

## UNA VISIÓN DEL SIGLO XVIII ESPAÑOL

*Juan Diego Mata Marchena*



[Estudio bibliográfico de / A Bibliographical Study of: **Francisco Sánchez Blanco**, *La mentalidad ilustrada*, Taurus, Madrid, 1999, pp. 386.]

No es éste el primer estudio que sobre el siglo XVIII español realiza el doctor Sánchez-Blanco, *Privatdozent* de la Universidad del Ruhr en Bochum. Fruto directo de su colaboración en el proyecto dirigido por el profesor Francisco Aguilar Piñal, *Historia y sociedad en el siglo XVIII español* (1988-1992), fue la obra *Europa y el pensamiento español del siglo XVIII* (Alianza, Madrid, 1991). Para en años posteriores publicar: *La prosa del siglo XVIII* (Júcar, Gijón, 1992), *La Ilustración en España* (Akal, Madrid, 1997) y *El ensayo español: el siglo XVIII* (Crítica, Barcelona, 1997). Monografías a las que hay que sumar varias ediciones<sup>1</sup> anotadas y comentadas y numerosos artículos<sup>2</sup> sobre la época.

Comienza Sánchez-Blanco su última entrega<sup>3</sup> sobre el setecientos hispano –en la que sólo ha estudiado la primera mitad, la etapa del cambio de dinastía y los primeros Borbones, dejando para un trabajo posterior la ilustración carolina–, señalando que es el momento de reflexionar sobre “el hecho histórico de la Ilustración” como algo colectivo y con implicaciones ideológicas de más importancia que la crítica puntual a lo barroco o a la pedagogía escolástica. Hay que llegar a una nueva valoración de este periodo, para lo que hace falta “poner mayor atención en la historia de las ideas, disciplina que hace patente la gestación de nuevas formas de pensar o de concepciones globales y que no se contenta con reseñar acepciones de palabras aisladas sin relación explícita con las grandes concepciones filosóficas, éticas y estéticas, que son las que realmente animan la producción cultural y agrupan a los hombres de una generación en torno a opciones antagónicas” (p. 8). Además, podemos sumar a esta primera motivación una posible segunda justificación de su trabajo, que el mismo autor la encuentra en el eco de su actividad investigadora. Desde 1991 viene tratando estos temas de forma sistemática –como ya vimos más arriba– con tesis bien distintas a las de otros investigadores (Mestre o Sarrailh, por ejemplo). Así, ante la ausencia de discusión o debate<sup>4</sup>, “en el presente trabajo me propuse exponer explícitamente mi desacuerdo con otros investigadores” (p. 10) acerca de los orígenes de la Ilustración en España. El fenó-

meno de las Luces se da en nuestro país y “no se reduce a algunas obras públicas o a la lenta y tímida reforma administrativa de Carlos III” (p. 11), en las cuales sólo privaba el deseo de reforzar el clero y la nobleza y de reprimir cualquier brote de pensamiento que mermara la autoridad de estos estamentos y el rey. La primera parte del siglo sorprende por el alcance de sus polémicas, las cuales hacen emerger unas décadas que obligan a repensar la posterior historia de España, que llevará a las decimonónicas posiciones irreconciliables entre liberales y tradicionalistas.

El primer capítulo es el dedicado a los “novatores“. En él, nuestro autor, se desmarca de las hipótesis de López Piñero (tradición ecléctica-humanista renacentista) y de Ceñal (cartesianismo) acerca del origen del movimiento renovador de la ciencia de finales del XVII. Al declinar del Barroco, los espíritus españoles coinciden en “la vivencia de la libertad y la conciencia de la propia individualidad” (p. 16). De la ruptura con el dogmatismo escolástico, todavía anterior a la generación de novatores, es un exponente singular Sebastián Izquierdo, quien en su “*Pharus scientiarum*” (1659) muestra cómo muchos pensadores de la época replantearon el sistema del conocimiento desde un punto de vista nuevo, con una síntesis propia más allá de toda antigua autoridad (Lulio o Bacon) y buscando el equilibrio entre el apriorismo lógico y la inducción experimental. Pero el más importante precedente de los novatores es Juan Caramuel, que evoluciona del desengaño barroco, la vida es el preámbulo de la muerte (“*Thanatosophia*”, 1637), a prestar atención a la realidad física y a las relaciones matemáticas (“*Mathesis audax*”, 1644). Busca con ello un consenso entre la experiencia y las matemáticas. Ya en su “*Rationalis et realis philosophiae*“ (1652) se aparta de cualquier escuela, algo que se observa mejor en su ética o en el terreno de la subjetividad: lo que la razón individual da por bueno es lo válido para actuar (“*Apologema pro antiquissima*” (1663) y “*Dialexis*” (1675)).

El movimiento novator se inicia fuera de la Universidad, en el seno de grupos laicos y eclesiásticos interesados por la filosofía natural y por la física en particular. En Medicina es donde se dan más claramente estos casos de innovación. En Zaragoza, bajo la influencia del italiano Juanini y Casalet y en Valencia, Crisóstomo Martínez. Otro médico, en los años ochenta, Luis Aldrete, con títulos como “Luz de la medicina“ o “Crisol de la verdad“, ridiculiza a las autoridades en filosofía y demuestra conocer a Descartes y Gassendi. Menos clara es la aportación de Isaac Cardoso (“*Philosophia libera*“), en contra de lo que se viene afirmando tradicionalmente, pues no recoge los vientos del conocimiento experimental, habla de la libertad pero dentro de la tradición ecléctica humanista. De forma paulatina aparece una corriente que rompe con la ciencia dogmática universitaria (escolástica) y la erudición ecléctica humanista.

En esta línea se encuentra Juan de Cabriada (“*Carta philosófica médico chymica*“), quien prefiere las misceláneas científicas inglesas o alemanas antes que los discursos de las aulas, “en lugar de la agudeza y seguridad silogística o de la abrumadora erudición, aprecia la vigilancia y constancia en la observación de los fenómenos naturales” (p. 26). Algo más tarde, un grupo de médicos se considera deudor de sus ideas en Sevilla. Estamos hablando de la “Veneranda Tertulia Hispalense, Sociedad Médico-Química, Anatómica y Matemática“, donde sobresalen: Muñoz y Peralta, Melero, Flores, y Ordóñez De la Barrera. No son ni eclécticos ni cartesianos, se declaran atomistas (lectores y seguidores de Gassendi y Maignan), y se imponen la idea de integrar “la química en la medicina, el método experi-

mental en toda la filosofía natural” (p. 29). En todas sus obras, igual que Cabriada, subrayan la aportación científica de los modernos (Descartes, Boyle, Willis, Eutmuler, Sydenham, Leeuwenhoek). La tertulia no es un fenómeno local, tanto científicamente como espacialmente o geográficamente hablando. A la conversión en “Regia Sociedad”, justo en el cambio de dinastía, se sucede la extrapolación de sus planteamientos, méramente médicos en primera instancia, a las otras ciencias, tanto las auxiliares como las primeras. El ejemplo de ello está en Muñana, quien en su “Dignitas philophae, acclamata et vindicata” (1702), esboza, “además de una sistemática de los conocimientos naturales, una historia de la filosofía española e incluso sevillana con la intención de proponer precedentes a las ideas innovadoras que los médicos sevillanos defienden” (p. 36).

Ya en la década de los 20, la “*Medicina Scéptica*” (1722) de Martín Martínez, significa de forma clara una ruptura con la ciencia universitaria. Su posición inicial: ante la contradicción y errores de las “autoridades”, la tranquila “epoché”, suspensión del juicio. Pero aunque se repite la estructura inicial del escepticismo antiguo de Pirrón y Sexto Empírico, “los modernos no afirman la imposibilidad del alcanzar la felicidad o la verdad en cualquier tipo de ciencia” (p. 48). Dejan de lado la Teología y la Ética, ciencias que dependen de una revelación, y hablan sólo de la ciencia natural, en la cual el escepticismo es el comienzo de la actividad cognoscitiva. Se puede conocer más, interpretando bien las experiencias. “El escepticismo moderno no desconfía de conocer alguna vez la verdad, sino que sólo duda de las certezas heredadas del pasado” (p. 48). La polémica está servida. Le contesta López de Araujo con “*Centinela médico-aristotélica contra scepticos*”, quien se erige en el defensor de la ciencia y la razón contra los que dudan. La certeza solo la dan los principios evidentes o las autoridades infalibles y no lo experimentos. Asimismo Lesaca, en el “*Colyrio filosófico aristotélico tomístico*” (1724), se apoya en el argumento de la autoridad, irrenunciable como filósofo y creyente. Aristóteles es para la filosofía y la ciencia, lo mismo que la Biblia para el creyente. En 1730, Martínez explicita su pensamiento en la “*Philosophia scéptica*”, donde aborda todo tipo de cuestiones filosóficas. Primero hace un recorrido por el pensamiento europeo más reciente. La pérdida de la autoridad de Aristóteles en el XVII, con la aparición de nuevas corrientes, Descartes, Bacon, Gassendi. Dedicó capítulos a exponer la opinión de todas las escuelas sobre distintos asuntos: materia prima, forma, esencia, existencia de los cuerpos, las causas y elementos, afecciones y cualidades, los sistemas del mundo, los meteoros celestes y la discusión acerca del alma de los animales. Añade una apología del escepticismo contra Lesaca, y se califica de “escéptico reformado”, opuesto al dogmatismo sin caer en un escepticismo absoluto. Renuncia a admitir polémicas sobre cuestiones escolásticas. “Lo importante para él es avanzar en las explicaciones de los fenómenos” (p. 54). El único criterio de verdad es la experiencia que se basa en la “evidencia sensible”. Aunque la razón, la lógica, le parece algo superfluo, la experiencia no es para él algo elaborado pero sin caer en un concepto vulgar de ella. Se basa en una “observación atenta, sistemática y repetible” (p. 55). Este escepticismo también llega a la ciencia histórica con Juan de Ferreras (“*Synopsis histórico-chronológica de España*”, 1700), quien expresa sus sospechas y teoría mucho antes que el mismo Martínez.

Tras este pormenorizado y enjundioso análisis de las figuras más relevantes del movimiento renovador, en el capítulo segundo se detiene en la figura de Feijoo. Según Sánchez, en su afrenta particular con los tópicos y la historia oficial, hay que olvidar la imagen que

Marañón nos legó del benedictino e incluso la de aquellos historiadores de la literatura que ven en él la figura más importante continuadora del Siglo de Oro. Tanto para el primero como para los segundos, aparece en la primeras décadas del siglo sin apenas interlocutores y casi por generación espontánea, y esto, sin lugar a dudas, no es del todo así. Su magnitud literaria es bastante importante dentro de la medianía reinante, pero eso no quiere decir que pensara en solitario, sin referentes. Un dato aclaratorio en este sentido son el gran número de polémicas en las que participó en las últimas tres décadas de su vida. Así pues, su pensamiento hay que dilucidarlo dentro de un contexto próximo que le surte de cuestiones y se hace eco de sus discursos (*Diario de los Literatos*). “Si no hubiera contado con apoyo social y político, su voz habría sido inmediatamente apagada por el peso de la tradición escolástica y no hubiera tenido tanto éxito de público como de hecho alcanzó” (p. 65). Su obra es fragmentaria y miscelánea. Se aparta de la tradición textual escolástica y humanista. “Toma asuntos de la vida cotidiana o expresiones que circulan por doquier y que no son patrimonio exclusivo de un grupo de eruditos” (p. 66). Su argumentación, tanto en el *Teatro* como en las *Cartas*, obedece “al propósito de incidir en el medio cultural extrauniversitario, divulgando descubrimientos y corrigiendo opiniones vigentes” (p. 67). Pero no de una forma sistemática, sino sólo insinuando, sus lectores deben pensar más allá de lo que se dice y sacar sus conclusiones.

Para el benedictino dudar significa el punto de partida de un prudente caminar detectando y debelando errores. Conoce el escepticismo francés, pero de una forma más directa a sus coetáneos más próximos: el empirismo de la Regia Sociedad Sevillana de Medicina, el escepticismo de Martínez y la desconfianza histórica de Ferreras. Su preocupación inicial es encontrar un criterio de verdad, aplicando la duda como método al conjunto de las ciencias y las creencias. Sigue, por tanto, el camino abierto por otros autores. Aunque defiende a Pirrón se declara un escéptico moderado, no radical. De cualquier manera esta duda metodológica no es provisoria, sino universal y constante (diferencia con Descartes). “Ni la vox populi ni las creencias tradicionales ni las autoridades” (p. 73). El escepticismo de Feijoo –se conforma con probabilidades– se diferencia del antiguo y del de los humanistas, no es otro que el de la tradición empirista inglesa (Bacon y Boyle). Habla de “una forma de conocimiento compatible con el sentimiento de inseguridad y provisionalidad” (p. 75). Igual que Descartes, reconoce la posibilidad de proposiciones evidentes por sí mismas (el todo es mayor que la parte, etc...), pero para él esas proposiciones sólo tienen sentido en un conocimiento de la naturaleza. El camino de la verdad culmina en el experimento. Esta certidumbre posible solo se alcanza mediante observaciones sistemáticas y controladas. Este escepticismo evolucionará en España con la difusión de la filosofía lockeana (enriquecida con las ideas de Condillac) y su descripción genética de las ideas a partir de los datos sensibles.

Pues bien, este escepticismo empírico aplicado a la historia, encuentra sus contradictores en los defensores de las tradiciones locales y va a provocar diferencias y matices entre grandes personalidades del siglo. En este caso la Ilustración se topa con enemigos más fuertes que los aristotélicos atrincherados en sus cátedras, porque modificar “la narración de la Historia patria es un asunto mucho más complicado que modificar la visión de la realidad sensible” (p. 84). En la polémica, provocada por Juan de Ferreras en su *Historia de España*, participan de lleno Mayans y Feijoo, y va a dejar constancia de sus distintos puntos de vista y escisión, aún tratándose de reformadores. Para Feijoo, “La búsqueda de la verdad no

puede agostarse [...], en la interpretación correcta de alguna fuente escrita, desplazando lo que la experiencia individual constata” (p. 87). Al tiempo, el debate, alcanza a la dirección que debe tomar la política cultural hispana: la filológica (Mayans) o la empirista (Feijoo). Este desencuentro, independientemente de la relación personal (que según los entendidos fue más que difícil), justifica los dos tipos contrapuestos de filosofía, dos tipos distintos de reforma cultural en el siglo.

La diferencias de Feijoo también son palpables con otros pensadores y escuelas. Por ejemplo con la luliana. La “*Ars Magna*” de Raimundo Lulio sugiere un método inventivo, que no se apoyaba en la experiencia sensible, que sólo se basaba en cálculos y suposiciones, es decir, una filosofía de tipo apriórico. La lógica abstracta, la lógica combinatoria, es un instrumento totalmente opuesto a la inducción baconiana. Por su parte, de Descartes aprecia que fue el primero que se aprovechó de la libertad de pensar instaurada por Bacon. A partir de ahí, empiezan las distancias. Los novatores se consideran más gassendistas y maignanistas y discrepan con el francés, entre otras cosas, por: su concepción cosmogónica y el paso del tiempo; el azar no puede explicar el paso del caos a las complejas unidades orgánicas; y el espíritu sistemático de su filosofía, ya que “el espíritu de grupo y la fidelidad al maestro [son] incompatibles, [...] con la verdad y el progreso filosóficos” (p. 103). Desde su planteamiento empirista radical, Feijoo, de Newton sólo admite su parte práctica: deja de lado la parte especulativa, la física y astronomía de los “Principios matemáticos”; y admite la argumentación de su “Óptica”. Le reconoce el valor de haber iluminado y explicado la mecánica planetaria. Pero sigue considerando sus “*Principia*” un libro oscuro. Aún así, en la década de los ‘40, el benedictino se da cuenta de que la física no responde sólo al método baconiano de la experiencia y la inducción y “se entienda o no filosóficamente, la física newtoniana es un elemento indispensable del pensamiento contra el que en la segunda mitad del siglo sólo se opondrán los defensores escolásticos de la metafísica antigua o conservadores incorregibles como Juan Pablo Forner” (p. 116)

Una vez descrito y estudiado con detalle el grupo de novatores –donde Feijoo, como hemos visto, llega a ser la cabeza visible–, el capítulo tercero lo dedica Sánchez a trazar la diferencia entre éstos y los restauradores, que en su análisis son los representantes de la corriente humanista. En primer lugar, nuestro autor, realiza una serie de precisiones terminológicas, que incluye una crítica previa a los planteamientos tradicionalistas (Mestre, Sarrailh, Herr) que ven en la España del XVIII un periodo sin estridencias y sin discontinuidades, como sí ocurría en los otros países europeos (Francia, Alemania, Inglaterra). “El español dieciochesco que cuadraba mejor en ese paisaje continuista es, sin duda, Gregorio Mayans y Siscar y por eso se intenta hacer de él el polo en torno al cual gire un movimiento ilustrado ‘a la española’” (p. 129). La actitud anti-barroca, que no crítica de la conciencia europea ni de las antiguas instituciones, bastaría –según los autores anteriores, matiz este realizado por Sánchez-Blanco– para calificar al ilustre jurisconsulto, filólogo e historiador valenciano como “novator” e “ilustrado”. Pero muy distinta es la actitud de los médicos de Sevilla y Madrid, quienes en filosofía natural habían aceptado la teoría atomista en contra del hilemorfismo aristotélico y están abiertos a todo lo nuevo e innovador, de la de los eruditos valencianos, quienes no aprecian lo nuevo o lo moderno como calificativo y prefieren perfilarse como imitadores de la cultura clásica o como recuperadores de la lengua. Por tales razones, no se puede aplicar el término “novator”, con el que se había calificado a los médi-

cos y Feijoo, a Mayans, grupo de predecesores y continuadores, tal y como considera Mestre y la historiografía tradicional. Esta historiografía “suele pasar por alto la dimensión filosófica del enfrentamiento de las agrupaciones de intelectuales que tienen lugar en España durante la primera mitad del Siglo de las Luces” (p. 133).

En los años del cambio dinástico, los humanistas tardíos no pretenden cambiar nada esencial. “Su actitud reverente ante la letra escrita y ante los autores antiguos se compagina mal con la curiosidad por observar directamente la naturaleza y con la admiración ante recientes adelantos científicos” (p. 134). Así, las raíces hispanas del planteamiento filosófico-reformador que predomina en este humanismo no pueden ser las empiristas de Juan de Cabriada y los novatores sevillanos. Quizás como precedente pueda entenderse la “*Philosophia libera*” de Isaac Cardoso, “la cual reclama para el filósofo la potestad de abandonar la pauta marcada por los jefes de escuela y de elaborar una síntesis propia de las doctrinas filosóficas” (p. 136), el eclecticismo. En cambio, sí podemos considerar como ascendientes directos al grupo valenciano. Uno de sus integrantes es Juan Bautista Corachán (1661-1741), catedrático de Matemáticas de la Universidad valenciana. Este autor en sus *Avisos de Parnaso* (obra editada póstumamente por Mayans), comenta la teoría corpuscular de la luz, el vacío de Boyle y se refiere constantemente a Descartes y Bacon. Comenta las ideas modernas, quitándoles ese carácter revulsivo que tenían para quienes pudieran ver en ellas un peligro para la ortodoxia. Sin embargo, al trivializarlas impide que se traduzcan en motores de un movimiento de innovación. En el mismo grupo, está Tomás Vicente Tosca, (1651-1723), oratoriano, matemático y filósofo, que en 1721 publica un “*Compedium philosophicum*”, con el que intenta reformar la enseñanza escolástica, buscando la conciliación entre las nuevas teorías físicas y ésta, basándose en la libertad ecléctica. “La verdad se halla repartida en las diferentes escuelas. Ninguna tuvo el privilegio de exponerla en toda su profundidad y extensión. Su ecumenismo se distingue de la postura empirista, la cual confía el progreso a la adición de repetidas observaciones y experimentos inéditos” (p. 139). Su sistema es una síntesis personal de la tradición (los antiguos ya poseyeron la verdad) y no una innovación propiamente dicha, ya que no prescinde del sistema tolemaico ni acepta la física newtoniana. Su talante y actitud ecuaníme le lleva a una vía intermedia entre el escepticismo y el dogmatismo. Para Tosca, la autoridad es necesaria en “el conocimiento científico aunque con diferente peso, ya sea en la Física, en la Historia o en la Ética” (p. 143), y el problema para el investigador va a consistir en saber elegir buenos maestros y escuelas que prescindan de cuestiones inútiles y fuentes que no contengan errores. Muratori denominó a esa cualidad que precisa todo estudioso “buen gusto”.

Este proyecto alcanza cierta continuidad en Valencia con la obra de Juan Bautista Berní, *Filosofía racional, natural, metafísica y moral* (1736). La escribió en castellano y Mayans, en su “Juicio” previo a la publicación aprobó este intento de llegada al gran público. “La difusión y ennoblecimiento de la cultura es un rasgo ‘ilustrado’ que los eclécticos contemporáneos comparten con los escépticos contemporáneos, aunque en otros aspectos mantengan una postura elitista y menos democrática que éstos” (p. 144). En su trabajo, Berní realiza una síntesis de la tradición (metafísica) y la modernidad (empírica) sin someterse a la obediencia de Aristóteles. Para las cuestiones particulares se orienta por el principio de economía, “non multiplicare entia sine necessitate” (que Vives había recordado a los nominalistas), que sirve para prescindir de las formas sustanciales aristotélicas y proceder

de “more geometrico”, según axiomas y definiciones. A diferencia de Martínez, renuncia al perspectivismo y trata la materia sistemáticamente, dedicando el menor espacio posible a las controversias y adaptándose a las necesidades escolares. Igualmente no separa la filosofía natural del resto de las disciplinas filosóficas, la Lógica y la Metafísica, como lo hacían los escépticos. Igual que Tosca intenta mediar entre dogmatismo y empirismo, por lo cual sentidos y razón se necesitan mutuamente: hay realidades que escapan a la experiencia, a las que se llega por abstracción. Pone límites para conocer la naturaleza, “El ímpetu que anima la investigación empírica no alcanza entre los eclécticos la fuerza y exclusividad que alcanza dentro del movimiento escéptico” (p. 145)

Como decíamos, el representante máximo de esta corriente es Gregorio Mayans y Siscar (1699-1781). Parte de una concepción histórica, aplicable a la evolución de la lengua, muy distinta a la de los novatores y muy entroncada con la del humanismo renacentista. Así, igual que la época paradisiaca fue el momento dorado de la humanidad, la Edad de Oro para la lengua española fue el XVI, donde se logró una lengua llena de belleza y propiedad para, a continuación, caer en un estado de prostración, que desde la perspectiva del XVIII va a consistir en restaurar las artes y las ciencias imitando los ejemplos de antaño. De esta misión hace un esbozo en la *Oración que exhorta a seguir la verdadera idea de la elocuencia española* (1725), definiendo la lengua como la llave principal para investigar la verdad. En la revelación adamítica y en la posterior al pueblo hebreo se halla la ciencia que Dios concedió a la humanidad y tal ciencia es mucho más importante que la que puede alcanzar alguien haciendo experimentos con objetos materiales. Los restos de esta ciencia se hallan en los sabios de la antigüedad y la misión de los modernos consiste en buscar el saber original y en hacerlo asequible a los contemporáneos (*Orígenes de la lengua española* (1737)). El estudio etimológico es considerado importantísimo en el programa de Mayans, pues la premisa para hablar bien y con propiedad es conocer el primer significado, ajeno a cualquier influencia exterior o mezcla. Para Feijoo, los préstamos de otras lenguas eran necesarios para recoger los avances cognoscitivos expresados por vez primera en ellas. El valenciano, por su parte, rechaza esto y proclama la autonomía de la lengua hispana. Este es el sentido de su polémica con el “Diario de los literatos”, su criterio excesivamente purista y tradicional ante lo novedad de lo foráneo. Mayans admira la valoración del mundo clásico heredada de Martí, al que le interesaba más el conocimiento del alma humana que el mundo material. Para Martí, el latín y la filosofía moral estoica seguían siendo los pilares sobre los que se debía asentar la reforma. Mayans, consciente de la imposibilidad de una vuelta al latín, propone un retorno a las fuentes del siglo XVI español, donde existió una ciencia y una filosofía, expuestas en el mejor castellano y de acuerdo con el catolicismo ortodoxo.

Los partidarios de la innovación, los novatores, no se diferencian solo de los restauradores por un criterio distinto de verdad y una concepción opuesta de progreso científico. Para Feijoo la ciencia es un río que va creciendo cada vez más; mientras que Mayans pinta a los modernos como enanos a hombros de gigantes, ya que la aportación principal la hicieron los hombres del pasado. Los conocimientos de tiempos recientes son de escasa entidad. Esta concepción inspira su planteamiento cultural en otros campos: por ejemplo en religión hace falta beber en las antiguas fuentes patrísticas y retornar a la sencillez moral de las comunidades primitivas (*Espejo moral con reflexiones cristianas* (1734); *El orador cristiano* (1733)). Su labor reformadora se centra en corregir desviaciones en las instituciones exis-

tentes, preocupación que comparte con otros escritores fuera de España: Lannois, Thomasius o Muratori. Según Sánchez, tales iniciativas quedaron desbordadas por la mayor radicalidad de los ilustrados, quedando éstas marcadas por un signo reaccionario y conservador, que no la descabalgan por supuesto de pertenecer a la vida intelectual de este siglo, pero para nada querer hacer de ellas la esencia de las Luces.

Otra polémica entre los intelectuales de la época la encontramos en la localización de las causas de la decadencia científica hispana. Feijoo y los novatores la achacan a la mentalidad aristocrática y cuidosa de la honra de la Casa de Austria. Para Mayans no puede ser posible esta interpretación histórica, al menos en los reinados de Carlos V y Felipe II, porque “Una restauración de la ciencia nacional equivalía a una apología de la Casa de Austria. Mayans, que era austracista, no comparte el análisis de Feijoo sobre la decadencia y propone el retorno a la ciencia del tiempo en que reinaban en España los primeros Austrias, defendiendo así implícitamente el carácter modélico de aquella cultura y de aquella sociedad” (p. 154)

En su programa restaurador se orienta por el modelo retórico y le interesa el conocimiento de las fuentes de legislación. No ocuparán un lugar de relieve las ciencias de la naturaleza. Este plan o programa, que recoge en los *Pensamientos literarios*, asume las medidas siguientes:

“que la lengua de la nación sea universal (unidad de lengua); que se escojan modelos literarios autóctonos y, en especial, los del tiempo de Felipe II; que se enseñen mejor las artes liberales –filosofía racional y moral incluidas– en la lengua vernácula; que se dicten normas de ortografía para todo el mundo de modo que se fije convenientemente el vehículo de la ciencia. Además pide que se mejore la Gramática con fines pedagógicos; que se añada a los estudios de Filosofía otros de Retórica (aquí remite a su obra *Orador cristiano*); que se confeccione urgentemente un libro de texto para la Lógica (él se ofrece a escribirlo o a recuperar el manuscrito preparado en castellano por el padre Tosca); que se conceda preferencia al criterio ecléctico en la enseñanza y que se elabore un plan de estudios comenzando por la enseñanza primaria e indicando a qué edades debe darse, por ejemplo, la Gramática, Aritmética, Metafísica y Física y así hasta entrar en las facultades mayores, especialmente en la de Jurisprudencia” (p. 156).

Tales “Pensamientos literarios” caen en saco roto. Para Mestre este hecho se debe a incomprendiones personales, pero para Sánchez, la verdadera razón es que Mayans desentona en la España de los primeros Borbones, dentro de su política ilustrada. Por ello: “Más productivo sería estudiar la creciente significación de la línea mayansiana en el reinado de Carlos III” (p. 160).

En Mayans predomina la mentalidad jurídica, la problemática del conocimiento en las ciencias naturales le queda lejana como vimos, y sus estudios históricos están influidos por cuestiones de Derecho. En cuanto a filosofía no redactó ningún tratado de la especialidad. Se limitó a publicar obras de Corachán, a prologar el curso de Berní, a realizar y completar el curso de Tosca, y a reactualizar los de Vives, Fray Luis de León y Diego Saavedra. Por eso la aproximación a su pensamiento filosófico sólo se puede hacer de forma indirecta. Se



manifiesta partidario de la corriente ecléctica con la intención de salirse de los cauces escolásticos y aristotélicos, pero sin entrar en cuestiones concretas de controversia. No se presenta como innovador o con ánimos de superar el saber heredado. No utiliza la duda como punto de partida. Su postura es la creencia, ya sea por la fe en la palabra divina o en el testimonio humano. Se trata de creer y no dudar. “De ahí se explica el fervor apologético contra las corrientes modernas [...] que contagiara a sus discípulos Andrés Piquer, Fco. Xavier Pérez López y Juan Pablo Forner” (p. 168). Su concepto de verdad está relacionado con la perfección de la lengua. La verdad es algo que poseyó la humanidad en tiempos remotos (el conocimiento perfecto de las cosas en el paraíso) y se trata de reencontrarnos con ella, no de descubrir por vez primera como dicen los modernos. La labor filológica se identifica con la filosófica. La metodología empírica queda relegada y da preferencia, igual que Berní, a la Ética sobre la Lógica o la Física. En moral, no simpatiza con el epicureísmo de moda y se inclina por el estoicismo cristiano de Manuel Martí (*Espejo moral con reflexiones cristianas*, 1734). “El hombre precisa no sólo de redención, sino también de socorro intelectual, el cual le viene dado por medio de la Revelación y de sus intérpretes autorizados. La razón natural carece de fuerzas para alcanzar autónomamente la verdad” (p. 169). Mayans, de espaldas al tiempo, “predica impertérrito la doctrina ascética medieval de la renuncia y la morigeración” (p. 170). Su antropología subraya la debilidad del hombre y la eficacia de la gracia divina. Este agustinismo concuerda totalmente con su devoción por Vives, con quien comparte el rigorismo ético y su pedagogía. Encuentra en este pensador un antecedente de las intenciones del eclecticismo dieciochesco: reformador, antimodernista, ortodoxo, sincretista y apologeta.

En estas mismas páginas, como una actividad nada ajena a Mayans, nuestro autor reseña el devenir de la Academia Valenciana (1743-1751), destacando que de los discursos inaugurales pronunciados –un total de nueve, contando el del mismo Mayans– el más interesante es el realizado por el cronista de Indias Lorenzo Boturini (1750), quien intenta probar cómo los aztecas conocían el derecho natural de origen divino, esbozando “una concepción de la historia de América con ideas tomadas de la *Scienza Nuova* (1744) del filósofo napolitano Giambattista Vico, ofreciendo una alternativa actual al mecanicismo casi materialista de Hobbes”<sup>5</sup> (p. 175)

Analizadas y denunciadas las diferencias entre novatores y restauradores/Feijoo y Mayans, Sánchez-Blanco, con la rigurosidad y minuciosidad como hilo argumental, dedica un capítulo especial –el cuarto– “a la corriente ‘mecanicista’, tradicionalmente pasada por alto, y a sus repercusiones sobre la evolución de la mentalidad religiosa, muy ligada a la contemplación científica del universo” (p. 9). El exponente más significativo del racionalismo mecanicista post-escéptico es el médico Antonio María Herrero (1714-1767), (“*Physica moderna, experimental, systematica*”, 1738; *Mercurio literario o memorias sobre todo género de ciencias y artes*, 1739). Acepta la duda cartesiana, antes que la feijooniana, pasa de las sensaciones desorganizadas a los axiomas ciertos y se declara abiertamente en contra de Aristóteles y de la escolástica, como los novatores, no precisamente como los eclécticos. Pertenece a una generación que bebe de fuentes extraescolásticas: Descartes, Gassendi, Malebranche, Leibniz, Berkeley y Locke; situándose en un entorno distinto al universitario: academias y tertulias. Prefiere dialogar con predecesores directos, Feijoo o Martínez, “intentando superar la abstención de juicio y la mera suma de observaciones, con la que éstos se

contentaban” (p. 217). Desea avanzar en el carácter científico de los nuevos conocimientos empíricos, subrayando su rigor lógico y la conexión sistemática de la ciencia moderna. Su duda no afecta, como en Martínez y Feijoo, a opiniones comunes, aceptadas por el prestigio de ciertas autoridades. Herrero, como Descartes y Malebranche, duda de la fiabilidad de los sentidos y prefiere las ideas claras y distintas al modo de las definiciones y axiomas geométricos. Su duda es cartesiana antes que pirroniana. Es un intento de combinar el inductismo baconiano con el racionalismo cartesiano, remitiendo de forma ocasional a Locke. La Física es conocimiento de Dios en cuanto que es una ciencia que desvela el orden dado por el creador a la naturaleza, además de subrayar su carácter sistemático y la certeza de sus contenidos.

A finales de los ‘30 y principios de los ‘40, existe en España un pensamiento racionalista poscartesiano que se localiza en la Academia madrileña de Medicina, donde estaba, entre otros, Antonio José Rodríguez. Éste último, monje cisterciense, miembro de las academias de Sevilla y Madrid, adopta una posición más arriesgada entre el dogmatismo antiguo y el materialismo moderno. Proclama la autonomía de la física frente a la teología y Aristóteles. En su *Palestra crítico médica* (6 vol., 1734-1749), deja de buscar soluciones intermedias y declara que los mejores argumentos los tiene el sistema maquinario; y desde luego no hay que hablar con argumentos de autoridad (*Nuevo aspecto de Teología médico-moral*, 1742-1751). En este punto va a encontrar contrarios que le responden: Juan Olóriz (1750), Vicente Calatayud (1758-60) –oratoriano– y Pedro Calatayud (1761) –jesuita–. Aplica la máquina como paradigma cognoscitivo a la fisiología y a la terapéutica en su *Disertación físico-matemático-médica sobre el movimiento de la respiración natural y enfermo* (1738). No le gusta nada que los teólogos se inmiscuyan en la filosofía natural con métodos, aunque siente una especial inclinación por la Físico-Teología, por la exposición teológica con argumentos empíricos igual que Boyle y Derham. En su “Nuevo aspecto”, recogiendo esta tradición “recuerda aquella máxima según la cual alguien que haya estudiado anatomía no puede ser ateo” (p. 222), ya quien contempla un cuerpo humano se llena de admiración ante la inteligencia que la creó. A partir de 1760, compagina el experimentalismo y mecanismo con una intención de defender la religión por encima de todo contra sus impugnadores: ateos, deístas, panteístas y materialistas.

La irreligiosidad, con que se califica y tacha al pensamiento científico y médico de estos años en España, tiene respuestas por parte de los interesados. Juan Enrique Graef lo hace en sus *Discursos Mercuriales*. También lo hace Luis José Pereira (miembro de la Academia Matritense de Medicina y traductor de la *Historia Natural* de Buffon), que publicaría una *Theodicea o Religión Natural* (1771), donde trata de probar que es injusto tildar de irreligioso el sistema mecanicista.

“El universo y el hombre son un mecanismo, en donde las partes están enlazadas respondiendo a las leyes del peso y del movimiento [...]. En ninguna parte, y menos en el cuerpo humano, reina el acaso, sino que todo está conectado por causas que obedecen a leyes siempre iguales. Sin embargo, Pereira evita darles un carácter necesario que destruya la libertad humana y se esfuerza en no sacar conclusiones que se opongan al pensamiento católico. Afirma que ni la materia ni el mundo pueden ser eternos; que el mundo no es Dios; y que Dios es espíritu” (p. 224).

La reacción antimecanicista también se produjo en el círculo mayansiano. La protagonizó Andrés Piquer (1711-1772), médico valenciano y profesor de Anatomía, quien desarrolla una obra filosófica amplia. Igual que Mayans, busca pautas de síntesis entre la corriente experimental y la humanística, aunque al principio acepta el mecanicismo. Su actividad la comienza con “*Medicina vetus et nova*” (1735), para seguir en la línea de vincular lo moderno a lo antiguo con “*De procuranda veteris et novae medicinae conjunctione*” (1768) y *Las obra de Hipócrates más selectas* (1757-1761). En su *Física moderna racional y experimental* (1745) insiste en la unión de ambas metodologías, no considera práctica la solución newtoniana, tampoco la aristotélica, aunque sigue con soluciones antiguas (el sistema tolemaico y la naturaleza de los ángeles). En 1747 publica su *Lógica Moderna*. En ella no propone una vía empirista ni declara obsoleto el aristotelismo, “lo cual implicaba un cierto retroceso a posturas irenistas que declaraban nula ruptura de los novatores” (p. 233). En 1755, fiel a su programa ecléctico, publica una *Filosofía moral para la juventud española*, que el mismo Mayans rechazaría por conceder demasiado al naturalismo imperante, aunque no deja de hacer una apología a la religión cristiana, (la felicidad sólo se consigue en la otra vida, el derecho natural es el fundamento de la justicia universal). De 1757 es el *Discurso sobre la aplicación de la filosofía a los asuntos de Religión*, que da lugar a críticas de Calatayud y Herrero. De 1768 es el *Discurso sobre el sistema del mecanismo* (1768), donde se desdice en su senectud de lo adoptado por él del sistema mecanicista.

El capítulo cinco, donde se hace un repaso a las posturas innovadoras y restauradoras con un hecho muy especial como referente, el terremoto de 1755 que destruyó Lisboa e hizo numerosos destrozos en el sur de la península, comienza así: “La configuración de las mentalidades en España a mediados del siglo XVIII se refleja perfectamente en la manera como las organizaciones ciudadanas toman noticia y elaboran la experiencia terrible del movimiento sísmico de 1755” (p. 244). En términos filosóficos, la reflexión sobre el terremoto supone una crisis para la visión religiosa providencialista y simultáneamente se señala la consistencia de la teoría mecanicista. El deísmo germina en España también, lo que implica la gran insistencia en el ataque por parte de los antifilósofos nativos en favor de la religión verdadera. Los teólogos se ven en la dificultad de justificar la situación, y para ello algunos eclesiásticos no propagaron la explicación sobrenatural. En Sevilla, la Academia de Buenas Letras enfoca el fenómeno del terremoto desde la postura crítica que caracteriza el movimiento de renovación cultural de la primera mitad del siglo. La realidad se analiza desde una perspectiva secular al margen de motivos religiosos, pero sin profundizar en los contenidos filosóficos. Aún así su actitud sí supone un tratamiento no dogmático. Por su parte, la Universidad no aporta a la discusión elementos de las ciencias empíricas, todavía, igual que a principios de siglo, es una institución refractaria a la modernidad. Los sucesores de la Tertulia Médica de principios de siglo, también discuten una posible explicación natural de los movimientos sísmicos. Como vemos, desde el púlpito se defendía la posición “teísta”, según la cual Dios interviene voluntarística y casualmente en los fenómenos naturales; desde las demás instituciones, se defiende el “deísmo”, para el que el universo tiene sus propias leyes eternas debidas a una Inteligencia suprema. Desde estas dos posturas se tematiza la presencia del mal. El primero no le da muchas vueltas al asunto y ve al pecado como culpable. Los cataclismos son castigos de un Dios justo pero severo. El deísta concibe las catástrofes como algo propio al orden del universo con independencia de cualquier

factor moral. La memoria del terremoto de Lisboa sirvió para agudizar la crisis espiritual del siglo (el *Cándido* de Voltaire). Se explica por tanto la actualidad de las apologías contra ateístas, deístas y materialistas (Luis José Pereira y Fernando de Cevallos) que combaten ideas de autores extranjeros y la mentalidad científica en la España del momento.

El sexto y último capítulo, se “reserva a la formación y manifestación de la opinión pública [...] a la expresión libre y autónoma de juicios sobre asuntos de estética, política y costumbres” (p. 10). A diferencia del tratado científico o de la literatura piadosa, las publicaciones periódicas no aspiran a la verdad absoluta ni avalan la trascendencia del tema que tratan. Por eso el lector de periódicos acomoda su mente al nuevo género: no se trata del estudio sistemático de una materia, sino de algo novedoso que satisface su apetito por todo tipo de conocimiento.

El hombre del Barroco concluía que la inseguridad y mutabilidad de las cosas era razón para desengañarse del mundo. Antes el español se alimentaba de tratados científicos añejos, ficciones literarias y sermones. Ahora es otra cosa, la ciencia y el nuevo método busca otro modo de encontrar al lector. El “Diario de los Literatos de España” aporta una novedad entre autor y lector. Los autores despersonalizan su actividad acudiendo al concepto de patria o nación. El conjunto de hombres que la componen van a demandar una literatura de calidad. De ahí la necesidad de constituir un tribunal que se cuide de corregir los desmanes en materia cultural y de castigar los libros malos que salen al mercado. “El periódico, al menos programáticamente, se presenta como una instancia presidida por el “público”, instituida para dirimir diferencias y para servir de espacio abierto a la comunicación” (p. 285), un árbitro. Esta condición de podio o tribuna adquiere mayor importancia o más frutos cuando el interés se traslada de la crítica literaria a la ciencia. Es el caso del “Mercurio Literario” (1739-1740). Los editores dedican especial atención a los temas físicos y médicos del momento. Ofrecen reseñas de novedades librerías de Europa (Bayle, Leibniz, Clark, Pope, Voltaire) y no sólo española, como pasa con el “Diario”. El “Mercurio” nos permite observar la evolución del empirismo de la Sociedad Sevillana de Medicina hacia una teoría mecanicista del organismo humano. En este sentido van los esfuerzos de Graef y su *Proyecto de una correspondencia médica entre los profesores de Medicina de esta península* de los *Discursos Mercuriales*. Y el de Juan Galisteo y Xiorro con su *Diario philosophico*. A la medicina y física se le añade la biología. Se publica una carta de Linneo y se reseñan las experiencias de Nollet y Franklin.

Los inicios de la Ilustración española coinciden con el rechazo de los hábitos mentales y la política impuesta por los Austrias. Pero los Borbones no agotan el movimiento de reformas en defender las “regalías” frente al papa y en promover una monarquía despótica. Hay figuras, como las de Ensenada, que no son dóciles ejecutores reales, sino que son hombres capaces de reflexión, con actitud patriótica e inteligencia. Y sigue comentando Sánchez-Blanco en el epílogo: “El resplandor de las primeras luces en España surge espontáneamente de la base cultural del país antes de que los Borbones ocupen el trono de España” (p. 331-332). Ni irradian del trono –como supuso Sarrailh– ni son un mero proceso de traducción de obras extranjeras. Las Luces no corresponden a una mentalidad de una clase o grupo social: sus adeptos provienen del clero, de la nobleza o del comercio. En este marco, los novatores se forman como un pensamiento abierto a Europa y no unilateralmente afrancesado, lo que se afrancesa es la vida, un grupo social que copia las modas. Las implicacio-

nes de este grupo conducen a actitudes ilustradas en la época de Fernando VI y el ministro Ensenada. Esta primera ilustración choca con una ideología que no es el escolasticismo: es el pensamiento restaurador y apologético que preludia la alianza entre el trono y el altar con Carlos III. Ilustrados no fueron todos los que disponían de una cultura. Antes bien, fueron: 1) aquellos que hicieron un análisis racional de la realidad social sin someterse a la tradición; 2) los que superaron el miedo a la autoridad y los que piensan por sí mismos; 3) los que dejan de apoyar lo vigente y proponen proyectos con argumentos de experiencia y utilidad. Y esto ocurre en la primera mitad de siglo. “Si esa radicalidad no se estima convenientemente se cae en el absurdo de identificar las Luces con el despotismo carolino y con realizaciones tecnocráticas al alcance de un ingeniero de caminos, canales y puertos” (p. 333).

Esta ilustración desemboca en crisis precisamente en la época carolina. La expulsión de los jesuitas y el encarcelamiento de Olavide es una muestra del carácter de esta época llamada realmente “ilustrada”, que se negó a admitir las novedades. “Para un posterior estudio queda el progresivo deterioro de las relaciones entre los ilustrados y la Monarquía y la problemática herencia que Carlos III deja a sus sucesores” (p. 333).

## NOTAS

1. *El testamento político del filósofo Marcelo* de RAMÓN ESTRADA PARIENTE (Consejo de Comunidades Asturianas, Oviedo, 1991) y *Los Discursos Mercuriales* de JUAN ENRIQUE DE GRAEF (El Monte, Sevilla, 1996).

2. Entre otros: “La repercusión en España de la Historia Natural del hombre del conde de Buffon” (*Asclepio*, 39, 1987, pp. 73-93); “La situación espiritual en España hacia mediados del siglo XVIII vista por Pedro Calatayud: Lo que el jesuita predicaba antes de la expulsión” (*Archivo Hispalense*, Nº 217, 1988, pp. 15-33); “La filosofía alemana en España durante el siglo XVIII” (en *Settecento tedesco ed Europa romanza: Incontri e confronti*, ed. G. Cantarutti, Bologna, 1995, pp. 11-27); “Humanismo e ilustración en España: la exaltación de la figura de Vives por los eclécticos del siglo XVIII” (en *Juan Luis Vives: Sein Werk und seine Bedeutung für Spanien und Deutschland*, ed. C. Strosetzki, Frankfurt, 1995, pp. 135-149); “El novator Juan Ordoñez de la Barrera y los inicios de la Ilustración” (en *El siglo que llaman ilustrado. Homenaje a Francisco Aguilar Piñal*, ed. J. Álvarez Barrientos y J. Checa Beltrán, Madrid, 1996, pp. 795-806).

3. Contenido de la obra: Prólogo (7-11); Cap. 1. El escepticismo de los novatores (13-60); Cap. 2. Feijoo y sus contemporáneos (61-122); Cap. 3. Restauradores contra novatores (123-182); Cap. 4 Ciencia y Religión (183-239); Cap. 5. El terremoto de 1755 (241-275); Cap. 6. La opinión pública (279-328); Epílogo (329-333); Notas (335-375); Índice onomástico (376-386).

4. Puede ser que este debate se haya abierto ya. Esto se advierte en las reseñas y estudios críticos que se han realizado sobre el libro que aquí comentamos. Hasta la fecha tenemos constancia de las siguientes: JOSÉ LUIS PRIETO BENAVENT, “La mentalidad ilustrada” (*La Ilustración Liberal*, 3, junio-septiembre, 1999, pp. 190-192); VALERIANO BOZAL, “Francisco Sánchez-Blanco, La mentalidad ilustrada” (*La balsa de la medusa*, 50, 1999, pp. 202-205); EMILIO MARTÍNEZ MATA, “La polémica Ilustración española” (*Babelia*. Suplemento cultural de *El País*, 15-abril-2000, p. 16); ANTONIO MESTRE, “La ilustración española a debate” (*Revista de Libros*, 41, mayo, 2000, pp. 24-26); ENRIQUE GIMÉNEZ, “¿Gladiadores eruditos o ilustrados?” (*Revista de Libros*, 43-44, julio-agosto, 2000, pp. 23-24). En esta última, en permanente diálogo con nuestro autor, se realiza una reseña sobre otras dos obras que completan, por el momento de su edición, el debate en cuestión: A. MESTRE, *Gregorio Mayans y Sisear. Entre la erudición y la política*, Institución Alfons el Magnànim, València, 1999; y F. LOPEZ, *Juan Pablo Forner y la crisis de la conciencia española*, Junta de Castilla y León, Salamanca, 1999.

5. A propósito de esta cuestión, véase: J.M. SEVILLA, “La presencia de Giambattista Vico en la cultura española”, *Cuadernos sobre Vico*, 1, 1991, p. 11-42, y del mismo autor, “Una nota sobre Vico, Mayans y Boturini”, *Cuadernos sobre Vico*, 7-8, 1997, pp. 391-397.

\* \* \*