, sobre todo en la teoría del conocimiento.

Mucho más interesante es el segundo vol. de la obra, que siendo también de carácter polémico contra Feijoo, se eleva más del diálogo al monólogo. Sobre todo es realmente interesante el Discurso primero, que el autor divide en cuatro párrafos, a los que llama «Desengaños»: desengaño del escepticismo rígido y moderado; del inmoderado escepticismo, en defensa de las ciencias matemáticas; de la escéptica sofistería; y desengaño del escepticismo filosófico⁷⁸. Los títulos de estos epígrafes obedecen en gran parte al carácter polémico de la obra, pero además de la refutación en sí del escepticismo, que resumimos a continuación, se contiene un debate de plano contra toda la modernidad, hecho, no tanto de una manera puramente negativa, sino también positiva, esto es, incluyendo una teoría realista del conocimiento, bastante completa y bien desarrollada: origen del conocimiento, posibilidad del raciocinio, posibilidad de la ciencia y de la física. De esta última es continuación el discurso segundo, que contiene una teoría de los elementos. Lo restante tiene menos interés desde nuestro punto de vista, y citaremos tan sólo el discurso III: «Desengaño de la filosofía moderna por necesitar ésta de grandísima reforma», dirigido fundamentalmente contra el cartesianismo⁷⁹ y del resto algunos puntos aislados como el problema de la intuición y de la finalidad.

Para entender su crítica del modernismo filosófico, hay que tener en cuenta que toda la filosofía moderna de la época en España consistía, con frecuencia directamente y siempre en espíritu, en la puesta en práctica de la duda metódica cartesiana. Se pone entre paréntesis todo lo perceptible y conocido y se busca algo que quede a pesar de toda la voluntad de negación. Como método era aceptable; lo lamentable era su exorbitación, que lo convirtió en hábito práctico, siendo así que sólo era hábito especulativo, y como tal lo habían usado siempre los filósofos. Convertido en hábito práctico se violentó la naturaleza de las cosas, como lo demuestra el hecho de que la mente actúa mucho más por modo directo, intuitivo e instintivo, que por modo silogístico o raciocinante. Por eso era legítima la

⁷⁸ L. FLANDES: *El antiguo académico*, cit., t. II, pp. 1 ss., 17 ss., 37 ss., 51 ss., respectivamente.

⁷⁹ *Ibid.*, pp. 67 ss. y 96 ss., respectivamente.

reacción de los tradicionales : en realidad, para ellos, el nuevo método sólo era el desquiciamiento y primacía de uno de los elementos del proceso de indagación. La animosidad estaba tanto más justificada, por cuanto se pretendía lograr una simplificación, y en realidad, en un breve lapso de tiempo se habían llegado a dudas tan sutiles como las de la más sutil escolástica. Por eso dice Flandes que su obra «toda se dirige al exterminio de los que se colocan en la clase de escépticos o dudosos, con moderación o sin ella»⁸⁰.

Según Flandes el escepticismo es, además de una «increíble fatuidad», como decía Feijoo, «una voluntaria y obstinada fuerza de la imaginación, que empieza por estudiosidad, prosigue por ostentación de ingenio y acaba en idolatría del propio juicio». E implica :

- a) «idolatría del propio juicio» ;
- b) «pacto implícito de nunca dejarse persuadir» ;
- c) «es un jactancioso cacareo de la filosófica libertad para en adelante abrir brecha contra los sistemas teologales... Si en algún tiempo el escepticismo fue una razonable suposición de los antiguos académicos para averiguar la posibilidad de los extremos disputables, ya el día de hoy será un pernicioso error, porque averiguada la verdad debe de cesar toda duda» ;
- d) supone poner al hombre, o suponerlo, en el estado de naturaleza caída y privado de la revelación por añadidura ;
- e) «es un establecimiento de inconexión entre lo natural y lo sobrenatural» ;
- f) es negarse a leer el libro de la creación ;
- g) «es la introducción de una condenable ignorancia de los voluntarios doctrinales signos, necesariamente fundados en los naturales, como las acciones morales lo están en las físicas» ;
- h) «si en materia de católicos dogmas la duda es herejía, en lo filosófico será una fatal privación de ciencia» ;
- i) el escéptico ha de dejar en suspenso sus facultades naturales, y ni hace ciencia, ni la deja hacer ;
- j) su intento es no dejar base científica firme. «El arrimo aparente será decir que se gobiernan por la experiencia ; pero eso ya no fuera ser escépticos», sino empiristas ; lo cual tampoco admiten al afirmar que toda experiencia es dudable ;

⁸⁰ «Entre los moderados —prosigue— se cuenta el Rmo. P. M. Feijoo... Quien se acerca a rígido escéptico es el expertísimo P. D. Fr. A. J. Rodríguez, monje cisterciense, en su tomo I de la *Palestra crítico médica*, discurso V, cuyo título es 'Falsa atribución de ciencia en lo natural'. Este R. P. degrada del título de ciencias a todas las nombradas y reconocidas hasta hoy. No habla de la teología, pero en el prgf. 3 dice: 'que padece el mismo naufragio, aunque no tan prolongado'...» (Ibid., p. 1). Al lugar citado por Flandes de la obra de A. J. Rodríguez corresponden los párrafos de éste último que hemos citado páginas atrás al comienzo de este mismo epígrafe.

k) afirma «no haber principio cierto del juicio ni de la verdad»⁸¹.

Tras afirmar la teoría del conocimiento tradicional, concluye: «El empeño de los rígidos escépticos, es a título de dudosos, trabucar el orbe literario. Para ello afirman lo negado y niegan lo afirmado. No los crean; porque sería quitar de en medio, no sólo toda ciencia, sino todo bien y mal, conque fuéramos a parar en ateístas»⁸². Esta consecuencia de suprimir «todo bien y mal», así como aquella que nos recuerda Aguado de que los españoles rechazaban la filosofía moderna por «mecánica», están en una línea fecundísima en consecuencias éticas y jurídico-políticas, constituyendo hoy día el núcleo mismo de la problemática de la filosofía jurídica católica en su polémica con el positivismo⁸³. Otro atisbo genial de Flandes es poner de relieve como la constatación de las diversas posibilidades de un complejo son ya en sí conocimiento: conocimiento parcial, cálculo de probabilidades, pero conocimiento positivo, susceptible de ser ampliado y perfeccionado y que descarta toda postura escéptica⁸⁴.

Páginas adelante va a atacar directamente el cartesianismo, del que señala como temerarias dieciséis proposiciones⁸⁵. Desde otro punto de vista, Piquer combate el escepticismo negando el criterio de la evidencia de las verdades claras y distintas, en favor de un criterio mucho más cercano al moderno intuicionismo⁸⁶. En cuanto a A. R. Pascual insiste en estos argumentos y merece obra aparte.

La defensa de las ciencias.

A partir de estos presupuestos los tradicionales mantuvieron encendida y avivaron la antorcha de la cultura cristiana, efectuando una cerrada y calurosa defensa de la filosofía, de las ciencias y de la teología.

La defensa de la metafísica se realiza desde muy diversos puntos de vista; las razones se acumulan y muchas de ellas son concomitantes; asimismo, muchas veces se defiende una rama particular: la lógica (la matemática se le asimila), la ética, la teodicea, la psicología, etc. Por eso basta aludir a algunos testimonios elegidos al azar. Tienen la importancia de negar el espíritu antimetafísico del siglo.

⁸¹ Todos estos juicios, en la ob. cit., pp. 1 a 8. En las pp. siguientes contesta a la última objeción con una clarísima exposición de la teoría del conocimiento según el intelectualismo aristotélico-tomista (pp. 8 a 12).

⁸² Ibid., p. 17.

⁸³ Vid. ERNST VON HIPPEL; *Mechanisches und moralisches Rechtsdenken*. Meisenheim am Glan, 1959.

⁸⁴ Ob. cit., p. 50.

⁸⁵ Ibid., pp. 97-103.

⁸⁶ Lo hace polemizando con J. Locke. A. PIQUER: *Lógica*, cit., p. 79.

Un grupo de argumentaciones es el que resume Codorniú cuando, en polémica con el Barbadiño, aduce en favor de la lógica escolástica el argumento de que ésta es el instrumento del razonar teológico, y que los ataques a ella, son en el fondo derivados del convencimiento que se tiene, de que desprestigiándola, se estudiará menos, y con su desconocimiento se verán los católicos privados de un arma capital en la defensa de la fe en la batalla de las ideas⁸⁷.

Más formalmente filosófica es la defensa que hace Flandes de un mundo ideal que no puede ser olvidado por el hecho de la contemplación exclusiva del mundo material⁸⁸.

Igualmente Mateo Aymerich, en su obra *Prolusiones philosophicae, seu verae et germanae philosophie effigies criticis aliquot orationibus et declamationibus adumbrata*⁸⁹, hace un ensayo de descubrimiento de la auténtica filosofía por medio de unos discursos críticos. Es una apología de la verdadera filosofía, de la metafísica (ambas palabras aparecen aquí usadas en su sentido tradicional genuino) en contra de la tendencia de la época. La apología de Aymerich, que no retrocede ante la crítica de las aberraciones en que la filosofía había caído, hecha desde un punto de vista comprensivo, que no excusa tampoco el argumento de utilidad en su proporción adecuada, se muestra como uno de los intentos más sólidos y mejor fundados de poner en su sitio la apreciación correcta de los estudios filosóficos.

En cuanto a las ciencias, la leyenda negra levantada por los historiadores liberales sobre el antiguo régimen, ha hecho pasar por cierto, el juicio de que los teólogos y filósofos destruyeron o se opusieron al espíritu científico. Nada más lejano a la realidad. La tradición, recogiendo el espíritu positivo aristotélico, creyó siempre en la ciencia, y no sólo no se opuso a ella en nombre del mundo trascendente, sino que le dio su lugar ordenado dentro de la cosmovisión cristiana. Fue pensamiento común el de que: «las ciencias bien cultivadas, como tienen a la verdad como objeto, no son impedimento, sino estímulo para la piedad»⁹⁰.

Tampoco es cierto que en nombre de la fe o de la religión se opusieran los tradicionales al método científico moderno, es decir, a la investigación empírica, ni a la comunicación e importación de inventos y descubrimientos. Testimonio irrefutable es Andrés Piquer, escribiendo la primera fi-

⁸⁷ A. CODORNIÚ: *Desagravio de los autores y facultades que ofende el Barbadiño*, Barcelona, 1764, pp. 200-1.

⁸⁸ L. FLANDES: *El antiguo académico*, cit., t. I, pp. 84-5.

⁸⁹ Barcinone, 1755.

⁹⁰ G. ALVAREZ de TOLEDO: *Historia de la Iglesia y del mundo*, Madrid, 1713, p. 268.

sica experimental digna de tenerse en cuenta en idioma castellano⁹¹. El mérito principal de Piquer, está en situar en el terreno estrictamente científico lo que era científico; así se muestra partidario de la verificación de hipótesis y de la recopilación de datos, porque en un estadio inicial de ciencia hace falta ante todo esta tarea. Con ello nos situamos en un momento de crisis de las ciencias, en que se va a una nueva reestructuración de los saberes correspondientes. Desde este punto de vista, la polémica entre el sistematismo y el experimentalismo, no se sitúa en el campo epistemológico, donde muchos fueron a parar por un exceso de entusiasmo, sino en el estrictamente metodológico: significando, no la elaboración del conocimiento en general, sino, como hace Piquer, una reordenación de unos conocimientos concretos en particular.

Quizá la aportación más fundamental en este campo la traen los lulianos, con una idea de la vieja sabiduría medieval, que aparece casi perdida en los modernos del XVIII, y que han tenido que resucitar las más actuales direcciones científicas: es la idea de que la ciencia no consta tan sólo de la recopilación de datos empíricos, cuanto de la ordenación y estructuración sistemática de dichos datos. A este respecto, consideramos de excepcional importancia las postulaciones de matematización del saber, según el sistema tetravalente luliano⁹².

El espíritu de la tradición se vertió también, como dijimos, en una defensa de la ciencia de las ciencias, la teología. ¿Por qué hace falta en esta época luchar por la teología, en vez de hacerla simplemente? En primer lugar, por eso mismo, porque no se hacía⁹³. Pero detrás de este abandono de la teología, sólo cultivada por el pensamiento tradicional, había algo mucho más grave, de lo que aquello sólo era un síntoma evidente: la negación de Dios⁹⁴. Aunque parezca paradójico para quienes hoy se dejan seducir por los cantos de sirena de una Europa que se dice portadora de los valores de la tradición cristiana, Europa nació negando a Dios, y especialmente al «Dios de los cristianos». Feijoo debió de sufrir bastante los últimos años de su vida, cuando se dio cuenta, ante la evidencia de los hechos, del rumbo que tomaba el pensamiento europeo; cuando se dio cuenta de que todas aquellas implicaciones teológicas que encontraban los tradicionales en sus ideas, se realizaban, a pesar de que él las considerara entonces timorateces. No lo exteriorizó directamente, pero nos muestra este estado de ánimo la temática de sus últimos escritos. Porque no es casual que haga dos apologías violentísimas de Dios en ellos: en el discurso

⁹¹ A. PIQUER: *La física moderna, racional y experimental*, Valencia, 1745. A más abundamiento, véase la censura que hace a la obra José Climent.

⁹² Vid. FLANDES: *El antiguo académico*, cit., t. I, pp. 88 ss.

⁹³ Vid. los juicios de MENÉNDEZ PELAYO: *La ciencia española*, cit., t. III, p. 146.

⁹⁴ Vid. P. HAZARD: *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*, cit., p. 74.

I del t. V de las *Cartas eruditas* (1760), titulado: «Persuasión al amor de Dios fundada en un principio de la más sublime metafísica, y que es juntamente un altísimo dogma teológico, revelado en la Sagrada Escritura»; y en el discurso inacabado, obra póstuma, titulado «Raíces de la incredulidad»⁹⁵.

Una idea que los teólogos no cesaron de repetir es la de que la teología es algo suficientemente arduo, serio y complicado, como para que no dejara de ser temerario el que intentara tomar parte activa, y menos decisoria, en ella, el diletante o el aficionado⁹⁶. Piquer dedicó muchas páginas a los problemas que planteaba la conjunción del método teológico con el crítico-racional, de entre las cuales hay que destacar su *Discurso sobre la aplicación de la Filosofía a los asuntos de religión*. En él combate a una casta de filósofos, que se ha prolongado en España hasta nuestros días, y que ha creído poder llegar en Filosofía muy pronto a la cúspide, conociendo lo último e ignorando la tradición: para saber como acabaron a este respecto, recuérdese el caso tipo, José Ortega y Gasset. La obra puede ser discutida y enmendada, pero constituye uno de los intentos más serios y acabados de armonizar la fe y la razón, según se planteaba el problema en la época, y no desmerece, por su complejidad y detallismo, de los mejores estudios medievales sobre la cuestión.

El conocimiento, la Verdad y la Sabiduría.

El espíritu tradicional no se limitó a moverse en el problema del conocimiento dentro de un plano meramente lógico formal, en el que se estaba instalando el espíritu revolucionario, sino que precisamente lo combatía desde la verticalidad del orden ontológico, es decir, que resolvió el problema epistemológico, no desde abajo, desde la psicología médica o la física, sino desde arriba, desde la metafísica, desde la ontología y la teodicea, y aún más todavía, desde la teología. Por eso, el espíritu tradicional no olvidó, y siguió recordándolo a quienes se perdían, porque renunciaban voluntariamente a la brújula, que el problema del conocimiento no podía limitarse a la búsqueda de la verdad científica, sino extenderse a la de la Verdad total, y ello teniendo en cuenta que sobre la verdad de la ciencia está la verdad de la filosofía, y sobre ambas, la verdad de la Sabiduría.

La Sabiduría comprende naturalmente la verdad de la ciencia. Es algo tan obvio que ni precisa decirlo. Casi pudiera parecer que se niega, pero

⁹⁵ B. FEIJOO, *Adiciones a las obras*, Madrid, 1783.

⁹⁶ M. SARMIENTO: *Demostración*, cit., t. I, p. 267. Y A. Piquer: *Lógica*, cit., Introducción, p. III.

lo que se hace es sólo reducir importancia y extensión a la verdad científica, porque el desorden que el espíritu tradicional trataba de corregir consistía precisamente en una inflación de la misma.

La verdad metafísica, en cambio es defendida para darle su lugar en la Sabiduría, corrigiendo así el espíritu antimetafísico del siglo. Es lo que hace Piquer en su *Lógica*, recordando la hermosa cosmovisión medieval de la jerarquía de los saberes humanos y la función trascendental de la verdad en su estructuración⁹⁷.

Pero la Sabiduría comprende algo más. ¿Acaso queda el hombre saciado con el saber de la ciencia y de la filosofía? Todavía no. Junto al saber que proporciona la moderna ciencia occidental, junto al conocimiento que otorga la vieja filosofía helénica, está el saber que corona todos los saberes, y es el que viene de los libros orientales, el saber de la Biblia. La Sagrada Escritura representa para los tradicionales la fuente más alta del saber, porque trae la palabra de Dios bajo sus cubiertas apergaminadas. Tropezamos así con el impacto bíblico en el pensamiento tradicional español, de importancia definitiva en nuestra historia de las ideas, al menos por lo que respecta al ámbito de nuestra especialidad. A todo ello se refiere Vicente Bacallar, subrayando cómo la vieja Sabiduría añade algo de vital importancia al conocimiento: el saber que se refiere a la práctica del hombre, completando así el saber que proporciona la especulación científica sobre las cosas⁹⁸. Es la Sabiduría que consiste en conocer la ley del obrar, realizándola; una Sabiduría que se refiere a una ley trascendente que lleva al hombre a lo trascendente, una Sabiduría que se mueve en el ámbito religioso; de ahí que Bacallar pueda decir lapidariamente algo que era exactamente lo contrario de lo que creía la filosofía y la ciencia de Europa: «el saber que separa de la religión es un infeliz ignorar»⁹⁹.

Encontramos una vasta literatura que recuerda la falacia del humano conocimiento, animando al conocimiento de Dios; toda una corriente que recuerda a los españoles que la auténtica Sabiduría está en los libros sagrados¹⁰⁰. No ha de extrañar esta exaltación a las fuentes de la Revelación, cuando tal actitud significa el contrapunto de la ideología revolucionaria, que, como explica Paul Hazard, estaba empeñada en demoler la materialidad misma de los libros santos¹⁰¹. Por eso la apologética va a mantener una dura polémica con sus negadores e impugnadores¹⁰².

⁹⁷ *Lógica*, cit., p. 75.

⁹⁸ V. BACALLAR: *Monarquía hebrea*, cit., t. I, p. 39.

⁹⁹ *Ibid.*, p. III.

¹⁰⁰ G. BACA DE HARO: *Empresas morales* (Valladolid, 1703), t. I, pp. 25-6.

¹⁰¹ P. HAZARD: *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*, cit., p. 89.

¹⁰² Así PIQUER en la *Lógica* polemizando con Locke, *Lógica*, cit., pp. 58-61 y en su

En esta función, Piquer repite una y mil veces, que la verdad es una para la ciencia, para la filosofía y para la teología; y también que es una la verdad especulativa y la verdad práctica, recordando la doctrina de Trento. Y sobre este convencimiento de la existencia de una Verdad, una sola, y de la posibilidad de un conocimiento, que es polifacético en cuanto se produce desde diversos ángulos, se podrá fundar después la ciencia y la filosofía del derecho. Como dice Antonio Codorniú, hablando de la Verdad con ecos eternos, porque son los de la tradición: «ella da rectitud al juicio, justicia a los tribunales, seguridad a los reinos, fe y subsistencia a todo el comercio del orbe». En efecto, sólo sobre la Verdad se puede pensar la razón humana, la justicia entre los hombres de las comunidades políticas, la posibilidad de la misma política, y el camino de la universalidad social. Y también la misma posibilidad de lo jurídico-político: porque «ella os dará discreción para separar lo precioso de lo vil, y la política cristiana de la profana política»¹⁰³.

Discurso sobre el uso de la lógica en la religión, que figura como apéndice a la *Lógica*, 3.^a ed., Madrid, 1781, pp. 224 ss.

¹⁰³ A. CODORNIÚ: *Práctica de la palabra de Dios en una Cuaresma* (Gerona, 1753, 2 vols.), t. II, p. 226.