

Cuadernos de Estudios del Siglo XVIII

ANEJO 11

Ilustración y cristianismo en las obras de Bayle y Feijoo

Coords.

MARTA GARCÍA ALONSO

Universidad Nacional de Educación a Distancia

ARMANDO MENÉNDEZ VISO

Universidad de Oviedo



INSTITUTO FEIJOO DE
ESTUDIOS DEL SIGLO XVIII



2023

Cuadernos de Estudios del Siglo XVIII

ANEJO 11

Ilustración y cristianismo en las obras de Bayle y Feijoo

Coords.

MARTA GARCÍA ALONSO

Universidad Nacional de Educación a Distancia

ARMANDO MENÉNDEZ VISO

Universidad de Oviedo



2023

Anejos de Cuadernos de Estudios del Siglo XVIII

INSTITUTO FEIJOO DE ESTUDIOS DEL SIGLO XVIII
UNIVERSIDAD DE OVIEDO

N.º 11 / Junio de 2023

Marta García Alonso y Armando Menéndez Viso (coords.), *Ilustración y cristianismo en las obras de Bayle y Feijoo*, Oviedo, IFESXVIII / Ediciones Trea (ACESXVIII, 11), 2023.

ISBN: 978-84-19823-00-7 | Depósito legal: AS 00852-2023

DOI: <https://doi.org/10.17811/acesxviii.11.2023.3-163>

Entidad coeditora: Ediciones Trea, S. L.

Entidad financiadora: Ayuntamiento de Oviedo.

Entidad colaboradora: Ediuno. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Oviedo.



ediuno
Ediciones de la
Universidad de Oviedo



© De los textos, sus autores, 2023

© de esta edición: Instituto Feijoo de Estudios del Siglo XVIII, 2023

Universidad de Oviedo. Campus de Humanidades. 33011-Oviedo. Asturias, España

Teléfono: 34 985 10 46 71. Fax: 34 985 10 46 70. Correo electrónico: admifes@uniovi.es

IFESXVIII <http://www.ifesxviii.uniovi.es/>

Anejos de Cuadernos de Estudios del Siglo XVIII

ISSN: 2697-0856

ACESXVIII <https://www.unioviedo.es/reunido/index.php/ACESXVIII/>

Directores

Elena de Lorenzo Álvarez (lorenzoelena@uniovi.es)

Ignacio Fernández Sarasola (sarasola@uniovi.es)

Secretaría de Redacción

Rodrigo Olay Valdés (olayrodrigo@uniovi.es)

Consejo de Redacción

Philip Deacon (University of Sheffield) / Fernando Durán López (Universidad de Cádiz) / David T. Gies (University of Virginia) / Claudia Gronemann (Universität Mannheim) / Venancio Martínez Suárez (Universidad de Oviedo) / Joaquín Ocampo Suárez-Valdés (Universidad de Oviedo) / Franco Quinziano (Università degli studi di Urbino) / Inmaculada Urzainqui Miqueleiz (Universidad de Oviedo)

Consejo Científico

Armando Alberola Romá (Universidad de Alicante) / Joaquín Álvarez Barrientos (CSIC) / Pedro Álvarez de Miranda (Universidad Autónoma de Madrid) / Francisco Carantoña Álvarez (Universidad de León) / Pablo Cervera Ferri (Universidad de Valencia) / Juan Díaz Álvarez (Universidad de Oviedo) / Françoise Etienne (Université Sorbonne Nouvelle) / Marta Frieria Álvarez (Universidad de Oviedo) / María Jesús García Garosa (Universidad de Valladolid) / Virginia Gil Amate (Universidad de Oviedo) / José Luis Gómez Urdáñez (Universidad de La Rioja) / Javier González Santos (Universidad de Oviedo) / Miguel Ángel Lama (Universidad de Extremadura) / Emilio La Parra López (Universidad de Alicante) / Elisabel Larriba (Université d'Aix-Marseille-UMR Telemme) / Enrique Llopis Agelán (Universidad Complutense de Madrid) / Hans-Joachim Lope (Philipps-Universität Marburg) / Vidal de la Madrid Álvarez (Universidad de Oviedo) / Fernando Manzano Ledesma (Universidad de Oviedo) / Emilio Martínez Mata (Universidad de Oviedo) / Gabriel Sánchez Espinosa (Queen's University Belfast) / Eduardo San José Vázquez (Universidad de Oviedo)

Índice

Marta GARCÍA ALONSO y Armando MENÉNDEZ VISO	
Presentación	5
Fernando BAHR	
Feijoo, Bayle y el caso Savonarola	9
Ana ALICIA CARMONA ALIAGA	
Pierre Bayle y la tolerancia religiosa, una política de pasiones	24
Michael HICKSON	
Pierre Bayle and the Persecutor's Mind	42
Mónica BOLUFER	
Ilustración, catolicismo y género. Feijoo en el debate historiográfico ..	59
Eva BUDDEBERG	
Was Pierre Bayle indeed a feminist, or what are the implications of Bayle's comments on abortion for feminist theory?	79
Joaquín CASTELLÁ GARCÍA	
La sombra siniestra de una piedad vana	96
Vicente ORDÓÑEZ	
Boyle y Feijoo, ¿antiescolásticos?	114
María FERNÁNDEZ ABRIL	
Conflictos y conciliaciones entre cristianismo y modernidad en el discurso de Feijoo sobre América	131
Bibliografía	148

Este volumen es resultado del proyecto de investigación «Contra la ignorancia y la superstición: las propuestas ilustradas de Bayle y Feijoo», financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación del Gobierno de España (PID 2019-104254GB-I00).

Presentación

Introduction

MARTA GARCÍA ALONSO

UNED

<https://orcid.org/0000-0002-7030-0450>

ARMANDO MENÉNDEZ VISO

Universidad de Oviedo

<https://orcid.org/0000-0001-6975-7616>

La herencia cristiana de la modernidad concita amplios acuerdos entre los especialistas, mucho más allá de lo expresado por Carl Schmitt en su tesis sobre la secularización. Por ejemplo, David Sorkin considera que la creencia religiosa habría sido uno de los motores más importantes de la Ilustración; autoras como Elisabeth Labrousse vincularon las doctrinas de Pierre Bayle a su tradición calvinista, mientras que otros, como Richard Popkin, defendieron una clara continuidad entre el filósofo de Róterdam y el fideísmo. Asimismo, los estudios de la obra del benedictino Feijoo no dejan de destacar la difícil conciliación de su talante ilustrado, su necesidad de purificar la fe librándola de la superstición y su estrecha vinculación con la institución católica. La relación de Bayle y Feijoo con las confesiones cristianas, y aun con la religión en general, es compleja, pues ni las rechazan ni las aceptan en todos sus aspectos. En este volumen queremos estudiar si el cristianismo constituye uno de los elementos esenciales del trabajo de estos dos grandes nombres de la filosofía ilustrada o si, al exponer y presentar sus ideas, podría haberse exagerado la relevancia de la impronta cristiana, protestante o católica.

Puede parecer extraño que esta publicación esté dedicada a dos figuras distantes en el tiempo y alejadas en términos doctrinales: un filósofo francés de origen calvinista emigrado forzosamente a Róterdam en medio de las persecuciones religiosas del siglo XVII, y un clérigo católico reconocido y apreciado en su contexto político e institucional de la España del siglo XVIII. Nuestro objetivo será mostrar que esta primera impresión de distancia no deja de ser superficial. Ambos comparten intereses por una pléyade de asuntos, referencias, estilo y una intención literaria, que, a menudo bajo la apariencia de una miscelánea enciclopédica, alberga ambiciosos proyectos políticos e intelectuales. Estos proyectos consisten en ambos casos en la consecución de una sociedad más armónica mediante la ilustración de los individuos que la componen, aunque hay importantes matices que separan a los dos, especialmente en el papel que conceden a la religión y el estado.

Que los vínculos entre nuestra pareja de autores no son meramente circunstanciales queda patente en la contribución que abre este volumen. En ella, Fernando Bahr, una de las personas que más empeño ha puesto en mostrar la relación entre Bayle y Feijoo, demuestra que las ideas de Bayle inspiran el «Prólogo apologético» de Feijoo. El beneditino conocía la obra del francés y la empleó en varios momentos de su producción, señaladamente en su presentación del caso Savonarola.

Los proyectos sociales de Feijoo y Bayle comparten un rasgo que también caracteriza el pensamiento político cristiano: la transformación de la cosa pública se consigue mediante la «conversión» de los individuos. Esta suerte de individualismo metodológico, que constituye también uno de los pilares del pensamiento liberal moderno, queda bien a las claras en las contribuciones de Carmona y Hickson, ambas acerca de la tolerancia, tan vinculada a Bayle y no ausente de la obra del Padre Maestro. La tolerancia no aparece en Bayle como una virtud del estado, sino de los individuos que modulan racionalmente sus pasiones.

Así puede verse en el texto de Ana Carmona. Los escritos de Bayle sobre la tolerancia conforman un ejemplo del protagonismo de las pasiones individuales en la configuración del cuerpo social. Según Carmona, la intolerancia, que es consecuencia de impulsos pasionales, puede ser eliminada si esos mismos impulsos se canalizan adecuadamente, esto es, no hacia la afirmación de las posiciones propias, sino hacia el aprecio público. El reconocimiento social implica el cultivo de aquello que permite la convivencia pacífica, y por tanto el surgimiento de la tolerancia, que, según Bayle, forma parte de la verdadera moral cristiana, aunque habitualmente no sea puesta en práctica por los fieles.

Michael Hickson desarrolla el papel de las pasiones como fuerzas que operan en los individuos. Para él, la clave de la tolerancia es su reverso, la intolerancia, vista como patología individual. El individuo intolerante es aquel que identifica sus creencias con las de Dios, con la verdad absoluta, y por tanto no permite otras. La intolerancia queda así definida como lo que hoy llamaríamos un trastorno psicológico. Según Hickson, Bayle se propone tratar la polifacética enfermedad de la *mente del persecutor* y, por esa razón, su estrategia tiene más de terapia psicológica que de teoría.

La razón y las pasiones humanas son las mismas para todos los individuos, independientemente de sus circunstancias y accidentes. De ahí que, a pesar de que no fue este un asunto central ni para Bayle ni para Feijoo, ambos dediquen cierta atención al papel de las mujeres. El texto de Mónica Bolufer trata de matizar aquellas interpretaciones que presentan al padre Maestro como pionero aislado del feminismo, al tiempo que señala los peligros de exagerar la aportación de la llamada Ilustración católica. En su trabajo, podemos leer la forma

en que se divulgó, reeditó y discutió la *Defensa de las mujeres* en territorios de Europa y América.

Eva Buddeberg, por su parte, con un detallado análisis del artículo *Patin* del *Dictionnaire Historique et Critique*, analiza la supuesta aportación de Pierre Bayle al feminismo, para mostrar que el filósofo estaba más interesado en las consecuencias sociales del aborto, que describe como infanticidio, que en las ventajas o mejoras que se pudieran derivar de tal práctica para la vida de las mujeres.

La aportación de Joaquín Castellá señala la intención de Feijoo de depurar la religión católica, librándola de la superstición y de la cerrazón, como la única vía para mantenerla viva ante los cambios científicos y políticos a los que estaba asistiendo. Con este señalamiento, se muestra una de las diferencias más significativas, para nuestro propósito, entre Bayle y Feijoo: mientras aquel no tiene reparo en suprimir lo religioso de la vida civil, este trata de adaptarlo.

¿Adaptarlo cómo? Situándolo en los límites que van dibujando unas ciencias que se hallan en plena eclosión. Tanto para Bayle como para Feijoo, la práctica científica resulta fundamental en el establecimiento de lo aceptable y desempeña, además, un papel protagonista en la armonización social como única fuente verdadera de autoridad. Esto es lo que Vicente Ordóñez aborda en su artículo, sobre el combate de Feijoo contra el escolasticismo, atrincherado en las universidades, blandiendo los principios de la ciencia experimental. Ordóñez señala, en concreto, las relaciones del programa de Feijoo con las aportaciones de Robert Boyle, ejemplo sobresaliente de la nueva ciencia de raíz baconiana.

El volumen se cierra con la contribución de María Fernández Abril, quien, al exponer la importancia de América en la obra de Feijoo, desvela los retos políticos, antropológicos y científicos que vuelven tan frágil y sorprendente el equilibrio inestable en el que se sitúa el Padre Maestro, siempre amenazado de escorarse hacia alguno de los vértices del triángulo conformado por su condición de monje benedictino, su entusiasmo por la ciencia moderna y su apoyo al reformismo borbónico.

Confiamos en que estas páginas sirvan para que, quien tenga interés en la Ilustración, pueda profundizar en ella a través de las influyentes obras de Bayle y Feijoo; y, quien quiera conocer más sobre el panorama ideológico de la actualidad, pueda comprobar cómo muchos asuntos que hoy nos preocupan se configuraban ya en los siglos XVII y XVIII.

Feijoo, Bayle y el caso Savonarola

Feijoo, Bayle and the Savonarola Affair

FERNANDO BAHR

Instituto de Filosofía «Ezequiel de Olaso»
(Centro de Investigaciones Filosóficas /
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas)

<http://orcid.org/0000-0001-5352-6442>

RESUMEN

En este trabajo, nuestro propósito es mostrar cómo el artículo «Savonarola» del *Dictionnaire historique et critique* de Pierre Bayle fue utilizado como fuente para el «Prólogo apologético» del tomo III del *Teatro crítico universal* que Benito Jerónimo Feijoo publicó en 1729. Como se sabe, ese «Prólogo» fue compuesto por Feijoo en su defensa frente a quienes lo acusaban de haber presentado el caso Savonarola nutriéndose excesivamente de fuentes francesas. Los acusadores apuntaban en especial a las obras de Gabriel Naudé, al *Journal de Sçavans* y a las *Mémoires de Trévoux*; nadie, sin embargo, y acaso por ser una obra prohibida en España, reparó que el verdadero origen de muchas de las consideraciones de Feijoo estaba en la obra más famosa del calvinista francés Pierre Bayle.

PALABRAS CLAVE

Feijoo, Bayle, Savonarola, fuentes francesas.

ABSTRACT

In this paper, our purpose is to show how the article «Savonarola» of Pierre Bayle's *Dictionnaire historique et critique* was used as a source for the «Prólogo apologético» of volume III of the *Teatro crítico universal* that Benito Jerónimo Feijoo published in 1729. As is known, that «Prólogo» was composed by Feijoo in his defense against those who accused him of having presented the Savonarola case drawing excessively on French sources. The accusers targeted in particular the works of Gabriel Naudé, the *Journal de Sçavans*, and the *Mémoires de Trévoux*; nobody, however, and perhaps because it was a prohibited work in Spain, noticed that the true origin of many of Feijoo's considerations was in the most famous work of the French Calvinist Pierre Bayle.

KEYWORDS

Feijoo, Bayle, Savonarola, French sources.

I

Hace ya varios años publiqué en los *Cuadernos de Estudios del Siglo XVIII* un artículo respecto del modo en que Feijoo se nutrió del *Dictionnaire historique et critique* de Pierre Bayle para elaborar el octavo discurso del tomo IV del *Teatro crítico universal*, titulado «Reflexiones sobre la historia» (Bahr, 2005). Este discurso, decíamos entonces, «podría entenderse como una versión abreviada del *Dictionnaire historique et critique*» (Bahr, 2005: 28-29); ambos textos, en efecto, comparten un objetivo: reunir errores y prejuicios en los relatos de los historiadores elaborando por oposición a ellos el modelo de historiador ideal. La versión de Feijoo, sin embargo, como aclarábamos apoyándonos en la valoración que uno y otro autor hacía de figuras como el jesuita Juan de Mariana o la reina María Estuardo, no era una mera repetición de lo dicho por Bayle: era una versión católica, que, si secretamente tomaba mucho de este, también lo corregía allí donde algún miembro de la Iglesia Romana pudiera resultar «manchado».

En el presente trabajo, nuestro propósito es similar. En este caso, sin embargo, nos centraremos, por un lado, en el «Prólogo apologético» que se encuentra al comienzo del tomo tercero (1729) del *Teatro crítico* y, por el otro, en el artículo «Savonarola» del volumen IV del *Dictionnaire historique et critique*. Trataremos de mostrar, en este sentido, que una de las principales fuentes de información de Feijoo en el «Prólogo» es el mencionado artículo de Pierre Bayle. Nuevamente, empero, se trata de una reapropiación desde el «hispanocatolicismo», donde todo lo que pudiera sonar a heterodoxia será erradicado.

Ahora bien, en el caso del cual nos vamos a ocupar hay una novedad importante respecto de «Reflexiones sobre la historia». Es la siguiente. En «Reflexiones», Feijoo cita explícitamente a Bayle.¹ En el «Prólogo apologético» no

¹ «Monsieur de Prideux, que escribió la Vida de Mahoma, citado en el Diccionario Crítico de Bayle V. *Mecque*, dice que los ascendientes de aquel falso Profeta desde su cuarto abuelo llamado *Cosa*, poseyeron el gobierno de la Ciudad de Meca, y la custodia de un Templo de Idólatras que había en ella; el cual no era menos venerado entre los Arabes que el de Delfos entre los Griegos» (B. J. Feijoo, «Reflexiones sobre la historia», en *Teatro crítico universal*, tomo IV, disc. 8, § XXXIII, 70, nota a). En adelante citaremos esta obra con

lo hace; es más, como se sabe, dicho texto fue incluido por Feijoo con motivo de haber recibido ataques a propósito, justamente, de sus fuentes. En particular, a raíz de la publicación en 1728 de un impreso anónimo titulado *Tertulia histórica y apologética o examen crítico donde se averigua en el chrisòl de monumentos antiguos y escritores de mayor autoridad, lo que contra Fray Geronimo Savonarola escribe el R.mo P. Maestro Fray Benito Geronimo Feyjóo...*, en el que se decía que todo lo que había afirmado Feijoo sobre Savonarola no era sino «una traducción de varias obras francesas», entre ellas «su amartelado M. G. Naudè», el *Journal de Sçavans* y las *Mémoires de Trévoux* (Ardanaz y Centellas, 1800, prólogo).

II

¿A qué texto de Feijoo se refería el autor de la *Tertulia histórica y apologética*? Al primer discurso del primer volumen de su *Teatro crítico universal*, que lleva por título «Voz del pueblo». En él, entre otras cosas, Feijoo se asombra de que el cultivado pueblo de la República Florentina haya tenido alguna vez por ciertas las revelaciones del dominico Girolamo Savonarola. «Ni haberle quemado en la plaza pública de Florencia bastó para desengañar a todos de sus imposturas», dice Feijoo, para quien aquellas supuestas revelaciones no eran más que «conjeturas políticas» vinculadas a los contactos del fraile con la Corte de Francia («Voz del pueblo», TC, I, 1, IV, 12)

No nos detendremos en «Voz del pueblo». Antes de adentrarnos en el «Prólogo apologético» del tomo tercero, de todas maneras, acaso sea interesante observar que Feijoo en aquel primer discurso cita un epigrama «hermoso, aunque falso» del humanista italiano Marcantonio Flaminio (1498-1550) en honor a Savonarola que también se encuentra en el artículo «Savonarola» del *Dictionnaire* de Bayle.²

las siglas TC, seguidas del número de tomo, el número de discurso, la sección y el párrafo. Para orientar mejor al lector de la obra, indicaremos también el título del discurso la primera vez que se lo menciona.

² El epigrama es el siguiente: «*Dum fera flamma tuos, Hieronyme, pascitur artus / Religio Sacras dilaniata comas / Fleuit, & O, dixit, crudeles parcite flammae. / Parcite, sunt isto viscera nostra rogo*» (B. J. Feijoo, «Voz del pueblo», TC, I, 1, IV, 12. «Mientras la feroz llama consume, Jerónimo, tus miembros, / la Religión, habiéndose arrancado su sagrada cabellera, / lloró, y dijo: Oh, tened piedad, llamas crueles; / tened piedad: son mis entrañas las que están en esa hoguera»). Bayle lo cita aclarando que lo ha tomado de Paolo Giovio (*Elogia virorum litteris illustrium*, 1546) y da también la versión en francés tomada de Du Plessis-Mornay (*Mystère d'Iniquité*, 1611) «*Pendant qu'un feu cruel ton corps, père, consume / Religion pleurait se cheveux arrachant : / Pleurait, et [las !] disait, pardon, brasier ardent, / Pardon, las ! c'est mon cœur en ce brasier qui fume*» (Pierre Bayle, «Savonarola», K, *Dictionnaire historique et critique*, Amsterdam/Leyde/La Haye/ Utrecht, P. Brunel et al., 1740, tomo IV, pág. 155b, n. 113 y 114. En adelante citaremos esta edición mediante las siglas DHC, seguidas de la letra de la *remarque*, número de tomo, número de página y, si es necesario, número

Vayamos, ahora sí, al «Prólogo apologético». En él, Feijoo, como adelantamos, va a negar que lo escrito a propósito del caso Savonarola en el tomo I estuviera tomado de Naudé, el *Journal de Sçavans* o las *Mémoires de Trévoux*, tal como afirmaba el anónimo. «Dejemos lo que leyó Naudé y vamos a lo que he leído yo», dice («Prólogo apologético», TC, III, 20).

La primera fuente que refiere Feijoo es Johannes Nauclerus (c.1425-1510). «Juan Nauclero, grave Cronista Alemán, Preboste de la Iglesia Tubingense, y Catedrático en el Derecho Canónico, *Volum. 2, Chronographiae generat. 51*» (TC, III, 21).³ Lo cita dos veces en el mismo párrafo. La segunda de estas citas coincide con el pasaje elegido por Bayle en el artículo «Savonarola», *remarque H*; la primera no, sin embargo, lo cual indica que la fuente pudo haber sido aquí el propio Nauclerus.⁴

La segunda fuente utilizada por Feijoo sería el libro segundo del *De Litteratorum Infelicitate* compuesto por el humanista italiano Piero Valeriano Bolzani (1477-1558). En este caso, el pasaje tomado es el siguiente:

Savonarola Divi Dominici sacris initiatus, non modo litteratus, sed magnae apud litteratos omnes auctoritatis, Christianae disciplinae concionator egregius, admirabilis omnino doctrinae, nisi pravo eam ingenio contaminasset, postquam facundia fretus sua Florentinum Populum eo compulerat, ut ab Alexandro Ponti-

de nota. La primera vez que aparece consignaremos también el nombre del artículo para orientar mejor al lector. Salvo indicación en contrario, todas las traducciones son nuestras).

³ Se refiere a la principal obra de Nauclerus, *Chronica D. Iohannis Naucleri ... succinctim comprahendentia res memorabiles seculorum omnium ac gentium, ab initio mundi usque ad annum Christi nati MCCCCC*, publicada póstumamente por Johann Reuchlin en 1516. La referencia precisa se encuentra en la página 513a del tomo II en la edición publicada en Colonia, 1564.

⁴ La primera cita es la siguiente: «*Vocavit (Papa) hunc Fratrem Hyeronimum, sed comparere noluit: interdictus post praedicationem, non curavit: propter contumaciam execratus est, nec propterea a celebratione divinorum abstinuit*». («Convocó a este Fray Jerónimo, pero no quiso comparecer; habiéndosele prohibido predicar, no hizo caso; fue puesto en entredicho a causa de su rebeldía, y no por esto se abstuvo de la celebración de las divinas [ceremonias]»). La segunda es más larga: «*Postea demum die decima nona ejusdem mensis (Aprilis) sine lesione dixit omnia per ipsum prophetizata fuisse ficta, & quod ob gloriam humanam aucupandam talia praedicaverit, & quod videbatur Civitas Florentina bonum instrumentum ad faciendum crescere gloriam suam. Et ad coadjuvandum suum finem confessus est se praedicasse res, per quas Christiani cognoscerent abominaciones, quae fiebant Romae, & quod Reges, & Principes se congregarent ad faciendum Concilium: quod ubi factum fuisset, sperasset deponi multos Praelatos, etiam Papam. Et quando fuisset aestimatus in Concilio, mansisset, & stetit in magna reputatione in toto mundo; & sin non fuisset in Papam electus, saltem primum locum tenuisset*». («Después, por último, el día 19 de ese mismo mes (abril), sin injuriar, dijo que todas las cosas que había profetizado eran inventadas, y que había anunciado tales cosas para hacerse de gloria humana, y que la ciudad de Florencia le parecía un buen medio para hacer crecer su gloria. Y confesó que para favorecer su objetivo había difundido cosas para que los cristianos conocieran por ellas las abominaciones que se cometían en Roma, y que los reyes y los príncipes se reunirían para celebrar un concilio: que esperaba que, una vez hecho esto, fueran depuestos muchos prelados, e incluso el papa. Y que cuando él llegara a ser respetado en el concilio, allí habría permanecido y quedado en alta estima en todo el mundo; y si no hubiera sido elegido papa, al menos habría conservado un lugar principal»). Se encuentra también en DHC, H, IV: 154b, n. 77.

*fiце Maximo, atque adeo ab Ecclesiae Romanae institutis dissentiret, majoremque sibi abrogaret auctoritatem, quam ab ipso rerum opifice per manus traditam assequutus esset Petri successor Romanus Pontifex: dum de doctrina sua, deque Dei familiaritate, qua se ad colloquium usque dignatum palam profitebatur, Fidem aequae pertinacius tueri perseverat: mendacitatis, & imposturae demum convictus, impietatisque damnatus, in Urbis quam deceperat medio, cum aseclis aliquot concrematus est.*⁵

Exactamente el mismo pasaje se encuentra en la *remarque* M del artículo «Savonarola» de Bayle (DHC, IV: 158a, n. 146).

La siguiente referencia de Feijoo es a «Pedro Delfino, General de la Camaldula, residente actualmente en Florencia cuando se hizo, en Carta escrita al Obispo de Padua, que se halla impresa en Oderico Raynaldo, continuador de Baronio, al año de 1498» (TC, III, 23). La cita aquí es precisa y, aunque Bayle recuerda también a «Pierre Delphino, général des camaldules» a propósito del día de la ejecución de Savonarola, lo hace a través del humanista Tommaso Porcacchi (1530-1576) en sus notas marginales a *La Historia d'Italia* de Francesco Guicciardini (1483-1540). Puede tenerse por cierto, entonces, que Feijoo utilizó efectivamente para la cita los *Annales ecclesiastici* de Baronius en su continuación por parte de Odorico Rinaldi (1595-1671).⁶

La siguiente cita de Feijoo es importante para nuestra comparación en la medida en que constituye una de las principales fuentes de Bayle. Se trata del Diario de «Juan Burcardo, Maestro de Ceremonias del Sacro Palacio» (TC, III, 24)⁷. Feijoo dice:

Frater Hieronymus carceribus mancipatus, postquam septies quaestionibus, & tormentis expositus fuit, supplicavit pro misericordia, offerens dicturum, & scriptu-

⁵ «Savonarola, profeso del Divino Domingo, no solo erudito, sino de gran autoridad entre todos los letrados, egregio predicador de la enseñanza cristiana, de una erudición por completo admirable, si no la hubiera corrompido con una naturaleza depravada luego de que, confiando en su elocuencia, tanto instigó al pueblo de Florencia que este llegó a disentir con el Papa Alejandro, y lo que es más, con los usos de la Iglesia de Roma, y se atribuyó a sí mismo una autoridad mayor que la que el Pontífice romano, sucesor de Pedro, había recibido de manos del mismo autor de todas las cosas. Entre tanto, persevera con igual obstinación en el acatamiento de la fe en su doctrina y del trato con Dios, del que abiertamente se declaraba digno al punto incluso de conversar. Finalmente, hallado culpable de mentira e impostura y condenado por impiedad, fue quemado junto a algunos seguidores en medio de la ciudad a la que había engañado». Se encuentra en *De Litteratorum Infelicitate*, tomo II, Leipzig, Gleditsch, 1707, pág. 365.

⁶ La referencia se encontrará, por ejemplo, en la edición de los *Annales* hecha en París, ed. Theiner, 1864, tomo XXX, pág. 283a.

⁷ «Je tire ceci du journal de Jean Burchard, qui était clerc de la chapelle du pape Alexandre VI, et maître de cérémonies», dice, por su parte, Bayle, agregando en nota «Tiré de l'Excerpta ex Diario Joh. Burchardi, pag. 46 et seq.» (F, DHC, IV: 153a y n. 66).

rum omnia in quibus deliquisset. Dimissus est de tortura, & ad carceres repositus, & assignata sibi charta, & attramento scripsit crimina, & delicta sua in foliis, ut assebant, octoginta, & ultra scilicet, quod non habuit unquam aliquam revelationem divinam, sed intelligentiam cum pluribus...(TC, III, 24).⁸

Y agrega: «Lo que añade este Autor a lo que dicen los demás es tan horrendo, que serían menester muchos más testimonios que el suyo para creerlo». Pues bien, eso tan horrendo que Feijoo no se atreve a citar lo encontramos en Bayle, quien transcribe el pasaje completo. Esta es la continuación:

ex fratribus in civitate Florentiâ et extra eam per multa milliaria, residentibus qui ei confessiones Christi fidelium revelarent cum confitentium nominibus et cognominibus, ex quibus sibi plura dicebantur, et confitentes ipsos pro hujusmodi peccatis et criminibus privatim, aliquando in genere publicè corripiebat asserens sibi à Salvatore nostro domino Jesu Christo esse revelata (DHC, E: 151, n. 45).⁹

Después del cotejo de estos pasajes, quedan pocas dudas de que Feijoo utilizó el artículo «Savonarola» como fuente directa. Más aún cuando a continuación (Feijoo en el pasaje siguiente y Bayle en la siguiente nota al pie) encontramos otra coincidencia. En efecto, ambos recuerdan el impreso *Contra fratrem Hieronymum heresiarcham libellus et processus* (1498) de Giovanni Poggio Florentino (1447-1522).¹⁰ Lo hacen de manera indirecta, empero, porque ambos reconocen no haber visto el texto original y citan a «Antonio Duverdier en su Prosopografía, tom. 3, fol 2333» (TC, III, 25).¹¹ Otra vez, está claro que el texto que guía a Feijoo es el *Dictionnaire*, pues su traducción de Duverdier, señor de Vauprivas (1544-1600) coincide de punta a punta con el pasaje elegido por Bayle:

⁸ «Fray Jerónimo, cautivo en la cárcel, luego de ser sometido siete veces a interrogatorio y torturas, suplicó misericordia, prometiendo que diría y escribiría todas las cosas en las que había delinquido. Una vez apartado de la tortura y devuelto a la cárcel, y habiéndosele dado papel y tinta, escribió sus crímenes y delitos en hojas —ochenta según decían, e incluso más—, a saber: que nunca tuvo ninguna revelación divina, sino conocimiento de parte de muchísimos...».

⁹ «...frailes que residían en Florencia y a muchas millas fuera de ella, que le revelaban las confesiones de fieles cristianos con nombre y apellido, por los que le llegaban muchísimas cosas, y de este modo, a los mismos que se habían confesado los acusaba de tales pecados y crímenes a veces en privado, pero usualmente en público, afirmando que esas cosas le habían sido reveladas por Nuestro Señor y Salvador Jesucristo».

¹⁰ Su verdadero nombre era Giovanni Francesco Bracciolini, hijo del famoso historiador Poggio Bracciolini (1380-1459).

¹¹ «Je n'ai point le libre où Jean Pogge donne le détail de faussetés prophétiques de Savonarola, dice Bayle, mais voici un passage qui en articule quelques-unes». El pasaje, claro, está tomado de «Du Verdier Vau-Privas *Prosopographie*, tom. III, pags. 2333-2334» (DHC, E, IV: 151a-b, n. 46).

Uno llamado Juan Poggio hizo un Tratado, que fue impreso en Roma, y contiene trece capítulos, en todos los cuales, hablando siempre con el mismo Savonarola, después de haber convencido de impostura, y falsedad sus predicciones, especialmente en que habiendo enviado su capa a Carlos Strozzi, enfermo de peligro, con la promesa de que luego que se la pusiese sanaría, no obstante luego murió: y habiéndola también enviado a un Platero llamado Cosme, y a otros muchos con la misma promesa, asimismo murieron. También en que él había afirmado públicamente que Juan Pico de la Mirándola sanaría de la enfermedad, de la cual dentro de tres días murió. Después, digo, de haber Juan Poggio confutado las razones de dicho Savonarola, y exhortándole a volver a la obediencia del Papa, le demuestra que es infiel, infame, apóstata, sedicioso, perturbador del bien, y reposo público, cismático, desobediente al Soberano Pontífice, y por consiguiente haber sido justísimamente excomulgado (TC, III, 25).

Bayle cita exactamente lo mismo, insistimos. Pero no solo eso. A continuación del pasaje de Duverdier, incluye uno del jesuita Martín Delrío (1551-1608): *Disquisitionum magicarum libri VI*, lib. 4, cap. 1, quaest. 3, sect. 6, pag. m. 197.¹² La cita de Bayle está en latín y es relativamente breve.¹³ La de Feijoo se encuentra traducida al español y es más extensa:

En mi sentir vanamente intentaron algunos defender las revelaciones de Jerónimo Savonarola, que están condenadas por el Juicio Apostólico. Cuantas cosas predijo este hombre de la reformation de la Iglesia, de la conversión de Moros, y Turcos, de la felicidad de los Florentinos, las cuales decía habían de ver antes de morir muchos de sus oyentes; añadiendo que aquellas profecías eran inmutables, y absolutas; de las cuales, no obstante, nada casi sucedió, por la mayor parte, dentro de los cien años, que se siguieron, sucedió todo lo contrario. Por lo cual, de la pasión de sus parciales, y del odio que muchos tenían a Alejandro VI, y a la casa de Médicis, nació que algunos Historiadores inconsideradamente emprendiesen su defensa, o revocasen en duda la justicia de la sentencia que se fulminó contra él. A la verdad, así como el suceso mostró ser falsas sus profecías, también su contumacia contra el General de su Orden, y el desprecio de la excomunió Pontificia (que

¹² Véase Martín Delrío, 1602: 235.

¹³ «*Quam ille multa de ecclesiae reformatione, de Turcarum et Maurorum conversione, de Florentinorum felicitate, quae mox adimplenda et astantium multi erant visuri antequam moreretur, praedixit? addens (in revelationum compendio) illas absolutas et immutabiles prophetias esse? Attamen nihil horum ferè adhuc contigit, pleraque omnia intra centum fermè annos contraria contigerunt*» (DHC, E, IV: 151b y n. 47). («¿Cuántas cosas predijo él acerca de la reforma de la Iglesia, de la conversión de los turcos y de los moros y de la prosperidad de los florentinos, que iban a cumplirse pronto y que muchos de los presentes iban a ver antes de que él muriera, agregando (a favor de esas revelaciones) que aquellas eran profecías precisas e inmutables? Sin embargo, casi nada de esto ha sucedido aún; en casi cien años ha ocurrido prácticamente todo lo contrario»).

aun cuando fuese claramente injusta, debiera ser temida), y otras semejantes acciones, son urgentes argumentos, que prueban su arrogancia, obstinación, e ilusión diabólica. Léase a Rafael Volaterrano, que consta escribió la verdad por lo mismo que el Guicciardino, aunque algo inclinado a favor de Savonarola, publicó. ¿No obran por ventura con más piedad, y prudencia los que defienden el Juicio de la Silla Apostólica, que los que batallan por el honor de un particular? Ni esto deslustra en algún modo a la ilustrísima Religión Dominicana, la cual como astro resplandece en el Cielo de la Iglesia Militante; así como no es mancha para los Coros de los Ángeles la facción de Luzbel, ni para el Apostolado la perfidia de Judas (TC, III, 28).¹⁴

III

«Son muchos más los autores que he visto citados en otros», continúa Feijoo (TC, III, 30). Menciona así, por ejemplo, al historiador polaco Abraham Bzovius (1567-1637), al teólogo francés Noël Alexandre (1639-1724) y al teólogo italiano Ambrogio Catarino (1484-1553). Los tres también aparecen citados en la página 155, columna b, del artículo «Savonarola» (DHC, K, IV: 155b, n. 105, 107 y 110).

El siguiente autor al que se refiere Feijoo es el gran historiador italiano Francesco Guicciardini (1483-1540):

Dice más el Guicciardino, que [Savonarola] habiendo muchas veces prometido en sus Sermones, que en confirmación de la doctrina que predicaba, pasaría sin lesión por medio de las llamas cuando fuese necesario, llegando después el caso de aceptarle la promesa, e instarle a la ejecución, retrocedió con frívolos pretextos, lo que acabó de arruinar su reputación; y así el día siguiente le prendieron. En fin, que en la confesión declaró, que sus predicciones no habían sido fundadas en revelación Divina, sino en su opinión propia, y en la doctrina, y observación de la sagrada Escritura. Esto era contra lo que antes siempre había dicho (TC, III, 31).

Bayle cuenta lo mismo, pero lo hace a su estilo, copiando un larguísimo pasaje de *La Historia d'Italia* de Guicciardini que ocupa más de una columna de la *remarque* G (DHC, G, IV: 152a-b, n. 58). Guicciardini es una figura muy

¹⁴ Obsérvese que más adelante, en «Savonarola», K, DHC, IV: 155a, n. 95, Bayle vuelve a este pasaje de Martín Delrío y cita otra parte: «*Ex partium studio, et Alexandri VI atque Mediceorum odio factum ut non consideranter historici nonnulli defensionem Savonarolae susceperint, vel damnationis justitiam in dubium vocarint*». («Por el interés de las partes y el odio de Alejandro VI y de los Médici fue que algunos historiadores reivindicaron un poco a la ligera la causa de Savonarola, o pusieron en duda la justicia de su condena»).

importante en la reconstrucción del caso Savonarola que hace Bayle, casi tanto como el siguiente autor que recuerda Feijoo: el historiador francés de origen flamenco Philippe de Comynes (1477-1511) y sus célebres *Mémoires sur les principaux faits et gestes de Louis onzième et de Charles huitième son fils, rois de France*. La referencia de Feijoo es la siguiente:

Dice Comines, hablando de él en la Vida de Carlos VIII, cap. 193, que Savonarola pública, e incesantemente predicaba en Florencia que el Rey Carlos había de volver a Italia [por] segunda vez; y de todo el contexto consta que esto lo fundaba en revelación divina: *sed sic est*, que el Rey Carlos no volvió a Italia [por] segunda vez: luego fue falsa la profecía de Savonarola, y él por consiguiente falso Profeta. El segundo crimen es de Estado. Este es tan claro en Comines, que no tiene réplica; pues asegura, y repite que Savonarola instantemente solicitaba a Carlos VIII para que viniese a Italia [por] segunda vez con Ejército, a fin de reformar la Iglesia con mano armada (TC, III, 32).

Todo indica que hay un error en la cita del «Prólogo apologético», dado que las *Mémoires* no tienen 193 capítulos. Bayle, en cambio, indica correctamente el lugar: capítulo 19 del libro VIII.¹⁵ En cualquier caso, a propósito de Comynes, es interesante detenernos un momento en el párrafo siguiente del «Prólogo apologético». Feijoo escribe:

No falta quien, por patrocinar a Savonarola, atribuya a Comines la noticia de que aquel profetizó a Carlos VIII la muerte del Delfín, y aun la del Rey mismo, como castigo del Cielo, si no volvía a Italia. Pero esto es muy falso. Lo que en Comines se halla es, que Savonarola en términos generales amenazó al Rey con el castigo divino; y Comines, viendo suceder poco después la muerte del Delfín, discurrió conjeturalmente que a este objeto se terminaba la amenaza de Savonarola (TC, III, 33).

Una posible explicación de ese interesado patrocinio de Savonarola la encontramos en Bayle. Lo cito:

Sleidan es acaso causa del error que acabo de señalar, pues él tradujo así el final del pasaje de Philippe de Comynes: *Nam et regi praedixit, fore, ut extincto filio, ipse quoque non diù superesset, atque has illius ad regem litteras, ipse legi*. Nada más infiel que esta versión; ella no responde para nada a estas palabras del original:

¹⁵ Comynes, 1561: 338-339. La traducción del pasaje en latín es la siguiente: «Pues le anunció al rey que, una vez muerto su hijo, no le sobreviviría mucho tiempo, y estas cartas suyas al rey yo mismo las he leído».

«Y tocante al rey y los males que él [Savonarola] le dijo que iban a suceder, le sucedió esto que veis y que fue primero la muerte de su hijo y después la suya; he visto cartas que escribió al mencionado señor». La traducción confunde hasta tal punto las cosas que atribuye directa y formalmente al profeta lo que no es más que una pura glosa del historiador. Además de eso, afirma que el historiador vio las cartas que contenían esta supuesta predicción, pero Commynes dijo solamente que había visto algunas cartas escritas al rey por Savonarola (DHC, D, IV: 150b, n. 36 y 37).

El párrafo de Feijoo, sin embargo, guarda un elemento todavía más interesante. Así prosigue:

Es cierto, como dice un Autor moderno, que si Comines entendiera tanto de los artificios de los hipócritas, como entendía de máximas de Príncipes, no le hiciera fuerza alguna la aparente correspondencia del suceso a la amenaza. Cualquiera que profetiza castigos del Cielo, va seguro de no ser cogido en mentira; porque como en este valle de lágrimas son tan frecuentes las desdichas, rara vez dejará de acaecer algún suceso funesto que se interprete como ejecución de la profecía; y en caso [de] que no, discurren los preocupados que Dios con ira más severa reservó el castigo para el otro mundo. Aquel astuto hombre [Savonarola] en un tono hablaba a los Florentinos, y en otro al Rey de Francia. A aquéllos les predicaba, como constantemente decretada por el Cielo, la vuelta del Rey a Italia, para tenerlos firmes en su partido; con éste solicitaba el que volviese para conseguir la reputación de verdadero Profeta, y los demás fines a que aspiraba su ambición. En una parte profetizaba lo que no sabía; y en otra pretendía que se ejecutase lo que había profetizado (TC, III, 33).

Ese «autor moderno» es sin dudas, a nuestro juicio, Pierre Bayle, quien en la misma *remarque* D del artículo «Savonarola» hace la siguiente observación:

Parece muy claro que él [Savonarola] les prometía [a los florentinos] absolutamente como un hecho cierto la segunda expedición de Carlos VIII, pero que, dirigiéndose a este príncipe, no tenía el mismo lenguaje y solamente le hacía saber que Dios le ordenaba retornar a Italia a falta de lo cual le anunciaba la indignación y el severo juicio de su creador. No encontraba mejor manera de verificar las profecías que hacía a Florencia. Philippe de Commynes, que conocía mejor los asuntos del Estado que los manejos de los hacedores de predicciones, no separó estos dos motivos, o esta duplicidad de lenguaje, confundió uno con otro, supuso que el monje agregaba un *si* en sus sermones tanto como en sus cartas (DHC, D, IV: 150a).¹⁶

¹⁶ En la nota 32 agrega: «Por ejemplo, el rey volverá, o si no vuelve, Dios lo castigará».

IV

Hasta aquí hemos puesto frente a frente las citas de Feijoo con las de Bayle para mostrar hasta qué punto pudo el artículo «Savonarola» del *Dictionnaire historique et critique* ser una de las fuentes principales del «Prólogo apologético». El último paso que nos proponemos dar es comparar, más allá de las semejanzas encontradas, cómo uno y otro concibieron la función del historiador, en relación sobre todo con la imparcialidad que debía guardar en su crónica frente a casos tan discutidos como el de fray Girolamo. Bayle plantea con claridad cuál es la tarea por realizar respecto de la gran pregunta: ¿era Savonarola un hombre honesto o un hipócrita?

Algunos autores sostienen que los motivos de su obrar eran un gran celo por la verdad y por la reforma de la iglesia; otros pretenden que era un impostor que, para satisfacer la pasión de dominar, se sirvió de la máscara de la virtud y se erigió en profeta. Es difícil desenmarañar la verdad en este conflicto de opiniones, puesto que, por un lado, es cierto que los tartufos más canallas encuentran apologistas y que, por el otro, los defensores más ardientes [de la religión] encuentran acusadores; también es cierto que, de una parte y de la otra, sea para defender, sea para acusar, por lo común se sueltan las riendas al interés de partido, al artificio y a la mala fe. Me parece, por lo tanto, que nos deberá bastar con registrar algunas cosas que se han dicho a favor o en contra de este dominico (DHC, *in corp.*, IV: 149).

Bayle quiere actuar, pues, como relator fiel del proceso, no como abogado de parte.¹⁷ Lo dice en sus críticas a Guicciardini, quien, dice, no cumplió con los deberes de un historiador, pues no solo suprimió la mayor parte de las acusaciones reconocidas por verdaderas por Savonarola, sino que presentó mal las que sí reportó.

¹⁷ «Nótese que había en la Antigüedad dos tipos de filósofos; unos se parecían a los abogados, los otros a los relatores de un proceso. Los primeros, al probar sus opiniones, escondían tanto como podían los aspectos débiles de su causa y los aspectos fuertes de sus adversarios. Los segundos, a saber, los escépticos o los académicos, representaban fielmente y sin parcialidad alguna el lado fuerte y el lado débil de los dos partidos opuestos. Esta distinción se ha visto muy poco entre los cristianos en las escuelas de filosofía, y menos aún en las escuelas de teología. La religión no soporta el talante académico: quiere que se niegue o que se afirme. No encontramos allí jueces que no sean partes al mismo tiempo; encontramos una infinidad de autores que defienden su causa según la máxima de Crisipo, quiero decir que se mantienen en la simple función de abogados, pero casi no encontramos relatores, y si alguien representa de buena fe y sin disimulo alguno toda la fuerza del partido contrario se vuelve odioso y sospechoso, corriendo el riesgo de ser tratado como un infame prevaricador. No son siempre la prudencia humana, la política o los intereses partidarios las causas de que alguien actúe como buen abogado, pura y simplemente. También un celo caritativo inspira esta conducta...» («Chrysippe», DHC, G, II: 169b).

A él le estaba permitido creer que los jueces habían agraviado la inocencia de este religioso, pero no tenía ningún derecho a mutilar o encubrir las piezas del proceso que habían sido publicadas. Ahora bien, hizo lo uno y lo otro, puesto que resulta cierto que éstas contienen varios puntos de acusación y de confesión sobre los cuales hizo silencio, y que en aquellos que reportó hizo desaparecer las cosas que señalaban el crimen para dejar solamente una idea de inocencia. Si un historiador puede cumplir así las funciones de un abogado es, como máximo, por algunas reflexiones aparte y no en el hilo mismo de la narración, que debe ser perfectamente conforme a los actos públicos (DHC, H, IV: 154a).

Las críticas de Bayle, por supuesto, no tienen a Guicciardini como único blanco. Todos los que refirieron el caso llevando agua para su molino caen bajo la misma censura, aunque pertenecieran al corazón del campo reformado como Teodoro de Beza (DHC, L, IV: 156a).¹⁸ Esto se nota especialmente en su relato de la disputa entre Savonarola y otros dominicos frente a los franciscanos que lo consideraban un impostor. Aquí, dice Bayle, «hay que buscar el testimonio de aquellos que no tuvieron parte en las querellas de estas órdenes. Piero Valeriano y Justo Lipsio, que se encuentran en esta situación, no son de ninguna manera favorables a nuestro dominico» (DHC, H, IV: 158a).

Feijoo sostiene el mismo principio y respecto de la misma disputa: «si hay una división de sentencias entre los Autores, deben ser preferidos los indiferentes, que no tienen interés alguno en la causa que se disputa, a los que de algún modo se consideran interesados en ella» (TC, III, 36). En el fraile español, sin embargo, esta imparcialidad tiene un límite muy claro, la palabra de la Iglesia Católica, y todos sus contraataques a lo dicho por el autor de la *Tertulia histórica y apologética* apuntan a las infracciones que encuentra en ese escrito en relación con la ortodoxia. Veamos uno o dos ejemplos.

El primero que encontramos es respecto del modo en que la *Tertulia* refiere lo dicho por Odorico Rinaldi en los *Annales ecclesiastici*. Señala allí algunos errores por parte de «el Apologista», y concluye: «Añádese que Rainaldo no le culpa [a Savonarola] las declamaciones *contra los vicios de su siglo* en general,

¹⁸ «Se agrega que Teodoro de Beza dijo expresamente cuando habló de éste [Savonarola] en sus *Éloges*, que era una gran prueba de su singular piedad haber desagradado tanto al papa Alejandro VI que este malvado no tuvo descanso sino después de haberlo hecho quemar muy indignamente. *Homini tam perditè scelerato, quàm fuit Alexander ille Borgia pontifex hujus nominis sextus usque adeò displicuisse, ut non nisi te indignissimè damnato et cremato quiescere potuerit, maximum esse videtur singularis tue pietatis argumentum* («Que a tal punto disgustara a un hombre tan perdidamente degenerado como fue aquel papa Borgia de nombre Alejandro VI, que no pudo descansar sino hasta haberte condenado y quemado de modo sumamente indigno, parece ser el máximo argumento [a favor] de tu piedad excepcional»). Es un razonamiento bastante bueno para un orador, pero no para un escritor que habla histórica o dogmáticamente, puesto que los tiranos más feroces hacen morir a personas que lo merecen». Los pasajes en cursiva provienen de Naudé, 1625.

como dice el Apologista, sino determinadamente contra los del Papa. Lo primero podía ser celo; lo segundo siempre es escándalo» (TC, III, 42).

La misma vara ortodoxa se establece en relación con el uso que «el Apologista» hace de lo escrito por «Juan Francisco Pico Mirandulano» el gran defensor de Savonarola:

y aquí es donde más se hace admirar, o la ignorancia suma, o la temeridad insigne del Tertulio Apologista, pues nos alega un escrito enteramente condenado por el Santo Tribunal de la Inquisición de España; conviene a saber, la Apología que por Savonarola hizo el Mirandulano. ¿Qué es esto? ¿Adónde estamos? ¿en España o en Ginebra? [...] yo prevengo al Apologista, y a todos los Tertulios, que esa Apología no merece veneración, sino abominación, y que ni los Tertulios pueden leerla, cuanto menos citarla, como prueba legítima a favor de Savonarola (TC, III, 44).¹⁹

Estos ejemplos bastan para comprobar lo que ya decíamos hace años en nuestro trabajo a propósito de «Reflexiones sobre la historia». Feijoo sigue y utiliza a Bayle, pero deteniéndose siempre allí podría ponerse en juego su fidelidad al «hispanocaticismo». Bayle, por su parte, si bien en todo momento del artículo «Savonarola» habla como si asumiera plenamente su profesión de fe reformada,²⁰ es más libre frente a las exigencias de la ortodoxia y, amparándose en la imparcialidad que juzga esencial al historiador,²¹ puede analizar todas las voces, poniéndolas en paralelo y corrigiéndolas entre sí.

¹⁹ Más adelante agrega: «Yo he leído lo que basta, y aun lo que sobra, para saber que por lo menos es probabilísimo lo que escribí de Savonarola. Nadie tiene a mano todos los libros que tratan de un asunto tan vulgarizado como éste: ni aunque los tenga todos, puede leerlos todos; ni aunque pudiera, debiera, pues ni aun en materias de mayor importancia es menester leer todo lo que hay escrito para formar un concepto bien fundado; pero el Expurgatorio de la Santa Inquisición todo Escritor debe tenerle a mano; y cuando se trata de un asunto tan delicado, por no decir tan sospechoso, como es la Apología de un hombre condenado por autoridad de la Silla Apostólica, no se ha de citar Autor, o libro alguno, sin una perfecta seguridad de que no está, ni en todo, ni en parte, reprobado por aquel Santo Tribunal» (TC, III, 46).

²⁰ Obsérvese por ejemplo este pasaje: «No se comprende muy bien cómo los protestantes pueden poner entre los mártires de Jesucristo a un hombre que celebró misa e invocó los santos durante toda su vida, y que en artículo de muerte comulgó según los ritos de Roma con un acto de fe sobre la presencia real y con un acto de adoración al sacramento que tenía entre las manos. Según los principios de los protestantes, eso es vivir y morir en el seno de la idolatría y, en consecuencia, fuera del camino de la salvación. Ahora bien, un réprobo y un condenado no puede ser un verdadero mártir, incluso cuando perdiera la vida por opiniones ortodoxas» (DHC, M, IV: 157a).

²¹ «Todos aquellos que conocen las leyes de la historia estarán de acuerdo que un historiador que quiere cumplir fielmente sus funciones debe despojarse del espíritu de adulación y del espíritu de maledicencia, y ponerse hasta donde le sea posible en el estado de un estoico al que no agita pasión alguna. Insensible a todo el resto, no debe estar atento más que a los intereses de la verdad, y debe sacrificar a ellos el resentimiento por una injuria, el recuerdo de un beneficio y el mismo amor por la patria. Debe olvidar que es de un cierto país, que ha sido educado en determinada comunión, que debe su suerte a tales o cuales y que tales o cuales son sus parientes o sus amigos. Un historiador, en tanto que tal, es como Melquisedec, sin padre, sin madre y sin genealogía» («Usson», DHC, F, IV: 486a).

V

Ya para concluir. Es notable que Feijoo y Bayle coincidan básicamente en sus respectivas evaluaciones finales sobre el caso Savonarola. Hay testimonios a favor y testimonios en contra, afirman ambos, pero, en todo caso, parece poco probable que en los actos del famoso dominico sólo pueda verse un deseo sincero de reforma de la Iglesia Romana. Fue un hombre austero y celoso, pero también sus pecados fueron muchos. Se mezcló demasiado en asuntos políticos, mintió sobre supuestas revelaciones divinas y todo indica que su máximo deseo era hacerse del poder contando con la ayuda y las tropas del rey de Francia. Debe ser condenado, pues, tanto desde la religión como desde la política, y acaso esta última condena, política, sea la más importante

Más allá de tales coincidencias, sin embargo, la historia que uno y otro escriben no pueden no ser diferentes. Bayle, al menos como ideal, desea escribirla desde la pura compulsa de los documentos, sin que las pertenencias confesionales definan un sesgo al respecto. Para Feijoo, en cambio, los testimonios son innumerables y pueden leerse todos, pero hay uno solo, como afirma, que no debe dejarse de lado: el Expurgatorio de la Santa Inquisición. La investigación histórica requiere de imparcialidad, pero, en cualquier caso, para el fraile español hay una verdad de fe y esta pone un límite objetivo e infranqueable para cualquier relato.

Pierre Bayle y la tolerancia religiosa, una política de pasiones

Pierre Bayle and religious toleration: A politics of passions

ANA ALICIA CARMONA ALIAGA
École Pratique des Hautes Études

RESUMEN

Es de sobra conocido que la tolerancia religiosa ocupa un lugar clave en la obra de Pierre Bayle. Sin embargo, ¿es posible desarrollar la tolerancia tal y como Bayle la defiende? En este artículo analizamos la forma que debería adoptar la sociedad tolerante en relación con uno de los elementos clave para poder desarrollarla: las pasiones humanas. La importancia de las pasiones como motores del mundo y de las sociedades atraviesa la obra del filósofo, quien demuestra también el papel de las mismas en los fenómenos de intolerancia. La consecución efectiva de la tolerancia civil pasará por la desviación del objeto de las pasiones propias de la intolerancia a través de la estima social de comportamientos que favorezcan la cohabitación pacífica. Para ello es clave la implantación por parte de un príncipe libre del dominio religioso de leyes que sancionen la tolerancia. El papel político del cristianismo podría verse modificado, pero no desaparecería en dicha sociedad.

PALABRAS CLAVE

Tolerancia, intolerancia, pasiones, amor propio.

ABSTRACT

It is well known that Religious tolerance occupies a key place in Pierre Bayle's work. But is it possible to develop tolerance as Bayle advocates it? In this article I analyse the form that a tolerant society should take in relation to one of the key elements in order to develop it: human passions. The importance of the passions as the driving force of the world and of societies runs through the work of the philosopher, who also demonstrates their role in the phenomena of intolerance. The effective achievement of civil tolerance will require the deviation of the object of the passions themselves to intolerance through the social esteem of behaviours that favour peaceful cohabitation. The key to this is the implementation by a prince free from religious domination of laws sanctioning tolerance. The political role of Christianity could be modified, but it would not disappear in such a society.

KEYWORDS

Tolerance, intolerance, passions, self-love.

Es de sobra conocido que la tolerancia religiosa ocupa un lugar esencial en la producción del filósofo de Róterdam. Situada en el cruce entre fe, razón, moral y política, el problema de la tolerancia es uno de los temas que más ha ocupado a los lectores contemporáneos de Bayle, que han abordado la cuestión desde puntos de vista muy diversos dando lugar a una abundante literatura sobre el tema.

En una época en la que aparecieron ideas diversas sobre la tolerancia, algunos autores han analizado las diferencias entre la teoría de Bayle y otras contemporáneas, especialmente Locke (Bahr, 2004; O’Cathasaigh, 1996). Otros, por su parte, han basado la teoría de Bayle en los deberes teológicos y morales de la conciencia para defender la tolerancia (Labrousse, 1996: 544-591), o analizado las relaciones entre derecho y religión que plantea la defensa de la libertad de conciencia (Bost, 2006: 217-228).

Algunos críticos señalan las contradicciones o paradojas de la tolerancia bayleana. Desde la incompatibilidad de fe y razón que lleva a la defensa de un racionalismo moral (McKenna, 2015: 186), los límites de los principios filosóficos de la tolerancia y de la ambigüedad de la conciencia que la funda (Mori, 1999), o el estudio del *a priori* paradójico dispositivo textual en el que Bayle expone los problemas de la tolerancia, reflejo a la vez de la experiencia violenta de las religiones y de la solidez formal de una teoría imposible de practicar (Gros, 2004).

Sin embargo, ¿es posible una sociedad tolerante tal y como Bayle reclama? Esta es la cuestión que nos planteamos en este artículo. Pretendemos estudiar aquí el problema de la realización efectiva de la tolerancia que Bayle plantea y de la forma que podría tomar una sociedad tolerante a partir del análisis de uno de los elementos esenciales, en nuestra opinión, para poder desarrollarla: las pasiones humanas. El tema de las pasiones como fundamentos sociales y motores de los hombres tampoco ha escapado a los críticos de Bayle, quienes han dedicado varios estudios concretos a esta cuestión (Bahr, 2008; Bianchi, 1990, 2010; Brogi, 2012, Labrousse, 1996: 69-125).

Intolerancia o la exaltación pasional

La importancia de las pasiones humanas en las acciones de los hombres o el devenir de las sociedades es una constante en la obra de Bayle y el problema de la intolerancia no escapa a esta regla. La relevancia de las pasiones reside en la importancia de las mismas en los sistemas de intolerancia que Bayle critica. Desde el inicio del *Commentaire philosophique* Bayle afirma lo que se esconde realmente detrás de la interpretación agustina del *compelle intrare*:

que si en la prenant littéralement, on engage l'homme à faire des crimes, ou (pour ôter tout équivoque) à commettre des actions que la lumière naturelle, les préceptes du Décalogue et la morale de l'Évangile nous défendent, il faut tenir pour tout assuré que l'on lui donne un faux sens, et qu'au lieu de la révélation divine, on propose aux peuples ses visions propres, ses passions, et ses préjugés. (CP, OD II: 367).¹

Si la crítica del *Commentaire* abre la vía de este nuevo género de análisis que Bayle pretende hacer, las alusiones a las pasiones como causa de la intolerancia no son nuevas en la obra del filósofo. Así, en la *Critique générale* Bayle presenta de forma constante el sustrato pasional detrás de las persecuciones contra sus correligionarios:

Il est certain que Messieurs de l'Église Romaine ont beaucoup plus d'entêtement pour leur Religion, que nous n'en avons pour la nôtre, soit que cela vienne de la crédulité, où on les nourrit pour tous les miracles qu'on leur débite, soit que la nature de leur culte en soit la cause, qui étant tout enfoncé dans la matière, *réveille davantage les passions*. Outre cela rien ne les tient en respect; ils ne craignent point les suites de leurs jugements; c'est être à la mode que de harceler un homme de la Religion; on peut espérer que la crainte de perdre un procès, ou d'être châtié sans raison, ouvrira les yeux à un Hérétique. *Ainsi on s'abandonnera au torrent de la passion*, pour ne nous rendre point justice, ni dans les procès civils, ni dans les procès criminels. (CG, OD II: 95)²

¹ Citamos en este trabajo las obras de Bayle a partir de la edición electrónica de las obras completas de Bayle a cargo de Antony McKenna y Gianluca Mori que reproducen la edición de referencia de 1727-1731: *Oeuvres diverses de M.r Pierre Bayle, professeur en philosophie et en histoire à Rotterdam*. Citaremos la abreviación de la obra (PD: *Pensées diverses sur la comète*; CG: *Critique générale de l'histoire du calvinisme*, NLC: *Nouvelles lettres de l'auteur de la Critique générale*; CP: *Commentaire philosophique*; SCP: *Supplément du Commentaire philosophique*; AR: *Avis aux réfugiés*; CPD: *Continuation des Pensées diverses*), el volumen en el que se encuentra en las *Oeuvres diverses* y la página.

² La cursiva es nuestra.

Si, de forma lógica, al tratarse de un texto de controversia, Bayle ataca principalmente a los católicos, cuya tradición religiosa parece favorecer el fanatismo, el filósofo no olvida ya en esta obra que también los protestantes están sometidos a sus pasiones: «*nous avons perdu, par le commerce du monde, cette pureté de sentiments, cette vertu, ces mœurs si corrigées que l'on admiroit autrefois au milieu de nous; et à la place de ces divins ornemens, nous nous étions parez de toutes les passions dérégées de nos Concitoyens*» (CG, OD II: 102). En efecto, aunque la religión particular puede constituir un vector clave de las pasiones de la intolerancia, todo hombre, y por ende todo creyente, está sometido a sus pasiones.

Así, a falta de un análisis en profundidad de la antropología bayleana, imposible aquí, resulta necesario recordar los puntos esenciales que conforman la visión de Bayle sobre las pasiones humanas y su relación con los fenómenos de intolerancia. Innatas al ser humano, las pasiones de cada individuo se determinan a la vez por el temperamento particular de cada persona,³ así como por la educación y las costumbres contraídas que las modelan y unen de forma casi irremediable a determinados comportamientos o ideas particulares, como la religión a la que se pertenece. Así, la adhesión del individuo a su creencia está marcada por la educación recibida y por la unión emocional —el gusto adquirido por una tradición o práctica particular, el amor o el respeto de la fe transmitida por la familia...— que ha desarrollado con la misma.

Es importante señalar que esta unión pasional con la creencia, que determinará los procesos de intolerancia, en nada difiere de otras emociones que el individuo pueda sentir en otros ámbitos, solo cambia el objeto de la pasión. La naturaleza de las pasiones que el hombre siente hacia su religión es la misma que la que puede sentir hacia cualquier otro objeto:⁴

Et pour comprendre comment il se peut faire, qu'un homme soit en même temps zélé pour sa Religion, et fort débauché, il n'y a qu'à considérer que dans la plupart des hommes, l'amour de la Religion n'est point différent des autres passions humaines que l'on contracte. (PD, OD III: 100)

³ La medicina del siglo XVII sigue siendo tributaria de la tradición galénica en este punto. Se considera, así, que el temperamento del hombre está marcado por la combinación de los 4 humores presentes en su cuerpo: sangre, flema, bilis amarilla y bilis negra. La predominancia de uno de estos humores dará lugar a cada temperamento particular: sanguíneo, flemático, colérico y melancólico. Ver (Raynaud, 1862). No debemos olvidar que esta teoría, aunque todavía predominante se abandona progresivamente al final del siglo. En Bayle estas consideraciones se unen a la fisiología del hombre marcada por el cartesianismo y la unión del cuerpo y el alma.

⁴ Así, el celo religioso que, como veremos más abajo, Bayle critica tanto, no está tampoco cubierto de ninguna propiedad o característica particular o divina. Se trata más bien de un amor extremo, a menudo acompañado de odio hacia el contrario, hacia la propia religión.

De este modo, los comportamientos religiosos del cristiano no están determinados por los preceptos morales de su fe; puesto que el cristianismo preconiza precisamente la lucha contra las pasiones dirigidas al mudo: «la médisance, l’ambition, la jalousie, l’avarice, les cabales et les factions n’y paraissent aucunement; que la charité, la chasteté, la modestie, et la bonne foi y éclatent d’une manière merveilleuse; qu’on y est bien plus prêt à supporter une offense, qu’à la faire» (*CPD, OD III: 359*).

Lo que se impone en la relación del creyente con su fe es la pasión que sienta respecto a ella. En este sentido, es importante señalar la fuerza de la pasión dominante. Esta puede ser una tendencia natural del hombre —como aquel que prefiere beber o los placeres de la buena comida (*PD, OD III: 93*)— marcada por el temperamento; o la exaltación particular de un sentimiento concreto en un momento determinado, como, por ejemplo, todas las pasiones que se despiertan en los calvinistas víctimas de la presión ejercida por los dragones:

mais comment donc ont-ils fait pour se charger de toutes les brutalités que commettraient les Dragons [...] et en un mot de toutes les passions de haine, de ressentiment, de vanité, d’insulte, qui s’élèveraient respectivement dans les persécutés et dans les persécuteurs? (*CP, OD II: 382*)

El cristiano es incapaz de seguir sus principios religiosos, por la negación de las pasiones inmediatas que implican. El hombre se ve subyugado por la fuerza de la pasión presente. Así, la influencia de la religión sobre él dependerá de la forma en que esta sea capaz de interpelar de forma inmediata, *hic e nunc*, sus pasiones:

la différence qui se rencontre entre les lumières de la conscience et le jugement particulier qui nous fait agir. La conscience connaît en général la beauté de la vertu et nous force de tomber d’accord qu’il n’y a rien de plus louable que les bonnes mœurs. Mais quand le cœur est une fois possédé d’un amour illégitime ; quand on voit qu’en satisfaisant cet amour on goûtera du plaisir et qu’en ne le satisfaisant pas on se plongera dans des chagrins et dans des inquiétudes insupportables, il n’y a lumière de conscience qui tienne, on ne consulte plus que la passion et l’on juge qu’il faut agir *hic et nunc* contre l’idée générale que l’on a de son devoir. (*PD, OD III: 87*)

Este hecho es especialmente importante en los contextos de intolerancia que exaltan las pasiones de los fieles. En efecto, por encima de la creencia religiosa o de los principios morales, las pasiones constituyen el motor no solo de cada creyente, sino también de cada sociedad. Este tema es especialmente recurrente a lo largo de los *Pensées diverses, Addition y Continuation* incluidos.

No miren al cielo, nos dice Bayle, las pasiones, y no otros, son los verdaderos cometas que explican los fenómenos del mundo (*PD, OD* III: 144). Es precisamente en virtud de la constatación de este desajuste entre acto y creencia en los cristianos que Bayle avanza su famoso análisis de la posibilidad de una sociedad de ateos, cuyos fundamentos se asemejan a los de la sociedad tolerante (Gros, 2004). El cristianismo intolerante sabrá servirse bien de estos principios. Es precisamente por su fuerza sobre los comportamientos de los hombres que las pasiones constituirán la herramienta más útil para conseguir la conversión, sincera o no, de los considerados como herejes.

Desde el principio de su obra en los años previos a la revocación del edicto de Nantes, Bayle no deja de denunciar las políticas de intolerancia y persecución desarrolladas contra sus correligionarios en Francia. La *Critique générale* y las *Nouvelles lettres critiques* ofrecen una exposición particularmente detallada de las medidas llevadas a cabo en los años previos a la revocación en la que el filósofo analiza la forma en que estas medidas apelan a las emociones del hombre. Si bien los fenómenos que Bayle explicita, por la universalidad de los mecanismos pasionales del hombre, pueden encontrarse o desarrollarse en otros contextos estos dependen también de las medidas de persecución adoptadas que pueden variar.⁵

El método de conversión es simple y será empleado tanto por las instancias eclesiásticas como por el brazo secular. El uso por diferentes medios del miedo a las penas ejercidas contra aquellos que persisten en su religión, así como de la avaricia o la ambición de aquellos que se convierten para conseguir los bienes prometidos, constituye la técnica por excelencia en la política de conversiones francesa:

⁵ Así, por ejemplo, Luis XIV negó el *ius emigrandi* a los calvinistas que no quisieran convertirse. Este derecho había sido comúnmente permitido a partir de la paz de Augsburgo en los contextos de conflictos o prohibiciones confesionales. Bayle da un buen resumen de las medidas contra los calvinistas al mismo tiempo que denuncia este hecho: « Il appelle douceur une conduite qui contraint une infinité de gens à quitter la France, ou à souhaiter d'en sortir; qui nous appelant à mille fâcheuses épreuves, nous ferme les Ports de mer, afin que nous ne puissions pas nous délivrer du joug; qui ne nous donne pas seulement l'alternative de quitter nos biens, ou de changer de Religion; qui enchérit sur la dureté des Espagnols pour les Morisques: (car encore leur permet-on de se retirer où ils voulurent avec leurs biens meubles, et leur fournit-on des vaisseaux pour leur transport) qui nous accable de logements de gens de guerre, jusqu'à ce que la licence effrénée du Soldat nous ait contrains d'aller à la Messe; qui par mille supercheries emprisonne nos Ministres, démolit nos Temples, et nous abandonne aux injustices des Magistrats; qui nous ôte les moyens de gagner notre vie à la sueur de notre visage; qui nous fait un crime des devoirs les plus indispensables de l'humanité, comme de fortifier nos frères que nous voyons dans la tentation, de les aider de nos conseils, de les recommander à la charité des bonnes âmes; qui nous emprisonne pour n'avoir pas refusé à notre prochain certaines petites assistances, que la Nature et la Religion nous inspirent d'un commun accord; qui livre mille tourments à notre conscience, à l'égard des enfants qui nous naissent, et de nos malades. C'est une conduite doute, cela? N'est-ce pas se moquer du monde que de qualifier ainsi les choses? » (*CG, OD* II: 31). Sobre esta cuestión en el contexto de las persecuciones religiosas en Francia ver (Labrousse, 1985).

Outre cela cette manière de convertir les Hérétiques est injuste, parce qu'elle est violente, et éloignée de l'esprit du Christianisme. Il est sûr que la véritable conversion est celle qui se fait ensuite de l'illumination de l'âme, et par les seuls motifs de l'amour de Dieu. Il est sûr encore que la véritable illumination est celle qui nous est communiquée sans le secours, qu'une basse passion d'intérêt, et les mouvements déréglés de notre concupiscence, prêtent aux raisons avec lesquelles on tâche de nous illuminer. Il est sûr enfin que toute la violence ne consiste pas à dire aux gens, la mort, ou la Messe; qu'il y a de la violence pour un Gentilhomme de cœur, et qui a de l'ambition, à lui dire, le mépris, ou la Messe; pour un homme qui craint la pauvreté, à lui dire la misère, ou la Messe; pour un homme enfin qui a exercé une belle charge avec honneur, ou qui en souhaite une passionnément, ou qui songe à s'établir pour soi et pour sa famille, à lui dire, point de charge, ou la Messe. On se peut facilement imaginer les violents combats, qu'une semblable alternative fait souffrir à l'âme, et connaître ensuite qu'une méthode de convertir les Huguenots, qui les réduit à ces dures extrémités, ne leur donne pas la liberté de bien choisir leur parti, et par conséquent qu'elle est éloignée de l'esprit de la Religion Chrétienne, qu'elle est violente, qu'elle est injuste. (CG, OD II: 95)

Igualmente, a través del falso celo de los misioneros —los *convertisseurs* contra los que Bayle se indigna y que tanto critica— que llevan a cabo las políticas de conversión sobre el terreno, las medidas de intolerancia aplicadas exaltan las pasiones que llevan al odio y la confrontación social, y que no se producirían de otra forma:

Voilà donc bien des crimes à la suite de cette contrainte qu'on a choisie, en exécution des commandements de Dieu; car croit-on que cela n'excite pas mille passions et dans l'âme de ceux qui souffrent, et dans l'âme de ceux qui font souffrir? Cela n'aigrit-il pas les esprits? Cela n'allume-t-il point la haine dans le cœur les uns contre les autres; cela n'engage-t-il pas à médire cruellement les uns des autres, et à se faire encore mutuellement plus méchant qu'on n'est? [...] Qu'on y songe un peu froidement, je m'assure qu'on conviendra que rien n'est plus propre à bannir du cœur cette tranquillité Évangélique, ce calme des passions humaines et déréglées qui est si conforme à l'esprit de la piété, et qui fait tant germer les vertus Chrétiennes. (CP, OD II: 381)

No sorprende, pues, la exhortación de Bayle a los lectores del *Commentaire*. El filósofo insta repetidamente a calmar las pasiones a fin de controlar los impulsos de la intolerancia y de permitir el ejercicio de la razón para comprender los argumentos de la tolerancia:

nous faisons des grands mots pour donner de l'horreur de certaines choses, qui passent bien souvent la portée de nos décisions. Un tel, disons-nous, prononce des blasphèmes insupportables, et déshonore la Majesté de Dieu, de la manière du monde la plus sacrilège. Qu'est-ce que c'est, après l'avoir examiné mûrement et sans passion? C'est qu'il a sur les manières de parler de Dieu honorablement, d'autres idées que nous. (*CP, OD II* : 417)

Tolerancia, política de pasiones

Lejos de ser anodina o ingenua, la recomendación que Bayle hace a sus lectores apunta bien el problema que, como hemos visto, se esconde tras la intolerancia. Lo que se encuentra detrás de las persecuciones religiosas, y de los argumentos con los que los teólogos o los clérigos fanáticos pretenden ejercerla, no es sino las pasiones del hombre, alimentadas y modeladas por la educación y los prejuicios que esta crea y perpetúa.

Así, si las pasiones parecen erigirse como uno de los mayores obstáculos para la tolerancia religiosa parece evidente la necesidad de aplicar el consejo del *Commentaire* y luchar contra ellas para poder llegar a una sociedad tolerante. Sin embargo, es imposible erradicar las pasiones, que son parte constitutiva del hombre. ¿Cómo luchar entonces contra los excesos pasionales de la intolerancia religiosa? ¿Cómo servirse, si tal cosa es posible, de las pasiones del hombre para conseguir la convivencia pacífica y el mantenimiento del orden social que constituye, sobre todo a nivel político, el objetivo final de la tolerancia?

En este sentido, es fundamental el papel que han de desarrollar las autoridades civiles, y más particularmente el príncipe, el único capaz de implementar una tolerancia efectiva. En efecto, el filósofo es plenamente consciente tanto de la fuerza de sus argumentos como de su ineficacia por sí mismos. Para denunciar la intolerancia que Bayle observa hemos de encontrarnos ya fuera de su control. El clima pasional generado en los contextos de persecución impide al hombre, cuya razón y emociones se encuentran dominados por los principios exaltados de la intolerancia, alejar las pasiones y ejercer la razón que Bayle reclama en el *Commentaire*.

De este modo, sin una fuerza mayor capaz de implementar la tolerancia y de luchar contra los desórdenes, las sociedades se ven abocadas al caos y a la inseguridad que conlleva la intolerancia. Evidentemente, no debemos olvidar que los propios poderes a los que Bayle apela se encuentran a menudo marcados y, como veremos más abajo, influenciados por el mismo celo que el filósofo critica en los *convertisseurs*. Para mostrar la utilidad de su teoría, además de

a los argumentos morales y filosóficos, Bayle recurre a la utilidad social de la misma. Apelando de forma inteligente a la situación del mayor enemigo político de Francia y a la gloria del príncipe, Bayle habla de los desastres de la intolerancia para un imperio. En efecto, ¿no es precisamente la intolerancia la que ha causado la ruina de la casa de Austria?

Quoi qu'il en soit, si la Maison d'Autriche a été récompensée de son zèle contre les fausses Religions, ce n'a pas été en bénédictions temporelles, car il lui en a coûté le plus beau fleuron de ses Couronnes, je ne veux pas dire les pays qu'elle a perdus à cette occasion; ce serait peu de chose: je veux dire ce crédit, cette gloire, ce nom redoutable qu'elle a possédés quelque temps. (*PD, OD III: 148*)

Así, también para la sociedad y la gloria del príncipe la tolerancia es positiva.⁶ A este príncipe, Bayle atribuye el rol de árbitro supremo, el cual debe situarse por encima de los conflictos religiosos que debe regular para asegurar la estabilidad política que permita la paz social. El filósofo lo afirma claramente en la *Critique générale*: como juez de los conflictos provocados por la exaltación de las religiones el príncipe debe ser también árbitro de pasiones —la conciencia, sin embargo, Bayle será siempre tajante sobre este punto, pertenece únicamente al individuo— y calmar el celo exaltado de los creyentes:

Ce qui doit apprendre aux Souverains, que s'ils veulent que tous leurs Sujets se réjouissent de leurs victoires, ils doivent se déclarer les Pères communs de tous, et à l'exemple du Soleil, répandre par tout leurs bénignes influences; que comme la suprême région de l'air ne participe pas aux tempêtes des régions inférieures, ils ne doivent pas non plus épouser l'entêtement de leurs Sujets, mais regarder du haut de leur esprit, et en tenant la balance égale, toutes les passions qui animent les Particuliers les uns contre les autres. (*CG, OD II: 148*)

Pero, para poder ser árbitro de pasiones, el rey debe poder estar por encima de ellas. Sin olvidar la influencia de la tradición calvinista, es precisamente la necesidad de esta superioridad sobre las diferentes confesiones, así como el control de la desbordada naturaleza pasional del hombre, la que explica para algunos críticos la defensa acérrima que Bayle hace del absolutismo (Bost, 2006: 217; 2021: 391-413) (Labrousse, 1996: 474-496). Pese a los constantes y exaltados elogios que Bayle no cesa de dirigir a ese mismo rey que firmó el edicto de Fontainebleau, el filósofo también subraya la naturaleza humana, y por tanto

⁶ Cabe señalar que el argumento de los males sociales y el perjuicio para los intereses de Estado de la tolerancia también es utilizado por Pierre Jurieu en su *Politique du clergé de France*.

pasional, del monarca y los riesgos que conlleva que esta sea dominada por los clérigos exaltados que defienden la intolerancia:

Et qui fait si ces Messieurs n'espéraient pas, qu'ayant à faire à un jeune Prince, qui n'avait pas encore assez d'expérience, pour savoir que les Gens d'Église mentent autant que les autres hommes, ils lui persuaderaient tout ce qu'ils voudraient? Qui sait s'ils n'ont pas espéré, qu'après leurs lamentations pathétiques et outrées, un Roi de dix-huit ans, dont il est probable que les passions sont promptes et tumultueuses, concevrait un dépit si violent et une colère si ardente contre les Huguenots, que sans consulter ni mère, ni Cardinal Mazarin, il donnerait ordre qu'on les exterminât tous? (*CG, OD II: 109*)

Si aquellos que gobiernan pueden ser tan víctimas como cualquier otro de sus pasiones y de caer por tanto fácilmente en el fanatismo religioso, ¿cómo hacer para evitar que el responsable mismo de asegurar la tolerancia no se erija como su mayor amenaza? Surge así la cuestión de la religión del príncipe y los posibles beneficios del príncipe «espinozista», es decir, ateo (Mori, 2014: 94).

Parece ciertamente más sencillo que las figuras responsables de gobernar puedan comprometerse con la tolerancia religiosa si están libres de cualquier pertenencia confesional susceptible de hacerles adoptar una posición sectaria. No debemos olvidar sin embargo que el ateo no está libre de pasiones, es precisamente el reconocimiento de las mismas como motores de todos los hombres el que rehabilita el ateísmo en los escritos de Bayle. Las personas que ocupen el poder, aunque ateas, pueden estar sometidas a otros deseos y sentimientos tan peligrosos para la estabilidad social como puede serlo el fanatismo religioso.

El príncipe está también determinado por otras pasiones que nada tienen que ver con la religión. Como es sabido por todos, Bayle se sirve de la opinión general en este caso, otros sentimientos lejos de la religión ocupan el ánimo de los príncipes, para los que la ambición juega un rol esencial, y de otros miembros de la corte:

On croit ordinairement que les Princes et les Grands Seigneurs de la Cour n'ont ni Foi, ni Loi, et l'on se fonde sur ce qu'ils vivent tout de même que s'ils ne croient ni Paradis, ni Enfer, sacrifiant tout à leur ambition, se faisant une obligation indispensable de se venger des moindres injures, caressant leurs plus mortels ennemis quand l'intérêt le veut ainsi, veillant sur toutes les occasions de les ruiner par des voies imperceptibles, abandonnant leurs meilleurs amis dans les disgrâces, toujours dans des occupations éloignées de l'esprit de l'Évangile, dans le jeu, dans les galanteries criminelles, dans les extorsions, dans les festins, évitant sur

toutes choses les apparences de la piété, tournant en ridicule la dévotion; en un mot, se rendant esclaves de toutes les vanités du monde. (*PD, OD III: 97*)

Ateo o no, el primer paso que el príncipe debe dar para conseguir la tolerancia consiste, de forma lógica, en el fin de las leyes de intolerancia y persecución. Bayle hace alusión regularmente en su obra a la efectividad, en comparación con la religión, de las leyes civiles —como por ejemplo el párrafo 162 de los *Pensées diverses* cuyo título es esclarecedor: «Que les loix humaines font la vertu d’une infinité de personnes. L’impudicité en est un exemple» (*PD, OD III: 104*)— para conducir o limitar los comportamientos de los hombres. Este es el método que debería seguirse, el establecimiento de leyes que, a través de las penas y recompensas propias del Estado, favorecieran la tolerancia contribuiría sin duda a mantenerla. De este modo el primer paso para la tolerancia sería el establecimiento de una ley o de una serie de leyes que contemplaran la existencia de la diversidad religiosa. Justo lo que se acaba de revocar cuando Bayle escribe su *Commentaire*.⁷ Igualmente, fuera de las penas y recompensas del Estado, el hecho de establecer una política de tolerancia civil podría constituir un elemento suficiente para conseguir un mayor equilibrio social a partir de la propia interacción de los individuos y sus pasiones.

A lo largo del *Commentaire*, y especialmente en el *Supplément*, Bayle denuncia como la justificación, la santificación incluso, del principio de intolerancia rompe los principios del derecho natural y modifica la esencia de las relaciones interpersonales tanto a nivel familiar como de la colectividad:

Si cela est [la persecución], voilà rompus tous les liens et tous les devoirs qui engagent les hommes les uns envers les autres, soit par la raison générale qu’ils participent tous à la même nature spécifique d’animal raisonnable, soit par la raison particulière de la parenté, ou d’un contrat réciproque, où quelques-uns sont entez avec quelques autres. (*SCP, OD II: 550*)

El filósofo da numerosos ejemplos de este hecho: quedarían revocados, por cuestión de fe, los deberes de los padres hacia los hijos, y de estos hacia sus progenitores, la cohabitación pacífica entre los vecinos. El resultado sería el caos y la inseguridad en la sociedad:

⁷ El edicto de Nantes no constituye sin embargo el marco legal de referencia más adecuado. Como es bien sabido, la tolerancia de Bayle abarca a muchos más grupos, excluyendo en realidad únicamente al intolerante causante de desórdenes civiles. Sobre esta cuestión ver más abajo sobre la sociedad holandesa que pudo constituir un modelo de tolerancia para Bayle.

Mais comme chaque partie se croit orthodoxe, il est clair que si Jésus-Christ avait commandé la persécution, chaque secte se croirait obligée de lui obéir, en persécutant à outrance toutes les autres, jusques à ce qu'elle les eût contraintes à se conformer à sa profession de Foi: ainsi l'on verrait une guerre continuelle soit dans les rues des Villes, soit dans les campagnes, soit entre les nations de différent sentiment, et le Christianisme ne serait qu'un Enfer perpétuel pour ceux qui aiment le repos, et pour ceux qui se trouveraient le parti faible. (*CP, OD II: 391*)

Por el contrario, libres de la exaltada obligación moral de perseguir, del odio que la intolerancia despierta hacia el que se considera hereje y de la perversión general de las pasiones con fines religiosos, los habitantes de un mismo territorio podrían vivir en un estado de mayor equilibrio en el que se restablecerían las obligaciones entre vecinos propias de la moral natural que destruyen los principios de la intolerancia y que todo hombre es capaz de ver.

Igualmente, libres del yugo de la intolerancia, las pasiones podrían ser canalizadas diversamente. En lo que respecta a la diversidad confesional y una cierta lucha por los fieles Bayle avanza una hipótesis sobre la forma que tomaría esta sociedad:

Tout ce qu'il pourrait y avoir, ce serait une honnête émulation à qui plus se signalerait en piété, en bonnes mœurs, en science; [...] or il est manifeste qu'une si belle émulation serait cause d'une infinité de biens, et par conséquent la tolérance est la chose du monde la plus propre à ramener le siècle d'or, [...] Qu'est-ce donc qui empêche ce beau concert formé de voix et de tons si différents l'un de l'autre? C'est que l'une des deux Religions veut exercer une tyrannie cruelle sur les esprits, et forcer les autres à lui sacrifier leur conscience; c'est que les Rois fomentent cette injuste partialité, et livrent le bras séculier aux désirs furieux et tumultueux d'une populace de Moines et de Clercs: en un mot tout le désordre vient non pas de la tolérance, mais de la non-tolérance. (*CP, OD II: 415*)

Dejemos ahora de lado la calificación de «honesta» para fijarnos en la emulación. En una sociedad tolerante las pasiones no desaparecerían, sino que se manifestarían diversamente a través por ejemplo de esta sana competencia por distinguirse positivamente de los otros, por el placer de alimentar amor propio. Como lo indica Antony McKenna «la ley de las pasiones es una ley del amor propio» (McKenna, 2004: 330), y el reconocimiento social a través del honor es su principal alimento. La idea del honor social y la perspectiva de disfrutar de una imagen honorable en la sociedad constituyen una fuerza extremadamente potente para el hombre, hasta el punto de preferir el honor a la vida:

il y a une infinité de gens qui préfèrent l'honneur à la vie, et qui aimeraient mieux que les Juges les condamnassent à la mort naturelle qu'à la mort civile. Lucrece aurait mieux aimé être tuée par Sextus Tarquin que d'en être violée; elle fit bien voir en se tuant que le déshonneur lui paraissait plus insupportable que la mort. (*CPD, OD III*: 319)

Los análisis que Bayle realiza en el *Commentaire* para mostrar los efectos benéficos de la tolerancia se corresponden con los que desarrolla en los *PD* y posteriormente en la *CPD* para explicar los principios que pudieron mantener las sociedades paganas y que podrían mantener igualmente la sociedad de ateos.

El ser humano está tan condicionado por el amor propio que es capaz de luchar contra sus propias tendencias con tal de encajar en la imagen honorable que se espera de él. Es por esto que, en contra de su propia tendencia natural, las mujeres reprimen su sexualidad cuya fuerza es sin embargo mayor que en los hombres:

Pour les femmes, il faut leur rendre cette justice, qu'il y en a un plus grand nombre qui s'abstiennent de ce mal; mais ce n'est pas qu'elles aient naturellement un plus grand fond de sainteté que les hommes, ou que l'amour qu'elles ont pour Dieu, leur donne plus de force pour résister à la tentation. Qu'est-ce donc? C'est qu'elles sont retenues par la dure loi de l'honneur, qui les expose à l'infamie, quand elles succombent au penchant de la nature. Il est certain que si les hommes n'eussent point attaché l'honneur et la gloire des femmes à la chasteté, les femmes seraient aussi généralement plongées dans les péchez de la chair, que les hommes; et il y a même beaucoup d'apparence qu'elles s'y porteraient avec plus d'ardeur, parce qu'il est fort apparent que cette passion est plus violente dans les femmes, que dans les hommes. (*PD, OD III*: 104)

El cristianismo en la sociedad tolerante

Surge una pregunta, ¿cabe el cristianismo, y de forma general toda religión, dentro de la tolerancia? El principio mismo de la tolerancia implica que la diversidad, entre ellas de religión, pueda existir. Sin embargo, Bayle marca un límite claro a la tolerancia. No puede ser tolerado aquello que rompe la paz civil. La religión intolerante no puede sino constituir un daño para las sociedades por sus propias características, que modelan los sentimientos y comportamientos de los hombres hacia el odio del otro, del vecino o conciudadano percibido como

diferente y por tanto detestable. Pese al ejemplo de la última cita, la experiencia muestra sobradamente que este es el caso del cristianismo.

El principio universalista del cristianismo implica el derecho de la religión verdadera a perseguir las demás. Pero, puesto que cada religión piensa ser la verdadera, el resultado sería la guerra constante. El conocido pasaje de la *Critique générale* en el que Bayle habla de los desastres sociales de la persecución y la intolerancia es probablemente uno de los más elocuentes:

Or comme il n'y aurait rien de plus propre à faire du monde un sanglant théâtre de confusion et de carnage, que d'établir pour principe, que tous ceux qui sont persuadez de la vérité de leur Religion, sont en droit d'exterminer toutes les autres, comme ce serait ramener le genre humain dans cet état de nature dont parlent les Politiques, où chacun était son Maître, et avait droit sur toutes choses, pourvu qu'il eût la force de s'en saisir, il est clair que la vraie Religion, quelle qu'elle soit, ne doit point s'emparer d'aucun privilège de violenter les autres, ni prétendre que les choses qu'elle peut faire innocemment, deviennent des crimes, quand les autres les commettent. (CGC, OD II: 56).

En los textos previos a la revocación, o consecuencia de la misma, Bayle dirige sus ataques principalmente a las persecuciones católicas. Más tarde, sin embargo, Bayle dirigirá sus críticas a sus correligionarios rebeldes en el *Avis aux réfugiés* (AR, OD II :599-601) y al cristianismo en general en la *Réponse aux questions d'un provincial*.

Por otra parte, lo hemos visto, la simple existencia de la religión implica una desviación del objeto hacia el que pueden dirigirse las pasiones y, en el caso de las religiones intolerantes —grupo en el cual Bayle incluye a todas las religiones según recuerda Gianluca Mori (Mori, 2014)— directamente su empleo hacia fines que provocan el caos social interfiriendo con el ámbito de la política. Así, un control o una movilización pasional que favoreciera la cohabitación pacífica sería sin duda más simple sin el obstáculo de la religión.

Sin embargo, no debemos olvidar en este sentido, que es precisamente esta unión pasional de los hombres con su religión, en tanto que tradición adquirida en la infancia por la cual el hombre desarrolla una afeción real —ya sea por verdadera convicción o por ser un gusto adquirido—, la que hace imposible su erradicación. En uno de sus argumentos más pragmáticos del *Commentaire* el propio filósofo hace ver a los *convertisseurs* la inutilidad de las persecuciones por la propia naturaleza del hombre:

ce serait une belle chose que l'accord de tous les hommes, ou du moins de tous les Chrétiens à la même profession de Foi. Mais comme c'est une chose plus à

souhaiter qu'à espérer, comme la diversité d'opinions semble être un apanage inséparable de l'homme, tandis qu'il aura l'esprit aussi borné et le cœur aussi dérégulé qu'il l'a, il faut réduire ce mal au plus petit désordre qu'il sera possible; et c'est sans doute de se tolérer les uns les autres, ou dans une même Communion, si la qualité des erreurs le soufre, ou du moins dans les mêmes Villes. (CP, OD II: 418)

Así, más que hablar de la utilidad política de la religión convendría hablar de la necesidad de hacerla útil o al menos no peligrosa para el Estado. En este sentido, no debemos olvidar que Bayle ha podido experimentar el modelo de tolerancia que se da en Holanda y que usa como ejemplo en la *Critique générale* contra las persecuciones francesas:

Qu'on ne me dise pas non plus qu'il ne se faut point fier à une Religion tolérée, car l'exemple de la République de Hollande, qui tolère plusieurs Sectes avec beaucoup d'équité et de modération, et qui a tous les sujets du monde de se louer de leur fidélité, fait voir manifestement, que pourvu que l'on donne une raisonnable liberté aux Sectes, elles concourent toutes avec la Religion dominante au bien général de l'État. Il n'est pas jusques aux Catholiques Romains, qui sont de toutes les Sectes celle qui est la plus dangereuse à tolérer, qui ne se tiennent cois en Hollande, tant ils ont sujet de se louer de la modération et de la bonté de leurs Souverains (CG, OD II: 77-78)⁸

Para comprender de qué forma las religiones podrían encajar dentro de una sociedad tolerante, debemos recurrir a otro elemento de la antropología bayleana. Aunque existen pasiones dominantes en cada individuo, el ser humano no puede sentir intensamente distintas pasiones a la vez,⁹ existen incluso pasiones que se contraponen unas a otras, como el amor al odio. Del mismo modo que las pasiones se neutralizan las unas a las otras dentro del individuo estas podrían hacerlo también respecto a las religiones para permitir la vida en sociedad:

Il serait aisé de vous montrer par des détails que chaque chose a son contrepoids dans le monde, et que la seule constitution des gouvernements et la

⁸ Es este modelo el que para Marta García-Alonso sirve a Bayle como referencia para crear el marco teórico de su teoría de la tolerancia (García-Alonso, 2017).

⁹ «La plus belle femme du monde, et la plus chargée de pierreries serait également en sûreté tant à l'égard de son honneur qu'à l'égard de ses bijoux auprès d'un Athée, et auprès d'un Idolâtre, dans un navire battu d'une furieuse tempête et prêt à périr. La peur d'une mort prochaine glace le sang, et absorbe l'avarice, et ne permet pas de former un mauvais dessein. C'est un principe réprimant aussi efficace qu'aucun autre», y Éclaircissement sur les obscénités: «que si l'âme était saisie & de honte & de colère ; car ce sont deux passions qui épuisent presque toute l'activité de l'âme & qui la mettent dans un état de souffrance peu compatible avec d'autres sentiments» (CPD, OD III: 654-655).

contrariété des passions des particuliers sont pour l'ordinaire ce qui élude les difficultés. Je ne vous dis pas que les vices s'entre-nuisent assez souvent même dans une seule personne. Tel dont la méchanceté le porterait à des complots pernicieux, aime trop les voluptés pour être capable de réussir dans une entreprise qui demande une application continuelle. L'amour des femmes lui fait perdre les meilleures occasions. (*CPD, OD III: 354*)

Dentro de esta sociedad tolerante en la que los creyentes competirían en honestidad o buena ambición,¹⁰ las pasiones de odio y enemistad típicas de la intolerancia podrían verse contrarrestadas por el propio mecanismo pasional del hombre. Así, para la tolerancia, sería necesario un desplazamiento de las pasiones humanas dándoles por objeto comportamientos e ideas que, al contrario de lo que hace la intolerancia, favorecieran la cohabitación pacífica de todos los miembros de una misma sociedad.

De este modo, no debemos descartar de forma tajante la posible utilidad de la religión en la sociedad. La tolerancia de las religiones podría suponer una forma de compensar los excesos pasionales de cada una de las confesiones. Se produciría así un desplazamiento del objetivo de las mismas, que no concurrirían ya por obtener el control sobre las otras, sino por diferenciarse de forma positiva en un sistema en el que todas estuvieran permitidas.

Conclusión

Podríamos decir que todas estas medidas se resumen en dos actos fundamentales. Por una parte, el apaciguamiento de la exaltación pasional que lleva a comportamientos de intolerancia y provoca caos social. En este control es esencial el establecimiento de leyes que no solo contemplan, sino que sancionen la tolerancia —y condenen la intolerancia— por parte del gobernante. Esta figura debe igualmente desvincularse de cualquier lazo pasional con las posibles confesiones del Estado, cuyas disputas doctrinales, como Bayle recuerda, no desaparecerían.

Por otra, la movilización, esta vez sí, de pasiones que favorezcan la convivencia pacífica a través de leyes que condenen los desórdenes sociales y promuevan la tolerancia. Aunque los poderes del Estado, en virtud misma de los derechos de la conciencia, son limitados en este sentido, la propia interacción de los individuos en una sociedad que premie socialmente la tolerancia y

¹⁰ Tal es la definición del *Dictionnaire de l'Académie française* en su edición de 1694: «Espece de jalousie qui excite à égal, ou a surpasser quelqu'un en quelque chose de loüable».

la convivencia pacífica debería jugar a favor de la tolerancia en un sistema de equilibrio pasional gracias a la fuerza que tiene el placer de halagar el amor propio y al horror del hombre de sentirse excluido de la colectividad.

Para poder encajar en esta sociedad, las religiones necesitarían redefinir las pasiones que vehiculan y la forma en la que lo hacen, con la consiguiente posible transformación de su discurso y de las figuras carismáticas elegidas para transmitirlo. Esto podría ciertamente constituir una modificación esencial en la definición de la propia religión cristiana, en sus dogmas y en sus prácticas. Bayle deplora en numerosas ocasiones que los cristianos no sigan la verdadera moral del cristianismo, que se opone precisamente a las exaltaciones de la intolerancia, reconociendo así ya otro modelo de religión que sin embargo no es llevado a cabo por sus miembros.¹¹

La clave para la tolerancia residiría en la redefinición del objeto de las pasiones y la forma de movilizarlas. Para ello, sería necesaria la separación del Estado de cualquier religión digna de ser tolerada políticamente, pues, dado que las disputas doctrinales seguirían vigentes, existe siempre el riesgo de la deriva intolerante ante el riesgo de que el príncipe sea atrapado pasionalmente por una de ellas o ante el surgimiento de figuras fanáticas. Frente a esa amenaza real de la religión, del cristianismo, la tolerancia debe ser una política activa. Finalmente, la realización de una sociedad tolerante reposaría sobre los mismos mecanismos pasionales, los únicos capaces de hacer actuar al hombre, que sirven a la intolerancia.

¹¹ Aunque este modelo no podría sobrevivir por sí mismo en una sociedad completamente cristiana. Cabe recordar que el propio análisis del *Commentaire* se basa en la interpretación de las palabras de la Biblia y en su defensa de una concordancia entre los principios racionales de la tolerancia y la moral evangélica. Esta cuestión abre sin embargo numerosas cuestiones acerca del poder que Bayle otorga a la razón, la moral y su posición sobre la creencia que escapan al objeto de este artículo.

Pierre Bayle and the Persecutor's Mind

Pierre Bayle y la mentalidad del perseguidor

MICHAEL HICKSON

Trent University

RESUMEN

Existe una amplia literatura sobre la tolerancia bayleana, pero no hay demasiada en relación al papel de la *intolerancia* en su obra. La forma principal de intolerancia a la que Bayle se dirige en sus obras sobre la tolerancia es lo que llamaremos «mente del persecutor». En sus obras sobre la tolerancia Bayle no se ocupa tanto de problemas políticos, morales, teológicos, teóricos o estructurales como de una especie enfermedad que afecta a la mente de los individuos. Bayle expone los aspectos psicológicos, morales y racionales de la *mente del persecutor* que empujan a los individuos a la persecución. Desde este punto de vista, las obras bayleanas sobre la tolerancia tienen más en común con la terapia que con la teoría: el objetivo de Bayle se dirige a tratar la polifacética enfermedad de la *mente del persecutor*. Bayle escribe sobre tolerancia sobre todo para curar a los perseguidores.

PALABRAS CLAVE

Pierre Bayle, tolerancia, persecución religiosa, escepticismo.

ABSTRACT

There is a wide literature on Bayle on toleration, but there is relatively little literature on Bayle on *intolerance*. The main form of intolerance that Bayle presents and addresses in his toleration writings is what I will call the «Persecutor's Mind». Bayle's focus in three separate works is not so much a political or moral or theological or theoretical or structural problem, but rather a kind of illness that takes over individual minds. Bayle presents psychological, moral, and rational aspects of the Persecutor's Mind that lead individuals to persecute. Seen in this light, Bayle's works on tolerance have more in common with therapy than they do with theory: Bayle's goal is to treat the multifaceted illness of the Persecutor's Mind. Bayle writes on toleration above all in order to cure persecutors.

KEYWORDS

Pierre Bayle, toleration, religious persecution, skepticism.

Introduction

Much has been written about Pierre Bayle on religious toleration —and for good reasons. All the attention is merited, first, because of the historical importance of Bayle’s influence in this domain, mainly through his masterpiece, the *Commentaire philosophique* of 1686-88. Second, because of Bayle’s originality, especially in his arguments on behalf of the rights of the erring conscience. Third, because of the volume of Bayle’s writings on the topic; few other subjects appear as often as toleration in Bayle’s *oeuvre*, both in his early and later works. But above all, the attention is justified because of the complexity of Bayle’s arguments for toleration, evidenced by the fact that there is little consensus among Bayle scholars over the nature or the sources or the goal or the uniqueness or the logic of Bayle’s arguments for toleration. For example, some Bayle scholars, notably Elisabeth Labrousse (1964), find much of Bayle’s reflection on toleration traditional and Calvinist, while others, like Jonathan Israel (2001), find Bayle’s writings radical and precursors to Enlightenment thinking. Some authors, like Jean-Luc Solère (2016), believe that Bayle’s theory of toleration is coherent and strong; others, like Gianluca Mori (1999) and John-Christian Laursen (1997, 2011, 2017), find Bayle’s arguments for toleration paradoxical and perhaps even self-refuting. Some commentators, like Thomas Lennon (1997), think that Bayle’s arguments for toleration are essentially the same as those offered by John Locke in roughly the same period; others, like Israel again, but also Richard Vernon (Locke, 2010), believe that Baylean toleration is diametrically opposed to Lockean toleration and far more expansive and radical than it. So, there is plenty to talk about concerning Bayle on toleration.

But I will *not* write about that topic here —at least, not directly— for there has been comparatively less attention paid by scholars to the related topic of Bayle on religious *intolerance*, which *will be* the subject of this paper. We have a great deal of literature on Bayle’s solution —toleration— but we have relatively little discussion of what Bayle perceived the exact problem to be. To be sure, everyone who writes on Bayle on toleration has something to say about the

problem that Bayle was addressing. But a brief survey of the literature after this Introduction will show that authors rarely identify precisely the *same* problem in Bayle's works. Or, if they do identify the same general issue—religious persecution, for example—they do not place the emphasis on the same aspects. This is problematic for at least two reasons. First, it is likely that we have so much disagreement surrounding Bayle's arguments for toleration because we have so little agreement over the target of those arguments: it's like debating the accuracy of an archer's shot without knowing precisely where the bullseye is located. Of course, the analogy of the archer may not be apt, which raises a second problem. Unlike an archer, Bayle may have several simultaneous targets rather than a single bullseye that he is aiming at in his toleration writings. In fact, I believe this is the case. Nevertheless, we should still expect that any specific passage in any specific Baylean text will have a single aim or target and we must be careful to identify that aim when interpreting each separate text. So, my goal in this paper is to explore how Bayle's writings on toleration can be clarified by focusing more carefully on the problems at the heart of those writings.

The Many Senses of Intolerance in Some Recent Bayle Literature

In this first section of my paper, I will offer a brief survey of the various ways in which recent commentators have set up the problem that Bayle addresses in his toleration writings. My intention is not to criticize any of these presentations; I think that all the authors surveyed below have highlighted important aspects of Bayle's problem. The intention is rather to demonstrate the great variety of issues at play in Bayle's mind when he writes on toleration.

Much of the Bayle literature of the twenty-first century has been inspired by or directed at Gianluca Mori's 1999 *Bayle philosophe*, so this work is a fitting place to begin my survey. The sixth chapter is devoted to «Conscience and Tolerance», mainly as these themes are treated by Bayle in the *Commentaire philosophique* which, according to Mori, is «entirely consecrated to the problem of toleration and the rights of conscience» (Mori, 1999: 279).¹ But what, exactly, is «the problem of toleration and the rights of conscience»? In the opening pages of his sixth chapter, Mori identifies no fewer than fourteen distinct problems that may be candidates: religious persecution in France and Holland (273); the freedom that is owed to individual consciences (273); the *odium theologicum* of Christian polemicists (273); the Revocation of the Edict of Nantes (273); Christian doctrinal controversy (274); the presumption that one possesses the

¹ All translations in this paper are mine unless indicated otherwise.

Absolute Truth, while everyone else is in error (274); the alleged command in Luke 14:23 to «compel them to enter» (274); the spirit of violence among Christians (275); religious diversity within a single State (275); the rights of truth and error (275); the moral culpability of invincible ignorance about moral and theological doctrines (276); the nature and origin of religious faith (278); the distinction between orthodoxy and heterodoxy within Christianity (278); and the problem of how a perfectly good God could allow all of these other problems to arise among His beloved children (278). Beyond this long list, we never receive from Mori a precise definition of the «problem of toleration» that is supposed to be the subject of Bayle's *Commentaire*.

Subsequent literature has added several other problems of toleration to this already abundant list, but much of the recent literature has instead focused on one or more of the above problems. Antony McKenna identifies the «essential problematic at the heart of the *Commentaire philosophique*» as the «apparent contradiction between two fundamental principles of Bayle's reflection, equally evident to his eyes: the rational evidence of moral principles and the rights of the erring conscience» (McKenna, 2015: 216). The problem of toleration, according to McKenna, is how to bring these two principles into agreement; in other words, how to respect both the universality of reason and the individuality of conscience; how to base a society on common principles, but also permit room for individual disagreement within that society.

John-Christian Laursen focuses largely on the same problem as McKenna, but Laursen does not think Bayle could ever harmonize the two discordant principles of universal reason and individual conscience. While Laursen begins his presentation of Bayle's theory by outlining the Augustinian tradition of interpreting Luke 14:23 as justification for persecution, you might say that the real problem of toleration for Laursen's Bayle is toleration itself: how to justify it without running into contradictions (2011). But this is not really a problem for Bayle after all, according to Laursen, since Bayle is a skeptic and is therefore accustomed to the inadequacies and perplexities of human reason. In a later article Laursen presents the same skeptical tension as central to understanding Bayle's *Commentaire philosophique*, but he places greater emphasis on Bayle's attacks on religious violence and Catholic hypocrisy (2017), also from the point of view of a skeptic.

Unlike Laursen, Jean-Luc Solère thinks that Bayle constructed a toleration theory that is rationally coherent and not based in skepticism at all. He has recently (2016) given the most intricate reconstruction of the logic of Bayle's argument for toleration ever offered. Solère presents Bayle's theory as a response to «the moral evilness of persecutions and forced conversions» (Solère, 2016: 21). For Solère, the problem of toleration is a neat and concise moral problem.

The most original presentation of the problem central to Bayle's toleration writings belongs, in my view, to Marta García-Alonso, who interprets Bayle's project in terms of the dissociation of political legitimacy and religion (2019). This dissociation allows Bayle to undermine two forms of coercion: «ecclesiological-religious coercion» and «political-religious coercion». This interpretation permits García-Alonso to connect the problem of toleration to the problem of modern secularism, and to connect Bayle's thought with that of other early modern secularizers, like Spinoza.

All of the above interpretations of Bayle's problem of toleration capture important targets of his arguments. However, in the rest of this paper I will argue that these portrayals of the problem also miss something important. The main form of intolerance that Bayle presents and addresses in his toleration writings is what I will call the «Persecutor's Mind». Bayle's focus in three separate works is not so much a political or moral or theological or theoretical or structural problem, but rather a kind of illness that takes over individual minds. Bayle presents psychological, moral, and rational aspects of the Persecutor's Mind that lead individuals to persecute. Seen in this light, Bayle's works on tolerance have more in common with therapy than they do with theory: Bayle's goal is to treat the multifaceted illness of the Persecutor's Mind. Bayle writes on toleration above all in order to cure persecutors. We may be able to construct a theory or a policy on the basis of Bayle's writings, but construction of these things is not the primary aim of Bayle himself. At the conclusion of this paper, I will argue that viewing the problem at the heart of Bayle's toleration writings in this way supports Laursen's skeptical interpretation of Bayle as a therapist, not a theorist. Before getting to that, however, below is a survey of the problem of the Persecutor's Mind as it appears in some of Bayle's earliest philosophical works.

The Persecutor's Mind in the *Pensées diverses* (1683)

The *Pensées diverses* is nominally about comets, but it quickly establishes itself as a work that digs into the roots of moral psychology —why do humans think what they think and why do they do what they do? What motivates good and bad moral behaviour? What is the connection between theoretical beliefs and practical actions? Are there any differences between the morals of people of different religions, or between the morals of religious believers, on the one hand, and of atheists on the other? Bayle answers these questions by establishing both negative and positive theses. The negative thesis is that the vast majority of humans, including most Christians, do *not* act according to the principles of conscience:

[I]f one had people from another world guess the morality of Christians — people to whom one would simply say that Christians are creatures endowed with reason and good sense, eager for happiness, convinced that there is a paradise for those who obey the law of God and a hell for those who do not obey it— these people from another world would be certain that Christians vie with one another in their observance of the precepts of the Gospel; that they try to be the more noted in works of mercy, in prayer, and in the forgetting of insults, if it is possible for someone among them to be capable of offending his neighbour. But when comes it that they would make so favourable a judgment as this? It is because they would consider Christians only as an abstract idea; for if they were to consider them in detail and with respect to all the factors determining their action, they would indeed lessen their good opinion of them, and they would not have lived for two weeks among us before announcing that in this world we do not guide ourselves by the lights of the conscience (PD §134; Bayle, 2000: 167).

These aliens brought to Earth to observe humans would be very surprised by the disconnect between the abstract description of Christians, on the one hand, and the actual behaviour of individual Christians, on the other. The abstract Christian is a person whose beliefs lead one to expect from them charity, kindness, humility, forethought, and mercy. But most individual Christians are people whose behaviours demonstrate little of these characteristics, but much that is directly opposed to the doctrines of Christianity. The aliens would have to conclude that Christians do not live according to conscience, or in other words, that Christians do not act from the moral beliefs they allegedly espouse. This is Bayle's most important negative thesis in the PD.

If moral beliefs do not motivate the actions of Christians, then what does? Bayle answers this question in the next section of the PD:

[M]an is not set on a certain action rather than another on account of the general knowledge he has of what he should do but rather on account of the particular judgment he brings to bear on each thing when he is on the point of acting. Now this particular judgment can indeed conform to the general ideas one has of what one should do, but most often it does not. It almost always accommodates itself to the dominant passion of the heart, to the inclination of the temperament, to the force of adopted habits, and to the taste for or sensitivity to certain objects (PD §135; Bayle, 2000: 167-68).

Notice again that Bayle portrays Christians not as tokens of a single abstract type, but rather as diverse individuals who are the playthings of a plurality of passions that intermingle to produce particular acts. This is Bayle's positive

moral-psychological thesis: passions, not principles, motivate action. Knowing that a person is a Christian —a person with a peculiar set of beliefs— tells us next-to-nothing about how they will act in the here-and-now. To predict a Christian's actions —or to predict anyone's actions— requires knowledge of how they feel at a given moment, what they want, whom they wish to please, whether they are sick or healthy, what they ate for breakfast. Not general principles, but rather particular states of the minds and bodies of individuals, determine particular actions. Nevertheless, human action is still largely predictable. That is because the same passions rule all humans —whether Christian or atheist or anything else— in the same ways, and because one passion above all rules human behaviour: «The more one studies man, the more one becomes aware that pride is his dominant passion and that he affects greatness even in the saddest misery» (PD §83; Bayle, 2000: 104).

Do religious beliefs motivate human action at all? Bayle thinks they do, but he does not think religious beliefs commonly motivate people to act in accordance with their religion's laws. People conform their action to religious laws only when it is convenient to do so and when their passions lead them to it (PD §137; Bayle, 2000: 170). Here is how Bayle summarizes the effect that religious beliefs most commonly have on particular actions:

[G]enerally speaking (for I always make an exception of those who are led by the spirit of God), faith in a religion is not the rule of the conduct of man, except that it is often apt to excite in the soul anger against those who are of a different sentiment, fear when one believes oneself threatened by some danger, and some other, comparable passion; and above all a certain zeal for the practice of external ceremonies in the thought that these external acts, and the public profession of the true faith, will serve as a rampart against all the disorders one abandons oneself to and will one day procure a pardon as a result (PD §143; Bayle, 2000: 178).

Faith in a religion, according to Bayle, motivates human action mainly by making humans angry at those whose beliefs differ from their own; by making humans fearful, and above all, by making humans focus zealously and superficially on external rituals, rather than on authentic morality. Nevertheless, despite these rather negative effects on human actions, religious faith remains a very useful thing, according to Bayle:

The impression the thought makes on people's minds that one is fighting for the preservation of temples and altars and the domestic gods, *pro aris et focis*, is not unknown; how courageous and bold one becomes when one is preoccupied with the expectation of conquering by protecting one's gods, and how animated one is

by the natural aversion one has to the enemies of one's belief. This is what false religions contribute to the preservation of states and republics. There is only the true religion which, apart from this service, brings that of converting man to God, of making him fight against his passions, and of making him virtuous (PD §131; Bayle, 2000: 162).

Religious faith —whether faith in the true or the false religion— is good for the preservation of the State. It forms a bond among its citizens and fans the flames of their hatred for those of other religions which becomes very useful in times of war, since it makes soldiers bold. Faith in the true religion, Bayle mentions as a sidenote, can also be useful for making people more virtuous, but this is not a use from which many Christians benefit, according to Bayle.

In the PD Bayle follows Socrates the Historian in defining persecution as any instance «when people who are living quietly are disturbed in any matter whatever» (PD §88; Bayle, 2000, 111). We get many good arguments in the PD against superstitious beliefs about comets, but the most original pages of this work are devoted to explaining why humans engage in immoral behaviour, especially in persecuting other humans. Bayle's naturalistic explanation is that the persecutor is led by passions of anger, hatred, fear, and pride to do violence to his neighbour. The persecutor wishes to see those who disagree with his religious beliefs conform in external ways to his peculiar modes of worship. His hope is that by bringing conformity to religious ceremonies he will win favour with God and obtain pardon for his immoral lifestyle. He is not led by conscience or a true zeal for God to persecute; no human is led very often by these motives, according to Bayle in the PD. This is the portrait of the Persecutor's Mind we receive in Bayle's earliest philosophical work: it is a mind enslaved to passion, devoid of conscience, inclined to violence, obsessed with external rituals, while committed internally to vice. Religious faith often exacerbates the worst inclinations of the persecutor.

The Persecutor's Mind in the *Nouvelles lettres critiques*

The next work in which Bayle discusses intolerance is the *Critique générale de l'histoire du calvinisme du Père Maimbourg* (1683); but it is in the sequel to this work, the *Nouvelles lettres critiques* (1685), that Bayle next writes as a philosopher on this subject. Whereas in the PD Bayle focuses on the psychology of the Persecutor's Mind, in the NLC Bayle focuses on the injustice of persecution. The treatment of persecution in the NLC is an extended reflection on the dominant passion of pride in the Persecutor, and how this pride affects the Persecu-

tor's rationality. The alleged rationale for persecution that Bayle explores in the NLC is well-known to Bayle scholars: Because I possess the Truth while you possess only Error, therefore, I possess the right to compel you to change your opinion, while you lack that right. Bayle lays bear the injustice and the danger of this kind of arrogant pretension. But what, exactly, is wrong with believing that the possession of the truth confers greater rights and privileges than possessing falsehood?

The key to understanding this is Bayle's distinction between the absolute truth, which exists only in the mind of God, and relative truth, which exists always as a particular idea in an individual's mind:

I agree with my opponents that if we consider truth and lies in a completely abstract fashion, then only the truth has the right to command attention and obedience. But it's another story altogether if we descend from these abstract considerations and from these logical precisions wherein we see truth and error absolutely and in themselves; it is, I say, a completely different matter when we descend from these general views to the particular considerations of truth and error with respect to each person. It is nearly always like passing from black to white; absolute falsity transforms into respective truth and absolute truth transforms into respective falsity. That is to say (since I am aware that the masses are under no obligation to understand the barbarous terms of the Scholastics) that what is true in itself is not true with respect to certain people, and what is false in itself is not false for numerous people. Experience teaches us this all too often. We believe that the Body of Jesus Christ is in no way present in the Sacrament of the Lord's Supper; others believe it is. We believe that with respect to us there is no difference between the truth considered in itself and the truth as it appears to us. Those who belong to the Roman Church similarly believe that there is no difference between the absolute truth and the truth they perceive. It is necessary that they are in error or that we are in error. It is necessary that the ideas of God, which are the rule of absolute truth, are contrary either to what we believe or to what they believe; and consequently, that there is an absolute error that is a respective truth either for them or for us, and that there is an absolute truth that is a respective error either for them or for us... (NLC IX; OD II, 218-219).

Everyone wants the absolute truth; nobody is content with a mere relative truth. But we cannot ever know when our individual ideas correspond to God's ideas. Bayle offers a vivid analogy to illustrate this point. He imagines that a Master leaves his home to go on a voyage. He instructs his servant not to allow anyone to enter his home in his absence unless they produce a certificate with a certain insignia. If the servant inspects a certificate and believes it is authentic,

then he must allow the person bearing that certificate to enter the home; otherwise, the servant must reject the person. Forgeries are possible, of course, but in the Master's absence the servant has only his own particular judgment to rely upon and so he has an obligation to follow it rigorously. What the servant *thinks* is a valid certificate gains all the rights of a true, valid certificate.

The analogy is meant to be a story about human epistemology. The Master is God, the source of all truth. The house is the individual human mind. The potential guests of the home are propositions. The certificate is the criterion of truth. We are the servants in charge of determining which guests to accept, and which ones to reject. Bayle's epistemological message is clear. God has left us; there is no hope of verifying our judgments by comparing them directly with God's ideas. In God's absence, we must rely on our own examination of alleged truths to determine whether to believe them. We must look for the marks of the truth—for Bayle this usually means clarity and distinctness—but we may be fooled by counterfeit light. That's okay, however; we must do our best. In the end, we have an obligation to follow our best judgment—our conscience.

The Persecutor's Mind refuses to accept this analogy, which is the ultimate foundation of Baylean tolerance. The persecutor insists that *his* ideas and God's ideas are the same. God has not left the persecutor at all; God is always by his side. The persecutor knows he possesses the absolute truth because he is in constant communication with God through reading Scripture, listening to sermons, being instructed by valid authorities. The persecutor is aware that others disagree with him, that others believe that *they*, and not he, possess the absolute truth. But the persecutor pities these people. They are lost souls. He prays for them. But when these lost souls attempt to spread their falsehoods, when they threaten to infect the persecutor's own family with their lies and vices, then the persecutor becomes righteously angry. Then he takes up the cause of God, who hates falsehood—*idolatry!*—above all, and he uses all means necessary, even violence if need be, to crush the enemies of the truth. There is no other way.

The persecutor claims to reason not from his own individual perspective, but from a universal perspective, from God's own perspective. The persecutor has reason on his side, while those who disagree with him must be led astray by passion and vice. Bayle's goal in the NLC is to change the Persecutor's Mind. But he is aware that arguments will probably fail in the face of such arrogance. There may be only one way to deal with the persecutor. He imagines addressing the persecutor: «You think that only the [absolute] truth has the right to spread... Fine, I agree with you. But let me warn you, then, that since *you* are in error, you have no right to preach... Only [members of] the religion that *I* profess enjoy this right» (*OD* II, 227). Bayle's point is clear: if the persecutor's pretension is widespread in society, then this will lead to violence among sects

and the reduction of rival religions to the Hobbesian state of nature. If everyone adopts the Persecutor's Mind, then it will be a war of all against all. Only Bayle's tolerant mind is the antidote to this poor, nasty, brutish, and short outcome.

The problem of the Persecutor's Mind has taken on new dimensions in the NLC. Here we have a portrait not only of a passionate, zealous, angry, fearful, and superficial mind, but of a mind that is unjust and arrogant, and whose power of reasoning has been infected with pride. The persecutor does base his actions on reasons, according to Bayle, but they are invalid reasons. The Persecutor's Mind insists that only the absolute truth enjoys any right to propagate. He also insists that his particular ideas are representative of the absolute truth, and that he is capable of declaring all contrary ideas to be false. Therefore, he is entitled to enjoy unique rights, and to deprive others of those rights. He fails to accept the possibility of others believing the same things about these rights, and he fails to appreciate the potential for violence that ensues. The Persecutor's Mind is prideful, pretentious, unjust, and reckless.

The Persecutor's Mind in the *Commentaire philosophique* (1686)

Most scholars who write on Bayle on toleration focus on the *Commentaire philosophique*, which is undoubtedly Bayle's masterpiece on the topic. Philosophical readers of that work typically assume that Bayle, who was a philosopher, must have been interested in constructing a grand theory of toleration. Those who come to Bayle after having studied an author like Locke will also typically assume that Bayle was interested in re-organizing society, in separating Church and State, engaging in policy making. These readers will be disappointed by what they find in the *Commentaire*: it's a mess of ideas and a heap of disconnected arguments. Most readers will end up making a theory or a set of policies *not* out of Bayle's arguments offered in Part One of the work, which many readers skim or even skip, but out of his responses to objections in later sections of Part Two. That is where he discusses the rights of conscience again, but hardly systematically.

In the Preliminary Discourse to the *Commentaire* Bayle makes the target of his reflection very clear: he wishes to condemn, confound, and convert persecutors. Bayle motivates the work in terms of a request made to him by a fictional friend (who appears, in fact, to be Bayle himself). The friend declares that he is fed up with the «cavils of the missionaries», especially with their literal reading of Luke 14:23, which they take to be justification for persecution. Bayle's friend implores him to write a book to end this harassment, for he wishes above all to see this «chimera [Luke 14:23] of persecutors confounded» (CP, Preliminary Discourse; Bayle, 2005: 35). Bayle goes on—and this, by the way, is all in the

first two paragraphs of the *Commentaire*— to explain that he was initially reluctant to satisfy his friend, since Bayle «had still a worse Opinion of Convertists, whom I look'd on as utterly irreclaimable, to such a pitch did their wild Prepossession in this point over-bear “em”» (CP, Preliminary Discourse; Bayle, 2005: 35). Nevertheless, Bayle eventually acquiesces and endeavours to write the *Commentaire* in order «to draw the Convertists out of their own ground: I mean out of their old beaten common places, and propose ‘em difficulties, for which they have not yet had leisure enough to find out evasions» (CP, Preliminary Discourse; Bayle, 2005, 37). But first, since his goal is to engage with Convertists, Bayle decides to clarify what he takes this term to mean, and thereby identify the target audience of his work:

Here's the true Image of the Fate of the word *Convertist*: It imported originally a Soul sincerely zealous in propagating the Truth, and undeceiving those in Error; but for the future it shall signify only a Mountebank, only a Counterfeit, only a Pilferer, only a Maroder, a Soul void of Pity, void of Humanity, void of natural Equity, only a Man who proposes by tormenting others to expiate for his own Lewdness past and to come, and for all the Irregularitys of a profligate Life; or, shou'd it happen that all these Characters don't exactly fit every Convertist, let's try in fewer words to settle its just and proper Sense for the time to come. It shall mean a Monster, a Half-Priest and Half-Dragoon, who like the Centaur of the Fable, which in one Person united the Man and the Horse, confounds in one Actor the different Parts of a Missionary who argues, and a Foot-Soldier who belabours a poor human Body, and rifles a Cottage (CP, Preliminary Discourse; Bayle, 2005: 36-37).

In this passage Bayle presents features of the psychology of the Persecutor's Mind that are now familiar to us from his earlier PD. The persecutor is moved by false zeal; he is driven by passion and pride; conscience (equity) is lacking in him; he focuses on converting others as a way of achieving pardon for his own sinful behaviour, which he has no intention of converting. Shortly after this passage, Bayle represents the arrogant pretension of the persecutor that is familiar to us from the NLC. He has the persecutor justify his actions by saying: «We are the Church, you are the Rebels, therefore we have a right of chastising you, but you have none of returning us like for like» (CP, Preliminary Discourse; Bayle, 2005: 43). Bayle singles out this arrogant pretension as a major source of religious conflicts between Catholics and Protestants:

On one side then we see a Church which pretends to be the Mother of the Family, and that all who own her not as such are rebellious Children; and on the other side, Children pretending she is only an abominable Harlot, who has seiz'd

upon the House by downright force, and turn'd out the true Mistress and the true Heirs, to make room for her Lovers, and the Accomplices of her Whoredom (CP, Preliminary Discourse; Bayle, 2005: 44).

The problem of the Persecutor's pretension is central to the *Commentaire*: «if Pretension be a sufficient ground for persecuting, all the World will persecute; each Party will say that they persecute righteously, and are very unrighteously persecuted: and till such time as God shall decide this great Claim at the last Day, the Strong will always oppress the Weak without control» (CP, Preliminary Discourse; Bayle, 2005: 46). The same theme that concludes the NLC now introduces the *Commentaire*: unless Christians adopt a spirit of humility rather than pretension, religions will be reduced to the Hobbesian state of nature.

If we recognize that the principal problem that Bayle addresses in the *Commentaire* is the Persecutor's Mind and how to convert it, then we will be better able to understand the arguments of the first Part of that work, which many readers find unsatisfying. Like Jurieu, most readers feel that the *Commentaire* truly begins in the late stages of the second Part, where the rights of the errant conscience are discussed: «to tell you what I think, I believe that the last four chapters of the second part are the soul of the work. They were not made for the rest of the book, but the rest of the book was made for them. It is in these chapters that the rights of the errant conscience are discussed» (Jurieu, *Des droits des deux souverains*; quoted from Mori, 1999: 281). However, if we see Bayle's project less as the construction of a theory, and more as therapy for the Persecutor's Mind, then the first part is the soul of the work. Here we find the interests of missionaries and other convertists taken seriously. Intolerance and persecution, argues Bayle, will hinder these interests; only tolerance will allow the convertists to preach their truth. So we find chapters devoted to the ways in which intolerance opposes the spirit of the Gospel (CP I.3); how persecution will hinder the ability of missionaries to enter foreign lands (CP I.5); how persecution hinders the progress of Christians in converting Muslims (CP I.7); that the literal interpretation of Luke 14:23 was unknown to the Fathers of the first century (CP I.8); how persecution dishonours the first Christian martyrs (CP I.9); and how persecution leads Christianity to be a «mere Hell upon Earth» (CP I.10; Bayle, 2005, 133). These are not the sorts of reflections upon which State policies are made. These are arguments that aim to treat the various illnesses of the Persecutor's Mind: they are therapy, not theory.

When we do finally arrive at Bayle's case for the rights of the erring conscience in the last four chapters of the second part of the *Commentaire* — chapters 8, 9, 10, and 11— they are carefully set up by Bayle in the sixth and seventh chapters. These chapters are devoted to condemning the pride and pre-

tension of the Persecutor's Mind. In chapter six, Bayle concocts another one of his famous analogies, about which he says, «This single example is worth the whole Commentary I am about» (CP II.6; Bayle, 2005, 206). It is a hilarious story of an Indian prince who sends a letter to the King of France. Now, it is the custom in the Indian prince's country to employ a «burlesque style» in any letter that is meant to display the utmost respect. However, since this custom is unknown in France, the readers of the burlesque letter are greatly offended by the prince's style and propose to send a fleet to dethrone «this little sovereign». It's all a misunderstanding; what was intended as a sign of the greatest possible respect is interpreted, through ignorance and pride, as an insult. Here is Bayle's point behind the humorous example:

Yet this is exactly what Persecutors do, when they punish a Heretick. They fancy his way of speaking of God is very injurious to the Divine Majesty; but for his part he speaks so only because he thinks it honorable, and the contrary next to blasphemous, and highly injurious to God (CP II.6; Bayle, 2005: 206).

The Persecutor's error is that he takes the customs of his country to form the basis of the norms for all societies. Since a burlesque style is disrespectful in one place, it must be disrespectful in all places. This is the same error explored by Bayle in the NLC, where the persecutor took his individual ideas to be the same as God's own ideas. The seventh chapter of the *Commentaire* begins the therapy that is needed by the Persecutor. Bayle explains when, and only when, it is permissible to condemn another person with blasphemy: «to the end that a Blasphemer be punishable, 'tis not sufficient that what he says be Blasphemy, according to the Doctrine which one Set of Men may think fit to give this word; but it must be likewise such, according to his own Doctrine» (CP II.7; Bayle, 2005: 216). In short, the persecutor must begin to think *from another person's perspective*, and cease using his own ideas as the rule and norms for other people's minds. Bayle imagines that the persecutor will resist this advice, for what right has the heretic or blasphemer to the persecutor's consideration? This leads finally to the last four chapters of the work, on the rights of the erring conscience. Seen in this light, these last chapters are indeed made for the rest of the work, contrary to what Jurieu and many readers since him have thought. They aim to support the argument, already well-begun, that Persecutors must reform their arrogant mindset.

Bayle's Skepticism

Any reader of Bayle knows that he was capable of systematizing, of rationalizing, of theorizing, of lining up arguments with perfect precision. The *Systema totius philosophiae* (OD IV, 199-520), the «complete system of philosophy», the course that Bayle designed for his students at Sedan, is all the proof one needs that Bayle could line up a theory and do so quickly. Bayle learned these skills from the Jesuits and eventually he could out-Jesuit any of them. When Bayle wished to write as a systematic philosopher, he made Scholastics look like schoolboys. Leibniz —the «last universal genius», the greatest rationalist of them all, the inventor of the Calculus— feared Bayle and delayed writing the *Theodicy* against him until Bayle was dead and buried, because he knew Bayle's abilities all too well: Leibniz would not have won that battle and he knew it. So, if Bayle had wanted the *Commentaire philosophique* to be a systematic theory of toleration, he could have made it look like one. But he didn't. I have tried to show that Bayle informs his readers from the outset of the work that the goal of the *Commentaire* is not the construction of a theory, but the refutation and reformation of the Persecutor's Mind. He's going to achieve toleration by affecting one intolerant reader at a time.

Just as he had done in the PD and NLC, so too in the *Commentaire* Bayle highlights the passionate, zealous, superficial motives of the persecutor. He decries the resultant immorality of their violent actions. He identifies and attempts to rectify the sources of their pride and pretension. Against the passionate motives of persecution, Bayle recommends that each person strive to follow the «lights of conscience» instead. To prove that persecutors do not do this, and that their actions are therefore immoral, Bayle lays out a number of *reductio ad absurdum* arguments against them: he assumes that persecution is morally sound and then demonstrates the ridiculous consequences that arise from this assumption. Universal persecution, perpetual war, the Hobbesian state of nature. Finally, against the arrogance and pretension of the persecutor, Bayle develops skeptical arguments —arguments that run directly contrary to the rationalism of his conscience-based ethics— that seek to demonstrate that moral truth is relative to each individual. These therapies are offered in bulk, not to be taken as a single remedy, but to be taken in the doses that each reader needs. Some will need the medicine of Bayle's rationalism, some will need the antidote of skepticism, and some will need their arrogance surgically removed by Bayle's incisive derision. The *Commentaire* is not a single pill to be swallowed; it's a Pharmacy stocked and ready for all kinds of persecutors.

The recent trend in Bayle scholarship has been toward a rationalist, non-skeptical reading of Bayle, especially on toleration. Even those scholars

who disagree on many things —Solère and Mori for example— agree at least on this: Bayle's ethics are rationalist. Moreover, Bayle's moral theory is not his own —Solère thinks it is essentially Thomistic, Mori thinks it is essentially Malebranchian. But both think that Bayle's moral theory is based in the singular, universal reason whose exemplar is God's own mind. McKenna is also convinced by this reading of Bayle and declares: «Moral rationalism is the foundation of the doctrine of tolerance» (McKenna, 2015: 186). Earlier McKenna writes that «there is no place for skepticism or for Pyrrhonism» in Bayle's work on toleration (McKenna, 2015: 186). However, I think this conclusion is overstated. There is a place for skepticism in two senses. First, in a general sense, Bayle writes in the *Commentaire* as a skeptic who seeks to balance extremes by the opposing extremes. For example, against the irrational angry zeal of the Persecutor's Mind, Bayle opposes the hyper-rational ethics of Aquinas or Malebranche —take your pick, because it is not very important to know which author is used by Bayle as a mere tool. Rationalism is a mere means. Second, Bayle is a skeptic in the narrower sense that he offers skeptical arguments —arguments that tend toward the conclusion that there is no certainty, in particular about moral questions. The letter of the Indian Prince, the reflection on the equal rights of truth and error, the detailed account of the way that education forms the basis of moral character —all of these are skeptical arguments that play an important role in humbling the Persecutor's Mind, which is the most important goal of Bayle's work on toleration.

The focus of this paper has been on the problem that Bayle wished to address by means of his work on toleration, not his actual arguments for toleration. However, the paper supports the reading of Bayle on toleration that has been offered by Laursen. I will conclude this paper with one of Laursen's own recent conclusions, with which I concur:

Maybe [Bayle] really is a Pyrrhonist. But maybe that is not all bad. A book of arguments against persecution —and he is against it, even against persecution of persecutors; which may leave them free, but does not endorse their persecution— even if at the end they undermine the beginning, certainly could have the effect of encouraging toleration. Maybe the Pyrrhonian undermining even has the effect of preventing toleration from becoming a rigid dogmatism. To those who think it through, it may even reveal how fragile toleration is, and therefore how much in need of support it is. Since he cannot provide unassailable philosophical arguments for toleration, Bayle falls back on rhetoric, dialectic, and any strategy he can to embarrass persecution and promote toleration (Laursen, 2011: 143).

**Ilustración, catolicismo y género.
Feijoo en el debate historiográfico**

**The Enlightenment, Catholicism, and gender.
Feijoo in the historiographical debate**

MÓNICA BOLUFER

Universitat de València

<https://orcid.org/0000-0002-6532-4191>

RESUMEN

Este artículo revisa el resurgimiento de la noción de la «Ilustración católica» a partir de la década de 2010, el debate historiográfico que ha generado y el lugar que el ilustrado español Benito Jerónimo Feijoo (1676-1764) ocupa en él, en el marco de las controversias a propósito de las relaciones entre género, catolicismo e Ilustración (y más ampliamente, modernidad). Para ello se analizan los argumentos, las osadías y los límites de su discurso «Defensa de las mujeres» y, más ampliamente, a la actitud hacia las mujeres que se desprende del conjunto de su obra y su vida. Asimismo, se estudian algunas de las formas en que su ensayo fue apropiado con posterioridad en España y en otros territorios, tanto católicos como protestantes, en Europa y América. El objetivo es plantear una visión matizada que evite caracterizar a Feijoo como un pionero aislado del feminismo o como un autor que se limita a acatar la jerarquía entre los sexos, así como las posturas extremas que exageran las aportaciones de la Ilustración católica o que niegan su misma existencia.

PALABRAS CLAVE

Ilustración católica, género, feminismo, modernidad, historiografía, Benito Jerónimo Feijoo.

ABSTRACT

This article revises the revival of the concept of «Catholic Enlightenment» in international scholarship of the 2010s, the subsequent historiographical debate and the role that Spanish Enlightenment writer Benito Jerónimo Feijoo (1676-1764) has played in it, in the framework of discussions concerning gender, Catholicism, and Enlightenment (and more generally, modernity). It assesses the audacities and the limits of Feijoo's essay *Defensa de las mujeres* («Defence of women») and the attitudes he displayed towards women throughout his work and his life. It also discusses some of the ways in which his essay was appropriated in later times, both in Spain and in other Catholic, but also Protestant territories, in Europe and America. The aim is to find a middle way between extreme positions that label Feijoo either as a lone forerunner of Enlightenment feminism or an author supporting domestic and political hierarchies between men and women; more widely, between maximizing the contributions of the Catholic Enlightenment and denying its very existence.

KEYWORDS

Catholic Enlightenment, gender, feminism, modernity, historiography, Benito Jerónimo Feijoo.

Este trabajo se enmarca en el proyecto CIRGEN: Circulating Gender in the Global Enlightenment, financiado por el European Research Council (ERC) bajo el programa de investigación e innovación de la Unión Europea Horizon 2020 (Grant Agreement n.º 787015).

A vueltas con la «Ilustración católica»

Quienes nos interesamos por la relación entre género, Ilustración y modernidad hemos asistido con alguna perplejidad al modo en que se ha revitalizado en la historiografía internacional el concepto de *Catholic Enlightenment*, generando un debate que ha concedido al ilustrado y monje benedictino Benito Jerónimo Feijoo (1676-1764) una posición inesperadamente destacada. En este artículo, revisaré brevemente el resurgimiento de la noción de la «Ilustración católica» a partir de la década de 2010 y el lugar que Feijoo ocupa en él, con especial atención a su defensa de las mujeres.¹ Trataré de evitar caracterizaciones maximalistas que lo presentan como pionero aislado del feminismo ilustrado o bien como simple defensor del *statu quo* y comentaré algunas de las formas en que su ensayo fue apropiado con posterioridad en España y en otros territorios, tanto católicos como protestantes.

El concepto de «Ilustración católica» no es nuevo. Lo acuñó en alemán (*Katolische Aufklärung*) el teólogo católico Sebastian Merkle en 1908 y entre las décadas de 1960 y 1990 se extendió su uso por parte de historiadores franceses, españoles e italianos, aunque más bien bajo la forma de «catolicismo ilustrado» o «catolicismo reformista» (Plongerón, 1969; Mestre, 1979; Egido, 1987; Rosa, 2010). Se designaba con esa categoría a un sector de católicos, laicos o religiosos, cuya espiritualidad se inclinaba hacia una religiosidad interior, opuesta a la devoción barroca, y que intentaron conciliar sus creencias con las exigencias de la razón: un grupo relativamente minoritario dentro de una Iglesia católica en la que predominaron las tendencias conservadoras y una profunda desconfianza hacia la filosofía ilustrada y la secularización de los hábitos sociales.

Sin embargo, ha sido el desarrollo del concepto de *Catholic Enlightenment* en estudios publicados en inglés, en particular los de Ulrich Lehner y sus cola-

¹ Para una síntesis de la historiografía acerca de la «feminización de la religión» en la época contemporánea, la agencia femenina en el neocatolicismo y las relaciones entre liberalismo, anticlericalismo y misoginia, véase Blasco (2017).

boradores (Lehner, 2010, 2016, 2018; Lehner y Printy, 2010; Burson y Lehner, 2014), lo que lo ha imbuido de una nueva vida y una renovada visibilidad internacional. Como ha señalado Patrizia Delpiano (2019) en una exhaustiva y muy crítica revisión historiográfica, se aprecia en esos trabajos una escalada en el alcance interpretativo. El más ambicioso de ellos, la síntesis *The Catholic Enlightenment. The Forgotten History of a Global Movement* (Lehner, 2016), recuerda que la Ilustración no constituyó en su conjunto un movimiento ateo o irreligioso, y que muchos de sus representantes fueron convencidos creyentes. Eso es ya bien sabido desde que hace décadas la Ilustración dejó de identificarse exclusiva o preferentemente con su versión francesa, enciclopedista y librepensadora, crítica con toda religión revelada, para abarcar un movimiento de ideas y de prácticas culturales más amplio, con notables diferencias territoriales e individuales. Pero el libro va más allá y afirma que el catolicismo constituye una matriz fundamental, e incluso la matriz más auténtica de la Ilustración, cuyos orígenes se situarían así en el impulso reformador del Concilio de Trento (1545-1563), que definió la ortodoxia católica frente al protestantismo y desplegó un esfuerzo de confesionalización, recatolización, formación del clero y separación entre lo laico y lo profano. Es decir, la obra no solo sostiene que las Luces —y por extensión la modernidad— fueron compatibles con la religión, sino que esta última es la verdadera raíz de una modernidad no destructiva, como lo fue —se entiende— la corriente laicista que desembocaría en Francia en la revolución.

Los deslizamientos historiográficos que se operan cuando se maneja una noción tan amplia y abarcadora de «Ilustración católica» han sido bien identificados por Delpiano. En primer lugar, se extiende el concepto de «ilustrado/a» no solo para caracterizar a cualquier autor católico, religioso o laico, que abraza una visión relativamente optimista de la naturaleza humana, desconfía de las devociones extremas y se interesa por la filosofía y la ciencia, sino también a quienes defienden la restauración de una Iglesia primitiva idealizada, sostienen la mayor participación de los seglares en la vida de la Iglesia y apoyan la mejora de la educación, así como a quienes —compartan o no algunos de esos valores— buscan influir sobre la opinión pública a través de los nuevos medios culturales propios del siglo (periódicos, enciclopedias, academias y salones). Es decir, se confunden bajo el sintagma de «Ilustración católica» distintas realidades que la historiografía anterior se había esforzado por diferenciar (Mestre, 1979; Viejo, 2021): por una parte, procesos de reforma internos a la Iglesia, en la línea de emular la eclesiología de la Iglesia primitiva y el espíritu tridentino (con frecuencia desde una teología agustiniana y una moral rigorista); por otra, el pensamiento ilustrado de ciertos católicos, compatible con una religiosidad de carácter moderado y tolerante, abierta a la ciencia y el progreso, basada en

un optimismo teológico y una visión benévola de la naturaleza humana, que combina una espiritualidad ascética con un ideal de compromiso con el mundo a través de la caridad (Mazzotti, 2007: 41-42). En segundo lugar, parecen hacerse implícitamente extensivas al conjunto de los católicos o a la Iglesia como institución las posturas abiertas o dialogantes de ciertos autores a propósito de cuestiones sociales de calado. Entre ellos, y de manera destacada, la condición de las mujeres: un tema que ha sido clave en el debate sobre las complejas relaciones entre religión y modernidad(es) —en la más plural acepción de esos términos— a lo largo de los siglos XVIII y XIX, en España y en el resto de Europa (Blasco, 2017).

Feminismo, catolicismo, Ilustración. ¿Existe un «feminismo» ilustrado propiamente católico?

En el apretado capítulo («Feminism, Freedom, Faith») que dedica a las mujeres católicas y las Luces, Ulrich Lehner sostiene que destacados teólogos o pensadores católicos «tomaron la palabra en defensa de los derechos de las mujeres» (2016: 102). ¿Qué entiende por ello? Que algunos sostuvieron su igualdad intelectual y dignidad moral, otros fundaron escuelas para niñas, otros más insistieron en la idea tridentina del consentimiento como necesario para la validez del matrimonio canónico y algunos hicieron campaña en pro del bautismo *in utero*. Cabe reconocer al autor su esfuerzo de síntesis global y su interés por incluir en él al mundo hispánico, poco conocido por la historiografía internacional, especialmente anglosajona. De ese empeño de síntesis, sin embargo, se deriva una lectura algo forzada de fenómenos tan variopintos, para concluir que la Ilustración católica produjo ejemplos pioneros de feminismo racionalista, reconoció el talento y legitimidad intelectual de las mujeres, luchó generosamente por extender su educación, apoyó la libertad en la elección de cónyuge contra la autoridad paterna, respaldó el ejercicio profesional de las comadronas frente a los cirujanos e impulsó el amor a los hijos frente a la negligencia de padres y madres del Antiguo Régimen. El sujeto de esas acciones resulta confuso: en ocasiones, la Iglesia católica misma; en otras, individuos concretos, mujeres y hombres, laicos o religiosos, cuyo único denominador común es su condición de católicos. Y los objetivos de esas acciones no fueron, en la mayoría de los casos, promover la igualdad de los sexos, sino asegurar la formación cristiana a través de la educación de las futuras madres, preservar el decoro en el parto, asegurar la salvación espiritual del nasciturus (Bolufer, 1998b; Moriconi, 2019) o revitalizar el prestigio intelectual de la Iglesia exaltando a algunas mujeres sabias de probada virtud, a propósito de lo cual Paula Findlen ha señalado

la paradoja del proyecto de la Ilustración católica que trataba a las mujeres científicas como a sus santas vivas: merecedoras de reconocimiento cuando eran capaces de obrar milagros intelectuales, siempre que no hubiera que celebrar a muchas de ellas al mismo tiempo (Findlen, 2016: 216).²

Lehner concede en su argumentación un lugar importante a dos ilustrados españoles: la erudita laica Josefa Amar (1753-1833) y el religioso Feijoo, con quien precisamente abre su capítulo. Aduce que su «Defensa de las mujeres» se publicó en 1726 —«60 años antes que las obras de Jeremy Bentham, el marqués de Condorcet, y otros habitualmente celebrados como defensores pioneros de los derechos de las mujeres» (Lehner, 2016: 75)— tomándolo como prueba de que la Ilustración católica fue por delante de la Ilustración laicista francesa y del radicalismo político británico en el apoyo a la igualdad de los sexos. Es cierto que Feijoo y Amar, convencidos católicos, combatieron con firmeza el «error común» o más bien prejuicio interesado de la superioridad masculina. Como lo hicieron, mucho antes, otras autoras y autores religiosos y laicos en la larga tradición europea de la «querrela de las mujeres», mucho más antigua que la división de la Cristiandad latina con la Reforma y la Contrarreforma y que se entrecruzó con frecuencia con las polémicas teológicas (sobre la Creación y la Caída o la concepción de la Virgen María y su papel en la salvación, entre otras), así como políticas: desde Isotta Nogarola, Teresa de Cartagena e Isabel de Villena en el siglo xv a Lucrezia Marinella, Arcangela Tirabotti, Marie de Gournay, Marguerite Buffet o François Poulain de la Barre (graduado en teología y párroco antes de convertirse al calvinismo) en el XVII (Stuurman, 2005; Bolufer y Cabré, 2015). Unas y otros hicieron compatible su fe con la defensa de la dignidad moral y capacidad intelectual de las mujeres, usando para ello argumentos variados, algunos extraídos de la común tradición cristiana (bíblicos, teológicos) y otros de carácter filosófico, histórico o científico, o bien de la experiencia cotidiana.

Sin embargo, no creo que pueda hablarse por ello de un feminismo católico (como tampoco de un feminismo protestante) como corriente con rasgos específicos y netamente diferenciados. En el caso de Josefa Amar, la religión fue para ella una fuerte convicción personal, un apoyo en tiempos de dolor y una esfera de actividad y compromiso social a través de la caridad. Su religiosidad conecta con las posiciones del catolicismo ilustrado, que abogaba por una mayor participación de los fieles en la vida eclesial, se mostraba crítico hacia las devociones rituales y pretendía recuperar la tradición erasmista y fomentar con traducciones la lectura de los textos sagrados por parte de los fieles (también las

² Traducción propia, como el resto de citas que siguen.

mujeres). Sin embargo, las referencias religiosas son escuetas en sus escritos, seculares en contenido y tono; por ejemplo, su *Discurso sobre la educación física y moral de las mujeres* (1790), donde el capítulo sobre la formación piadosa es mucho más breve que los dedicados a la instrucción moral e intelectual. Por todo ello, como he argumentado en otro lugar (Bolufer, 2018), resulta más apropiado pensar en esta ilustrada católica como católica y feminista (si utilizamos ese término, anacrónico para el siglo XVIII), más que como una «feminista católica». ¿Y qué decir de Feijoo?

Feijoo, ¿igualitarista o defensor del statu quo?

Como religioso, defensor de la nueva filosofía y autor que medió entre los eruditos y el gran público, Feijoo permite plantear cuestiones sustanciales sobre los orígenes de la modernidad; entre ellas la relación entre Ilustración, cristianismo y género, a partir de su conocido ensayo «Defensa de las mujeres». Se trata del discurso XVI del primer tomo del *Teatro crítico universal de errores comunes*, obra publicada por primera vez entre 1726 y 1740 en 8 tomos en 4º (más un 9º de suplemento), que alcanzó grandes tiradas de hasta 3000 ejemplares, con 20 ediciones hasta 1787 y un notable eco internacional. Este discurso, uno de los más extensos de todo el *Teatro crítico* (66 páginas, frente a las 20-30 de otros ensayos), desató también una de las polémicas más vivas entre las muchas que jalonaron la carrera de su autor (Blanco, 2020). Feijoo ataca la asentada idea de la inferioridad de las mujeres como justificación de su necesaria subordinación política y doméstica a los hombres. Rechaza que su naturaleza sea más imperfecta, como teorizaban la escolástica y la medicina galénica, y defiende su excelencia moral (basada en una distribución convencional de las virtudes propias de cada sexo), su capacidad para gobernar y tomar las armas y, ante todo, su aptitud intelectual. Se apoya en la tradición de la «querrela de las mujeres», algunos de cuyos textos demuestra conocer (como la obra de Lucrezia Marinella, de la que tuvo noticia por el *Dictionnaire historique et critique* de Pierre Bayle y leyó en la Biblioteca Real de Madrid). A partir de la idea platónica y agustiniana de la igualdad de las almas (como había hecho Poulain de la Barre desde otra vía filosófica, la distinción cartesiana entre *res cogitans* y *res extensa*), proclama el carácter no sexuado de la razón, es decir, del alma intelectual («la alma no es varón ni hembra»).³ Más significativo aún: sostiene que las explicaciones supuestamente científicas de la inferioridad de las mujeres, desde las teorías

³ Feijoo, 1726: XII, 79 (en las referencias a la «Defensa de las mujeres», cito epígrafe y párrafo). Una comparación entre el pensamiento de Feijoo y el de Poulain de la Barre, en Bolufer (2005).

humorales (epígrafe XIV) a las últimas tesis sobre la mayor irritabilidad de sus fibras nerviosas (XV), no son sino argumentos contruidos *ad hoc* para justificar prejuicios sociales (X, 64). Tanto en este ensayo como en otros («Causas del amor» y «Remedios del amor», discursos 15 y 16 del tomo 8), Feijoo demuestra que ambos sexos tienen idéntica disposición para sentir las pasiones, contra el tópico misógino de la lascivia de las mujeres y también contra las nuevas ideas (por ejemplo, las del jesuita racionalista Nicolas Malebranche) que les achacaban una sensibilidad exacerbada y poco propicia al uso de la razón (XIV). En ese sentido, Elena Serrano (2021) califica su fisiología del amor de «feminista» o igualitaria, aunque en otros escritos suyos se aprecien reticencias a reconocer a las mujeres genio verdaderamente creador (Bolufer, 2016).

Feijoo fue —bien lo sabemos— un hombre de Iglesia y de fe: religioso benedictino, profesor de Teología en la Universidad de Oviedo y prior durante años del monasterio de San Vicente de Samos en la misma ciudad, declinó en 1725 el nombramiento para un obispado en América. Se mostró fiel a la ortodoxia católica y chocó con el Santo Oficio en una única ocasión a lo largo de su dilatada obra: con motivo del discurso XI del 8º y último tomo del *Teatro crítico*, en el que aprobaba los bailes y comedias como forma de entretenimiento inocente siempre que no concurriesen actos o intenciones deshonestas (Aguilar Piñal, 2003), lo que revela su forma de entender la religión, distante del temor cerval al pecado de que hacían gala los moralistas más estrictos y confiada en la capacidad moral de los individuos. Convencido de la superioridad de la verdad revelada, no por ello dejó de indagar en las causas segundas de los fenómenos naturales ni de usar con relativa libertad las fuentes religiosas. Combatió el escolasticismo y la autoridad de Aristóteles, todavía dominantes en las universidades, y se mostró profundamente interesado en las ciencias y contrario al tutelaje de la teología sobre las restantes disciplinas, aunque alejado del escepticismo religioso (Sánchez-Blanco, 2014 y 2016: 323). En la «Defensa de las mujeres», como en el resto de su obra, no tiene reparo en citar y utilizar a autores protestantes ni tampoco en rebatir (solo en ocasiones citándolas expresamente) a autoridades intelectuales reconocidas y respetadas como Tomás de Aquino (Hassauer, 2015: 190).

A diferencia de Poulain, quien de forma más radical abre la posibilidad de que las mujeres puedan ejercer cargos públicos, Feijoo no pretende cuestionar el orden social entre los sexos, establecido por la Providencia y plasmado en las Escrituras. Un orden que obliga a las mujeres a acatar la autoridad masculina tanto en el ámbito de la familia, en el que deben obedecer a sus maridos, como en el terreno político, donde están excluidas de las funciones públicas y las tareas de gobierno. Pero explica que esa sumisión constituye un precepto de derecho positivo, fijado en castigo al pecado y no debido a inferioridad

natural: «se pudiera decir que la sujeción política de la mujer fue absolutamente pena del pecado, y así en el estado de la inocencia no la habría» (XXIII, 150). Siguiendo una tradición de defensa de la figura de Eva que desde siglos atrás formaba parte de la «querrela de las mujeres» (Muñoz y Toppelkirsch, en prensa), Feijoo mantiene que Dios creó al hombre y la mujer como iguales («[No] se infiere superioridad de talento en el varón, aunque desde origen le diese Dios superioridad gubernativa de la mujer» (XXIII, 151). ¿Por qué entonces la jerarquía entre ambos establecida con la expulsión del Paraíso? Los argumentos que aporta en este punto resultan un tanto débiles, como señalan Friederike Hassauer (2015) y Marta García-Alonso (2024): aduce que la traducción exacta del pasaje del Génesis que intima la obediencia a la mujer (*sub viri potestati eris*) es controvertida; que el Génesis no precisa si antes de la Caída Eva estaba ya sujeta a la autoridad de Adán; que el gobierno doméstico debe recaer sobre uno solo, a diferencia del gobierno de la república, que admite fórmulas de poder repartido, según la *Política* de Aristóteles («aunque sean iguales los talentos, es preciso que uno de los dos sea primera cabeza para el gobierno de la casa y familia; lo demás sería confusión y desorden», XXIII, 151). En última instancia, Feijoo reconoce que los designios del Creador son inescrutables, y al hombre y la mujer cristianos no les corresponde sino aceptarlos. Ello marca los límites de su discurso, que no pone en cuestión —dificilmente podría ser de otra manera en un autor religioso— la verdad revelada, como le reprocharía un siglo más tarde Concepción Arenal (1877).

Sin embargo, entender que Feijoo se ciñe a reformular la subordinación de las mujeres sobre fundamentos ligeramente modificados (Delpiano, 2019: 353-354) no resulta del todo exacto ni da cuenta de todas las posibilidades que abre su discurso, en el que se dibuja, en palabras de Hassauer, «una zona de fe razonable con fronteras avanzadas» (2015: 200). A fin y al cabo, si bien respalda la autoridad masculina tanto en la familia como en la república, Feijoo afirma que el gobierno de las mujeres (inusual pero factible y legítimo, como argumenta con ejemplos de reinas europeas o de sociedades lejanas como Borneo o Formosa) no atenta contra la naturaleza ni el plan divino. Y además exhorta a los maridos a tratar de forma considerada y respetuosa a sus esposas, a valorar su capacidad moral e intelectual y a tener en cuenta sus opiniones, atenuando así en la práctica cotidiana la jerarquía legal y social entre los cónyuges, lo que no es una cuestión menor.

Si los ángeles escribiesen...: sobre objetividad y empatía

Lo cierto es, que ni ellas, ni nosotros podemos en este pleito ser Jueces, porque somos partes; y así se había de fiar la sentencia a los Ángeles, que como no tienen sexo, son indiferentes (Feijoo, 1726: IX, 59).

Por otra parte, Feijoo afirma que aquello que los hombres, aun los más sabios, han escrito acerca de las mujeres no puede constituir argumento de autoridad; por el contrario, debe ponerse en cuestión porque revela su implicación subjetiva en el tema, por mucho que pretendan pronunciarse desde una posición supuestamente desapasionada (la del filósofo, el científico o el teólogo). Lo hace con palabras muy semejantes a las de Poulain de la Barre cincuenta años antes («tout ce qu'on en dit les hommes doit être suspect, car ils sont à la fois juge et partie»). Palabras de las que se haría eco a su vez la filósofa Simone de Beauvoir en *Le deuxième sexe* (1949) para señalar y deconstruir el sesgo marcadamente masculino del pensamiento acerca de la diferencia de los sexos acuñado en la filosofía y la ciencia occidental. Con ironía, Feijoo declara retóricamente que solo los ángeles pueden pronunciarse en la disputa: un recurso humorístico que, no obstante, muestra su comprensión sutil del problema del punto de vista (lo que muchos siglos después la epistemología feminista denominaría el conocimiento situado).

Para hacerse comprender mejor, recurre a un apólogo del artista italiano afincado en España Vincenzo Carduccio o Vicente Carducho en sus *Diálogos sobre la pintura* (1633), en el que un hombre pretende convencer a un león de la superioridad de su propia especie con el argumento de que el arte representa figuras de hombres victoriosos sobre leones y no a la inversa. La moraleja es clara:

Bello argumento me traes (respondió sonriéndose el león): esa estatua otro hombre la hizo, y así no es mucho que la formase como le estaba bien a su especie. Yo te prometo que, si un león la hubiera hecho, él hubiera vuelto la tortilla y plantado el león sobre el hombre, haciendo gigote de él para su plato (IX, 58).

Como el león, Feijoo *sonríe* a sus lectores y lectoras, para convencerles a través del humor. Aunque no pretenda mirar como el ángel, desde el cielo, se esfuerza por contemplar las cosas desde un ángulo distinto, adoptando la perspectiva de las mujeres: «hombres fueron los que escribieron esos libros, en que se condena por muy inferior el entendimiento de las mujeres. Si mujeres los hubieran escrito, nosotros quedaríamos debajo. Y no faltó alguna que los hizo» (IX, 59).

Frente a una interpretación de las aportaciones de Feijoo preocupada exclusivamente, en clave de historia intelectual clásica, por sus ideas —en este caso, por la filiación, la lógica filosófica y la mayor o menor radicalidad o conformismo de su pensamiento sobre la diferencia y la igualdad de los sexos—, resulta interesante preguntarse, desde un enfoque más próximo a la historia cultural y social, también por la forma en que esas ideas se enraízan en una actitud, unas prácticas de vida y un entorno. El pensamiento no puede separarse del talante personal, ni uno y otro de la experiencia. En efecto, Feijoo se mostró capaz de ponerse en el lugar de otros: de empatizar con los laicos, los enamorados y los casados, siendo él un célibe consecuente con su estado que reconocía no tener experiencia alguna en esa materia; con las mujeres, pese a su condición de varón y eclesiástico que se desenvolvía en un medio intelectual casi exclusivamente masculino; con la gente llana, no docta ni instruida, a la que aspiraba a desengañar de sus creencias supersticiosas, pero en quien reconocía también buen sentido, sentido común. Ello se refleja en sus dotes de comunicador que contribuyó a construir opinión pública entablando un diálogo cómplice y amistoso con su público (Urzainqui, 2019; García Díaz, 2019), en lugar de sermonearle o abrumarle con esos «dislates del rigor» que, en acertada expresión de Antonio Lafuente y Nuria Valverde (2003), imprimían sequedad y rigidez a la obra y la pose de otros eruditos.

Su actitud hacia las mujeres se aleja de la misoginia más áspera que ponía el acento en sus vicios y se asemeja más bien, pese a la distancia temporal, a la del humanista cristiano y monje agustino Erasmo de Rotterdam, muy apreciado por humanistas españoles de ambos sexos que devoraron en el siglo XVI sus *Coloquios* traducidos al castellano (Bataillon, 1950). En el titulado *Uxor mep-sigamos* («La mujer que se queja del matrimonio», 1523), Erasmo muestra una actitud tolerante y empática hacia los sufrimientos de las mujeres malcasadas, y en sus cartas a su amigo -laico y casado- Luis Vives le reprochó la severidad y falta de comprensión de que éste hizo gala tanto en su *De institutione foeminae christianae* (*Instrucción de la mujer cristiana*, 1523) como en *De officio mariti* (*Los deberes del marido*) (Rumnel, 1996). En el caso de Feijoo, esa empatía guarda relación con su carácter sociable y amistoso: numerosos testimonios acreditan su buen humor, su empeño en hacer amables y risueñas —más que temibles— la fe y la virtud y su gusto por la compañía y la conversación (Urzainqui, 2002).

Pero no se trata solo de un rasgo estrictamente personal: remite también a su experiencia en el confesionario y a su relación con mujeres cultas de su entorno. Feijoo no fue un intelectual aislado en su torre de marfil, sino un hombre inserto en una tupida red de amistades, vínculos «profesionales» entre eclesiásticos y lazos clientelares y de cortesía con la nobleza local. Esas relaciones lo

ataban a su contexto más próximo (la ciudad de Oviedo y el territorio asturiano) y, a través de la actividad epistolar, con otros contactos españoles, americanos y (en mucha menor medida) europeos. Podemos conocer esos nexos a partir de los paratextos de sus obras (prólogos, censuras a cargo de otros intelectuales y eclesiásticos), de la pequeña parte conservada de su enorme correspondencia y de su obra poética, esta última editada por Rodrigo Olay. El corpus poético de Feijoo, compuesto por 107 poemas originales, diez atribuidos, trece traducciones y un poema perdido, quedó inédito en su tiempo (salvo tres poemas originales y once traducciones, que fueron publicados velando parcialmente su identidad), pero circuló manuscrito entre los círculos de la nobleza y las elites eclesiásticas de la ciudad y el reino, como era habitual con la poesía de circunstancias (Feijoo, 2019). Las relaciones de las que atestiguan esos poemas y cartas fueron principalmente con otros varones, en particular religiosos e intelectuales, pero también con mujeres. Por una parte, con las religiosas y abadesas de los conventos más próximos a su monasterio, los de San Pelayo y Santa María del Prado, en cuyas ceremonias le correspondió officiar como abad de San Vicente. Esos vínculos de cortesía dieron lugar a numerosos poemas escritos con motivo de la profesión religiosa de las novicias y a otros compuestos celebrando el acceso de las sucesivas abadesas al cargo (Feijoo, 2019: 265-284 y 239-257). Unos y otros serían probablemente recitados por una novicia en las respectivas ceremonias, en presencia del autor, por lo que Feijoo adopta en algunos de ellos una voz poética femenina: la de una niña o bien la de una vieja abadesa que cuenta a su joven sucesora su experiencia. Por otra parte, el benedictino se relacionó con damas de la nobleza o las elites urbanas a las que agasajó en poemas de circunstancias a propósito de sus matrimonios, el nacimiento o muerte de sus hijos, gesto a través del cual cultivaba las relaciones sociales no solo con ellas, sino también con las familias a las que pertenecían por nacimiento y matrimonio (Feijoo, 2019: 341-355). Con algunas de ellas pudo mantener relación epistolar, de la que los poemas serían extensión o vehículo, aunque entre la pequeña parte conservada de su amplia correspondencia solo queden cartas a una amiga de la familia, Ana María Moscoso de Prado. Por último, están las tres mujeres a las que dirige sendas *Cartas eruditas*: una marquesa, una madre y una señora «devota y aficionada a la música», culta y de elevada condición, personas no identificadas, pero probablemente de carne y hueso y no tan solo invenciones literarias (Urzainqui, 2019: 388).

En los poemas dirigidos a esas mujeres religiosas y laicas con las que Feijoo se relacionó, llama la atención el tono galante empleado, reciclando a veces motivos de la poesía amorosa a propósito de la belleza femenina. En ocasiones, el anciano benedictino despliega con ellas cierta coquetería amable, como en el poema dedicado a Teresa Arias Varela (fallecida en 1790), en el que se com-

place de que una mujer joven como ella le haya mostrado afecto (Feijoo, 2019: 343-346). El registro amistoso e incluso galante (sin connotación erótica) era en la época un lenguaje habitual entre un caballero o eclesiástico y una dama de buena posición, aunque más en otros territorios católicos, como Francia o Italia, que en España. Los ejemplos del abate ilustrado Francesco Galiani y su amiga Louise d'Épinay, a quien conoció en París y con quien mantuvo una dilatada correspondencia a su vuelta a Nápoles, o el jesuita exiliado Juan Andrés y su protectora la marquesa Massimilla Bianchi Murari Bra (Guasti, 2017: 140-142), son significativos de ese tipo de relación afectiva, social e intelectual, sujeta a veces a la sátira o la censura por parte de los moralistas más estrictos.

En esos poemas también se hace patente el aprecio de Feijoo por la capacidad intelectual de las mujeres y su dedicación a las letras. En 1726, misma fecha en la que publicó el primer tomo del *Teatro crítico*, escribió el poema «A la célebre Anna de Schurmán», dedicado a la intelectual holandesa Anna Maria Schurmann (1607-1678), ya citada en la «Defensa de las mujeres» y autora del discurso *¿Es el estudio de las letras adecuado para una mujer cristiana?*, publicado en neerlandés en 1640, traducido al francés en 1646, al inglés en 1659 y al latín en 1652 (Feijoo, 2019: 320-322). El poema ensalza su erudición y su dominio de lenguas antiguas y modernas («En doce idiomas habló/y todas las ciencias supo»), su elección de una vida célibe y su adscripción, ya en la madurez, a la comunidad labadista, un grupo contemplativo protestante fundado por el antiguo jesuita Jean de Labadie. Esa alabanza de Feijoo trasluce su admiración hacia un perfil concreto de mujer sabia: de fe sincera, adscrita a una tendencia pietista alejada del calvinismo más ortodoxo y próxima a las aspiraciones espirituales de ciertos sectores católicos reformistas del siglo XVIII. Pero también denota su aprecio por una intelectual de sólida formación humanística, defensora de la capacidad de las mujeres y su derecho al saber.

Relecturas de la «Defensa de las mujeres»

La condición de Feijoo como autor católico y eclesiástico influyó —aunque en grados distintos en diferentes contextos culturales y religiosos— en el modo en que su obra circuló y fue recibida y reutilizada en Europa y América. En otros países, las traducciones del *Teatro crítico* (íntegras o extractadas a partir de la obra completa, de alguno de sus volúmenes o de discursos sueltos) no siempre hicieron explícito el estado eclesiástico de su autor, y ninguna incorporó el grabado con su efigie, en el que esa condición clerical se hacía patente de manera gráfica. Concretamente, su «Defensa de las mujeres» se publicó en otras lenguas al menos en once ocasiones, unas de forma independiente y otras formando

parte del *Teatro crítico* (en francés en 1743, italiano en 1744 —en dos versiones distintas—) y 1777, portugués en 1746 e inglés en 1760-61, 1768, 1774, 1778, 1780 y 1810-11), siendo objeto de diversas reseñas.⁴ En Francia, donde se tradujo de forma temprana el primer tomo del *Teatro crítico* (Checa, 2016), la «Defensa de las mujeres» recibió una atención particular y se reseñó en general de forma favorable. Las publicaciones periódicas de ese país oscilaron entre adscribir al autor y su obra al ámbito de la erudición, presentándolo como un filósofo imparcial, como hicieron —con ciertas vacilaciones— los jesuitas del *Journal de Trevoux*, o bien situarlo en la órbita del saber mundano y la galantería hacia las damas propios de los círculos de sociabilidad a los que pertenecían muchos hombres de letras —también algunos eclesiásticos—, según resaltaron los abates Prevost y Desfontaines (directores del *Journal étranger* y de las *Observations critiques*).

Gran Bretaña es el único país protestante en el que la obra de Feijoo fue ampliamente conocida (Coletes, 2003), pues en Alemania el *Teatro crítico* se tradujo solo de forma parcial y tardía, con escaso éxito y sin incluir el discurso «Defensa de las mujeres», que circuló, en cambio, en inglés en varias ediciones publicadas a lo largo de más de medio siglo con notable acogida. En general, en el mundo británico imperó la sorpresa porque argumentos en favor de la capacidad moral e intelectual de las mujeres pudieran formularse en un país católico al que la leyenda negra situaba bajo el signo del oscurantismo, el atraso y la superstición. En este sentido, se presentó a su autor como una voz esclarecida y aislada en medio de las tinieblas de la beatería y la ignorancia; en 1759, el célebre autor irlandés Oliver Goldsmith escribía lamentando que España hubiese pasado desde el Siglo de Oro «de asombrar a Europa con su ingenio, a divertirla con su gran credulidad católica», y alababa a Feijoo su esfuerzo por poner en evidencia «la estupidez frailuna de los tiempos», granjeándose con ello «el odio y el desprecio de todos los beatos » (Goldsmith, 1759: 64-65). Todavía en enero de 1801, la *Critical Review* elogiaba su obra y la ponía como ejemplo de una modernidad templada, opuesta tanto al descreimiento de la filosofía francesa como a la inmoralidad de la literatura sentimental alemana que hacía furor por entonces en Europa.

En Italia, la obra de Feijoo tuvo un particular predicamento en el mundo de la curia y en el de la nobleza, ambos interconectados, sobre todo en círculos romanos. El *Teatro crítico* se tradujo en tres ocasiones (en Roma y Nápoles en 1744 y en Génova en 1777-82), solo una de ellas completo, por traductores oscuros, probablemente religiosos: Antonio Eligio Martínez, responsable de la

⁴ Trato más ampliamente la circulación transnacional de este ensayo en Bolufer (2023), donde se pueden consultar las referencias precisas a las fuentes.

edición genovesa, pudo ser un jesuita exiliado, como sugieren su nombre y su prólogo, que glosa al benedictino como símbolo del renacer de las letras hispánicas tras una prolongada decadencia⁵. La figura de Feijoo fue promocionada por eclesiásticos españoles que favorecieron la difusión de su pensamiento, en particular durante el pontificado de Benedicto XIV (1740-1758), papa docto y reformista que apreció la obra del erudito español, de quien citó en su encíclica *Annus qui* (1749) su discurso sobre la música en los templos (incluido en el mismo tomo I del *Teatro crítico* que contenía la «Defensa de las mujeres») (San José, 2019). Desconocemos qué opinó del ensayo XVI el pontífice, quien como cardenal Prospero Lambertini, arzobispo de Florencia, había mostrado admiración y apoyo a mujeres de letras y ciencias como la naturalista Laura Bassi, la matemática Maria Gaetana Agnesi, la escultora anatómica Anna Morandi, las hermanas Maddalena y Teresa Manfredi, colaboradoras del astrónomo Eustachi Manfredi, o la británica Jane Squire (Cavazza, 2016; Findlen, 2016). El hecho de que Marcantonio Franconi, autor de esa traducción, añadiera al discurso XVI un «Elogio di alcune donne illustre che vivono» que concedía un particular protagonismo a la propia Bassi y a otras damas de la nobleza romana (hermanas, cuñadas o sobrinas de eclesiásticos prominentes) sugiere, no obstante, que el mismo Benedicto XIV pudo ver con buenos ojos la traducción de la obra y el vínculo simbólico que ese «Elogio» establecía entre su propio pontificado y la exaltación de figuras excepcionales de mujeres doctas y modestas.

En Portugal, el *Teatro crítico* circuló tanto en castellano como en una edición traducida y abreviada por el carmelita calzado Antonio Caetano (bajo el pseudónimo de Jacinto de Onofre), dedicada a un canónigo de la catedral de Lisboa; en particular, la «Defensa de las mujeres» («Defensa das mulheres») tuvo una influencia profunda y perdurable en folletos de la querrela de los sexos, con frecuencia anónimos o publicados bajo pseudónimo, cuya autoría se intuye eclesiástica, como los impresos bajo los nombres de «Fray Amador do Desengano» o «Gertrudes Margarida de Jesus» (Marques, 2005/2007).

En la América colonial Feijoo gozó de una fama mayor que la de cualquier otro autor peninsular, en buena medida propiciada por la extensa red de contactos de su amigo y compañero de orden Martín Sarmiento. Muchos eclesiásticos criollos, como también personajes próximos a las cortes virreinales, juristas de las audiencias y oficiales del ejército, firmaron aprobaciones, censuras y licencias para la impresión de sus obras y mantuvieron correspondencia con él, en especial en el virreinato de Perú, pero también en Nueva España (San José,

⁵ De Marcantonio Franconi, traductor de la edición genovesa, solo sabemos que fue miembro de la Academia de la Arcadia, mientras que Francesco Maria Bisogni, responsable de la traducción napolitana, resulta un completo desconocido.

2016; García Díez, 2017). Su condición de intelectual religioso respetado y su habilidad para tratar temas diversos en un estilo ensayístico dirigido a una audiencia amplia, combinando la erudición y el humor, hicieron de su obra un referente a la vez enciclopédico y asequible. Muy presente en las bibliotecas criollas, fue lectura habitual y recomendada para jóvenes criollos de ambos sexos, como escribía en 1780 la noble limeña María Josefa Carrillo de Albornoz y Vega a su padre Juan Bautista Carrillo de Albornoz («Estoy siguiendo con la lectura de Feijóo, como usted me lo ha mandado», Martínez Pérez, 2020: 374), y su influencia alcanzó de forma difusa a intelectuales y lectores de varias generaciones, incluida la que protagonizó los movimientos de independencia, como el jesuita Francisco Xavier Clavigero o Leona Vicario.

Dentro de una cultura letrada muy masculinizada, dominada por religiosos y servidores de la administración, la élite intelectual criolla parece haber prestado mayor atención a otras facetas del pensamiento de Feijoo, sobre todo su defensa de los americanos contra las teorías europeas que afirmaban la inferioridad natural del continente en la llamada «disputa del Nuevo Mundo» (Cadez, 2016). Apenas hay testimonios específicos del eco que pudo tener la «Defensa de las mujeres» —entre ellos un pasaje del erudito novohispano José Mariano Beristain (1817) agradeciendo los elogios de Feijoo a la «célebre Monja de México Sor Juana Inés de la Cruz», poeta y pensadora del siglo XVII cuya obra se reimprimió en ambas orillas del Atlántico—. Sin embargo, cabe pensar que sus argumentos en pro de la capacidad intelectual de las mujeres suscitarían interés por parte del público laico que frecuentó tertulias mixtas (en México, Santafé de Bogotá, Quito) y consumió los periódicos en los que a finales de siglo la discusión sobre el papel de ambos sexos en la reforma moral y social fue un tema destacado.

En España, los benedictinos del monasterio de San Martín en Madrid controlaron y manejaron la difusión de los escritos y la imagen pública de su ilustre compañero, incluida la impresión y venta de sus obras completas y del grabado que popularizó su rostro, fijando para la España de la época y posterior el modelo de retrato del intelectual (González Santos, 2003). Su obra caló entre sectores sociales y culturales todavía más diversos a través de formatos adaptados que resumían y abreviaban sus contenidos despojándolos del aparato erudito, muy presente todavía en el primer tomo del *Teatro crítico* (que incluía la «Defensa de las mujeres») aunque más contenido en los volúmenes restantes. Antonio Marqués y Espejo, sacerdote y autor prolífico con fino olfato comercial para detectar empresas rentables, buscó aprovechar el tirón de las obras divulgativas a principios del siglo XIX, cuando ya declinaba la fama de Feijoo. Su *Diccionario feijoniano* en dos volúmenes es una selección de contenidos del *Teatro crítico* y las *Cartas eruditas*, aligerados y organizados en orden alfabético,

lo que facilitaba su consulta y lo hacía mucho más asequible (tanto desde el punto de vista intelectual como económico) a un público amplio (Marqués y Espejo, 1802). La obra, publicitada en periódicos madrileños y también en la *Gaceta de México* (Rodríguez Morín, 2017), incluía un resumen de la «Defensa de las mujeres» (en 18 páginas, frente a las 66 del original) que dedica amplio espacio a las virtudes femeninas y los ejemplos de mujeres ilustres y un énfasis algo más reducido a demostrar la capacidad intelectual de su sexo. Entre los 51 suscriptores al primer tomo, destacan los eclesiásticos: el obispo de Cuenca, varios presbíteros, el capellán del convento de las Descalzas Reales y la priora de la Real Casa de Recogidas de Madrid, donde oficiaba como capellán el propio autor, además de otras cinco suscriptoras (incluidas su hermana y su cuñada). Ello confirma la importancia de las redes religiosas en la difusión de la obra de Feijoo, pero también su éxito entre el público femenino, más limitado en España que en Francia, Gran Bretaña o Italia.

Los argumentos de la «Defensa de las mujeres» dejaron su huella en otros escritos de la segunda mitad del siglo XVIII dedicados a fijar cuál era la «naturaleza» de las mujeres y cuál debería ser su educación. Desde el *Discurso sobre la educación popular de los artesanos y su fomento* (1775) de Campomanes al debate sobre la admisión femenina en la Sociedad Económica Matritense en 1776-1787 o numerosos artículos en la prensa periódica de finales del siglo, muchos de ellos invocan la autoridad del benedictino para, dando un giro a su posición, subrayar más que la igualdad de los sexos su «complementariedad» en naturaleza y funciones y su necesaria concurrencia al bien común desde esferas distintas (Bolufer, 1998a: 59). En un sentido distinto se apoyaron en él, sin citarlo explícitamente, Josefa Amar en su *Discurso en defensa del talento de las mujeres y de su aptitud para el gobierno y otros cargos en que se emplean los hombres* (1786) e Inés Joyes (1731-1808) en su *Apología de las mujeres* (1798), dos atrevidos ensayos que sostienen con firmeza la capacidad de su sexo y la legitimidad de su acceso al saber y a la producción de pensamiento. Ambas proponen, como Feijoo, una lectura del Génesis distinta de las interpretaciones misóginas que ponían el acento en la inferioridad y la culpa de Eva. Si Amar afirma que el móvil de Eva fue el ansia de conocimiento (1786: 406-409), Joyes subraya que fue creada como compañera e igual de Adán y que éste tuvo la misma responsabilidad en el pecado. Precisa, con Feijoo, que la subordinación al marido, establecida tras la Caída, en modo alguno empaña la igualdad originaria en dignidad moral y aptitudes intelectuales entre los sexos, del mismo modo que sucede con otras jerarquías sociales que es necesario acatar:

El que hubiese de estar sujeta al hombre (cosa que tanto nos echan en cara lospreciados de discretos) fue una precisa consecuencia del estado imperfecto a

que quedó reducida la naturaleza humana. Pero de esto no se arguye desigualdad, así como no arguyen desigualdad personal ni esencial las varias autoridades que conocemos en el mundo (Joyes, 1798: 178).

Joyes también recurre a Feijoo, en este caso a su historia de la disputa entre león y el hombre, para denunciar la parcialidad masculina, al tiempo que denuncia los mecanismos insidiosos de la doble moral sexual y de la interiorización subjetiva de los estereotipos sobre lo femenino (1798: 201). Todo ello confirma la resonancia que los argumentos del benedictino seguían teniendo a finales del siglo XVIII, en este caso en autoras que fueron más allá de sus planteamientos.

El eco de Feijoo fue atenuándose, sin desaparecer, a lo largo del siglo XIX. En 1876 se convocaron varios premios conmemorando el centenario de su nacimiento, de los que me interesan en esta ocasión las lecturas que de su figura y su obra, y en particular de su «Defensa de las mujeres», hicieron la abogada y reformadora Concepción Arenal (1820-1893), autora de *La mujer del porvenir* (1869), y la escritora Emilia Pardo Bazán (1851-1821) (Freire, 1996). La primera, en su «Juicio crítico de las obras de Feijoo», aunque le achacase credulidad religiosa y excesivo respeto a la verdad revelada, reconoce su mérito «por haber contribuido a esclarecer la verdad en un punto de la mayor importancia», «por haber comprendido y aprobado, que la supuesta inferioridad de la mujer, la envilece, el envilecimiento la corrompe y su corrupción se trasmite a la sociedad cuyas costumbres deprava y cuya perfección y prosperidad hace imposible». En ese sentido, asegura que las mujeres le debían agradecimiento «por el alto aprecio en que las tuvo, por la justicia que les hizo, por la bondad con que compadeció su condición triste y por la elocuencia con que defendió su causa, cuando parecía perdida» (Arenal, 1877: 196).

Por su parte, Pardo Bazán estudió intensamente, para elaborar su «Examen crítico», las obras del benedictino, en quien apreció su voluntad de conciliar ciencia y religión, su empeño comunicativo, su forma gozosa de entender la religión («reguero de luz») y la virtud («exenta de asperezas, cilicios y lágrimas»), así como su talante amable, acorde con la caracterización que Feijoo mismo hizo del humanista Tomás Moro como «hombre de sazónada y festiva conversación, no enemigo de honestos esparcimientos» (Pardo Bazán, 1877: 49 y 70; Burdiel, 2019: 109). También valoró, dedicándole amplio espacio, su defensa de la plena capacidad de las mujeres para participar en las artes y ciencias y en el gobierno, apoyándose en ella para reivindicar la concesión de derechos no solo intelectuales sino políticos a las mujeres (Pardo Bazán, 1877: 103-116). Años más tarde, bautizó como *Nuevo Teatro Crítico* —en claro homenaje al *Teatro crítico universal*— el periódico que redactó íntegramente entre enero de 1891 y diciembre de 1893, una tarea titánica que aunaba sus simpatías tradicionalistas

(suavizadas con respecto a su juventud carlista) y sus creencias religiosas con su firme compromiso con la razón y el progreso y sus convicciones feministas (Burdíel, 2019: 445-455). En *La cuestión palpitante* (1882) desdeñó que hubiera criterios distintos para valorar la calidad de una obra literaria en función del sexo («Dentro del terreno literario no hay varones ni hembras»), con palabras que hacen eco a las de Feijoo («La alma no es varón ni hembra»), pero con objetivos mucho más osados. Así pues, desde el respeto y una cierta afinidad con él, Pardo Bazán desbordó ampliamente los planteamientos del benedictino en una obra intelectual (y una vida) plenamente moderna y claramente feminista. La vida y la obra de una católica y escritora que no fue, sin embargo, una *escritora católica*, sermoneadora, moralista y apologética como otras y otros que la precedieron o fueron sus contemporáneos (Romeo 2021).

Consideraciones finales

Releer la obra de Feijoo en su contexto y atender a las distintas lecturas y usos a los que fue sometida permite matizar las posturas maximalistas que suele adoptar el debate sobre la Ilustración católica y, más ampliamente, sobre la relación entre mujeres, catolicismo y modernidad. De un lado, la antigua idea de que el catolicismo sería intrínsecamente misógino y retrógrado y la propia noción de una modernidad católica, una contradicción en términos. De otro, la celebración en exceso entusiástica y a veces militante o adanista de la *Catholic Enlightenment* por parte de una historiografía que parece haber descubierto en las primeras décadas del siglo XXI lo que muchos historiadores venían discutiendo desde decenios antes. No puede pretenderse que Feijoo represente a unas Luces católicas más «auténticas» (y más feministas) que otras Ilustraciones descreídas o tibias en lo religioso: su defensa de la igualdad intelectual de los sexos, heredera de una larga tradición europea e hispánica que incluye autores y autoras de distintas adscripciones religiosas, fue un texto condicionado por los límites del respeto a la ortodoxia y por contradicciones que desvelan la adherencia de prejuicios más profundamente arraigados de lo que él mismo imaginaba. Pero tampoco puede deducirse de esos límites —propios, por otra parte, de su contexto intelectual y social y su posición— que su ensayo se limite a asentar la dominación masculina sobre bases ligeramente reformuladas. Sus argumentos en favor de la igualdad y su cuestionamiento de la objetividad del saber filosófico y científico, que remiten a su formación y a su experiencia social y personal, abrieron resquicios en la justificación de la subordinación femenina que pudieron ser utilizados para ir más allá en otros contextos culturales y políticos distintos.

El caso de Feijoo confirma que es pertinente hablar de «ilustrados católicos» de ambos sexos y en toda su diversidad, e incluso de una «Ilustración católica» que no es necesariamente un oxímoron (Lehner, 2018: 5) ni una versión mutilada o incompleta de otras Ilustraciones. Una Ilustración en la que ciertos autores y autoras pudieron utilizar y estirar el lenguaje de la igualdad espiritual de las almas para argumentar la igualdad intelectual y moral de los sexos: principio que, aunque no cuestionara necesariamente el orden establecido entre ellos, sí debilitaba hasta cierto punto sus bases. Lo que no cabe es entender por «Ilustración católica» un movimiento unitario con unas características comunes y nítidas opuestas a las de una «Ilustración protestante», ni confundirlo con un impulso de reforma interior de la Iglesia, ni mucho menos atribuirle una primacía o anterioridad temporal como raíz del feminismo ilustrado. En cualquier caso, enmarcar a Feijoo en ese debate historiográfico contribuye a complicar las relaciones entre género, religión y modernidad, rompiendo con las dicotomías simplificadoras que asocian cristianismo y misoginia siempre y en todo lugar, al mismo tiempo que presuponen, ingenuamente, propiedades igualitarias automáticas a la modernidad ilustrada y liberal, también sin distinciones. Bienvenida sea la discusión si nos ayuda a entender de formas más matizadas y ricas las relaciones entre distintas formas de modernidad (políticas, intelectuales, culturales, vitales) y distintos lenguajes y comprensiones de lo religioso.

**Was Pierre Bayle indeed a feminist, or what
are the implications of Bayle's comments on
abortion for feminist theory?**

**¿Fue Pierre Bayle un feminista, o qué importancia tienen
los comentarios de Bayle sobre el aborto para
la teoría feminista?**

EVA BUDEBERG

Goethe-Universität Frankfurt

RESUMEN

Pierre Bayle, el pensador radical de la Ilustración, es considerado un ateo por algunos, un fideísta por otros, pero también es visto como un libertino o un escéptico. Hoy en día, David Wootton incluso llega a referirse a él como «feminista». Llega a esta conclusión tras comentar el artículo de Bayle del *Diccionario Histórico-Crítico* dedicado al médico francés Patin, en el que Bayle trata el tema del aborto «desde el punto de vista de la mujer». Sin embargo, Bayle describió ahí claramente el aborto como infanticidio. ¿Cabe, pese a todo, considerar que adopta una perspectiva feminista? Una mirada más atenta revela que Bayle estaba menos preocupado por la «perspectiva femenina» que por la importancia del prestigio social para nuestras acciones en general. Sin embargo, se le puede atribuir una actitud progresista en cuanto a su comprensión de las relaciones de género.

PALABRAS CLAVE

Pierre Bayle, aborto, feminismo, prestigio social.

ABSTRACT

Pierre Bayle, the radical Enlightenment thinker, is considered an atheist by some, a fideist by others, but he is also seen as a libertine or a sceptic. David Wootton now even calls him a «feminist». He comes to this conclusion after discussing Bayle's article from the *Historical-Critical Dictionary* dedicated to the French doctor Patin, in which Bayle treated the subject of abortion «from the woman's point of view». Yet, Bayle clearly described abortion as infanticide here. Can one nevertheless speak of him adopting a feminist perspective? A closer look reveals that Bayle was less concerned with a «female perspective» than with the significance of social prestige for our actions in general. But one can nevertheless attribute to him a progressive attitude with regard to his understanding of gender relations.

KEYWORDS

Pierre Bayle, abortion, feminism, the role of social prestige.

The philosophical classification of the radical Enlightenment philosopher Pierre Bayle is surprisingly diverse: some consider him an atheist, others a fideist, but he is also seen as a libertine or sceptic, and David Wootton even calls him a «feminist» in his article on «Pierre Bayle, libertine»? (Wootton, 1997: 214) He comes to this conclusion after reading an article from Bayle’s famous *Historical-Critical Dictionary*,¹ which is dedicated to Guy Patin, a French physician who lived in the 17th century. This doctor and *homme de lettres* had dealt in depth with the question of abortion and infanticide in his *posthumously* published letters —an unusual topic in 17th century literature. In his article, Bayle now also comments in detail on abortion and treats it, according to David Wootton’s assessment, «from the woman’s point of view» (Wootton, 1997: 216). This assessment is indeed supported by the fact that Bayle, along with Patin and, somewhat later, Bernard Mandeville (who in turn refers to Patin and Bayle), were some of the first authors to discuss the question of abortion in their writings. However, to judge this as «feminist» may be equally surprising, at least to present readers, insofar as Bayle clearly describes abortion as a crime in the aforementioned article. Thus, in her very informative and knowledgeable article, Elena Muceni recently came to a very different conclusion. She finds that Bayle does not paint a benevolent picture of the female sex in general and in this article in particular, but rather passes a harsh judgement when he sees the aborting mother as the «perfect perpetrator».² To what extent could one nevertheless speak of Bayle adopting not only a female perspective here, but even a feminist one? From my point of view, the feminism thesis cannot be confirmed or rejected so easily because it refers to a context in which feminism as we understand it today was certainly out of the question.³ For even though, as Lucy

¹ Pierre Bayle, second edition 1702. I will quote Bayle’s *Dictionary* from the English translation (Pierre Bayle, 1734) and give the French original for longer quotations in the footnote.

² Muceni, 2021: 105. I will quote her in my translation and give the French original only for longer quotations in the footnotes.

³ Certainly, in the *Querelle des femmes*, a debate «about the nature and status, about «value or un-value», about «knowledgeability and scientific ability» of women» had been conducted since the 15th century

Delap points out in her history of feminism, «[b]eing a feminist has been projected back into past centuries» (Delap, 2020: 9), the term was only generally applied in the 20th century, referring to «women’s “rights” as well as to campaigns of women’s advancement, protection and equality» (Delap, 2020: 10). At the same time, Delap emphasises in the first pages of her introduction that there is no single meaning of feminism, but that the term is best understood as «an overlapping, internally complex set of actions, questions and demands that has been in formulation since the eighteenth century or even earlier» (Delap, 2020: 3). Thus, «it cannot be assumed that feminism looks the same in each place or time» (Delap, 2020: 5). In general, she states that feminism as a movement «insists on women’s inclusion in all areas of social and political life and demands the radical transformation of those exclusionary structures» (Delap, 2020: 5). Can Bayle’s position possibly be understood as feminist in such a broad sense? In order to clarify this question, I will in a first step refer to Bayle’s remarks on abortion in more detail. In a second step I will show, with support from a series of remarks from his *Pensées diverses*, to which Bayle himself refers in his article, that Bayle is less concerned with a «female perspective» here than with the significance of social prestige for our actions in general, and also with a critique of certain dogmas and practices of the Church that contradict the Christian message and its own teachings —a fundamental critique that runs through Bayle’s entire work. In a third and final step, I will elaborate, taking into account Bayle’s critique of the Church and its dignitaries and in relation to Muceni’s interpretation, to what extent Bayle can perhaps be seen as having a rather progressive perspective on gender relations, without making him a feminist *avant la lettre*.

1) Very few people today are still familiar with Guy Patin, a doctor and medical scholar born at the beginning of the 17th century. And for this reason alone, it is not surprising that the article dedicated to him is quoted rather marginally in Bayle’s *dictionary* and was also not included in the abridged new German edition published in 2006. Superficially, this article is dedicated to the scientist Patin and abortion. But it exemplifies the motivation that characterises Bayle’s entire work: to critically examine the worldly knowledge of his time and to free it from prejudices and misinterpretations and their disastrous consequences.

Guy Patin, professor of surgery, had become famous above all for his *Lettres choisies*, in which, as the German *Enzyklopädie Medizingeschichte* notes, he reflected on medical history, society and literature with humour and satire in a

(Hassauer, 1998: 255, translation mine), but this debate is primarily conducted by a very small courtly elite.

way that was «peppered with piquant anecdotes» (Tshisuaka, 2005: 1115).⁴ In one of these letters he deals with the question of abortion, which at that time was considered infanticide. The case he reports of a trial whose outcome he had apparently influenced also forms the starting point of Bayle's examination of the —we would say today: social-psychological— motives for abortion, namely the case of a midwife who was charged with aiding and abetting abortion and finally sentenced to death. Bayle first refers, as he often does in his dictionary, to a number of historical and contemporary sources and reports, among other things, that the midwife in question had helped a noble lady —Marguerite de Guerchy— to abort an illegitimate child. The latter, it is also mentioned, had already given birth to several illegitimate children. Against her wish to keep this child, her noble lover —le Duc de Vitry— had urged her to have an abortion. The noblewoman herself did not survive the procedure, whereupon her lover —«inconsolable of her death» (DHC, 1734: 499/a)— got involved with a «prostitute, because she resembled her».⁵ However, although Bayle describes this case in relative detail, he is not specifically concerned with its particulars, which he makes clear right at the beginning when one of the sources he cites mentions the reports of confessors which indicate that abortion or infanticide were not uncommon at that time —nor in other times.

Bayle further illustrates how serious the problem was considered to be with a law from 1557.⁶ This, he reports, was enacted because many women had confessed that they preferred to kill their illegitimate children at birth for fear of disgrace and «threw them either into a river or house of office, or buried them in some profane place, without initiating them into the Christian Church by

⁴ Translation mine.

⁵ DHC, 1734: 499 /b («qu'il s'embarca depuis avec une coureuse parce qu'elle lui ressembloit»). This passage is interpreted by Elena Muceni in a more pejorative way. She emphasises that Bayle neglects the figure of the midwife «pour orienter l'attention uniquement sur “le crime de ces femmes impudiques qui font périr leurs enfants”». To embellish the account of the abortion of «Marguerite de Guerchy», «qu'il reconstruit en juxtaposant les citations tirées des *Lettres* de Patin, Bayle décide d'esquisser plus en détail, dans la note C de l'article, le profile de la protagoniste». To this end, he also reports «les indiscretions relatées par Vanel (dont il ne garantit pas l'authenticité), qui restituent l'image d'une femme libertine et lascive. La liste des amants qu'on lui attribue est bien remplie: y figurent le Duc de Joyeuse, le Commandeur de Jars et le trésorier d'Espagne Jeannin de Castille» (Muceni, 2021, 100). The fact that Bayle embellished the report with details of the nobles' biographies fits in with Bayle's basic strategy of spreading indiscretions, scandals and rumours in order to arouse the curiosity of his readership. This strategy certainly contributed significantly to the great success of the work. But Bayle not only reports that the noblewoman had several love affairs that resulted in (unaborted) children, but also that the noblewoman was forced by her lover to have an abortion against her will. Thus also Wootton refers to this passage to illustrate Bayle's progressive view (Wootton, 1997: 214).

⁶ In 1556, Henry II had brought a decree to the attention of the Parisian *Parlement* to «remedy suspected prevarications» intended to conceal abortion or infanticide. «The edict dealt with the protective claim often made by suspicious women that they had concealed their pregnancy out of shame and subsequently given birth to a dead child» (Müller, 2000: 128, translation mine).

Baptism».⁷ In court, they would then have «told to the judges that shame did not permit them to discover that they were with child, and that, contrary to their desire, their children were born dead».⁸ To prevent such practices, Bayle goes on to report, the law imposed the death penalty for infanticide on all women who concealed their pregnancy or birth, or did not comment on whether their child had been born alive or dead, especially if it could be shown to have been buried without ceremony or baptism. So that no one could plead ignorance, this law was made known everywhere by both the state and the church. And no crime has been punished more severely since then. Nevertheless, there is no other crime more widespread. Even the demand for stricter laws and their enactment had not led to a change in practice.⁹ For Bayle, this shows the «force of shame», a feeling «that in a timorous sex [...] prevails over the fear of a gibet, and the remorse of conscience».¹⁰

2) What is initially stated here with regard to the «*sexe timide*», however, applies to all human beings according to Bayle. This is already suggested by the only subheading in this article, which reads: «A comparison of the power of conscience with that of the point of honour»¹¹ and which contains no reference to the fact that the results of such a comparison should only apply to women. Bayle's main thesis of the article, hidden behind a series of questions, is correspondingly general: the sense of honour can counteract immorality much more than religious commandments. Certainly, Bayle does then return to women who kill their children, despite their conviction that they are committing the most terrible of all crimes, namely infanticide. On top of that, they were convinced that they were forfeiting eternal life for their children, and were thus acting against their religious convictions with this crime. But here, at last, it becomes clear why Bayle uses this example at all, namely to show that this fear of losing one's social standing could even give rise to the «crime [most] enormous»,¹² namely the killing of one's own child. The fact that women are prepared to do this shows, according to Bayle's actual conclusion, that

⁷ DHC, 1734: 499/b («et les jettoient ou dans la rivière ou dans le privé, ou les enterroient dans un lieu profane, sans les avoir initié au Christianisme par le batême»).

⁸ DHC, 1734: 499/b («que la honte ne leur avoit pas permit de decouvrir qu'elles fussent grosses, mais qu'au reste contre leurs désirs leurs enfans étoient nez morts»).

⁹ Luc Boltanski notes the ineffectiveness of laws punishing abortion until its legalisation. See Boltanski, 2004: 217f.

¹⁰ DHC, 1734: 499/b («dans un sexe timide prévaut sur la crainte du gibet et sur les remords de la conscience»).

¹¹ DHC, 1734: 500/a («Comparaison des forces de la conscience avec celle du point d'honneur»).

¹² Bayle phrases this thesis in a rhetorical question: «Is there any crime more enormous, and more contrary to nature, than that of those wretched mothers?», DHC, 1734: 500a («un crime plus énorme...»).

this honour must have more power over them, then the instinct of conscience and all divine laws Nay, it has even greater power than the fear of death; for after that severe law mentioned by Thuanus, they exposed themselves to the danger of death, and it was very probable that they would be punished with it; and yet this alw, tho' it was often put in execution, signified nothing, for these murders were still as frequent as ever.¹³

For women would in no way have subsequently aborted their children less frequently or killed them after birth. For Bayle, this is thus the best proof of the «dominion of the point of honour, and the absolute power it has over our souls».¹⁴

Among the numerous references to other sources in this article, there is also a reference to two paragraphs of Bayle's own *Pensées diverses*. This first major work of Bayle's was published under the title «Miscellaneous Reflections, Occasion'd by the Comet Which appear'd In December 1680. chiefly tending to explode Popular Superstitions. Written to a Doctor of the Sorbon»,¹⁵ which reveals little about his actual concern. In it, Bayle takes the spectacular appearance of the great comet of 1680 as an opportunity to write a treatise on superstition containing more than 250 paragraphs in the form of a fictitious letter from an anonymous Catholic to a teacher at the Sorbonne. His declared aim was to dispel people's fear of the comet as a fateful omen. The actual centre of his writing, however, is almost 200 pages on the problem of atheism: Are God-deniers worse than idolaters, or can atheists also be moral people and live peacefully with others? With his reflections on this question, Bayle is known to have given decisive impetus to the justification of a morality based solely on reason. Referring, among others, to ancient God-deniers, he shows that virtue can be found among pagans and Christians alike, as well as immoral and criminal behaviour. This allows the conclusion that religious convictions do not exert a decisive influence on human behaviour. Accordingly, it «is not more strange, than a Christian hurry'd to all manner of Excess».¹⁶ For human beings are primarily determined by their passions. A person decides to act in a certain way not on the basis of a general knowledge of his duties, but on the basis of «his

¹³ DHC, 1734: 500/a («que cette honneur ait plus de force sur elles que l'instinct de la conscience et que toutes les Loix divines. Il a même plus de force que la crainte de la mort; car depuis la Loi sévère [...] elles s'exposent au dernier supplice, et il étoit fort probable qu'elles en seroient punies; et cependant cette Loi exécutée très-souvent ne servoit de rien»).

¹⁴ DHC, 1734: 500/a («domination du point d'honneur et la force impérieuse qu'il a sur nos âmes»).

¹⁵ Bayle, 1708. I will also quote this work of Bayle from the English translation and give the French original for longer quotations in the footnote.

¹⁶ PD §174; Bayle 1708, vol. II, 353, «plus étrange qu'un Athée vive vertueusement, qu'il est étrange qu'un Chrétien se porte à toute sorte de crimes», Bayle 1737a: 110/b.

private Judgment on the matter of the present Action». ¹⁷ This may occasionally coincide with the «general Ideas» (PD §135, Bayle 1708, vol. I, 272), but most often it is according to «reigning Passion of his Soul, the Biass of his Constitution, the Force of inveterate Habits, and his Taste and Tenderness for some Objects more than others». ¹⁸

Already in the title of the first of the two paragraphs to which Bayle explicitly refers in his article dedicated to Patin, he mentions «Uncleanness» as an example of how the «Human Laws» (PD §135; Bayle 1708, vol. I, 272) guide people to virtue. It is true that everyone knows that unchastity is forbidden by divine commandment, as the Church constantly preaches. Nevertheless, it can be found everywhere. But only in the case of women does the «hard Laws of Honour», take offence at it. ¹⁹ Certainly, there are some women who live in chastity. However, they do not do this out of natural inclination or because God has given them more strength to do so, but rather —and unlike men— out of concern for their honour. The connection of chastity with the idea of the *honour of women* is a fiction made by men. And it is this fiction alone, and not the outlawing of unchastity by religion, that motivates women to be more chaste than men. (Bayle suspects that if their social reputation were not at stake, women would even be more unchaste than men). ²⁰

If men's social standing were also dependent on their chastity, Bayle is certain that they too would live more abstinely. For, in principle, men pay even more attention to their reputation than women —a thesis he supports with reference to their willingness to sacrifice their lives for martial glory (§163). In his view, it is irrelevant what one sees as the cause of the differences: for example, that women by nature or for other reasons are less able to control their passions than men and that they suffer more from the fear of social ostracism; because despite the fear of social ostracism, more women live unchastely than there are men who, out of fear of war and death, put aside their fear of losing their honour. It is much more decisive that men —in direct juxtaposition to women, the French is unambiguous here— tied the honour of women, but not their own, to chastity. Certainly, it cannot be ruled out that some women are also chaste out of Christian conviction, but Bayle suspects most of the virtues of men, especially

¹⁷ PD §135, Bayle 1708, vol. I, 272, «jugement particulier qu'il porte de chaque chose lors qu'il est sur le point d'agir», Bayle 1737a: 87/a and b.

¹⁸ PD §135; Bayle 1708, vol. I, 272, «à la passion dominante du cœur, à la pente du tempérament, à la force des habitudes contractées, & au gout ou à la sensibilité que l'on a pour certains objets».

¹⁹ PD §135; Bayle 1708, vol. I, 272, («justice d'État») Bayle's reference to unequal treatment under the law could already be interpreted as pro-women.

²⁰ PD § 162; Bayle 1708, vol. II. That women are by nature more unchaste than men was also believed by David Hume, who was known to be an attentive reader of Bayle. On the question of how far this thesis can be interpreted in feminist terms, see Baier, 1979: 10ff.

the chastity of women, of «Falshood» (PD §164, Bayle, 1708, vol. II, 332). For on honest examination all men would recognise fear of the judgement of others as the main motive of their actions. This fear is even greater than the fear of being punished with death because of a love affair (Bayle himself speaks of «amour» here), because they expect mercy from God, but not from men (§164). Female abstinence could also be traced back to the instilled sense of shame, to the need to increase the desire of the other by restraint, to the concern for one's good name as well as the need not to show weakness before others—all in all, therefore, to passions directed at others, and not resulting from their Christian faith. For religion, as Bayle concludes in § 165, to which I will return to in a moment, «is incapable of subduing the Inclinations of Nature»,²¹ therefore «there must be some other Principle of the Chastity of Women, and the fair dealings of men, beside Conscience».²² This can only be the need for social recognition, which, as can possibly be concluded from Bayle's text, ought to be used by church and state to support moral norms and not to counteract them. Bayle himself comes to precisely this conclusion in his article on Patin, of course initially again in question form:

Can it be denied, that it would be alone sufficient to confine uncleanness within those bounds which we now see it to have? It is none of it's business to hinder secret crimes; this belongs to conscience: but when those secret crimes draw after them such consequences as can hardly escape the eyes of the public, it is of great force to prevent them.²³

Abortions and infanticide during childbirth were frequently discovered despite all attempts to conceal them,²⁴ therefore, if women thought about it rationally, they would have come to the conclusion that they could not protect their

²¹ PD §165; Bayle 1708, vol. II, 336, «n'est pas capable de surmonter le penchant de la nature».

²² PD §165; Bayle 1708, vol. II, 336, «quelque autre principe de la chasteté des femmes et des bonnes qualités des hommes, que celui de la conscience».

²³ DHC, 1734: 500/a, «Peut-on nier qu'il ne fût tout seul capable de contenir l'impureté dans les bornes où on la voit enfermée? Ce n'est point son affaire d'empêcher les crimes cachés; c'est celle de la conscience: mais lorsque ces crimes cachés traînent après eux des suites que l'on dérobe malaisément aux yeux du public, il est d'une grande force pour les prévenir».

Robert Jütte, in his edited history of abortion, points out that while «“enlightened” jurists and rulers» at the end of the 18th century «came to believe that the infanticide and abortion problem might also have something to do with the legal severity and moral condemnation that punished extramarital intercourse or pregnancy at the time», they had not yet been able to resolve this causal chain (Robert Jütte, 1993: 22, translation mine). Bayle was obviously aware of this connection by the end of the 17th century.

²⁴ In the reference to the price women pay for it, namely «mille inquiétudes, et mille incommodité, et après s'être bien droguées» perhaps a «female perspective» is hinted at.

honour by doing so.²⁵ What follows from this, however, is once again presented by Bayle initially only as a question that he had heard in passing, namely:

whether or no to spare so many crimes to such women as have not the gift of continency, and to have so many subjects to the Republic of which it is otherwise deprived, it would not be necessary to weaken a little the dominion of the point of honour, that is, to diminish considerably the disgrace of a woman unmarried who has children; for it is observed, that in countries which are less nice about this affair, and where such persons may without difficulty, be married, and appear with confidence in company, that there abortions are much more rare, and the judges are less employed in punishing those who murder their children.²⁶

In response to this fictitious question, Bayle collocates:

A grave man answered, and proved by very good reasons, that the remedy would be worse than the disease, and that there is nothing, which the commonwealth ought to maintain with greater care, than the fear of disgrace, when it is joined to criminal actions, as in the present case. For this reason, *said* he, magistrates ought to be extremely cautious in inflicting a note of infamy, because one in disgrace loses the rein which refrained him, and infamy is less feared when we see it made use of every day.²⁷

Bayle thus confirms the thesis already hidden in the question: a society should be very careful about placing such a high value on the question of honour in unwanted pregnancies that women are willing to commit crimes such as infanticide in order to preserve their honour, even more so when these crimes and the shame associated with them themselves become commonplace. Thus, it

²⁵ DHC, 1734: 500/a, «Le parricide ne la cache pas toujours; il sert quelquefois à la rendre plus infâme et plus funeste, par le supplice dont il est puni: de sorte que si une violente passion, et une urruption furieuse du tempérament, n'ôtent tout-à-fait la raison, on se donne garde de s'exposer à des suites incommodes et périlleuses comme celles-là».

²⁶ DHC, 1734: 500/b, «Si, pour épargner tant de crimes à celles qui n'ont pas la force de se contenir, et pour sauver à la république tant de sujets qu'on lui ôte, il ne serait pas nécessaire d'énerver un peu l'empire du point d'honneur; c'est-à-dire de diminuer notablement l'ignominie d'une femme non mariée qui fait des enfants: car on remarque que dans les pays moins délicats sur cette affaire, et où de telles personnes trouvent aisément à se marier, et se produisent dans les companies la tête levée, les avortement sont beaucoup plus rares; les juges sont moins occupés à purmi celles qui e'touffent leurs enfants».

²⁷ DHC, 1734: 500/b, «Un homme grave répondit tout aussitôt, et prouve par de très bonnes raisons, que le remède serait pire que le mal, et qu'il y a rien que la république doive maintenir avec plus de soin, que la crainte du déshonneur, lorsqu'elle est liée à des actions criminelles comme dans le cas présent. C'est pour cela, disait-il, que les magistrats doivent êtres extrêmement réservés à infliger une note d'infamie. Un homme flétri perd le frein qui le retenait dans son devoir, et l'on craint moins l'infamie, lors qu'on la voit mettre à tous les jours».

would be much better, as I interpret Bayle here, to change the conventions on which honour (of women) is decisively based in such a way that women do not lose their honour at all through unwanted pregnancies.

3) Both in the article of the *Dictionary* dedicated to «Patin» and in the fundamental reflections from the *Miscellaneous Reflections* Bayle repeatedly refers to the Christian religion or doctrine and its representatives: In his article named after the French doctor, for example, he reports right at the beginning of the extensive note C about the refusal of a priest to bury the midwife who was accused of aiding and abetting abortion and finally sentenced to death. The church or its representatives thus share the judgement on the practice of abortion or infanticide. Immediately afterwards, however, Bayle refers to a text that proves that «the crime» of abortion is «a consequence of the doctrine of the Jesuits».²⁸ Bayle does not say exactly what the proof is,²⁹ but even the direct juxtaposition shows that for Bayle the Church is partly responsible for abortions and infanticide when it declares violations of the commandment of chastity to be a mortal sin.³⁰ At the same time, however, the Church condemns infanticide, which is intended to cover up its own unchastity by supporting, as Bayle also reports, the laws punishing abortion. As long as the Church does not clearly state that concern for social prestige is secondary, laws against abortion and infanticide appear to Bayle to be an expression of a double standard³¹ and unsuitable as a means of saving the lives of (unborn) children. For, as Bayle himself repeats, «the point of honour is superior to that of conscience»³² Bayle then makes clear in § 165 of the *Pensées diverses* that chastity was by no means to be counted among the perpetual divine commandments, but was also evaluated quite differently by the Church: not only had priests and monks been allowed to visit prostitutes at times, but the fact that the Church tolerated prostitution in gen-

²⁸ DHC, 1734: 499/a, «une suite de la doctrine des Jésuites».

²⁹ As Muceni explains, Patin already points out that as a result of this case there was a «campagne anti-jésuite»: The spread of abortions was attributed in particular to the casuist Pierre Ayrault (although it should rather be his son René), who allowed women «sous prétexte de maladie, ou d'éviter la honte, à tuer les hommes qui sont dedans leurs entrailles, aux mères à tuer leurs enfants avant qu'elles les aient mis au monde» and even referred to «qu'une honnête fille, qui aurait été forcée et violée par un jeune débauché, pourrait, selon plusieurs auteurs, se débarrasser de son fruit, avant qu'il soit animé, pour ne pa perdre son honneur, qui lui est plus précieux que la vie même» (I quote here from Muceni, 2021: 99, who quotes from *Traité sur la part que les Pasteurs du second ordre ont de droit divin dans le gouvernement des fidèles*, s. n., s. l., 1750). She also points out that this «épisode doit être considéré comme un acte de la plus grande controverse qui opposait à l'époque jésuites et jansénistes en France» (99, FN 26).

³⁰ While chastity is considered a virtue, lust (*luxuria*) is one of the seven deadly sins. To this day, Jesuits vow to live poor, chaste and obedient after two years of novitiate.

³¹ See Wootton, 1997: 216 who recognises in Bayle's use of «obsenenity» a defence of «pagan rather than Christian values» with which he criticises «the hypocrisy underlying the double standard».

³² DHC, 1734: 500/b, «la force du point d'honneur est supérieure à celle de la conscience».

eral showed that there were obviously double standards in matters of chastity: in order to preserve the chastity of some women, the unchastity of others was deliberately accepted. On the one hand, Bayle emphasises that for people their social standing was more important than the voice of their divine conscience; on the other hand, he shows that the Church and its representatives were not only passive in the face of this, but actively participated in the creation of and adherence to social norms even when these obviously contradicted the divine commandments of morality. While infanticide is not compatible with the moral laws of the Gospel, the commandment of chastity, which apparently applied only to a part of humanity and differently or only at certain times, does not seem to be a moral commandment of the Gospel but a man-made one.

A similar thesis, as I have worked out from the *Various Thoughts*, is now formulated once again by Bayle at the end of Note C of his article dedicated to Patin, now concretised with regard to abortion: Thus he asks quite directly what has more power, honour or (moral) conscience. Religion (and by this he now clearly means the divine commandments of morality or the divine conscience) gives women a number of reasons not to abort their child: 1. that it is a murder of a member of one's own family; 3. that their child will be eternally damned as a result; 3. that their motives for abortion are unjust or unreasonable; and 4. that Christianity is based on repentance and penance and not on covering up one's own faults. But the women wanted to preserve their reputation as wives of honour and would accept anything to do so, including betraying the community as well as their husbands. What is new and interesting about this passage is first of all the reference to the fact that religion also explains to them that the «advantage they might reap from discovering their fault was great with respect to their salvation, from thence they might draw a thousand reasons of humility and contrition».³³ Nevertheless, as soon as the question of honour arose, «it overturned all this great number of batteries».³⁴ Even that which makes the Christian faith particularly attractive, namely being able to achieve beatitude as a sinner through repentance, is, as Bayle finally states again in a rhetorical question at the end of this note, not strong enough as a prospect to dissuade people from their addiction to honour: «must it not therefore be acknowledged, that [the concern for social prestige] is a thousand times more powerful than conscience?»³⁵

³³ DHC, 1734: 500/b «Le profit qu'elles pouvaient tirer de laisser connaître leur faute, était grand par rapport à leur salut, elles en pouvaient tirer mille raisons d'humilité, et de contrition».

³⁴ DHC, 1734: 500/b «il renversa tout ce grand nombre de batteries».

³⁵ DHC, 1734: 500/b «Ne faut-il pas reconnaître qu'il est mille fois plus fort que la conscience?».

With this, I would like to come back to the question posed at the beginning: What about this representation is feminist?³⁶

In Muceni's view, Bayle's text rather testifies to the opposite, namely to «no indulgence» (Muceni, 2021: 103) for the women who have chosen abortion. Bayle portrays them as doubly guilty, «that is, having given in to lust on the one hand, and having evaded the consequences that follow on the other» (Muceni, 2021: 103). After examining the article, Muceni concludes that even if Bayle's main thesis is neutral, «the details of the hidden agenda that accompany this idea make the difference, as they exclude any mitigating circumstances»³⁷ Bayle thus portrays here

immoral figures (most often adulterous women), malicious, devoid of humanity and mercy. The Dictionary thus delivers the perfect perpetrator; this image fits well, moreover, with the story of the criminal abortion of Mademoiselle de Guerchy, which brought the phenomenon of infanticide to the attention of contemporary French intellectuals.³⁸

She points out that most women convicted of infanticide in France during this period did not have much in common with this noblewoman from the *Patin case*. Against Wootton and his reading of Bayle as a feminist, Muceni argues that Wootton's assessment of Bayle refers primarily to notes E and F of the second edition of the *Dictionnaire*, which the first edition did not contain. With this second edition, Muceni argues, Bayle was responding to criticism, especially from his long-time personal adversary Pierre Jurieu, who also explicitly referred to Patin. But in Muceni's view, the second edition, in which Bayle refers to Henri Estienne as another source, ultimately shrinks even what Wootton called Bayle's feminism, insofar as its very remarks «confirm the validity of the radical condemnation of these women, who commit the most atrocious of crimes for superficial, even childish reasons».³⁹ From her point of view, Bayle refuses above all to discard the purely moral perspective in which he sees the problem, and thus to develop an understanding of the phenomenon in its so-

³⁶ Elisabeth Labrousse, who is certainly more familiar with Bayle's work than anyone else, already attributes a feminist argumentation to Bayle, see Labrousse, 1996: 78n.

³⁷ Muceni, 2021: 104, «les détails concernant les intentions cachées qui accompagnent cette idée font la différence, car ils excluent toute circonstance atténuante».

³⁸ Muceni, 2021: 104, «des figures immorales (les plus souvent des femmes adultères), malveillantes, dépourvues d'humanité et de pitié. Le *Dictionnaire* livre ainsi le coupable parfait; cette image s'accorde bien, d'ailleurs, avec le récit de l'avortement criminel de Mademoiselle de Guerchy, qui a porté le phénomène de l'infanticide à l'attention des intellectuels français contemporains».

³⁹ Muceni, 2021: 107, «confirmer le bien-fondé de la condamnation radicale à l'égard de ces femmes, qui commettent le plus atroce des crimes pour des raisons superficielles, voir puériles».

cial dimension (Muceni, 2021: 108). In fact, Bayle, like the Church and state laws, clearly judges abortion and infanticide, respectively, to be crimes and thus morally reprehensible.⁴⁰ Unlike Muceni, however, Bayle seems to me to blame less the women themselves, even if he calls them the «perfect penetrators», but society and its institutions and norms, namely the Catholic Church and its double standards. I would agree with Muceni that Bayle does not abandon the moral perspective, but not that he therefore fails to see the social dimension of the problem.

Muceni does not stop at the analysis of Patin's and Bayle's remarks. At the centre of her very detailed article is Bernard Mandeville's examination of the abortion question. The latter, as Muceni lets us know right at the beginning, not only had indirect access to the problem of abortion through reading (in his case also Bayle's remarks), but, like Patin, personal experience as a doctor and, additionally, as a «seducer»⁴¹. I do not want to refer here to Mandeville's in many ways more progressive position, as Muceni very illuminatingly outlines it. What seems salient to me is her hint that the latter, possibly through his personal experiences, «humanises these so-called monsters and allows the observer to develop a form of empathy» (Muceni, 2021: 111). For indeed, as much as I am inclined to consider Bayle's remarks less critical but even progressive, it becomes apparent in contrast to Mandeville's descriptions how far Bayle's are still from a «women's point of view», in which the unbelievable suffering and despair to which women are exposed in such a critical decision-making situation are expressed when Mandeville writes:

If she proves with Child, her Sorrows are unspeakable, and she can't be reconcil'd with the Wretchedness of her Condition, the fear of Shame Attacks her so lively, that every Thought distracts her. All the Family she lives in have a great opinion of her Virtue, and her last Mistress took her for a Saint. how ill her Enemies, that envied her Character, rejoice, how will her Relations detest her! The more modest she is now, and the more violently the dread of coming to Shame hurries her away, the more Wicked and more Cruel her Resolutions will be, either against herself or that she bears (Mandeville, 2017: 66f).

This passage indeed expresses something like a *women's point of view*, which is not found in Bayle: an internal view of the desperate abortive mother,

⁴⁰ It should certainly be taken into account that the majority of women in the 17th century could only have an abortion at a much later stage of pregnancy than today, since they had to discover that they were pregnant in the first place — which could explain the equation of abortions and infanticides.

⁴¹ Muceni states that Mandeville himself married Elisabeth Lawrence in London in February 1699 and became the father of his first child exactly one month later (Muceni, 2021: 108).

dominated by the feeling of shame and fear, namely —as Bayle also notes, albeit only from the external perspective— of the *loss of her social standing*. Moreover, in a second longer passage that Muceni also quotes:

It is commonly imagined, that she who can destroy her Child, her own Flesh and Blood, must have a vast stock of Barbarity, and be a Savage Monster, different from other Women; but his is likewise a mistake which we commit for want of understanding Nature and the force of Passions. The same Woman that Murders her Bastard in the most execrable manner, if she is Married afterwards, may take care of, cherish and feel all the tenderness for her infant that the fondest Mother can be capable of. All Mothers naturally love their Children: but as this is a Passion, and all Passions center in Self-Love, so it may be subdued by any Superiour Passion, to foorth that same Self-Love, which if nothing had interven'd, would have bid her fondle her Offspring (Mandeville, 2017: 67).

the positions of Bayle and Mandeville seem to me to diverge more in their presentation than in their content: Mandeville points out here, as Muceni elaborates, that it was mainly unmarried «respectable» women who felt compelled to have abortions. Similarly, as mentioned above, Bayle argues in the question, allegedly heard in passing and quoted by him, that women could be discouraged from aborting their child if it did not involve such a high loss of social prestige and if they still had the option to marry. Nevertheless, I agree with Muceni that Mandeville's account expresses the inner conflict of women much more clearly than Bayle's —which may be due to his greater personal involvement.

But even if I consider Bayle's and Mandeville's positions to be less divergent in content than Muceni, it seems to me too far-reaching to declare Bayle's view to be feminist, at least according to our understanding today: In this discourse, the decision for or against an abortion is often described as a normative conflict between the protection of the child's right to life and the woman's right to self-determination. This conflict, it is further argued from a feminist perspective, cannot be decided and judged from the outside, however, but only from the participant perspective of the woman; women should therefore have a right to abortion (see exemplarily Thomson, 1971). Bayle clearly does not argue for such a right. To what extent could Bayle's position nevertheless be described as progressive with regard to the relationship between the sexes?

As explained, Bayle wants to use the example of the abortion question to make his thesis plausible that most people are not primarily determined in their actions by their conscience, but by the fear of losing their social standing. The example lends itself first of all because it shows in a particularly drastic way how strong the fear of losing one's social standing is: it even leads to killing one's

own children. This fear is not rooted in female nature, but in the social order dominated by men («the Jesuits»). Here, Bayle's view clearly differs from the views still held at the time of the Enlightenment, for example by Jean-Jacques Rousseau in his *Emile*,⁴² that women by *nature* had a greater sense of shame and accordingly also different duties. In comparison, Bayle's descriptions appear progressive in two respects:

On the one hand, Bayle emphasises the importance of fear for social prestige for morality. In this respect, women and men are initially equal by nature, and both equally weak in following this fear rather than their conscience. Although Bayle mentions hypotheses that the nature of women and men may differ, he considers these differences all irrelevant,⁴³ or he refers elsewhere to the fact that differences are due to a different upbringing.⁴⁴ Furthermore, in the *Miscellaneous Reflections* he also claims that men are even more determined than women by the fear of losing social prestige—a general assessment that is confirmed in the description of the abortion case from the article «Patin» insofar as Bayle, as already mentioned above, reports that the noblewoman was urged to have an abortion against her will by her lover.⁴⁵ At first, the lover did not take offence at her «unchastity», nor, according to the source cited by Bayle, at her already existing illegitimate children—it was only his own possible illegitimate paternity and the threatened loss of his honour that moved him to urge her to have an abortion. He criticises this in no uncertain terms as double standards.

Secondly, Bayle emphasises that the existing social rules—again in contrast to Rousseau, who attributes them to the providence of nature—are set

⁴² Rousseau, 1762: book 5, 4ff. See also Okin, 1979: 402: «Natural woman, however, is defined in accordance with her role in the golden age of the patriarchal family; and she is, therefore, dependent, subordinate, and naturally imbued with those qualities of shame and modesty that will serve both to make her sexually appealing to her husband, and to cause her to preserve her chastity as her most precious possession». The fact that numerous 18th-century Enlightenment thinkers emphasised the difference and thus the inferiority of the female sex much more strongly than Bayle (but also Hobbes) may have to do with the fact that, unlike most 17th-century thinkers, they no longer established the difference constituting society between classes or «sovereign and subject», but between the sexes. Thus, Ariane Bürgin claims that «Rousseau [...] removed the figure of difference from the political realm, gendered it and as such—in its now politically justified function—made it actually relevant. This function may also help to understand—among other things—why Rousseau seeks to think of gender difference as a principled, essential opposition and to justify it with reference to a specific “special disposition” [...] of the sexes. For it is not only Hobbes who seems to be interested in securing through absolutisation that difference which gives form and structure to the state and is thus indispensable for the preservation of society» (Bürgin, 1998: 298, translation mine).

⁴³ «'tis alike to me», («peu m'importe».) as he emphasises in this regard (Pierre Bayle, 1708, vol. II, §163, 332).

⁴⁴ Labrousse already points this out (1996: 77). She draws on Bayle's discussion from the *Nouvelles de la République des Lettres*: Here Bayle recognises in contemporary education the main reason why women no longer behave like Amazons. Among other things, he cites men's fear that women might dominate them or be unfaithful to them as a reason for this. See Bayle, 1685, 341b). How significantly the gender order was shaped by the church is explained for instance by Wunder, 1998.

⁴⁵ It is not clear from the source where this knowledge actually comes from.

by men or their institutions, namely the state and the Catholic Church. These institutions value chastity differently in women and men and are accordingly responsible for the resulting crime, as Bayle suggests with the cited reference to Jesuit doctrine.

Finally, and at least with a view to later or present ideas of differences between women and men, this may argue in favour of calling Bayle a progressive thinker also with a view to gender relations, he does not consider women to be more chaste by nature than men, rather the opposite. Whether the value attached to this, that women are less able than men to keep their passions in check, if it is meant seriously, is not rather a misogynistic argumentation, may remain open.

La sombra siniestra de una piedad vana

The Black Shadow of Piety

JOAQUÍN CASTELLÁ GARCÍA

Universidad de Valencia

RESUMEN

El benedictino Benito Jerónimo Feijoo fue un escritor cuyos polémicos ensayos contribuyeron a la introducción de las nuevas corrientes del conocimiento científico en la España del siglo XVIII. Para ello emprendió una campaña divulgativa que pretendía eliminar las barreras culturales que lo impedían. En este trabajo nos interesa analizar la crítica que acomete contra los obstáculos derivados de la mentalidad, tradiciones y supersticiones religiosas. Nos centraremos en sus iniciativas discursivas para dignificar y salvaguardar la religión católica de los efectos perversos que le perjudicaban en un momento histórico de profundos cambios sociales e intelectuales. Consideraremos su contribución a la ilustración del cristianismo sin cuestionar la fe católica, con la expectativa de hacerlo compatible con los tiempos modernos. En definitiva, la obra de Feijoo supone una reflexión de amplio espectro sobre asuntos públicos acuciantes para la sociedad del momento, no tanto para alcanzar la bienaventuranza como el bienestar.

PALABRAS CLAVE

Superstición, piedad, sacerdotes indiscretos, razón natural, Feijoo.

ABSTRACT

The Benedictine Benito Jerónimo Feijoo was a thinker whose controversial writings contributed to the introduction of the new currents of scientific thought in 18 Century- Spain. To this end he intended an informative campaign that aimed to eliminate the cultural barriers that prevented it. In this work we are interested in analyzing the criticism of that he undertakes against the obstacles derived from the mentality, traditions and religious superstitions. We will focus on his discursive initiatives to dignify and safeguard the Catholic religion from the perverse effects that harmed it at a historical moment of profound social and intellectual changes. We consider his contribution to the enlightenment of Christianity without questioning the Catholic faith, with the expectation of making it compatible with modern times. In short, Feijoo's work is a broad-spectrum reflection on pressing public issues for the society of the moment, not so much to attain bliss as well-being.

KEYWORDS

Superstition, piety, wicked priests, natural reason, Feijoo.

Yo en ningún tiempo creeré
que un motivo¹ es devoción,
que la sombra es realidad,
que la ceguera piedad,
y el error es religión.

En este fragmento de la poesía con la que Feijoo finaliza su discurso *Sobre la recta devoción y adoración de las imágenes* (Adiciones, I) quedan expresadas las principales líneas de la crítica de que van a ser objeto ciertas prácticas religiosas muy extendidas en la España de su tiempo: el culto a las imágenes y la devoción ciega, la profusión de milagros y prodigios sin fundamento, la piedad mal entendida y el error de la religión al darles cobertura. Todo lo cual puede condensarse en dos cuestiones fundamentales que recorren sus escritos: ¿Qué quimeras se conservan en los pueblos a la sombra del vano título de piedad?; y, ¿qué perjuicios para la religión se derivan de ese culto indebido que incurre en flagrante superstición? El objetivo de este trabajo será tratar de responder a estas dos cuestiones cruciales en el pensamiento de nuestro autor.

Mi planteamiento en el presente artículo ha sido dejar hablar a los textos de Feijoo, dotándolo de una sistematización conceptual del que carecen; para profundizar en el pensamiento de un autor cuya dispersión expositiva desdibuja una filosofía más sólida y singular de lo que se ha considerado hasta ahora.

El lastrado espíritu medieval popular y los sentimientos religiosos exacerbados del barroco en España hicieron proliferar todo tipo de prodigios, presagios y milagrerías entre el pueblo llano, fruto de las terribles fantasías que habían alimentado el imaginario colectivo y labrado todo un rosario de tradiciones, santuarios y celebraciones de lo más variado e inusitado. Hechos que se habían convertido en una verdadera lacra entre la gente común en muchos lugares del país, y que no se habían atajado debidamente adoptando medidas firmes y severas desde algunas instancias eclesiásticas.

La Guerra de Sucesión que supuso el acceso de la dinastía borbónica a la Corona produjo una remodelación en todos los ámbitos de la sociedad española no exenta de tensiones entre las distintas regiones, fruto del centralismo absolutista y la pérdida de los derechos forales; y entre las instancias políticas y religiosas, con motivo del afianzamiento del regalismo y las prerrogativas que asume el poder secular en la administración de los asuntos de la Iglesia. En

¹ Actualizo el término que utiliza Feijoo de «una tema» por «un motivo».

este punto concurre el reflujó de la Contrarreforma y un despotismo a imagen y semejanza del país vecino: la Francia de Luis XIV. Este es el contexto en el que vivió y se formó Benito Jerónimo Feijoo, y en el que disfrutó de una posición privilegiada, puesto que su condición de monje benedictino y su cercanía a los nuevos aires que inspiraba la nueva dinastía gobernante favorecieron su apertura a las corrientes de pensamiento emergentes. En parte ello se debió a los colegios y congregaciones benedictinas donde discurrió toda su vida, ya que estas albergaban un ambiente de tolerancia hacia la cultura y además, desde su centralización en la Congregación de San Benito de Valladolid, mantenían una fuerte relación con los maurinos de París (Mestre, 2014: 17),² lo que favoreció su apertura intelectual a Europa y su distanciamiento de la rígida escolástica que regía en las instituciones educativas españolas. La larga maduración de su pensamiento, arropado por su congregación, junto con la pausada reflexión en torno a la recepción de la nueva filosofía natural, sin duda que favorecieron el éxito de sus escritos en un clima cultural donde las élites demandaban mayor ilustración. Pero sus objetivos eran eminentemente prácticos y su intención llegar al mayor público posible, pues lo que pretendía era contribuir a la reforma de las costumbres y encauzar la opinión popular en los justos términos de la razón natural. Lo que coincide con el espíritu empirista y pragmático de una época en la que lo que interesaba era la mejora de las condiciones de vida en general con medidas útiles y eficaces.

Paralelamente a la concentración de poder y a la iniciativa del estricto mantenimiento del orden público por parte de las autoridades seculares, durante el siglo XVIII se produce en el seno de la Iglesia española un fenómeno peculiar, que no ha lugar de forma tan acusada en el resto de Europa, consistente en el fomento y amparo de las tendencias y manifestaciones más rudas de las creencias populares. Quizá con el interés inconfesable de mantener su autoridad y ascendencia sobre el pueblo llano y consolidar su influencia institucional en unos momentos en los que esta flaqueaba desde distintos flancos, sociales y políticos. Consecuencia de todo ello fue el enrarecimiento del ambiente cultural e intelectual y el empobrecimiento de la mentalidad colectiva, de ese pueblo anclado en unos usos y costumbres con raíces rurales y sesgos paganos, y, por tanto, muy permeable a todo tipo de supersticiones.

Este es el marco que suscitó en Feijoo una inquietud, desde sus más tempranas experiencias, ante los misterios y creencias de la gente en la densa atmósfera legendaria de su Galicia natal (Otero, 1972: 50). En un momento dado nos confiesa: «La mayor parte de mi vida he estado lidiando con estas

² Como demuestra la tesis doctoral de M. Dubuis (1982).

sombras, porque muy temprano comencé a conocer que lo eran» (*TC*, V, 5).³ En este sentido cabe destacar la carta que hace referencia al caso vivido en aquellos lares, se trata del misterio de la *Campana y crucifijo de Lugo* (*CE*, II, 2), cuyo comentario da fe de cómo le llamaron la atención estas manifestaciones y las dudas que le suscitaron desde la juventud. Esta será una de las características de la actitud de Feijoo respecto a este tipo de fenómenos —con las reservas debidas para tratarlos como tales—: querer comprobarlos de primera mano, aproximarse a ellos desde su propia experiencia. El otro elemento que abonará su inclinación a valorar la experiencia vivida como un aspecto determinante en su forma de afrontar los casos extraordinarios vendrá dada por su maltrecha salud y su interés por la medicina como una práctica experimental que observa con detenimiento cada caso concreto a la vista de los síntomas del organismo singular del individuo. Actitud que extenderá al conocimiento de los hechos que concurren en los relatos que se refieran a noticias de posibles prodigios y su verosimilitud a la luz de la experiencia. Este interés en torno a la medicina práctica le llevó a mostrarse reticente con los grandes despliegues teóricos en la forma de afrontar las dolencias, tanto físicas como espirituales.⁴ A instancias de estas inquietudes, el escepticismo bien entendido y la observación rigurosa como método de indagación, examen y corroboración de los testimonios y los hechos se convertirá en la guía de su pensamiento. Quizá agotado por el estrecho espíritu dogmático que le acompañó en su formación escolástica, y apuntalado en sus fuertes convicciones morales y religiosas, Feijoo reconoce las limitaciones del conocimiento y extiende dudas en todas las cuestiones humanas para afrontarlas con un ánimo constructivo y tolerante. Sorprende un personaje con tan buen talante y amplitud de miras que mora enclaustrado en la celda de su monasterio. La perspicacia y el fino ingenio de la literatura miscelánea, ensayística, de Feijoo más que una crítica rigurosa —atendiendo a las fuentes— suscita una reflexión polémica y deliberativa de asuntos relevantes en el escenario de la discusión pública, incidiendo e instruyendo en las materias más diversas, para erradicar la inveterada ignorancia arraigada en España. El ejercicio divulgativo de Feijoo es coherente, dentro de un planteamiento cuyo esquema rige como sigue: el conocimiento de los hechos fehacientemente; la crítica severa de las causas que se aducen para explicarlos; y los argumentos de

³ A partir de aquí indicaremos la referencia a sus *Discursos* o *Cartas* con la notación *TC* y *CE* respectivamente, con el número de Tomo en números romanos y el Discurso o Carta respectivo en arábigos.

⁴ Tengamos en cuenta que su primer escrito es una *Apología del escepticismo médico* (1725), en defensa del médico Martín Martínez. Destaquemos, asimismo, el recurso asiduo que hace en sus discursos de términos de la medicina (sana piedad, enfermedad del alma, sana doctrina) y de símiles de procesos orgánicos en su argumentación.

razón en que se fundan definitivamente. Una consigna en que se puede cifrar su pensamiento es la siguiente: «La experiencia sin razón es cuerpo sin alma. [...] Lo que yo condeno son aquellos discursos ideales, deducidos de cualquiera de los sistemas filosóficos, porque como estos todos son inciertos es fundar en el aire el método» (*TC*, IV, 4).

En la trayectoria intelectual de Feijoo se pueden diferenciar dos vertientes: una divulgativa de la nueva filosofía natural y del método experimental, y otra en la que combate los errores comunes arraigados en la España de su tiempo que se prodigaban bajo el pretexto de la religión. Siendo ambas complementarias, cabe considerar que en dicha trayectoria hay un hilo conductor que no se ha tenido suficientemente en cuenta: su profunda y sincera preocupación por la desorientación en materia religiosa, tanto del pueblo como de ciertos elementos de la institución eclesiástica. En este sentido se podría afirmar que la aportación decisiva de Feijoo en la corriente de lo que se ha calificado como el movimiento pre-ilustrado en España fue aquella tarea previa que dedicó a desentrañar las quimeras en torno a tantos prodigios y milagros como los que atenazaban un imaginario colectivo enfangado en temores e ilusiones vanas; y en las cautas reconsideraciones del papel de la institución eclesiástica en estos asuntos para velar por la integridad de la fe católica.

En un juego de polaridades muy propio de su discurso, y que responde a su formación peripatética, Feijoo sitúa el juicio en que se funda la «autoridad de los hombres» entre las evidencias de la razón y las demostraciones matemáticas, por una parte; y las verdades reveladas por la otra. Siendo todo lo demás opinión —o noticia— probable o experimentable, esto es, susceptible de revisión y reconsideración a la luz de la razón natural y de cómo se interpreten los hechos objeto de consideración; por tanto, sujeto a errores o a testimonios poco fiables. Lo cual le lleva afirmar que «esta autoridad mal entendida o mal regulada, es quien ha llenado el mundo de fábulas» (*TC*, V, 1). Con lo que se constata la falibilidad del juicio de los hombres, de los que nos dice «que caminando con tan escasa luz, se descaminan los más» (*TC*, I, 1). Feijoo propone las reglas que se deben usar para suspender, conceder o negar el juicio en los asuntos humanos en el discurso titulado *Regla matemática de la fe humana* (*TC*, V, 1) en los siguientes términos:

Puestas en la balanza intelectual, por una parte la inverosimilitud del suceso, y por otra la autoridad del que la refiere, se ha de ver cuál pesa más; si pesase más aquella que esta, se ha de negar el asenso; si esta más que aquella, concederse; y si quedasen las dos en equilibrio, dejar también en equilibrio el juicio, no asintiendo ni disintiendo

Pese a no disponer de un método que garantice la evidencia absoluta, los hombres pueden contar con reglas suficientes y útiles para orientar su opinión en términos de probabilidad, en la filosofía natural y las artes aplicadas, y verosimilitud en la obtención de testimonios contrastados y veraces, en la historia y los acontecimientos humanos. Lo que Feijoo llama «reglar matemáticamente la fe humana», pues, consiste en afrontar con prudencia y rigor el examen de las pruebas de la experiencia, por un lado; y en la fundamentación y acreditación de los testimonios autorizados, por otro. Esto es lo que se necesita para emitir un juicio justo y equilibrado, a pesar de que siempre es posible, en los asuntos humanos, mostrarse escéptico; puesto que las causas últimas de los fenómenos o acontecimientos no están al alcance del hombre. Entonces cabe suspender el juicio a expensas de profundizar en la cuestión de que se trate o atenernos a criterios morales. Es por ello que es tan necesaria la crítica, para alcanzar las «máximas generales que a todo buen entendimiento dicta su razón natural» (*CE*, II, 18) con las que poder fundamentar, con criterio y autoridad, lo que expuesto con argumentos de razón induzca a un juicio prudente, o a una solución útil y provechosa; mientras que «todo lo que tiene algo de irregular, admirable o prodigioso, pide testimonios más fuertes para su comprobación» (*TC*, V, I).

Aquí entramos en la cuestión de los milagros que siempre había suscitado comprometidas controversias en el ámbito de las creencias religiosas y en el marco de la Iglesia, puesto que en ellos se fundaba parte de su inveterada autoridad: el reino de lo sobrenatural. Lo que le resultaba más controvertido a nuestro autor, en pleno siglo XVIII, era dar el consentimiento tácito a la multitud de prodigios que se ponían de manifiesto en España, sobre todo si se trataba de hechos que se justificaban a la luz de los conocimientos que aportaba la nueva física;⁵ donde cabe reseñar el caso emblemático de los presagios derivados de los cometas y otros fenómenos naturales.⁶

Feijoo asume el deslinde del ámbito de la fe, lo sobrenatural e inaccesible al entendimiento, del conocimiento de la naturaleza que incorporan los nuevos métodos experimentales, a la luz de los cuales pretende la revisión de las innumerables tradiciones, creencias y prácticas supersticiosas. Entiende que, desde una perspectiva crítica, el análisis de estos asuntos se debe realizar con espíritu filosófico, esto es, aplicando un examen racional y experimental de los hechos que concurren en tales manifestaciones. Al respecto afirma: «el que un efecto sea milagroso consiste en que supere enteramente las fuerzas de la naturaleza, y este discernimiento pende de la filosofía, a quien pertenece examinar

⁵ No hablaremos propiamente de ciencia para no confundirla con la lógica de las evidencias metafísicas que todavía rige como tal en el contexto académico e intelectual de Feijoo.

⁶ Lo que ya fue largamente debatido por Bailey y otros autores. Por su parte Feijoo también abordó el asunto, cabe destacar el texto sobre los *Cometas* (*TC*, I, 10) y los rayos en el *Milagro de Nieva* (*CE*, II, 28).

a dónde llega la actividad de las causas naturales» (CE, II, 11), «siempre que haya a mano causa natural a que atribuir el efecto, no se debe reputar milagroso» (CE, II, 2). A este respecto, no tendrá reparos en extender una sombra de sospecha en todo lo que atañe a la proliferación tendenciosa de multitud de milagros; pues, si bien no deja de creer en ellos, considera que «hoy no se hacen milagros con la frecuencia que en la primitiva Iglesia, porque hay mucha menos necesidad de ellos ahora que entonces. Entonces eran menester los prodigios, ahora buenas obras. Sembráronse en aquel primer siglo los milagros para lograr en los siguientes larga cosecha de méritos» (TC, III, 6). Desde esta perspectiva adoptará una actitud escéptica hacia todo tipo de prodigios que se puedan probar fehacientemente a la luz de la razón natural. Aun así, a pesar de ser el milagro el enemigo principal, con su modo brutal de violar las leyes de la naturaleza y su insolente prestigio, había que tener cuidado y emprenderla con cada superstición en particular (Hazard, 1988: 135). De ese modo procederá en manifestaciones como los presagios, profecías, duendes, romerías y todo tipo de prodigios, en un recorrido casuístico exhaustivo y sometiéndolos a un análisis implacable (Ardao, 1962: 50).

Con el capítulo de los milagros Feijoo se mostrará más ponderado y diligente, habida cuenta de lo comprometido del asunto con la permanente sombra inquisitorial, excepto en los casos en que se descubre el engaño o un burdo fingimiento de los mismos. Lo que no es óbice para que se den casos en que su incisivo examen le depare algún conflicto con ciertas órdenes religiosas y algunas autoridades eclesiásticas. Así le ocurrió con motivo del llamado milagro de *las flores de San Luis del Monte* (CE, II, 29) y *la campana de Velilla* (TC, V, 16), patrocinados por franciscanos y dominicos respectivamente. En un caso tuvo que retractarse, no sin insistir apelando a distintas instancias, y en el otro hacer ambiguas concesiones en el propio texto.

En un sentido más amplio, la exposición y crítica de los milagros en términos genéricos lo realiza Feijoo en su discurso *Milagros supuestos* (TC, III, 6), y en sendas cartas: *Sobre multitud de milagros* (CE, I, 43) y *Examen de milagros* (CE, II, 11). En todos estos textos insiste en su argumento principal según el cual la mayoría de las manifestaciones prodigiosas si son sometidas a un exhaustivo examen dimanar de fenómenos naturales. A partir de lo cual, cabe estudiar los tres ejes fundamentales sobre los que se articula su crítica: la ingenua credulidad del vulgo, las tradiciones heredadas y distorsionadas, y la autoridad inoperante y mal fundada.

En el primer caso considera que el pueblo llano es tan susceptible de imaginar prodigios que, sumido en la ignorancia, otorga un consentimiento ciego a todo lo que es fruto de la fantasía popular:

Es el vulgo, hablando con propiedad, patria de quimeras. No hay monstruo que en el caos confuso de sus ideas no halle semilla para nacer, y alimento para durar. El sueño de un individuo fácilmente se hace delirio de toda una región. Sobre el eco de una voz mal entendida se fabrica en breve tiempo una historia portentosa (*TC*, III, 6).

Para Feijoo el poder de la fantasía coloniza de manera abrumadora el imaginario colectivo y, entre el vulgo ignorante, alcanza tal intensidad que se le nubla el entendimiento, dándose el caso de que lo más inverosímil se percibe como posible a instancias de los vagos efluvios de lo sobrenatural; es por ello por lo que dice que ven «mucho más con la imaginación que con los ojos» ante cualquier acontecimiento asombroso (*TC*, III, 6). En el discurso sobre el *dominio tiránico de la imaginación* (*CE*, IV, 8) Feijoo se extiende sobre el asunto, destacando el impacto emocional que ejercen las ficciones sobre las almas sensibles; pero los casos en que la potencia de la imaginación resulta más perturbadora es cuando afecta a las creencias religiosas, «pretendiendo abrogar de este modo la fe a todo género de milagros y la veneración y culto a los santos» (*CE*, IV, 8). Un efecto perturbador que por exceso de credulidad y cegados por la pasión de la imaginación se produce, en la mayoría de las ocasiones por el vanidoso fingimiento de unos y el pícaro engaño de otros, pero que se extiende como un reguero de pólvora:

Por regla general los habitantes de cualquier territorio, donde hay alguna imagen celebrada por milagrosa, o santuario de quien se decanta algún continuado prodigio, se interesan ardentemente en fomentar su crédito, ya por contemplarlo como gloria de país, ya porque siempre de la concurrencia de los devotos forasteros les resulta algún emolumento (*CE*, II, 11).

Feijoo considera que sobre estos cimientos, que instituyen los usos y costumbres inveterados de los pueblos, se construyen muchas de las tradiciones que son objeto de devoción y culto entre ellos. Y se consolidan a instancias de las narraciones distorsionadas de muchos cronistas tendenciosos y poco rigurosos que dan carta de naturaleza a «cualesquiera rumores vulgares» (*TC*, III, 6). Con un símil muy propio de su discurso nos da cuenta de ello:

Cree el docto lo que finge el vulgo, y después el vulgo cree lo que el docto escribe: hacen las noticias viciadas en el cuerpo político una circulación semejante a la que forman los humores viciosos en el cuerpo humano; pues como este, a la cabeza, que es trono de la razón, se los suministra en vapores el vulgo inferior de los demás miembros, y después a los demás miembros para su daño se los comunica

condensados la cabeza; así [los] vapores de ínfima plebe ascienden a los doctos [...] que, cuajándose allí en un escrito, bajan después autorizados al vulgo, donde este recibe, como doctrina ajena, el error que fue parto suyo (*TC*, III, 6).

Lo que le lleva a afirmar de forma contundente que son «innumerables las tradiciones fabulosas o apócrifas que reinan en varios pueblos del cristianismo. Pero es un campo lleno de espinas y abrojos, que nadie ha pisado sin dejar mucha sangre» (*TC*, V, 16). Y así ocurre porque una vez han arraigado entre la gente esas disonancias de las creencias ya no es posible hacerles que se desprendan de ellas sino afrontando con coraje la acusación de impiedad, a lo que muchos escritores indiscretos no están dispuestos. Pero Feijoo se impone la ardua tarea de extirpar los prejuicios y las supersticiones de una mentalidad colectiva desbordada por los influjos de unas costumbres corrompidas por vanas creencias y que es necesario encauzar por una senda donde «la voluntad elige el mayor bien cuando la proposición del entendimiento es clara y despejada» (*CE*, IV, 7).

Sin querer entrar en cuestiones de historia crítica, dudará de los testimonios de muchas de las narraciones y fabulaciones por resultar poco fiables, cuando no acaban siendo distorsionadas por el paso del tiempo y las muchas mediaciones de las numerosas voces que intervienen, o por la misma ambigüedad de unos relatos en los que cabe de todo, induciendo a un error de interpretación cuando no a la mentira interesada. Feijoo enfatiza el hecho de que la mentira en materias sagradas «profana el Templo y desdora la hermosísima pureza de la religión» (*TC*, V, 16), con lo que a instancias de ella se fomenta una piedad vana que no responde a la verdad revelada:

Así son dignos de severo castigo todos los que publican milagros falsos, reliquias falsas, y cualesquiera narraciones eclesiásticas fabulosas. El perjuicio que estas ficciones ocasionan a la religión es notorio. El infiel, averiguada la mentira, se obstina se contra la verdad. Cuando se le oponen las tradiciones apostólicas o eclesiásticas se escudan con la falsedad de varias tradiciones populares (*TC*, V, 16).

Esta relajación de las costumbres, sobre todo en materia religiosa, da ocasión a los herejes a desautorizar «el menor número de los [milagros] verdaderos con la inmensa multitud de los fingidos» (*TC*, III, 6). Reprocha la indolencia por parte de algunas instituciones religiosas y sus representantes por no moderar el exceso de credulidad de la gente. Siendo de suma importancia para el crédito de la Iglesia evitar con su silencio la proliferación de prodigios y milagros simulados para no ser objeto del escarnio de los herejes. Por lo que reclama que «seamos nosotros [el clero católico] los delatores de la impostura antes que nuestros contrarios nos den con ella en los ojos, haciendo guerra a nuestras

verdades con nuestras ficciones» (*TC*, III, 6), ya que «harían un servicio considerable a Dios, y a su Iglesia los prelados eclesiásticos ocurriendo con fervoroso celo este abuso» (*TC*, III, 6). En este aspecto se muestra diligente y respetuoso con la autoridad de la Iglesia Romana, confiando en el rigor con que canoniza a los santos y dispone sobre los milagros. Con lo que entramos en el capítulo sobre la autoridad, en el que conviene remitirnos al discurso titulado *Argumentos de autoridad* (*TC*, VIII, 4), donde Feijoo, asumiendo los límites inherentes a la condición humana, nos dice lo siguiente:

Es [...] conforme a razón que la doctrina de los grandes hombres que florecieron en los siglos anteriores a nosotros, concedamos toda aquella diferencia que merecen como grandes hombres; pero acordándonos siempre de que fueron hombres. La antigüedad no los ha deificado. Pudieron errar algo como hombres cuando escribieron.

Este es un punto crucial en su argumentación: el hecho de que cualquier hombre, aun investido de la mayor autoridad, por el hecho de ser hombre, puede errar en sus juicios. Feijoo tiene muy presente que quienes detentan las más altas instancias del poder también pueden equivocarse, y pone el ejemplo del Cisma de Occidente donde reyes y papas se dividieron en partidos irreconciliables (*TC*, I, 1). Por ello llega a considerar que «en las disputas debe preferirse la razón a la autoridad» (*TC*, VIII, 4), afirmando después que «la misma autoridad concede la preferencia a la razón» si quiere responder a la verdad. Verdad que solo se debe a Dios y a la que al hombre solo le cabe aproximarse entre los dos extremos del desprecio a la autoridad y la veneración excesiva de la misma: «Entre los dos extremos está el medio de la razón», nos dice con una expresión muy aristotélica, para luego acometer contra la autoridad de la escolástica peripatética —que «prohibía el uso del discurso y de la experiencia»— en favor de la filosofía natural como un campo independiente de la doctrina debida a Cristo, diferenciando estos dos ámbitos. En definitiva, lo que acaba reconociendo es que en todas las disputas entre los hombres conviene desembarazarse de los argumentos de autoridad para «apurar las pruebas *a ratióne*, que son las que más eficazmente determinan a seguir esta o aquella opinión».

Ello no es óbice —reconoce nuestro autor— para que en el mundo eclesiástico exista una jerarquía de cuyas opiniones cabe dudar, pero cuyos dictámenes hay que respetar, pues es la última instancia que vela por la integridad de la religión. Su condición de religioso y sus votos de obediencia le obligan a asumir el orden establecido. Pero Feijoo lo contempla en los términos en que rigen los tiempos, en los que se impuso una política conciliar en la Iglesia, a instancias de los países católicos europeos, Francia y España fundamentalmente. Pero,

si bien lo que se demandaba en Europa eran los concilios nacionales, nuestro autor se inclina por los Concilios Generales.

De los Santos Concilios dice que son los órganos «por donde explica su mente la Iglesia Romana» (CE, I, 43), constituyendo el lugar donde se establece la doctrina, y que no están exentos de un debate y discusión que exige acuerdos, esto es lo importante para Feijoo. También coincide con los tiempos en la importancia que asigna al papel de los Obispos en su labor de marcar las directrices pastorales y eclesiásticas. Tal y como él lo ve la cadena de mando discurriría del siguiente modo: la autoridad máxima del Papa se fundaba en lo dispuesto por los Decretos de los Concilios que a toda la Iglesia obliga; que a su vez debían hacerse valer por los Obispos en sus respectivas diócesis, aleccionando a todos sus prelados en las disposiciones que debían aplicarse, y cuya responsabilidad era instruir al clero menor en las reglas prescriptivas que habían de contemplarse y cumplirse en materia de fe. Un caso concreto, al que se refiere a menudo, es lo dictaminado sobre los milagros por el Concilio de Trento, «que manda no admitir milagro alguno nuevo, sin preceder examen, y aprobación del Obispo», según el Decreto *de Invocatione & Veneratione* (CE, I, 43) En otros casos hace referencia a lo dictaminado contra la proliferación de milagros entre los fieles, que como medida disciplinar establece «precaer el error del simple vulgo en creer milagros falsos» (CE, I, 43), para evitar los múltiples actos de devoción que dan ocasión a un culto indebido y que incurren en flagrante superstición. Lo que se contempla en el Decreto del Concilio Sononense de 1528. De todos modos, observa que «apenas ha visto hasta ahora poner en práctica la regla establecida por el Concilio» (CE, I, 43), con lo que se insinúa la dejación y tácito consentimiento de estas prácticas en el seno de la Iglesia «bajo el pretexto de que se debe dejar al pueblo en su buena fe» (TC, III, 6). Para Feijoo era un hecho la dispersión de las manifestaciones votivas en España, también lo era que desde las instituciones eclesiásticas apenas se habían tomado medidas serias al respecto, si acaso algunas amonestaciones en casos burdos e injuriosos. Lo que le lleva a cuestionar y a calificar de «siniestra aprehensión» (CE, II, 11) el exceso de celo católico que guía a ciertos prelados, por «un piadoso pero mal fundado temor», para no perder su ascendencia sobre el pueblo llano. Lo que supone caer en el mismo error en el que la Iglesia incurrió cuando se valió de ritos paganos para convertir a los gentiles (TC, II, 4). Un abuso en materia religiosa que por un mal entendido cultivo de la piedad apostólica más que favorecerle le ha infligido un perjuicio casi irreparable. Con las perversas consecuencias de que en lugar de disipar las tinieblas las aumentaba considerablemente (Hazard, 1988: 138).

Pero lo que a Feijoo le resulta más abominable son los casos en que los motivos de la profusión de milagros ficticios y el fingimiento de posesiones de-

monjacas proceda «de algún interés temporal» (*CE*, I, 43),⁷ que de «ocasión a las detestables negociaciones de hombres corrompidos, que hacen pábulo con su codicia» (*CE*, I, 43) de la confiada ignorancia de la gente. Si es intolerable que esto pueda ocurrir al amparo de los sentimientos religiosos, más intolerable le parece la justificación de algunos «sacerdotes indiscretos» admitiendo que «aquella creencia, aunque mal fundada, enfervoriza su piedad; que con ella se afirma más en los ánimos la religión» (*CE*, I, 43). Ante lo que se plantea lo siguiente: «Indemniza en esta materia al vulgo su sencillez. ¿Pero qué disculpa tienen los que tal vez engañan al vulgo causando o fomentando su error?» (*CE*, I, 43). Feijoo se muestra severo cuando reconoce que la vana credulidad es hija de la ignorancia y, por tanto, que es responsabilidad de la Iglesia no admitir que «a expensas de la piedad se haga capa del embuste. No tiene bien asentada la fe quien piensa que las verdades divinas necesitan del socorro de invenciones humanas» (*TC*, III, 6). Dichos escrúpulos demuestran la propia debilidad de la Iglesia, su falta de confianza en su fortaleza espiritual. Feijoo define su posición con la siguiente cuestión: «¿No debe remediar el abuso quien tiene autoridad para ello? Y quien no la tiene, ¿no debe advertirlo a quien la tiene para que lo remedie?» (*CE*, II, 29).

Su preocupación por «depurar de vanas cualidades» a la religión que profesa no atañen solo a las de corte mágico o milagroso, también incumben a las prebendas pecuniarias o patrimoniales que, mal administradas, mancillan la probidad a la que se deben las instituciones religiosas. En la carta *Danse algunos documentos importantes a un eclesiástico* (*CE*, IV, 19) aborda la disciplina que le es propia a todo eclesiástico consecuente con su vocación y obligaciones. Incide en los riesgos de la venalidad en el ejercicio de sus funciones y en el seno de la Iglesia, por exceso y por defecto: el derroche por vanidosa ostentación y la excesiva acumulación por avaricia.⁸ Ambas son impropias de la caridad y humildad cristiana, de la exigible modestia de todo eclesiástico. Propone como regla prudencial «la congrua sustentación puesta en sus justos límites», para destinar lo restante a los obligados actos de caridad. Cabe decir que Feijoo

⁷ En materia de energúmenos y supuestas posesiones demoníacas sigue el mismo argumentario que esgrime con los milagros, esto es, que si tuvo sentido que en los tiempos de Cristo hubiera muchísimos, para hacer valer su gloria como salvador, desde entonces han sido poquísimos o rarísimos. En su discurso *Demoníacos* (*TC*, VIII, 6) da cuenta de una extensa casuística que demuestra que en la mayoría de los casos se trata de imposturas, ilusiones o fingimientos; señalando a ciertos sacerdotes que por vanidad o codicia son cómplices de ello, denunciando que cuanto más se prodigan los exorcistas más se manifiestan las posesiones demoníacas e insistiendo en remitirse a lo dispuesto por el Ritual Romano o un posible diagnóstico médico.

⁸ Aquí cabe señalar el problema del excesivo número de órdenes e instituciones eclesiásticas en España, con sus privilegios y propiedades —limosnas obligadas y concesiones territoriales— distribuidas de forma desigual entre las distintas diócesis y congregaciones. Asunto en el que intervino la Corona y suscitó cierto anticlericalismo entre los intelectuales laicos.

durante toda su vida fue un riguroso practicante de esta disciplina y destinó los cuantiosos ingresos de sus publicaciones a su congregación y a obras de caridad.⁹ Le preocupaba sinceramente salvaguardar la dignidad del sacerdocio, denunciando el impropio lujo de los eclesiásticos cuando afirma «que peca mortalmente el que, además de sacar en su beneficio lo que es menester para su congrua sustentación, expende alguna cantidad notable a usos profanos»; y, en un alarde de ironía, lo llega a calificar como un «eclesiástico petimetre»: «el animal más ridículo que hay en el mundo». Si aquí la crítica se dirige a las más altas jerarquías de la Iglesia, su preocupación también atiende al importante papel de los párrocos menores, más próximos a la población, ya que los considera decisivos en la instrucción de los fieles en materia de fe y en el debido encauzamiento de su desordenada devoción.

En este capítulo de la devoción desordenada tiene especial importancia la idolatría, puesto que para Feijoo es la sombra más siniestra de una piedad vana. La idolatría responde a una voluntad inducida por la ciega pasión de la fantasía, que consiste en dar culto a la materialidad de lo que representa a la deidad. La considera más peligrosa que la herejía o la religión de los infieles. El texto en el que trata con decisión este problema se titula *Sobre la recta devoción y adoración de imágenes* (Adiciones, I), donde expone que dicha devoción desordenada es el motivo fundamental por el que «los sectarios» se han separado de la Iglesia Romana, «porque en los demás artículos en que disienten de nuestra doctrina, acaso podrían convenir con nosotros sin perjuicio de sus conciencias, por no ser la discordia sobre puntos esenciales sino sobre cuestiones que dejan intacto lo sustancial de la fe».¹⁰ Si bien reconoce el culto legítimo a las sagradas imágenes, siempre que se tenga presente que son un medio y representación de la deidad y que no tienen otro significado por sí mismas; la falta de instrucción e ignorancia de la gente, o el interés de las distintas denominaciones en atraer limosnas para la Iglesia donde se venera tal o cual imagen, les lleva a incurrir en un culto supersticioso. De nuevo la sombra amenazante del monstruo de la superstición se cierne sobre la religión, en la forma de sus representaciones materiales. Y de nuevo insistirá Feijoo en el importante papel de los párrocos para evitar dar ocasión a esta adoración indebida, puesto que la profusión de imágenes y santos objeto de devoción y la rivalidad de culto entre las distintas denominaciones de los diferentes santuarios constituye la verdadera podredumbre de la fe católica. Considera que los sentimientos religiosos auténticos nada

⁹ También cabe decir que nunca cayó en un excesivo rigorismo y admitió los gastos propios del protocolo de las recepciones de los altos cargos eclesiásticos a personajes insignes, sin dejar de indicar lo inadecuado del excesivo boato, que entendía como un insulto a los invitados.

¹⁰ Aquí podemos percibir cierta comunión con la línea conciliadora del conjunto del cristianismo, emanada de las corrientes vivistas o erasmistas.

tienen que ver con las creencias y supersticiones populares o con la caprichosa devoción a los santos preferidos en los santuarios locales. Esta forma de practicar la religión enmascara un paganismo aberrante. Feijoo tiene muy claro que una piedad sólida exige pocas convicciones pero firmes, lo que no cabe es dispersar las creencias en una multitud de misterios y representaciones.

Otro defecto en que incurren algunos sacerdotes son los vanos temores que infunden con sus sermones y que amedrentan injustificadamente a los fieles. En la carta titulada *Algunas advertencias sobre los sermones de misiones* (CE, V, 5) pone en cuestión la predicación de los sermones apocalípticos y terroríficos que se prodigan desde el púlpito. Considera que el hecho de infundir miedo con dichas prédicas supone «un abuso del púlpito» que ocasiona un severo perjuicio, agravando «las enfermedades del alma» del pueblo llano e inocente. El caso ejemplar expuesto en el discurso sobre la *Venida del Anticristo* (TC, VII, 5) es bien explícito e ilustrativo de la «siniestra interpretación de las Sagradas Letras» en la que se funda dicha creencia:

Hasta los sagrados púlpitos se atrevió a subir esta patraña en las lenguas de predicadores temerarios, que desahogaban su imprudente o fingido celo, aterrando con ella a sus oyentes (TC, VII, 5).

La función propia de los sermones, nos dirá en sus *advertencias*, reside en impartir la «sana doctrina» de los Evangelios, transmitiendo el verdadero fundamento de su mensaje: el amor fraterno, esto es, la expresión del sentimiento y espíritu amoroso que emana de la bondad de Dios. En este punto resulta significativo la confrontación e interpretación que hace del Antiguo y del Nuevo Testamento, que constituye un elemento decisivo en la base y planteamiento de su pensamiento. Diferencia entre la Ley Antigua, propia del Antiguo Testamento, que «llama a los hombres a la enmienda con el motivo del temor a la Divina Justicia» y que se inspiraba en un espíritu de servidumbre; de la Ley de Gracia cuya infinita bondad se inspira en un espíritu de filiación y amor, disponiendo «mejor las almas hacia Dios». Argumenta que si fueron los profetas del Viejo Testamento los que propalaron los terribles castigos de la justicia divina, con la llegada de Cristo los tiempos cambiaron y «mudó el tono de la predicación»; llamando al hombre al cumplimiento de sus obligaciones no como siervos, con el temor, sino como hijos, con el amor: «Ya en el Evangelio no suenan aquellas apelaciones formidables del Dios fuerte y terrible [...] que hacían estremecer el mundo». Asimismo, señala que esta forma de intimidar predicando el terror puede inducir a una huida de Dios para evitar y sustraerse al castigo divino. Menciona el caso de los libertinos, con los que irónicamente se muestra comprensivo: «Si el temor de la Divina Justicia los mueve a la fuga, convengo en que

es de justicia que huyan por lo que les aterra». En lo que Feijoo quiere poner énfasis es en lo provechoso del trato cordial y misericordioso en el ejercicio de la predicación, convencido de que la persuasión por estos medios es de mayor utilidad y «no solo para Dios es más grato, también para el hombre más cómodo». Su insistencia en el término de utilidad pública se corresponde con el espíritu de una época que demanda una mejora en las condiciones de vida de la gente como un medio preciso para mantener el orden público, con el ineludible componente espiritual de que con el amor se dignifican las buenas obras y se crean las condiciones de posibilidad de cumplir los mandamientos evangélicos, inherentes a la necesaria edificación moral de un pueblo transido de tediosas supersticiones.

Para Feijoo la dimensión del horror no cabe en la religión. En este sentido le resulta grotesco la transferencia de los recursos punitivos de la justicia secular a la eclesiástica, nos referimos a la práctica de la tortura. En la paradójica décima *La tortura es medio sumamente falible en la inquisición de los delitos* del discurso titulado *Paradojas políticas y morales* (TC, VI, 1) nos dice que «su práctica no es conforme a la antigua disciplina de la Iglesia, sino que con el discurso del tiempo [...] se fue derivando de los tribunales seculares a los eclesiásticos»,¹¹ por lo que se puede considerar que dicha práctica es espuria a los designios de la Iglesia original, e impropio de su credo y doctrina infligir castigos tan crueles e ineficaces; pues, como expone a continuación, las confesiones que se obtienen bajo el tormento no responden a la verdad necesariamente. Además de que en la mayoría de los casos se consigue el efecto contrario al deseado, esto es, que con la tortura se prodiguen en mayor medida los casos de brujas y hechiceros. Pero en el fondo dicho castigo es ineficaz porque depende de la fortaleza y el temperamento del torturado y, en muchos casos, lo soporta mejor el delincuente que los ignorantes o inocentes: «antes confesará uno de estos, puesto en el tormento, un delito falso que uno de aquellos un delito verdadero». Para justificar su posición pone un ejemplo muy ilustrativo del caso de un juez que simulando un falso delito al que imputa a su criado lo somete a tortura y este confiesa al no poder soportar el suplicio, comprobando que «por fuerza de tormentos se hacían reos». Así, queda demostrado que para la averiguación de la causa del delito la tortura es inútil, porque no se puede confiar ni nada prueba el testimonio de aquel sometido al tormento más extremo.

Como hemos visto hasta ahora, los escritos del benedictino suponen uno de los intentos más serios de acometer el proyecto de ilustrar al cristianismo desde dentro, en una suerte de revisionismo de las actitudes y procedimientos de la Iglesia en todos sus ámbitos: religioso, políticos y sociales; para así hacer valer su papel en los tiempos modernos.

¹¹ Siguiendo su conocido planteamiento de confrontar de forma ambivalente lo antiguo y lo moderno, que bascula en un sentido u otro según las circunstancias o el tema de que se trate.

En otro orden de cosas, cabe mencionar la importancia que cobra el concepto de naturaleza en la escritura y el pensamiento de Feijoo. Siendo los más profundos arcanos de la naturaleza inasequibles al conocimiento, y pese a vislumbrar apenas aquello que nuestra limitada razón logra descifrar, «por ser efectos de un Artífice de infinita sabiduría cuya idea excede [...] a toda idea humana» (*TC*, VI, 12), los nuevos descubrimientos nos desvelan parte de las maravillas que encierra y la armonía que rige el curso de ese mundo exterior. Además de que valora, debido a su experiencia, el hecho de que seguir el aliento y curso espontáneo de nuestra naturaleza, tanto en la expresión como en el cuerpo, es fundamental para alcanzar un equilibrio armónico, tanto en el discurso como en la salud. Dos son los textos que dan cuenta de ello: *La elocuencia es naturaleza y no arte* (*CE*, II, 6) y *El médico de sí mismo* (*TC*, IV, 4), donde destaca la naturalidad de estilo y la singularidad de cada individuo orgánica e intelectualmente. Textos que se conjugan con el brillante discurso *El no sé qué* (*TC*, VI, 12), donde da alas a un sentimiento auténtico e insondable que Feijoo quiere recuperar para la religión.

No podemos pasar por alto el obstáculo que supondrá la religión para la recepción de los nuevos conocimientos astronómicos en España y, en cierto modo, para la física newtoniana. La diligencia con la que Feijoo aborda la obra de Newton, al que admira tanto como a Bacon, responde al componente copernicano de la teoría newtoniana; pues el sistema copernicano entra en colisión con la autoridad de las Sagradas Escrituras. Lo que le obliga a adoptar una posición ambigua al respecto; pues si bien «es tan claro como la luz meridiana que en este sistema se salvan todas las apariencias, [...] aun mejor que en el de Ptolomeo» (*CE*, II, 23), y habiendo sido la Inquisición Romana, después del episodio de Galileo, algo indulgente en este asunto, en «España —nos dice— creo que nada se ha decretado contra Copérnico, por lo que acá no hay de parte del Santo Tribunal embarazo para seguirle. Pero como subsiste la oposición, por lo menos probable, de su sistema con la Sacra Página, se mira en España como interés de la religión el no admitirle, y es laudable este religioso celo» (*CE*, II, 23). Pero, al margen de que son las referencias del Antiguo Testamento las que entran en conflicto con el sistema copernicano, que para él es el más cuestionable en sus interpretaciones literales, considera que el público español no está preparado para ello. No le queda más que reconocer que, no hallándose el país en disposición para admitir unas novedades tan extrañas, «resta aún mucha maleza que desmontar en España antes de sacar a la luz estas que se pueden llamar [...] profundidades de la física» (*CE*, II, 23).

Quisiera poner en valor la concepción de la filosofía y su ejercicio polémico en la escritura feijoniana, entendida como un conocimiento conducente a la interpretación y disolución de los enigmas e incógnitas que rigen los destinos

del hombre, más que a descubrir verdades eternas o postulados incontrovertibles. Ello resulta admirable si lo comparamos, salvando las distancias, con un planteamiento como el de Adorno en su conferencia *Actualidad de la Filosofía* (1931), en la que aboga por la misma orientación del quehacer filosófico.

Para terminar, se podría decir —con Feijoo—, que hay muchas sombras que obnubilan al hombre en su andadura, pero ninguna tan siniestra como aquellas que se inspiran en sus creencias religiosas. Parfraseando el texto de un oscuro Capricho de Goya, concluimos que lo que nos está desvelando, de algún modo, es que la religión produce monstruos. Aunque veladamente barrunte que sin ella serán más los que la razón nos depare.¹²

¹² Pues valora los nuevos avances del conocimiento científico en la medida en que supongan una mejora de las condiciones de vida de la gente, con la mejor comprensión y disposición del mundo en que vivimos; pero duda de los sistemas en torno a una mera razón material como medida de toda nuestra existencia y que solo repare en los intereses materiales, carente de todo componente moral o espiritual, donde el oro sea «el imán del corazón humano» (*CE*, IV, 19).

Boyle y Feijoo, ¿antiescolásticos?

Boyle and Feijoo, anti-scholastics?

VICENTE ORDÓÑEZ

UNED

<https://orcid.org/0000-0001-8704-1750>

RESUMEN

Abordar la crítica al escolasticismo que en el siglo xvii formula Robert Boyle desde Inglaterra y en el xviii Benito Feijoo desde España constituye el objetivo principal de este artículo. En él se analiza, primeramente, las tensiones que se viven en las universidades europeas del momento. Segundamente, se estudian las críticas de Boyle al escolasticismo y la articulación de una metodología experimental como medio de combatir los dogmas académicos. Por último, se abordan los ataques de Feijoo a las enseñanzas de las escuelas y su apuesta por desembarazarse de la autoridad, argüir según principios racionales y seguir el magisterio de la experiencia.

PALABRAS CLAVE

Universidad, escolástica, experimento, crítica, autoridad, antiescolásticos.

ABSTRACT

This paper main aim is to address the criticism of scholasticism formulated by Robert Boyle in England in the 17th century and by Benito Feijoo in Spain in the 18th century. Firstly, it analyses the tensions experienced in the European universities of the time. Secondly, it studies Boyle's criticisms of scholasticism and the articulation of an experimental methodology as a means of struggling against academic dogmas. Finally, it deals with Feijoo's attacks on scholasticism and his commitment to disengage from authority, to argue according to rational principles and to follow the magisterium of experience.

KEYWORDS

University, scholasticism, experiment, critique, authority, anti-scholasticism.

«Para los hombres no existe enseñanza más clara que el conocimiento de los hechos del pasado». Así comienza uno de los libros más apasionantes del pensamiento occidental, las *Historias* de Polibio, ensayo en el que su autor defiende una concepción de la historia como memoria de lo ya sucedido, pero también como brújula que guía en la comprensión del ahora si uno es capaz de descubrir el pequeño enigma que encierra su magnetismo. En estas líneas propongo, a la manera de Polibio, estudiar la obra de dos pensadores, Robert Boyle y Benito Feijoo, con el fin de comprender la situación académica de su tiempo y ver si, de algún modo, esa perspectiva puede arrojar alguna luz sobre las universidades contemporáneas. Porque las protestas contra la cultura académica son constantes en Boyle y Feijoo: la teología y filosofía escolásticas y las estériles batallas de las escuelas no les satisfacen, y ven con preocupación el anquilosamiento del estudio y la parálisis del buen juicio, la instrucción práctica, la observación o la reflexión bajo la tutela de los exégetas de Aristóteles. Así, en un momento en el que en las universidades conviven diversas interpretaciones sobre la realidad —escolásticos, materialistas, cartesianos, atomistas, etc.—, las disputas entre realistas y nominalistas, las eternas divagaciones en torno a la inhesión de los accidentes o la ausencia de experimentación se aparecen a los ojos de Boyle y Feijoo como obstáculos insalvables que impiden el progreso de la investigación. La liberación de las autoridades consagradas, y muy especialmente de una interpretación sesgada y parcial de Aristóteles, la defensa de las explicaciones mecánicas observadas gracias al método experimental o la adhesión a aquello concreto que puede observarse, analizarse y exponerse razonadamente, hacen que Boyle y Feijoo se posicionen contra el pensamiento que domina las cátedras universitarias de los siglos XVII y XVIII en Inglaterra y España. ¿Es ello suficiente para considerarlos pensadores antiescolásticos? A lo largo de estas líneas se irán esbozando algunos argumentos con los que intentar dilucidar esta y otras cuestiones relativas a las instituciones académicas europeas.

Discontinuidades

Como sostiene Phyllis Allen en su docto estudio sobre las universidades inglesas del siglo XVII, el programa de estudios de las universidades de Oxford y Cambridge

seguía el patrón medieval establecido. Las ciencias eran estudiadas a partir de los autores antiguos utilizados desde siglos atrás. La parte del currículum dedicado a las ciencias era escaso, no sólo porque el estudiante medio apenas entraba en contacto con el trabajo de los científicos modernos, sino porque se omitía a la mitad de los mejores autores antiguos. Los Estatutos Isabelinos de 1570 de Cambridge y el Código Laudiano de 1635 de Oxford¹ aseguraban la continuidad de este patrón (Allen, 1949: 219).²

La situación, lejos de ser privativa de Inglaterra, afectaba a universidades de toda Europa. «París, por ejemplo, fue considerada un baluarte de la medicina galénica durante los siglos XVI y XVII» (Debus, 1986: 14). Sin embargo y como observa Barbara J. Shapiro, en Oxford, «hacia 1610 se discutía en ejercicios universitarios formales sobre las tesis de Copérnico, la infinitud del universo, la pluralidad de mundos, la habitabilidad de la luna o la concepción magnética de la tierra» (Shapiro, 1971: 48).³ Asimismo, Roger Ariew corrige la *communis opinio* según la cual los escolásticos franceses no discutieron las observaciones astronómicas de Galileo de 1610 hasta mediados de siglo XVII: «generalmente, la nueva astronomía se trataba en el curso de matemáticas dentro del tema dedicado a la *Sphaera* de Sacrobosco» (2006: 99).

Estos testimonios históricos, diferentes a fuerza de complementarios, llaman la atención, de un lado, de lo inadecuado de presentar un discurso ho-

¹ El Código Laudiano fue ideado para mejorar la educación universitaria siguiendo los preceptos de ambas, iglesia anglicana reformada y católica (*Royalist y High Church*). Un estudiante universitario inglés del XVII se graduaba habiendo estudiado la gramática de Prisciano; la retórica de Aristóteles, Cicerón, Quintiliano y Hermógenes; la lógica de Porfirio; la filosofía moral de Aristóteles; geometría y griego (Allen, 1949: 222).

² Los textos utilizados para los que no hay edición española han sido traducidos por el autor.

³ En *Historia social de Inglaterra (1500-1750)* Adam Fox sostiene en la misma línea que Shapiro: «las dos universidades de Oxford y Cambridge experimentaron una considerable expansión hasta mediados del siglo XVII» (2017: 131). No obstante, ha sido el editor del volumen de la *Historia de la Universidad de Oxford* consagrado al siglo XVII, Nicholas Tyacke, quien ha acertado a describir con precisión la situación académica de las universidades inglesas al hablar de *discontinuidad*: la guerra civil entre los partidarios de Carlos I y las fuerzas parlamentarias lideradas por Oliver Cromwell, junto a las secuelas que dejó el período republicano afectaron fuertemente a las instituciones académicas. Sin embargo, Tyacke recuerda que esta fue, precisamente, la época dorada de Oxford: «al revés de lo que se afirma a menudo, los estudios antiguos y modernos coexistieron en armonía» (1997: 2). Muestra indudable de la pujanza de los estudios modernos es para Tyacke la cátedra Saviliana de geometría establecida en 1619: «Savile se aseguró con su dotación de cátedras de astronomía y geometría que la “ciencia” tendría un lugar prominente en el Oxford del siglo XVII» (1997: 3).

mogéneo y compacto acerca del currículum universitario en el XVII; de otro, subrayan las tensiones internas que debieron sentirse en las principales universidades europeas: momento de transición entre el escolasticismo y las ciencias empíricas, las instituciones académicas del siglo XVII reflejan los claroscuros que tan bien fueron representados en óleos y grabados de la época, como en las pinturas de Caravaggio. Y es que si, de una parte, las eternas disputas escolásticas todavía se sentían con fuerza en época de Boyle, la corriente electrificante del cartesianismo⁴ y el desarrollo de las ciencias experimentales, defendida al menos desde el siglo XIII por Roger Bacon, se fue abriendo paulatinamente un hueco en las cátedras académicas tanto en las Islas como en el continente. Así las cosas, el conservadurismo que se observa en muchas de las principales universidades europeas en los siglos XVI y XVII será compensado con una tradición crítica que, como un cable submarino que conecta vastas áreas epistémicas incomunicadas entre sí, pondrá en contacto a estudiosos y eruditos de Cracovia y Salamanca, Montpellier, Venecia o Uppsala en su afán por modernizar los estudios universitarios.

Robert Boyle o las evidencias empíricas

La obra de Robert Boyle, como la de sus contemporáneos Isaac Newton o Gottfried Leibniz, constituye uno de los goznes sobre el que la filosofía natural da su giro decisivo hacia la modernidad. Boyle, siguiendo la metodología empírica propuesta por Johann Baptista van Helmont,⁵ será uno de los mayores defenso-

⁴ Debe señalarse que la difusión del cartesianismo en Inglaterra penetró en círculos académicos británicos mucho antes de la publicación del *Discurso del método* en 1637 (Feingold, 1997: 405). En España será diferente. Si en 1655 el jesuita Gabriel Henao habla en *De Eucharistiae Sacramento* de Descartes, lo hace a través de la interpretación de otro jesuita (precisamente inglés): el padre Thomas Compton. El Padre Sebastián Izquierdo es quien, con la publicación en 1659 de su *Pharus scientiarum*, expone en su filosofía algunas de las ideas más importantes de la geometría cartesiana por primera vez (Ceñal, 1945: 14). En otros países, Italia, por ejemplo, el cartesianismo y las aproximaciones atomistas y empíricas se discutieron desde mediados de siglo, pero no se introdujeron cambios en los programas universitarios hasta finales del XVII (Baldini, 2006: 211) —piénsese que la *Accademia degli Inquieti* fundada en Bolonia por Eustachio Manfredi difundió la geometría cartesiana (y el cálculo leibniziano) sólo a partir de 1690.

⁵ Van Helmont, denunciado por la Universidad de Lovaina en 1623, condenado a prisión por un tribunal de la Santa Inquisición y posteriormente a arresto domiciliario, legó a su hijo una gran cantidad de manuscritos para su eventual publicación. «El *Ortus medicinae*, sus obras completas, apareció cuatro años después de su muerte, y para 1707 se había editado 12 veces en cinco idiomas. En esta obra, que ejerció gran influencia, encontramos planteadas enérgicamente una serie de reformas. Era necesario «destruir toda la filosofía natural de los antiguos y renovar las doctrinas de las escuelas de filosofía natural». Van Helmont caracterizaba la ciencia y la medicina de la Antigüedad como “matemáticas” y lógicas, y sostenía que debían ser sustituidas por una concepción de la naturaleza que realmente estuviera basada en la observación» (Debus, 1986: 172).

res de la filosofía experimental del siglo XVII: frente a las interminables discusiones lógicas con las que los filósofos peripatéticos embrollan sus argumentos en torno a la estructura interna de la materia, Boyle concluye que es en la experimentación donde radica la clave de bóveda para penetrar en el orden de lo real. Es por ello que articula una teoría empírica con el objetivo de defender las explicaciones mecánicas frente a los procedimientos lógicos de la filosofía escolástica. «Espero que los *Specimina* que he publicado últimamente en un intento de mostrar la utilidad de los experimentos químicos para los filósofos contemplativos sirvan para que quienes los lean tengan otra opinión de mí», escribe en *El químico escéptico* (2012: 38). Y más adelante añade:

hay diversos cuerpos que al ser analizados por medio del fuego no quedan descompuestos en cuatro sustancias o ingredientes diferentes y que existen otros muchos que pueden descomponerse en más de cuatro; por ejemplo, la sangre y otras partes de los hombres y los animales que al ser analizadas, arrojan cinco sustancias distintas, flema, espíritu, aceite, sal y tierra, algo que ha quedado demostrado en la destilación de la sangre humana (Boyle, 2012: 56-57).

Si lo que se pretende es ahondar en las propiedades de la materia —materia compuesta de corpúsculos según Boyle, de *minima naturalia* o moléculas, no de cuatro elementos como se sostenía desde las cátedras de filosofía escolástica—,⁶ uno debe abandonar las eternas disputas de las escuelas y afanarse en idear experimentos y ensayos que revelen información significativa sobre los fenómenos objeto de estudio. En *The Origine of Formes and Qualities*, por ejemplo, explica que, frente a los postulados que se exponen en las escuelas —«*which is too repugnant to our present Doctrine*», escribe literalmente Boyle (1999 V: 308)—:⁷

no será difícil descubrir la falsedad de la opinión de la mencionada escolástica sobre las cualidades y accidentes reales, cuya doctrina, confieso, me parece o bien ininteligible, o bien manifiestamente contradictoria.⁸ Porque hablando en

⁶ No tengo espacio para analizar la cuestión de la adhesión de Boyle a la filosofía corpuscular y su crítica de la teoría de la materia defendida por la escolástica barroca, así como del espargirismo, el galenismo o el atomismo epicúreo tal y como fue reinterpretado por Giordano Bruno y Gassendi, pero queda pendiente esa necesaria labor. Para una visión panorámica de la cuestión, cfr. Kuhn (1952: 26); MacIntosh (1991: 199); Clericuzio (2000: 120); Hunter (2000: 175); Banchetti-Robino (2020: 83).

⁷ La edición que he utilizado de las obras de Boyle, salvo la traducción de *El químico escéptico* de Javier Ordóñez y Natalia Pérez-Galdós, es la de Michael Hunter y Edward B. Davis en catorce volúmenes, *The Works of Robert Boyle*. Cito nombrando la obra a la que pertenece, el año de edición, el volumen y la página.

⁸ El accidente es ser *in esse* o, según la definición negativa de substancia ofrecida por Tomás de Aquino («cosa cuya naturaleza no debe estar en otro» [*Summa theologiae* III, 9, 77 a. 1 ad 2; *Questiones de quolibet*

un sentido físico, si no permiten que estos accidentes sean modos de la materia, sino entidades realmente distintas de ella y en algunos casos separables de toda la materia, los convierten en accidentes nominales, pero los representan bajo una noción que pertenece sólo a las sustancias (1999 V: 308-309).

No es posible abordar ahora la compleja red temática que la escolástica, formada en la tradición de Aristóteles, Porfirio y Boecio, forja en torno a las nociones de substancia y accidente. Lo importante en este punto estriba en que, para Boyle, las largas disquisiciones sobre la naturaleza de la substancia y los accidentes no permiten un mejor conocimiento de la realidad, la materia o las sustancias inmatrimales. Para describir este orden de cosas uno debe recurrir a una metodología experimental que, más allá de enrevesados enunciados lógico-ontológicos, haga posible un escrutinio certero de lo que hay o es. Michael Hunter observa en relación a esto mismo que lo decisivo para Boyle es «desafiar los modos de pensar de la escolástica, todavía muy presentes en su época, incluyendo las confusiones innecesarias entre formas y cualidades junto a hábitos mentales arraigados pero banales que la escolástica había inculcado en esferas similares» (Hunter, 2003: 11). Ahora bien, la crítica de Boyle al pensamiento escolástico no significa caer en el materialismo de Hobbes —sospechoso de ateísmo— o en especulaciones metafísicas como las introducidas por Descartes y sus discípulos. Esto es lo que sostiene Boyle en un ensayo publicado en 1660:

en cuanto a las alegaciones antes mencionadas, parecen probar que el receptor vaciado por el aire *debe* ser llenado con alguna materia etérea, como escriben algunos naturalistas modernos; pero no que realmente *sea* así. Y, en efecto, me parece que, en lo que respecta a los espacios que los *vacuistas* tendrían por vacíos porque están manifestamente desprovistos de aire y todos los cuerpos burdos de los *plenistas* (si puedo llamarlos así) no prueban que tales espacios se repongan con la materia sutil de la que hablan por ningún efecto sensible ni por ninguna operación de la misma (de la que varios intentos nuevos hechos a propósito no han mostrado todavía ningún resultado), sino que sólo concluyen que debe haber tal cuerpo, porque no puede haber un vacío. Y la razón por la que no puede haber vacío tal y como ellos lo entienden, no en virtud de algún experimento o fenómeno de la naturaleza que pruebe clara y particularmente su hipótesis, sino de su propia noción de cuerpo, es que su naturaleza, según ellos, consiste solamente en la extensión (que parece ciertamente la propiedad más esencial, porque es inseparable de un

IX, q. 3, a. un., ad 2.) de la que la noción de accidente es deudora: *accidens vero est res, cuius naturae debetur esse in alio.*

cuerpo). De suerte que decir de un espacio que está vacío de cuerpo es, por decirlo en la jerga de los escolásticos, una contradicción *in adjecto*. Esta razón, digo, siendo errónea, parece que hace de la controversia sobre el vacío, no tanto una cuestión fisiológica como metafísica, por lo que ya no la debatiremos aquí (*New Experiments Physico-Mechanical, Touching the Spring of the Air and its Effects*, 1999, I: 199).

El texto me parece crucial por cuanto sintetiza la actitud de Boyle frente a las alternativas al escolasticismo que se abren paso entre los académicos y eruditos del xvii. Primeramente, Boyle alude en este punto al experimento con el mercurio de Torricelli: Torricelli, al contrastar su hipótesis sobre el efecto hidrostático de la atmósfera con el barómetro de mercurio, creyó demostrar la existencia del vacío completo o absoluto (hipótesis, por cierto, que sería corregida siglos después con el descubrimiento de los campos magnéticos y gravitacionales). El experimento, que puso contra las cuerdas la negación del vacío tal y como se sostenía desde las cátedras de filosofía escolástica, fue realizado, entre otros, por Pascal.⁹

Segundamente, Boyle analiza *meticulosamente* en este ensayo el experimento de Torricelli, señalando algunas inconsistencias, imprecisiones o errores. Y es que la pneumática había demostrado que el aire tenía propiedades particulares de compresibilidad y peso, pero Boyle dudaba de la precisión y exactitud de las mediciones aportadas. Para estudiar la rarefacción del aire, Boyle construyó con la ayuda de Hooke una bomba de vacío inspirada en los hemisferios de Magdeburgo de Otto von Guericke y propuso su propia explicación físico-química: a temperatura constante, la presión ejercida por una fuerza física es inversamente proporcional al volumen de una masa gaseosa (*New Experiments Physico-Mechanical, Touching the Spring of the Air and its Effects*, 1999, I: 248). Es decir, Boyle, cercano a los postulados defendidos por los *vacuistas*, puede matizar sus resultados no por un aporte metodológico específico —ambos defienden sus argumentos desde la experimentación en el laboratorio—, sino por estar en posesión de la mejor tecnología instrumental del momento.

Terceramente, es debido a la meticulosidad y precisión de su labor experimental que Boyle se muestra en desacuerdo con los discípulos de Descartes,¹⁰ o

⁹ En *Expériences nouvelles touchant le vide*, obra publicada en 1647, Pascal sostiene: «al reflexionar sobre las consecuencias de estos experimentos, me confirmé en el pensamiento que siempre había tenido de que el vacío no era algo imposible en la naturaleza, y que no lo rehuía con tanto horror como muchos imaginan» (1872: 7). Y es que el *horror vacui* que la escolástica propugnaba a raíz de su interpretación de los textos físicos de Aristóteles estaba justificada, no sólo epistémica, sino teológicamente: téngase en cuenta que la mera hipótesis del vacío estaba prohibida por la ortodoxia cristiana hasta el punto de ser condenada por el obispo de París, Etienne Tempier, entre los más de doscientos errores establecidos en 1277 contra las heterodoxias averroístas.

¹⁰ Boyle, que entre 1655 y 1668 desarrolló sus investigaciones en la Universidad de Oxford —centro en el que se constituyó la Royal Society en 1660, siendo Boyle uno de sus fundadores—, contó desde 1655

sea con los *plenistas* quienes, a la luz de lo que Descartes sostiene en el *Mundo o tratado de la luz* (6 § 34), entienden que la realidad está conformada por la extensión tridimensional —anchura, altura y profundidad— de la materia. Para los plenistas un espacio sin materia, como un tiempo sin magnitud, es una quimera: si hay una realidad o mundo es porque el vacío es imposible. Desde la óptica de Boyle esta interpretación es errónea porque, al equiparar extensión con materia y negar, de ese modo, el vacío, los plenistas ofrecen una explicación metafísica al igual que hace la filosofía escolástica, no fisiológica; o sea no está respaldada por una metodología experimental. En *An Essay About the Origine & Virtues of Gems*, por ejemplo, Boyle expone en pocas líneas los rudimentos de lo que llegará a ser el método hipotético-deductivo: «creo que, de algún modo, podría ilustrar nuestra hipótesis si le menciono brevemente un experimento que hice algún tiempo a tal efecto» (1999, VII: 42). En sus *Experiments and Considerations Touching Colours*, Boyle subraya que son las observaciones y experimentos precisos los que pueden ayudar a forjar un saber genuino «por el que la mente del hombre pueda ser ennoblecida con el conocimiento de verdades sólidas y su vida favorecida mucho más ampliamente de lo que ha sido hasta ahora» (1999, IV: 12). También en una de sus últimas obras publicadas, *Experiments and Considerations about the Porosity of Bodies*, afirma que son los *experimentos y observaciones* los que «le sirven de base para argumentar» (1999, X: 109). No es necesario reproducir las citas ad infinitum: lo decisivo para Boyle estriba en que la demostración de un principio de la naturaleza debe basarse, de un lado, en la excelencia del método experimental; de otro, en la verdad de aquello que se expone.

Por último, no hay que pasar por alto que, si bien Boyle se enfrenta a los postulados de la filosofía escolástica, no sólo no es ajeno a sus principales núcleos temáticos, sino que la conoce en profundidad. Rechazar una doctrina como falsa, incorrecta o imprecisa requiere, por tanto, de un conocimiento directo de la misma y un acceso a sus fuentes principales. Por ello, en otra obra que recoge sus reflexiones en torno al vacío declara: «y aquellos peripatéticos que nos dicen que si hubiera *vacío* las emanaciones de los cuerpos celestes, de las que los cuerpos sublunares dependen, serían interceptadas dado que el movimiento no puede darse en el *vacío*, harían bien en *demostrar*, no en *suponer*, tal necesidad» (*A Free Enquiry into the Vulgarly Receiv'd Notion of Nature* 1999, X: 538).¹¹ La conclusión es clara: la prueba, la demostración y la comprobación

con la ayuda de Robert Hooke como asistente. Precisamente, fue Hooke quien introdujo a Boyle en la filosofía natural del continente y, especialmente, en la obra de Descartes (Davis, 2003: 159).

¹¹ En el prefacio a la edición latina de este mismo ensayo, David Abercrombie, traductor al latín de algunas de sus obras y *protégé* de Boyle, llega a afirmar que *el químico escéptico* prueba la falsedad de todas las ideaciones escolásticas respecto de la noción de naturaleza: «*omniaque Scholasticorum Philosophorum circa Naturam effata falsa esse Boyleus probet*» (1999, X: 576).

son los mimbres con los que construir una ciencia consistente. Al contrario, una argumentación que no está fundamentada empíricamente, además de carecer de interés, es asténica. En cualquier caso Boyle prefiere no entrar en discusiones metafísicas, sea con los defensores del pensamiento escolástico o con los seguidores de Descartes, y evitará la confrontación como el atleta que salta un obstáculo, limpiamente y casi sin rozar.

Así las cosas, la crítica de Boyle al escolasticismo que todavía impera en algunas cátedras universitarias de Inglaterra no supone una adhesión ciega a otras corrientes que, asimismo, se posicionan contra la escolástica de su tiempo. Su propuesta se basa en la asunción de una metodología experimental combinada con una exactitud y precisión sin precedentes gracias a la utilización de un complejo y sofisticado instrumental técnico con el que hacer frente a la especulación sin base empírica, la falsedad argumentativa, la imprecisión o la mala fe. Porque los experimentos con los que deben corroborarse las observaciones sobre la naturaleza no son fruto del capricho: antes bien, permiten a Boyle articular un corpus empírico con el fin de establecer, confrontar, corroborar o refutar aquellas hipótesis que se propone examinar. «Estos nuevos experimentos agradarán a los amantes del aprendizaje libre y verdadero, de suerte que podría cumplir de una vez con mi gran propósito de promover una filosofía experimental y útil, y obtener la gran satisfacción de ofrecérsela a hombres industriosos» (*New Experiments Physico-Mechanical, Touching the Spring of the Air and its Effects* 1999, I: 143). El alcance de su fideísmo mecanicista de corte empírico penetrará no sólo en las universidades, también en los debates entre eruditos e intelectuales de los siglos XVII y XVIII a los que no será ajeno el padre Feijoo.

Benito Feijoo contra el yugo de la autoridad

En su docto y penetrante *Itinerario descriptivo de España*, el director de los Puentes y Caminos del Sena Alexandre Louis Joseph, conde de Laborde, observa que a comienzos del siglo XIX la Universidad de Salamanca, la institución académica hispana por excelencia fundada por el rey Alfonso IX en 1218, no es sino una sombra fugaz de lo que fue: dominada por logomaquias, silogismos y estériles discusiones, se ha convertido en una institución decadente e inútil que, al igual que ocurre con los pacientes que sufren alguna de las muchas patologías asociadas con la demencia, reproduce reflejos arbitrarios, pensamientos vanos y reflexiones inadecuadas. «*Elle était tombée*», escribe Laborde, «*dans un discrédit général*» (1831: 173). Si uno remonta hasta el siglo XVIII la situación es todavía más grave pues, como los quistes que se forman en la piel de un orga-

nismo enfermo, el mal se extiende hasta alcanzar a casi todas las universidades del país. Así lo corrobora el ya clásico estudio de otro ilustre hispanista de origen galo, Jean Sarrailh, en *La España ilustrada de la segunda mitad del siglo XVIII*. Sarrailh constata que la independencia de la universidad respecto del poder central, universidad dominada por los jesuitas hasta su expulsión en 1767, ha provocado la atrofia de la teología, el derecho o la medicina. Sus profesores, sometidos todavía a la autoridad de Aristóteles y la escolástica, desprecian el pensamiento moderno tanto como rinden un culto supersticioso por los antiguos. Haciéndose eco del impacto que tuvo el *Verdadeiro método de estudar* del padre Luís António Verney («el Barbadiño») en el gobierno de Carlos III —libro publicado en portugués en 1746 y traducido al castellano en 1760—, Sarrailh subraya el nuevo impulso que el gobierno quiere dar a las universidades según el programa del Barbadiño:

en filosofía conviene utilizar a los autores «nuevos», a quienes se tacha de heréticos con demasiada facilidad, aun sin haberlos leído. Por lo que se refiere a la lógica, no hay que estudiar exclusivamente el silogismo, sino atender al error y sus causas, adaptando siempre, y sobre todo, el nivel de la enseñanza a la edad de los muchachos. La física, si ha de ir precedida del estudio de las matemáticas, tan descuidadas aún, no puede enseñarse sino mediante experimentos. La medicina debe conceder un lugar muy amplio a la anatomía, de la cual depende todo, y a las observaciones de los enfermos en los hospitales (1979: 200).

Feijoo, el *gran antepasado al que siempre hay que volver* en palabras de Sarrailh, es testigo de la deriva de la universidad y protesta con vehemencia contra la cultura académica de sus contemporáneos. «Duélome del tiempo que se pierde en la lectura de las materias, tanto filosóficas, como Teológicas; y aún más en las de las segundas, que de las primeras» (TC, VIII, 3: «Dictado de las Aulas», I, 1).¹² La suya es una llamada de atención sobre los peligros de una enseñanza universitaria alejada de la experiencia, del *bon sens*, del verdadero orden de lo real. «¡Triste cosa es que los que se llaman Profesores de Filosofía en las Escuelas no sepan más de las naturalezas de las cosas que los vulgares!», se lamenta Feijoo (TC, III, 13: «Escepticismo filosófico», XXIII, 87). Y es que para Feijoo el influjo de la metodología escolástica es nefasto. Según su parecer, «la falsa persuasión en que cada uno está de la verdad de su secta tiene en gran parte la culpa de este abuso. Cada uno (dice un autor moderno) juzga sus con-

¹² Puede accederse al conjunto de su obra en formato electrónico. Esta obra se citará como TC (y las *Cartas Eruditas* como CE), con el volumen en romano y el discurso en arábigo, el epígrafe en romano y el subepígrafe en arábigo. No obstante, la primera vez que aparece un discurso se indicará su título para orientar mejor al lector.

clusiones tan invenciblemente demostradas como los *Elementos* de Euclides» (TC, II, 1: «Guerras filosóficas», I, 3).¹³

La tensión entre quienes creen estar en posesión de una verdad que sólo es demostrada dogmáticamente y quienes tratan de exponer críticamente la falsedad del dogma y la verdad de lo que es sometido a análisis viene de antiguo y, no por casualidad, llega hasta nuestros días. Ya en el curso de unas conferencias leídas en la Facultad de Sociología de la Universidad de Trento en 1992, señala Feyerabend esta suerte de nuevo escolasticismo en el que conviven kantianos, hegelianos, heideggerianos, kuhnianos, wittgensteinianos, popperianos, neor aristotélicos o neotomistas (1999: 40).¹⁴ La situación, lejos de cambiar, se ha amplificado con el paso del tiempo: a la mayoría de estas filosofías que surgieron como intentos de poner fin a la batalla de las escuelas se han ido añadido estudios como el fenomenalismo lingüístico, el posestructuralismo, la neuroética, etc. Cada uno de ellos defiende sus privilegios, sus programas de investigación

¹³ El desaliento de Feijoo está justificado. Al menos, las crónicas y relatos, las impresiones de quienes viajan por España entre los siglos XVII y XVIII así lo corroboran. Es el caso del poeta, filósofo y diplomático Lorenzo Magalotti, que acompañó al príncipe Cosme III de Médici en su visita a España entre 1668 y 1669. En su diario describe la inmensa ignorancia que encuentra por todo el país. En una entrada de noviembre de 1668 anota que los libros españoles no contienen absolutamente nada aparte de «teología escolástica y la medicina anticuada que uno encuentra en las obras de Galeno. Para probar esto baste decir que en Alcalá [...] no se ha enseñado anatomía en los últimos ocho o diez años» (Kamen, 1980: 313). Antonio Mestre escribe al respecto: «es bien sabido que la situación de la Universidad española a principios del XVIII era deplorable. Dominada por las diversas corrientes escolásticas dentro del aristotelismo, poco contribuyó, en principio, al progreso de la Ilustración» (2003: 103). El desprecio por la escolástica se dio también entre la curia: «en una cata circular de 1781 [el General de los Carmelitas Descalzos] recomendaba en tumulto a sus frailes la lectura de Platón, Vives, Bacon, Gassendi, Descartes, Newton, Leibniz, Wolf, Condillac, Locke y hasta Kant [...]. El Padre Truxillo, Provincial de los Franciscanos Observantes de Granada, exclamaba en una especie de *exhortación* o arenga ciceroniana a los suyos: “Padres amantísimos, ¿en qué nos detenemos? Rompamos estas prisiones que miserablemente nos han ligado al Peripato”» (Menéndez Pelayo, 1992: 636).

¹⁴ En *Canicula di Anna*, Anne Carson ofrece con humor corrosivo un fresco poético de la batalla de las escuelas en un imaginado congreso de fenomenólogos celebrado en Perugia:

*The phenomenologist from Paris hates mosquitoes
and carries a small electronic device
that lures the female mosquito to her death
by simulating the amorous cry of the male. Then,
to block the whining sound, he has pink earplugs.
As he sits in conversation
with the phenomenologist from Sussex
a mosquito is observed to enter.
The Englishman leaps to his feet,
calling, «Let us use the mosquito machine!»
and smashes the insect to the wall
with the device. It is the first sign
of wide ontological differences
that will open in the Anglo-French dialectic
here (1994: §14).*

y su cota de poder¹⁵ y, al hacerlo, se aleja irremisiblemente de su genuina tarea: la que hace de la filosofía una forma de vida, una manera crítica de estar en el mundo.

A pesar de que voces tan autorizadas como la de Eduardo Subirats han matizado la crítica a la escolástica del benedictino¹⁶, lo cierto es que Feijoo tiene el mérito de denunciar con rotundidad la función narcotizante productora de reflejos de inanidad y la arbitrariedad del pensamiento escolástico:

no niego que algunos de los que pasan por sabios en el mundo, por falta de reflexión creen, como si fuera de fe, la doctrina de su Escuela: genios superficiales, hombres de mucha frente y poco fondo, láminas en quienes se estamparon como mecánicamente las letras, y es imposible borrar la impresión porque lo resiste la dureza de la materia (TC II, I: «Guerras filosóficas», IV, 19).

Hay, por tanto, quienes creen en la doctrina escolástica con fervor y toman sus enseñanzas como artículo de fe. Ahora bien, Feijoo sugiere que, en términos epistemológicos, la fe es convicción y persuasión, no conocimiento —pues, ¿acaso la lengua que delinea el destino de Occidente no emplea el mismo verbo para nombrar el «persuadir» y el «seducir»: *peúthein*? Ciertamente, es contra los dogmas de fe asumidos acríticamente contra los que apunta en esta cita la crítica de Feijoo. «He visto (¿y quién no los habrá visto?) muchos Escolásticos, que tenían en la uña todas las reglas de las Súmulas, y apenas razonaban justamente en materia alguna» (CE, II, 6: «La elocuencia es naturaleza, y no Arte», 15). Pero hay más. Este ciudadano libre de la república de las letras

¹⁵ En este contexto me viene a la mente el docto estudio sobre la historia de la Universidad de Salamanca coordinado por Luis Enrique Rodríguez-San Pedro, donde explica: «la Universidad de Salamanca del primer setecientos se nos presenta con una concentración oligárquica de poderes claramente definidos. Un profesorado endogámico, promovido en la propia Universidad, con un estrato privilegiado (académica y económicamente) en torno a las cátedras de propiedad» (2002: 127).

¹⁶ Desde el punto de Subirats, Feijoo atina en su crítica de la escolástica porque la identifica como el mayor obstáculo de la actualización, tanto científica como tecnológica, de la universidad española. Comoquiera que sea, Subirats sostiene que Feijoo no llegó a cuestionarse en profundidad el problema de su dogmatismo metafísico y religioso (1981: 106). Esta cita de Feijoo corroboraría el argumento de Subirats: «tengo por mucho mejor prescindir de todo sistema Físico, creer a Aristóteles lo que funda bien, sea Física, ó Metafísica, y abandonarle siempre que me lo persuadan la razón ó la experiencia. Mientras el Mar no se aquieta, es prudencia detenerse a la orilla. Quiero decir: mientras no se descubre rumbo, libre de grandes olas de dificultades para engolfarse dentro de la naturaleza, dicta la razón mantenerse en la playa sobre la arena seca de la Metafísica» (TC, IV, 7: «Mérito, y fortuna de Aristóteles y de sus Escritos», XIX, 71). Arturo Ardao también defiende que la posición de Feijoo respecto de la escolástica fue, como poco, ambigua (1962: 54). No obstante hay quienes, como Paul Hazard, sí vieron en el benedictino un auténtico exponente de la Ilustración en su posicionamiento contra la filosofía de las escuelas: «[Feijoo] combatía el falso aristotelismo que había paralizado el pensamiento español y que, en pleno siglo XVIII, quería todavía mantenerlo embotado» (1998: 85).

comprende lo complejo que resulta eliminar los vanos mecanismos lógicos y los estériles ejercicios aprendidos en las universidades españolas: frente a la escolástica tardía que impera en las cátedras universitarias, el benedictino vuelve la mirada sobre la experimentación, la metodología científica y la reflexión de corte escéptico.¹⁷ En efecto, «el anquilosamiento de la institución universitaria, su resistencia al cambio o el aristotelismo a ultranza obstruyen los caminos de la nueva ciencia que Feijoo se esfuerza en divulgar» (Lafuente y Sellés, 1980: 174). Entonces, ¿adónde apunta realmente su confrontación y rechazo de la doctrina escolástica? Es plausible afirmar que, entre otros, se dirige contra el dogma de la autoridad. Principalmente porque Feijoo descubre en las enseñanzas universitarias argumentos asentados en el peso de una autoridad incontestable e irreflexiva. Ningún saber, ninguna disciplina es ajena a ese principio de autoridad. Tampoco la filosofía:

es imponderable el daño que padeció la Filosofía, por estar tantos siglos oprimida debajo del yugo de la autoridad. Era esta, en el modo que se usaba de ella, una tirana cruel, que a la razón humana tenía vendados los ojos, y atadas las manos, porque le prohibía el uso del discurso y de la experiencia. Cerca de dos mil años estuvieron los que se llamaban Filósofos estrujándose los sesos; no sobre el examen de la Naturaleza, sino sobre la averiguación de la mente de Aristóteles» (TC, VIII, 4: «Argumentos de autoridad», Corolario, 30).

En términos epistemológicos, la escolástica del XVIII en España se fundamenta en la autoridad, *tirana cruel* y enemiga de la experiencia y la razón. Ello supone, además de desarrollar una enseñanza basada en silogismos repetidos mecánicamente que poco o nada tienen que ver con problemas concretos, fundamentar una doctrina, un corpus teórico o el acervo cultural de todo un pueblo de espaldas a la realidad. Feijoo es tajante en este punto: «en las disputas debe preferirse la razón a la autoridad» (TC, VIII, 4: «Argumentos de autoridad», III, 7). Y es que, precisamente, es el principio de autoridad el que corta los lazos que conectan el estudio con los problemas reales y, al obrar así, destruye el verdadero espíritu de la investigación y la búsqueda de la verdad propias de la

¹⁷ Sobre la influencia intelectual que los benedictinos de San Mauro ejercieron entre los de Valladolid, donde estudió Feijoo, y su defensa de ambas, necesidad de apertura ante la ciencia y filosofía en general y distancia de la escolástica, cfr. Mestre (1989: 299) y García Alonso (2024: 1). Para un análisis de la concepción científica de Feijoo y su relación con la escolástica, cfr. Menéndez Viso: «la escolástica, pues, no tiene cabida en la ciencia experimental. La autoridad como fuente de conocimiento es rechazada repetidamente por Feijoo. La prueba empírica, el éxito práctico, es la medida de la potencia científica» (2024: 2). La recepción y alcance del escepticismo en Feijoo es expuesta, entre otros, por John C. Laursen. Para Feijoo, explica Laursen, «el escepticismo surge como propedéutica al descubrimiento científico, y no es un estado final o simplemente un método destructivo. No supone una amenaza a la religión» (2024: 5).

formación académica. ¡Qué distancia media entre buscar la verdad y creer que se está en ella y ya se la posee! ¡Qué lejos queda la alusividad y circunspección de un saber crítico que no puede conocerlo todo porque entiende que el conocimiento progresa lógicamente mediante errores, investigaciones, conjeturas y refutaciones!

Generalmente conviene desembarazar, así los Escritos, como las disputas Escolásticas, de todos los argumentos tomados de autoridad, que no deba hacernos fuerza; porque el tiempo que se ocupa en combinar doctrinas del Autor que se alega, para interpretarle, ya a favor del que arguye, ya en beneficio del que responde, se emplearía mejor en apurar las pruebas *a ratióne*, que son las que más eficazmente determinan a seguir, o esta, o aquella opinión. (TC, VIII, 4: «Argumentos de autoridad», Corolario, 31).

Desembarazarse de la autoridad, argüir según principios racionales y seguir el magisterio de la experiencia: con tan sencilla fórmula quiere el benedictino hacer frente, no sólo a la doctrina de las escuelas apoyada en una interpretación sesgada y parcial de Aristóteles, también a las creencias asimiladas acríticamente, las falsedades científicas, los engaños o la superstición. Y es que «la prueba *ab auctoritate* en la Crítica no está menos sujeta a incertidumbres, y confusiones, que la que se toma de la Tradición. Es regla segura, como dije arriba, que se debe preferir la razón a la autoridad» (CE, II: «De la crítica», 29).

Ahora bien, que Feijoo se posicione contra el escolasticismo imperante en las universidades españolas no hace de él un antiescolástico radical: como declara en varias ocasiones, él se considera un «ciudadano libre de la República Literaria, ni esclavo de Aristóteles, ni aliado de sus enemigos, escucharé siempre con preferencia a toda autoridad privada, lo que me dictaren la experiencia y la razón» (TC, VII, 13: «Lo que sobra, y falta en la Física», XI, 35). Observo en esta cita un paralelismo entre la actitud de Boyle y la de Feijoo al hilo de su crítica a la escolástica.¹⁸ Porque en ambos, dejar al descubierto las miserias del método escolástico no supone una adhesión ciega a otras corrientes de pensamiento: si en Boyle el método hipotético-deductivo se erige como *principio de demarcación* de la investigación, en Feijoo es la crítica: «lo que se llama Crítica no es Arte, sino Naturaleza. Un buen entendimiento, justo, cabal, claro, y perspicaz es quien

¹⁸ Feijoo leyó a Boyle, bien directamente a través de la edición en latín de algunas de sus obras, bien indirectamente a través de traducciones y revistas, como la publicación periódica de los jesuitas de Trévoux *Mémoires pour l'Histoire des Sciences et des beaux Arts* (McClelland, 1969: 36). Las referencias a Boyle son abundantes: «Escepticismo filosófico» (TC, III), «Nuevas paradojas físicas» (TC, V), «Respuesta a algunas Cuestiones sobre los cuatro Elementos» (CE, I), etc.

constituye un buen Crítico» (CE, II: «De la crítica», 2).¹⁹ Comoquiera que sea, puede afirmarse que el antiescolasticismo del benedictino es, como su adhesión a la corriente ilustrada,²⁰ moderado: de un lado, Feijoo se rebela contra una enseñanza universitaria deudora en exceso del principio de autoridad que emana de Aristóteles; de otro, esa rebeldía no le coloca per se en el bando de los antiescolásticos, sino en el de la experiencia y la razón. Es su prudencia, quizá, la que le impide llevar hasta sus últimas consecuencias la propuesta de secularización de la enseñanza y, en concreto, de reforma de las universidades. No obstante, su obra es en la historia del pensamiento español la bisagra que une dos mundos antitéticos: por una parte, el de los valores trascendentales, acrílicos y dogmáticos defendidos desde los púlpitos de la academia; por otra, el de una concepción de la realidad sostenida desde la crítica, la razón y el buen entendimiento.

Conclusiones

En estas reflexiones he querido subrayar, principalmente, cómo el padre Feijoo desde la Península y un siglo antes Robert Boyle desde Gran Bretaña, protestan contra el cilicio con el que algunas universidades europeas mortifican la enseñanza de la filosofía y sus ciencias. Las sutilezas metafísicas, la relación entre esencia y existencia o el problema de los universales dificultan los avances del conocimiento empírico y ralentizan la investigación. Se trata, no tanto de investigar más, sino de otro modo. Porque, como indica Grabmann en su *Historia del método escolástico*, «el desarrollo de la vida científica corre parejo al desarrollo de las escuelas» (1961: 8). Así las cosas, Boyle y Feijoo alzan la voz contra el pensamiento hegemónico de la universidad de su tiempo confiando en que, tal vez, su crítica permita cambiar de algún modo la metodología académica.²¹ De

¹⁹ En la introducción a la edición al *Teatro crítico* Eduardo Subirats señala con acierto que «su crítica filosófica de la escolástica o su criticismo empirista distan mucho de entrar en las cuestiones litigiosas de naturaleza estrictamente conceptual. Y, no obstante, debe reconocerse necesariamente el carácter profundamente reformador de su pensamiento» (1985: 12). José Manuel Rodríguez Pardo explica que la crítica feijoniana tiene un sentido preciso: «la criba, la clasificación de determinadas posturas enfrentadas entre sí. Por algo Gustavo Bueno ha señalado que Feijoo y su *Teatro Crítico Universal* se sitúa en la misma línea histórica que *El Crítico* de Baltasar Gracián y *El Criterio* de Jaime Balmes» (2013: 45). Fernando Bahr matiza el sentido de la «crítica» en Feijoo en estos términos: «interpreta [la crítica] tanto en su significado popular, esto es, denuncia de los errores y trampas, como en el más filosófico de poner límites al saber o reconocer su carácter conjetural, sólo asentado en pruebas intersubjetivas que exigen ser revalidadas» (2024: 7). Para una consideración sobre la relación de la crítica de Feijoo con otras críticas, cfr. Zazo (2024: 10).

²⁰ Jonathan Israel, por ejemplo, sostiene que la posición típica de la corriente ilustrada moderada en España fue la representada «by the formidable Feijoo in the 1720s» (2001: 373).

²¹ Es difícil sustraerse al impulso de extraer alguna enseñanza de la lucha de Boyle y Feijoo contra el escolasticismo académico de su tiempo. Es cierto que los contextos históricos no son equiparables y las situaciones, si bien guardan algún parecido, no pueden extrapolarse... y pese a todo hay vasos comunicantes,

un lado, Boyle hizo gala de un extraordinario ingenio a la hora de idear ensayos que revelaran información significativa sobre los fenómenos que estudiaba, combinado con una precisión sin precedentes a la hora de observar sus resultados. Ello hizo posible un enfrentamiento razonado contra quienes defendían sus argumentos únicamente desde la especulación metafísica. De otro, la apuesta crítica de Feijoo intenta desbancar el principio de autoridad que todavía impera en las universidades españolas, universidades en las que, en el siglo XVIII, domina el pensamiento escolástico. Ahora bien, la metodología empírica de Boyle y la crítica de Feijoo, ¿bastan por sí solas para combatir el pensamiento como mero *didáskein*, o sea como simple ejercicio o entrenamiento repetitivo y mecánico? Los ataques de Boyle y Feijoo a la escolástica, ¿los convierte en protoilustrados radicales? Su equidistancia respecto a las disputas entre realistas y nominalistas, la puesta entre paréntesis de sus dogmas o su crítica a una interpretación sesgada de Aristóteles, ¿hace que uno pueda inscribirlos sin más en las filas de los pensadores antiescolásticos? El ataque a la escolástica de Boyle y Feijoo no implica su adhesión a otras corrientes igualmente críticas con la doctrina de las escuelas: tanto Boyle como Feijoo despliegan una actitud epistemológica que reprueba el statu quo académico de su tiempo, pero también el de quienes intentan desbancarlo siguiendo criterios desde su punto de vista espurios. Así las cosas, su antiescolasticismo debe ser matizado: si el pensamiento escolástico acepta acríticamente los aspectos centrales de un sistema impuesto dogmáticamente, estudia artículos de fe no basados en la experiencia y la razón y puede atribuírsele el «principio metafísico o inductivo» al que alude Lakatos en relación al convencionalista —«lo que el grupo científico, formado por expertos, decida aceptar como “verdad”, es verdad» (Lakatos 1987, 18)—, tanto Boyle como Feijoo ponen en tela de juicio la autoridad dentro del contexto conceptual en el que provisionalmente se encuentran porque son capaces, recurriendo cada cual a una metodología particular, de desarrollar una actitud crítica particular. Esta actitud, sin embargo, no permite adscribirlos a escuela o corriente de pensamiento alguna, tampoco a la de los antiescolásticos *avant la lettre*.

conexiones, señales difuminadas que muestran algún paralelismo con lo que sucede en las universidades contemporáneas: a día de hoy, las agencias de acreditación, las revistas especializadas, los ránquines o las bases de datos han fundado un nuevo *fándom* que, como el Behemot bíblico, se ha transformado en algo extremadamente grande y poderoso. Sobre los dogmas de las instituciones académicas hodiernas, cfr. Murphy (2017, *passim*).

**Conflictos y conciliaciones entre cristianismo
y modernidad en el discurso de Feijoo
sobre América**

**Conflicts and conciliations between Christianity and modernity
in Feijoo's essays about America**

MARÍA FERNÁNDEZ ABRIL

Instituto Feijoo de Estudios del Siglo XVIII / Universidad de Oviedo

<https://orcid.org/0000-0002-0442-4914>

RESUMEN

Cualquier acercamiento a la obra de Benito Jerónimo Feijoo ha de tener en cuenta su triple condición de monje benedictino, divulgador de la ciencia moderna en España y representante cultural del reformismo borbónico. El presente trabajo analiza cómo el Padre Maestro combinó estas tres variables en la construcción de su relato americano a propósito de la justificación de la Conquista, de la denuncia de la idolatría de las culturas indígenas, de la explicación del origen de los americanos, entre otras cuestiones científicas y antropológicas, y de la gestión religiosa de los virreinos.

PALABRAS CLAVE

Ciencia, religión, reformismo, historia, América, Feijoo.

ABSTRACT

Any approach to the work of Benito Jerónimo Feijoo must take into account his triple status as a Benedictine monk, popularizer of modern science in Spain and cultural representative of Bourbon reformism. This paper analyzes how the Father Master combined these three variables in the construction of his American essays, regarding the justification of the Conquest, the complaint of the idolatry of indigenous cultures, the explanation of the origin of the Americans, among other scientific and anthropological questions, and the religious management of the viceroalties.

KEYWORDS

Science, religion, reformism, history, America, Feijoo, Americans.

Esta investigación se enmarca en el Programa Severo Ochoa (referencia PA-17-PB-BP16082) de Ayudas predoctorales para la investigación y la docencia del Gobierno del Principado de Asturias.

Sentimiento cristiano y espíritu científico

Benito Jerónimo Feijoo (1676-1764), monje benedictino, es considerado el introductor de la ciencia moderna en España. El rechazo de la filosofía escolástica a favor de la ciencia experimental ya había sido emprendido en latín por los novatores desde 1680 (Pérez Magallón, 2002), en tiempos de la crisis de la conciencia europea (Hazard, 1961), pero fue el Padre Maestro quien optó por escribir en español y quien gozó de un gran éxito editorial,¹ el gran divulgador de las máximas de la *razón* y la *experiencia*. «Ya está descubierto el rumbo por donde se debe navegar a las Indias de tan noble facultad, que es el de la observación y experiencia» (TC, VII, 14, 24),² afirma en el discurso «De lo que sobra y falta en la medicina» (TC, VII, 14), con esta preciosa metáfora en la que las Indias, por su riqueza, representan en culmen del conocimiento científico, y los barcos que permiten llegar a ellas, la metodología empírica.

Llegó a disponer de un microscopio,³ se desplazó hasta la ermita de San Luis del Monte, en Cangas del Narcea, para someter a examen personal el famoso misterio de las flores que lo enemistó con Francisco de Soto Marne y un amplio sector de la orden franciscana,⁴ acudió a fuentes bibliográficas más

¹ Desde el primer tomo del TC, publicado en 1726, hasta la sexta edición conjunta (1784-1787) constan 189 ediciones de las obras de Feijoo, con tiradas medias de 1500 ejemplares, lo que les posibilita a José Miguel Caso González y a Silverio Cerra Suárez estimar la «extraordinaria cantidad de 283.000 a 327.000 ejemplares en 60 años, lo que hace una media por año de 4.700 a 5.450 ejemplares» (1981, XXII).

² Cuando se citan discursos del *Teatro crítico* (TC) o cartas de las *Cartas eruditas* (CE), la convención es TC o CE, tomo en números romanos, discurso dentro del tomo en arábigos, sección y párrafo.

³ Por carta a su correligionario y amigo Martín Sarmiento de 21 de octubre de 1741, sabemos que le encargó a Joaquín de Velarde, natural del cercano concejo de Proaza (1704), canónigo de la catedral de Oviedo y miembro del cabildo, la adquisición de un microscopio en el viaje que realizó a París y Holanda en 1738 y que, finalmente, compró a un judío de Ámsterdam (Maximino Arias, 1977: 43 citado en Feijoo, 2014: 435, n. 4)

⁴ En la carta, publicada en 1742, «El motivo de la siguiente carta fue escribir a un caballero forastero a un amigo suyo, residente en este Principado, solicitándole a que inquiriese del autor lo que sabía y sentía en orden al fenómeno que explica en su respuesta. Esta se dirige al caballero dirigente en este país» (CE, I, 30), Feijoo había desenmascarado el prodigio por el cual, durante la festividad de San Luis, las paredes de la ermita se cubrían de pequeñas florecillas blancas. A instancias del obispo ovetense Juan Avello, examina

fiables y, a lo largo de los nueve tomos del *Teatro crítico universal* (1726-1740) y de los cinco de las *Cartas eruditas y curiosas* (1742-1760), dedicó cientos de páginas a diversos asuntos científico-técnicos, lo que no dejó de causarle sucesivos enfrentamientos, sobre todo con integrantes del sector médico o con los fieles del escolasticismo (Caso González y Cerra Suárez, 1981).

El rechazo de la escolástica a favor de la ciencia experimental y las controversias suscitadas entre los defensores de posturas más conservadoras y aquellos más progresistas es signo de la Ilustración a ambos lados del Atlántico. Por eso Feijoo, una de las cabezas más visibles en esta polémica, también fue impugnado en Ultramar. Conocida es la carta del cubano afincado en México Francisco Ignacio Cigala, publicada en 1760 en la Imprenta de la Bibliotheca Mexicana para defender los estudios universitarios tradicionales (Beuchot Puente, 1993: 77-82 y Ortiz, 2004: 139-156). Del mismo modo, Feijoo fue empleado como autoridad en debates científicos desarrollados en las páginas de la prensa americana, como el desarrollado en los números de 23 de junio, 22 de septiembre y 20 de octubre de 1789 en la *Gazeta de México* entre José Lebrón, Alejo Meave y Vicente Escalera sobre el procedimiento correcto para evitar que el sol quemara los cultivos.

Al mismo tiempo, el compromiso religioso del Padre Maestro es incuestionable. En las honras fúnebres que en conmemoración de Feijoo se celebraron en diciembre de 1764 en Oviedo, apenas unos dos meses después de su muerte (Hevia Ballina, 2016: 509-518), el asturiano Fr. Benito Uría, obispo de Badajoz, dice de su compañero de orden que «un año antes de morir aseguró que después de haber puesto la cogulla ni un solo momento había vivido descontento con el estado que había profesado» (1764: 19). Esta satisfacción reconocida al final de su vida se debe en gran parte a las posibilidades intelectuales que la carrera eclesiástica le ofreció desde que cursara los primeros estudios en el colegio benedictino de Ribas de Sil y renunciara a su mayorazgo para ingresar en 1690 en el monasterio de San Julián de Samos, en el que se profesa monje a cabo de dos años. Desde entonces hasta que es destinado en 1709 al colegio de San Vicente de Oviedo, pasa por diversos centros benedictinos, ya sea como pupilo o como profesor, entre los que cabe destacar la oportunidad que, como alumno aventajado, le otorgó la Congregación de Valladolid para cursar estudios de Teología

exhaustivamente este fenómeno en el largo opúsculo «Hecho y derecho en la famosa cuestión de las flores de San Luis del Monte» publicado en el tercer tomo de las CE (1745), donde concluye que dichas flores no son más que las larvas de un insecto. Soto Marne le respondió en las *Reflexiones crítico-apologéticas* (1748-1749) y Feijoo volvió al asunto en la *Justa repulsa de inicuas acusaciones* (1749), hasta que la R. O. de 1750 firmada por José de Carvajal y Lancaster por la que se prohibía impugnar al Padre Maestro impidió que el cronista mayor de la orden franciscana publicara el tercer tomo de su obra, que ya se encontraba en imprenta, lo que pudo motivar su exilio como obispo a Lima. Véase la completa anotación de las cartas citadas en (Feijoo, 2014: 433-440 y Feijoo, 2018: 427-479).

en el colegio de San Vicente de Salamanca, pues se trataba de «un centro con un sólido elenco de profesores de espíritu abierto y renovador» (Urzainqui, 2014: 19) que asumió en España los enfoques historiográficos que emergían entre sus correligionarios del monasterio de Saint-Maur, con los que mantuvieron múltiples relaciones culturales (Dubuis, 2020: 165-190).

Una vez en Oviedo, se graduó como licenciado y teólogo y desempeñó varias cátedras, incluso después de su jubilación en 1734, cuando ejerció la cátedra de Prima entre 1737-1739. Su carrera eclesiástica fue igual de prestigiosa, pues aunque renunció a importantes cargos a favor de su retiro intelectual en la Siberia del Norte,⁵ como el obispado en América que le ofrece Felipe V (Novoa, 1765: 25, 26, 49) o la abadía de San Julián de Samos o San Martín de Madrid, fue abad del colegio de San Vicente de Oviedo en varias ocasiones (Urzainqui, 2014: 17-58). Además, por su recién editada poesía (Feijoo, 2020), sabemos que cumplía activamente con las obligaciones de su orden. Concretamente, su poesía religiosa evidencia «la relevancia institucional que el Feijoo poeta adquiriría de puertas adentro en las principales celebraciones monásticas de San Pelayo y Santa María de la Vega, monasterios benitos asociados al suyo de San Vicente, en los que sus composiciones habían de leerse o cantarse en ocasiones señaladas» (Olay Valdés, 2019: 67).

Esta trayectoria académica y eclesiástica va pareja de un sentimiento religioso que varios críticos han tratado de describir. Pese a que nadie puede dudar de su catolicismo, ni de su ortodoxia religiosa, sí coinciden en su abierta actitud cristiana que, según Giovanni Stiffoni, se opone a la «extraña e inquietante mezcla de misticismo e intransigencia contrarreformista» (1985: 14) que caracterizaba el espíritu religioso español del Barroco. Además, para el dieciochista italiano, la religiosidad de Feijoo sería evangélica, en el sentido de que es sencilla, natural, primigenia, y de ahí que se mostrase totalmente contrario a las complicadas supercherías místicas y de ahí que, fuera de sus obligaciones académicas, rechazase los debates teológicos. José Antonio Pérez Rioja lo tacha, asimismo, de moralista, tanto en el plano teórico como en su modo de obrar, y subraya su eterna voluntad de «compatibilidad de la ciencia, del progreso y de la renovación de las ideas con los principios eternos de la religión, ya que no cabe suplantación de esta por la ciencia, la cual, de otra parte, conoce muy bien sus propios límites y la subordinación que, como a todo lo humano, le corresponde con respecto a lo divino» (1965: 189-190). No he encontrado mejores palabras que las de Pérez Rioja para explicar cómo Feijoo concilió la ciencia moderna con los pilares básicos del cristianismo.

⁵ Así bautizó a Asturias Jacinto Avella en su informe de 1770 (Ocampo Suárez-Valdés, 1990: 263, citado en Urzainqui, 2014: 20).

Una tercera variable: compromiso reformador

No obstante, en la ecuación feijoniana que aúna ciencia y religión, debemos tener en cuenta una tercera variable, que es el papel de Feijoo como máximo representante cultural del reformismo borbónico, defendido por Stiffoni (1985: 5-148; 1985b: 9-77) y Antonio Mestre (1989: 295-312), cuya tesis se ha visto enriquecida y matizada por los trabajos de José Luis Gómez Urdáñez (2016, 151-182), Pedro Álvarez de Miranda (2016: 331-350) e Urzainqui (2020: 161-187). Las dedicatorias de los tomos tercero (1750), cuarto (1753) y quinto (1760) de las CE a Fernando VI, Bárbara de Braganza y Carlos III, y la R. O. de 1750 firmada por José de Carvajal y Lancaster por la que se prohibía toda impugnación a Feijoo y que cerró la polémica con Soto y Marne, a la que ya he aludido, serían pruebas de su protección en las altas esferas, de la que aún resta por saber.

Para la cuestión americana, Stiffoni (1983: 89-108) también defiende que el relato feijoniano sobre América construido a lo largo de los discursos «Españoles americanos» (TC, IV, 6), «Reflexiones sobre la historia» (TC, IV, 8), «Fábula de las Batuecas y países extraordinarios» (TC, IV, 10), y las dos «Glorias de España» (13 y 14) del tomo cuarto del TC (1730) funcionó como el oficial de la monarquía. Stiffoni se ampara en la dedicatoria al infante Carlos del tomo IV, destinado a desagrar al futuro rey y a la nación española por la desafortunada inclusión al final de «Mapa intelectual y cotejo de naciones» (TC, II, 16) de la tabla comparadora de genios nacionales del padre Johann Zahn. Eduardo San José Vázquez concluyó lo mismo a partir del estudio de las fuentes americanistas empleadas por Feijoo y del nombramiento, en ese mismo año de 1750, de Martín Sarmiento como Cronista Mayor de Indias (2017: 929-942).

La imbricación del relato americano de Feijoo en el mencionado entramado cultural y político; así como el vacío historiográfico oficial que sobre América existe desde los tiempos de Antonio de Solís (1610-1686) hasta la *Historia del Nuevo Mundo* (1793) de Juan Bautista Muñoz y la perpetua necesidad de una justificación de la actuación española en las tierras descubiertas me han llevado a defender que todo el discurso feijoniano sobre América hace las veces del discurso de la monarquía sobre el Nuevo Continente (Fernández Abril, 2020: 189-200).

Esta suplencia se prolonga póstumamente con el proyecto de las ediciones conjuntas impulsado por Pedro Rodríguez de Campomanes en 1765, 1769-1770 y 1773-1777, quien controlaba los cauces culturales reformistas —era fiscal del Consejo de Castilla, director de la Real Compañía de Impresiones y Libreros, y presidente de la RAH (1764-1792; 1798-1801), institución que ocupó el cargo de cronista mayor de Indias desde la renuncia de Martín Sarmiento en 1755— y quien, como observó Inmaculada Urzainqui, al publicar la *opera omnia* de Fei-

joo mostró «un gesto de compromiso con sus propias convicciones ilustradas, un medio eficaz de ganar adeptos para su causa presentando el ejemplo de quien mejor la había encarnado» (Urzainqui, 2002b).

Además, durante todo el siglo, la monarquía española se caracterizó por su reformismo, por su actitud aperturista a la renovación científica, sin dejar de ser sobre todo católica. Por eso, Feijoo, reformista, férreo defensor del empirismo, y monje benedictino encarnó idóneamente los valores ilustrados de la dinastía borbónica, que, con cautela, es decir, sin atentar contra los pilares de la religión y sin cuestionar de ningún modo —ni religiosamente— su soberanía, debía dar paso a posturas ilustradas. Casos como el del Padre Maestro han sustentado la discutida tesis de la Ilustración católica, sobre la que recomiendo leer el trabajo de Mónica Bolufer en estos anejos.

El relato americano de Feijoo

Todo el relato americano de Feijoo, dibujado desde el primer discurso del primer tomo del TC —«[...] Al polo de la revelación solo se mira derechamente en dos partes pequeñas: una de la Europa, otra de la América» afirma en «Voz del pueblo» (TC, I, 1, § II, 5) para reiterar que la única religión verdadera es la católica— hasta la última de las cartas de las CE —«Satisface el autor a una supuesta equivocación sobre los sacrificios que hacían a los vasallos de los incas del Perú, ofreciendo al Sol víctimas humanas» (V, 30)—, que versa íntegramente sobre un tema amerindio y que no fue publicada en la edición príncipe de 1760, sino incluida por Campomanes en la primera de las ediciones conjuntas, y que también está presente en su poesía, en su epistolario privado y en su literatura polémica, es, en última instancia, una justificación de la Conquista que bebe tanto del argumentario clásico como de razones ilustradas. En líneas generales, se puede resumir del siguiente modo: el mayor logro de la nación española ha sido el Descubrimiento y Conquista del Nuevo Mundo, por haber contribuido a la propagación de la fe católica, por haber sido forjadora de héroes para España, y porque, pese a toda la sangre derramada, ha posibilitado la prosperidad de la sociedad católica virreinal y borbónica contemporánea (Calvo, 1965: 289-290) y el desarrollo científico-técnico.

En consonancia con el enunciado anterior, dicho relato americano se puede clasificar en cuatro grandes bloques —el Descubrimiento y la Conquista de América, la América precolombina, el orden virreinal y la naturaleza del Nuevo Mundo— en los que los factores de modernidad y religión van entretejiendo diversas explicaciones. A continuación, procedo a analizar cómo Feijoo combinó su cosmovisión cristiana con los nuevos preceptos de la ciencia moderna, de

la renovación historiográfica y con actitudes ilustradas en la construcción de algunos de los aspectos de su discurso sobre América —su relato del Descubrimiento y de la Conquista de América, su denuncia de la idolatría indígena, su explicación del origen de los americanos y de la diferencia anatómica entre las razas, sus consejos sobre la gestión religiosa de los virreinos y algunas de sus reflexiones científicas— para comprobar cómo de armónicas son las conciliaciones feijonianas entre cristianismo y modernidad, cómo se solucionan los conflictos entre ellos, y qué facetas de la religión y qué lados de la modernidad operan en la construcción de cada subtema de su discurso americano.

El Descubrimiento: dimensión providencialista y conocimiento científico-náutico

Una de las justificaciones clásicas del Descubrimiento fue la dimensión providencialista de la empresa colombina. Ya en su relación del cuarto viaje (1502-1504), y ante la inminente caída en desgracia ante los Reyes Católicos, Cristóbal Colón se presenta como el elegido de una encomienda divina, por la que él y, por extensión, la Corona de Castilla, habrían sido los escogidos por Dios para llevar su palabra a los infieles de las tierras descubiertas: «Una voz muy piadosa oí diciendo: “Desde que naciste, siempre él tuvo de ti muy grande cargo [...]. Las Indias, que son parte del mundo tan ricas, te las dio por tuyas [...]. De los atamientos de la mar Océana, que estaban cerrados con cadenas tan fuertes, te dio las llaves...”» (Colón, 1982). Feijoo solamente hace referencia a esta dimensión providencialista a propósito de los Reyes Católicos y Carlos V en sus «Glorias de España» (TC, 4, 13): «Este beneficio grande del mundo, que empezó felizmente en tiempo de los Reyes Católicos, se continuó después inmensamente en el de su sucesor el emperador Carlos V, en que nos ocurre celebrar una admirable disposición de la Divina Providencia, enlazada con una insigne gloria de España» (TC, IV, 13, § XXIV, 88). Como es lógico, un discurso destinado a otorgar continuidad histórica a la dinastía borbónica tiene que sustentar la justificación de la actuación española en América, tanto pasada como presente, en el indiscutible cometido que Dios depositó en la monarquía española para llevar su palabra a América.

Sin embargo, la caracterización que el benedictino hace de Cristóbal Colón es la de un explorador ilustrado. Por eso, no importa la veracidad o falsedad de la hipótesis del piloto desconocido que en su lecho de muerte le habría revelado el secreto del Nuevo Continente a Colón, porque lo verdaderamente relevante fue la valentía de atreverse a cruzar el Atlántico y el amplio conocimiento científico-náutico del genovés: «pues aunque se fundase en noticias antecedentes,

siempre pedía aquella empresa un corazón supremamente intrépido, y una inteligencia superior de la náutica» (TC, IV, 10, § XXXIX, 84). En el retrato de Colón inserto en sus «Reflexiones sobre la historia» (TC, IV, 10) no menciona a Dios por ningún lado. En su concepción del Descubrimiento priman, por lo tanto, causas ilustradas, como son la personalidad y la destreza náutica de Colón, siempre apoyadas por la magnanimidad de Isabel la Católica, reina a quien se le debe «el descubrimiento del Nuevo Mundo (TC, I, 16, § VI, 36), que fue el suceso más glorioso de España en muchos siglos», sobre cualquier designio divino.

Lo que queda claro es que la favorable opinión que Feijoo mantiene del Descubrimiento y la Conquista responde a motivos religiosos, pues en tiempo de disgregación cristiana en Europa, los españoles perpetuaron la verdadera fe, el catolicismo, en Europa. Por eso, no duda en afirmar que «El mayor honor que de tantas conquistas recibió el reinado de don Fernando y doña Isabel no consistió en lo que estas engrandecieron el estado, sino en lo que sirvieron a la propagación de la fe. Cuanto camino abría el acero español por las vastas provincias de la América, otro tanto terreno desmontaba para que se derramase y fructificase en él la evangélica semilla» (TC, IV, 13, § XXIV, 88), al mismo tiempo que la Reforma disgregaba religiosamente a Europa.

La idolatría como justificación de la Conquista, pero también como argumento científico

Más allá de la narración épica de la toma de México-Tenochtitlan por Hernán Cortés y de la derrota de Moctezuma en «Glorias de España» (TC, IV, 13, §. XXIII, 85-87), la imagen que Feijoo mantiene del indio es deudora del enfrentamiento entre Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de las Casas en los Debates de Valladolid desarrollados en 1550-1551 (Álvarez Cienfuegos, 2001), del mismo modo que toda la literatura americanista que protagonizó la Disputa del Nuevo Mundo (Gerbi, 1982; y Hanke, 1988). En lo relativo a las religiones precolombinas, Feijoo se inclina del lado del primero, quien recurrió a la idolatría de los indios como principal argumento para justificar la Conquista. A lo largo de su obra, el benedictino ridiculiza y condena con fervor los crímenes cometidos por los indígenas en ofrenda de sus dioses, que para él no son otra cosa que demonios.

Ya en «Voz del pueblo» (TC, I, 1) se burla del «disparate histórico» de que «en el Cabo de Honduras adoraban los indios a un esclavo» (TC, I, 1 § VI, 20), a quien el aura divina no le duraba más de un año, tiempo tras el cual era sacrificado. No obstante, donde más repara en esta cuestión en la carta «Cómo trata

el demonio a los suyos» (CE, III, 17, 24-30), que parece que tuvo un destinatario real,⁶ y que está dedicada a demostrar que el diablo solo recompensa a sus fieles con sufrimiento. En ella narra horrorizado cómo los incas sacrificaban a niños y doncellas vírgenes en ceremonias de coronación o en ofrendas para obtener la victoria en una batalla o para garantizar la salud de su soberano (CE, III, 17, 24 y 25); también relata los sacrificios de prisioneros de guerra de varios pueblos de Centroamérica para saciar el hambre de sus divinidades (CE, III, 17, 26 y 27); y, fuera del terreno ceremonial, el benedictino denuncia el salvajismo de ciertos hábitos de iroqueses, que torturaban a sus prisioneros de varias maneras y llegaban, incluso, a comerlos vivos; caberres, que ataban una cinta a las piernas de las niñas para aumentar sus gemelos; bocones y achaguas, que rasgan la cara para crear cicatrices decorativas, entre otras espantosas costumbres que no pueden sino provenir de fuerzas demoníacas (CE, III, 17, 28 y 29) y que muchas veces responden a opciones estéticas. Ya en «Las modas» se había mostrado atónito con que «los de Brasil machacan la punta de la nariz de los infantes» o que «los de Mississipi componen a los niños la cabeza en punta» (TC, II, 6, 21 {a 2}). Por otro lado, es su ética cristiana la que habla cuando, aterrado, comparte lo que le refirió su colega residente en Oviedo fray Gabriel de Tineo, que había sido superior de provincias franciscanas en América: que algunas tribus desatienden a los enfermos y ancianos y los dejan morir sin atenciones ni cuidados (CE, III, 17, 28 y 2), si bien también viene referida en el decimoquinto capítulo del *Orinoco ilustrado* (1745) —«Cuán ingratamente descuidan de sus enfermos, cuán neciamente se curan, y cuan pacíficamente mueren aquellos indios»— de José Gumilla.

Por otro lado, el tono de «Cómo trata el demonio a los suyos» (CE, III, 17, 24-30) se asemeja al del sermón, ya que hiperboliza las crueldades llevadas a cabo por los amerindios para crear un horror en el lector que le lleve a creer que la civilización evangelizadora realizada por los españoles a los pueblos nativos los salvó de cometer atrocidades demoníacas. No obstante, este tono acusatorio desaparece en «Satisface el autor a una supuesta equivocación sobre los sacrificios que hacían los vasallos de los incas del Perú, ofreciendo al Sol víctimas humanas» (CE, V, 30), que responde a una misiva en la que un corresponsal, cuya identidad desconocemos, le objetaba al benedictino la atribución de sacrificios humanos a los incas que había hecho en «Cómo trata el demonio a los suyos» (CE, III, 17, 24-30), cuando, según el Inca Garcilaso, los peruanos solo ofrecían plantas y animales.⁷ La contestación de Feijoo es un ejercicio de

⁶ Desconocemos la identidad del destinatario, pero se trata del mismo que recibió «Contra la pretendida multitud de hechiceros» (CE, III, 15).

⁷ La carta no cita específicamente qué obra del Inca Garcilaso de la Vega consultó el corresponsal de Feijoo, pero seguramente se trate de la naturaleza I del libro II —«Las cosas que sacrificaban al sol»—, de los *Comentarios reales de los Incas* (1609).

exégesis amparado en los capítulos 19 y 20 de la *Historia natural y moral de las indias* (1589) de José de Acosta, fuente también de «Cómo trata el demonio a los suyos» (CE, III, 17, 26), y en el quinto capítulo de la quinta de las *Décadas* (1615) de Antonio de Herrera y Tordesillas, realizado por alguien bien versado en artimañas de retórica escolástica. Además, esta suave discusión es ejemplo del clásico debate entre intelectos americanos frente a españoles, y entre testigos de vista frente a historiadores peninsulares. En este caso concreto, frente a la experiencia americana del anónimo corresponsal, se impone la autoridad de la historiografía peninsular.

De igual modo, cualquier atisbo de moral cristiana desaparece cuando Feijoo se vale de los sacrificios incaicos como ejemplos en sus razonamientos científicos. La anécdota de un hombre que continuó vivo una vez que los indios le hubieron arrancado el corazón en un ritual le sirve para decantarse por el cerebro en «la vieja polémica sobre la preferencia entre el corazón y la cabeza, como residencia del principio vital» (Otero Pedrayo, 335) tratada en la «Respuesta a la consulta sobre el infante monstruoso de dos cabezas, dos cuellos, cuatro manos, cuya división por cada lado empezaba desde el codo, representando en todo el resto exterior no más que los miembros correspondientes a un individuo solo, que salió a luz en Medina-Sidonia el día 29 de febrero del año 1736. Y por considerarse arriesgado el parto, luego que sacó un pie fuera del claustro materno, sin esperar más, se le administró el Bautismo en aquel miembro» (CE, I, 6); al igual que la antropofagia cometida por algunas tribus amerindias, cuyos integrantes no son más robustos que los europeos, le sirve para desmentir que la carne tenga un mayor aporte nutritivo que otros alimentos en «La cuaresma salutífera» (TC, VII, 9).

Por otro lado, en cuanto a los desmanes de la Conquista, Feijoo también se posiciona a favor de Bartolomé de las Casas. Cabe recordar que, en las secciones finales de «Fábula de las Batuecas y países extraordinarios» (TC, IV, 6, 10, § XII-XVII, 38-49) incluye la que «quizás la página más violenta que ha escrito sobre la conquista americana» (Calvo, 1965: 269), fundamentada en las pérdidas humanas, tanto de españoles como de indios, y en las pérdidas materiales. Esta crítica, en la que cita a Las Casas y que repetirá en «Sobre el arte nuevo del beneficio de la plata» (CE, II, 19), en la que reseña el *Arte nuevo del beneficio de la plata* (1738) de Felipe de la Torre Barrio y Lima, es fruto de su ética cristiana que no puede dejar de condenar la sangre derramada a causa de uno de los siete pecados capitales: la avaricia o la sed por el oro. La armonía entre estas opiniones que pueden resultar dispares es la que ha llevado a la crítica a considerar que la opinión feijoniana de la Conquista mantiene cierta ecuanimidad (Calvo, 1965: 281-282; Filgueira Valverde, 1971; Tudisco, 1964: 283).

Sobre el origen de los americanos y el color de su piel

La «Solución del gran problema histórico sobre la población de América y revoluciones del orbe terráqueo» (TC, V, 15) es el discurso en el que más claramente se observa el equilibrio entre religión, ciencia y monarquía. Cómo habían llegado los primeros habitantes al Nuevo Continente fue uno de los interrogantes que más preocupó a Europa desde el mismo Descubrimiento porque, como observa Agustín Coletes Blanco, «quedaba también descubierta la contradicción interna de una Iglesia Romana, que durante siglos se había presentado como católica y universal» (1981: 240), de la misma manera que el proyecto imperial de España en América se sustentó en la condición humana, y por tanto de hijos de Dios, de los americanos.

La propuesta feijoniana se ampara en el *Origen de los indios del Nuevo Mundo* de fray Gregorio García (1607), que se había reimpresso en Madrid en 1729 (Martínez Terán, 2008: 121-142) y se estructura en dos mitades. En la primera desestima las explicaciones judaizantes y contrarias a los dogmas de la Iglesia defendidas en 1655 por el preadamismo del calvinista Isaac de la Peyrère, ya que sugerir que Adán y Eva no son los únicos padres de la especie humana o que el diluvio no fue universal es pura herejía. Para Feijoo, la literalidad de las Sagradas Escrituras es incuestionable y también la supremacía del pueblo católico sobre el hebreo. Sin embargo, como es habitual en Feijoo, el conocimiento científico prevalece por encima de cualquier prejuicio religioso, por lo que no duda en recurrir a la *Rélation du Groenland* (1647) de La Peyrère para buscar información sobre el pez narval en su disertación sobre la inexistencia del unicornio (TC, II, 22, {(a), 2}). También refuta la propuesta que tiene que ver con la Atlántida a partir de las inverosimilitudes presentes en el *Timeo* y en el *Critias* de Platón, pues ni la Atlántida puede ser América, ni los americanos descendientes de los atlantes, ni tampoco habrían llegado al Nuevo Continente a través ella; así como aquellas explicaciones que recurren a ángeles u otros elementos mágicos del imaginario cristiano, que le resultan forzadas y disparatadas.

En la segunda mitad esboza una teoría geotérmica de la Tierra, por la cual los movimientos tectónicos habrían alterado la disposición de los continentes y, en un momento, habría existido un paso terrestre entre Asia y América que hoy desconocemos. Al final, la explicación es puramente científica y sorprende por su vigencia actual. No obstante, ya había sido anticipada por su colaborador Martín Sarmiento en la *Demonstración crítico-apologética* (1732), dentro de la larga sección «Americanos» de «Mapa intelectual y cotejo de naciones».

Estructura similar presenta el discurso «Color etiópico» (TC, VII, 5), en el que las implicaciones religiosas de las diferencias raciales le llevan a des-

estimar peregrinas teorías sobre el linaje hebreo, por el que los americanos descenderían del condenado Lamech, de la familia de Caín, como había leído en las *Mémoires de Trévoux* (1733, art. 88) y por el que, por tanto, la marca de color vendría asociada al castigo y al pecado. También combate el disparate de la hipótesis del poder de la imaginación materna, que en el momento de la concepción habría vislumbrado un objeto negro.

Finalmente, su solución es científica, ya que se sustenta en el influjo del clima, entendido como «el aire, la tierra, los frutos, las aguas, los vientos, los minerales, el frío, el calor, la humedad, la sequedad, y otras cualidades: la elevación, o depresión de la tierra, la postura del Sol respecto de ella» (TC, VII, 3, § 10-39) y de los demás objetos celestes, lo que determina una composición genética que se diluye en las generaciones debido a todos los movimientos migratorios.

La gestión religiosa de los virreinos

La dimensión religiosa de los pasajes feijonianos dedicados al orden virreinal pasa a ser práctica, pues en ellos introduce consejos que, amparados en el ilustrado principio de la utilidad, garanticen una mejor gestión de los territorios ultramarinos. De esta manera, en «Paradojas políticas y morales» (TC, IV, 1), la segunda paradoja trata de evidenciar que los días festivos, pese a estar fijados por el calendario católico, resultan perjudiciales para la religión porque, por un lado, el tiempo de ocio es más propicio al pecado y porque, por otro, perjudica a los feligreses, que mal pueden sobrevivir sin las ganancias de un día de trabajo. Para apoyar su argumentación, proporciona una serie de ejemplos de papas que disminuyeron los días festivos en favor de sus súbditos, como Paulo III en las provincias americanas. A partir de este discurso, el papa Benedicto XIV, que ya había apelado a Feijoo en lo tocante a la música de los templos (San José Vázquez, 2018: 9-31), emprendió la reforma del calendario de festividades (Campomanes, 1765: XXI).

Por otro lado, previene a los misioneros y condena la herejía cristiana en Indias. En «Defensivo de la fe preparado para los españoles viajantes o residentes en países extraños» (CE, V, 3, § IV. 26-27), la colonia calvinista Francia Antártica en la Isla de Villegagnon, Brasil, le sirve para señalar el caos idiosincrático de las sectas en oposición a la estabilidad de la Iglesia Católica.

Uno de los rasgos de la religiosidad ilustrada fue la impugnación de los falsos milagros. En «Regla matemática de la de humana» (TC, V, 1, §. XIV, 37) desmiente uno que, si bien localizado en Oviedo, está asociado con la inmigración asturiana a Indias. Una mujer empobrecida y sin noticias de su marido,

que había emigrado a algún punto de América, se acoge a san Antonio de Padua en el convento de san Francisco de Oviedo, en cuya imagen aparece una carta del emigrado junto con cien pesos. Este milagro, que al menos fue impreso en Sevilla y en Barcelona, corrió como la espuma, hasta el punto de que un magistrado de Strasburgo escribió a la ciudad de Oviedo para solicitar auténticos testimonios del suceso (Delpy, 1936)

Mientras tanto, la reseña del *Arte nuevo del beneficio de la plata* (1738) de Torre Barrio y Lima promueve el desarrollo científico-técnico. No obstante, no es tanto una apología desinteresada en pro de la ciencia, sino una divulgación de los beneficios económicos reportados a la nación por el intelecto técnico de los compatriotas ultramarinos (Lope, 2017: 77-89).

La Naturaleza del Nuevo Mundo: algún apunte religioso-científico

Como he ido anticipando, el factor religioso desaparece por completo cuando Feijoo indaga en cuestiones puramente científicas, como son las relativas a la naturaleza del Nuevo Mundo. Así, por ejemplo, de las plantas medicinales descubiertas, defiende, sin ningún pudor religioso, las propiedades de la quina, que es la que más confianza le merece y a la que alude en numerosas ocasiones, el palo santo y la zarzaparrilla para la curación de la sífilis. Además, las menciones al mal francés incluso contribuyen a un retrato positivo de los nativos americanos, ya que «Sobre la ciencia médica de los chinos» (CE, V, 11, 15) es un alegato a favor de la sabiduría médica de pueblos orientales y americanos, intuitiva y experimental, sobre el aparato teórico hipocrático de Occidente: «¿Qué filosofía tenían los americanos, por la cual pudiesen inferir que la quina era tan saludable contra las fiebres intermitentes [...]? Lo propio de la ipecacuana contra la disentería; de la zarzaparrilla y palo santo contra el mal venéreo» (CE, V, 11, 15). Y, si en «Observaciones comunes» discute la convicción de que los remedios para las dolencias se encuentran en el mismo sitio de las que son endémicas, con el ejemplo de la zarzaparrilla —«La zarzaparrilla es planta del Perú, y los que sientan que el mal venéreo es propio de la América y de que ella vino a Europa, no dicen que la trajeron los españoles del Perú, sino de México» (TC, V, 5, § X, 37 {a 16})—, años más tarde, en «Paradojas médicas», acudirá al testimonio del médico romano Matteo Pallilio para trasladar el foco de esta enfermedad pecaminosa de la América española a Francia, principal consumidor de quina (TC, VIII, 10, 205).

Aparte de las plantas medicinales, Feijoo también reparó en productos de consumo descubiertos en las Indias, como el chocolate, cuya consumición se popularizó en el Setecientos (Pérez Samper, 2017; 811-824). La carta «De algunas providencias económicas en orden a tabaco y chocolate» (CE, V, 27), que

pudo haber sido dirigida a su principal proveedor de tabaco Mateo Blanco (Urzainqui, 2014: 69), y en la que comparte sus propios experimentos para negar que, como el vino, el tabaco y el chocolate mejoren con el tiempo, evidencia las dispensas que el Padre Maestro recibió de su recta orden para gozar de estos dos inocentes placeres terrenales.

En lo referente a la fauna del Nuevo Continente, Feijoo bien diserta sobre la existencia de criaturas extraordinarias americanas, como la púrpura («Hallazgo de especies perdidas», TC, VI, 4, § III, 6, 8, 10) o el águila bicéfala («Consecario del discurso antecedente, sobre la creación de nuevas especies», TC, VI, 5, § II), bien emplea ejemplos de la historia natural de América en sus argumentaciones científicas. Por constituir uno de los debates bio-filosóficos del momento, el del alma animal, merece la pena mencionar que el árbol sensitivo o púdico de la América Central y la papaya —ejemplos tomados de Robert Doyle— y la langosta de Brasil —de las *Mémoires de Trévoux* (1701:171)— le sirven para defender la capacidad de sentir de los animales o plantas (Rodríguez Pardo, 2008) en «Racionalidad de los brutos» (TC, III, 9, §. I, 8 {(a)})

La teoría geotérmica de la Tierra expuesta en la segunda parte de la «Solución del gran problema histórico de la población de América» (TC, V, 15) ya demostró el interés del benedictino por la geología. Por eso, no es de extrañar que, a partir del terremoto que asoló Lisboa en 1755, respondiera a una serie de consultas que reunió en el *Nuevo sistema sobre la causa física de los terremotos* (1756) y que, a partir de la primera edición conjunta, integraron el tomo V de las CE. Para el Padre Maestro estos desastres naturales no son consecuencia de una furia divina, sino que la existencia de volcanes en aquellas zonas donde los temblores de tierra son frecuentes, como la América meridional, le lleva a proponer como causa de los mismos el derrumbamiento de galerías subterráneas y la inflamación de gases u otros elementos (CE, V, 27, 4).

Por último, y en relación con el clima, las bajas temperaturas que La Condamine constató en las cumbres de los Andes en su *Relación de un viaje abreviado hecho por América* le sirven para demostrar que el Sol y la Luna, como Dios, son causas equívocas en «Satisfácese a una objeción contra una aserción incluida en el discurso pasado: con cuya ocasión se discurre sobre el influjo de los astros» (CE, V, I, § II, 20). Esta carta, uno de los pocos ejemplos en los que Feijoo diserta sobre cuestiones de metafísica y teología natural y emplea términos escolásticos —*unívoco, equívoco, particular, general*— es una respuesta a una objeción que había recibido de otro Padre Maestro a la afirmación de que la esencia divina está presente en todas las perfecciones del mundo, y que está en el discurso «El todo y la nada. Esto es el criador y la criatura, Dios y el hombre. Discurso consiguiente a una parte de la materia del pasado en el cual, representando al hombre su pequeñez, se procura abatir su vanidad» (CE, V, d. 2).

Conclusiones

Al comienzo de «Color etiópico» (TC, VII, § I, 1-3), Feijoo, consciente de las derivaciones religiosas que podía suscitar el tema de las diferencias anatómicas raciales, deja clara la demarcación entre ciencia y religión: «Son claros los términos con que dividen sus jurisdicciones la filosofía y la fe. Tiene aquella por objeto las cosas naturales, esta las sobrenaturales; dos clases tan diversas, tan separadas, que ni el entendimiento puede confundirlas» (TC, VII, § I, 2). Además, los territorios que abarca la filosofía son amplios, para que la reflexión y la experiencia se desarrollen con la libertad de la que precisa el progreso científico-técnico. Y, sin embargo, advierte que los dominios gobernados por la ciencia, pese a extensos, no son infinitos, pues «hay errores filosóficos incompatibles con los dogmas revelados» que pueden causar mucho daño, no solo a la cosmogonía católica, sino también a los valores éticos y morales que rigen la sociedad y a la potestad política de la nación que en ella se fundamenta.

En lo referente al tema americano en Benito Jerónimo Feijoo, dividido en cuatro grandes temas —el Descubrimiento y la Conquista de América, la América precolombina, el orden virreinal y la naturaleza del Nuevo Mundo—, hemos podido comprobar que el terreno en el que la fe deja absoluta libertad a la especulación científica es precisamente este último, el que atañe a cuestiones referentes a los aspectos naturales del continente. No hay decoro religioso que impida defender la quina como remedio para la sífilis, ni voto benedictino que evite disfrutar del chocolate para potenciar sus posibilidades gastronómicas; tampoco existe el castigo divino en los terremotos, sino un comportamiento geotérmico del planeta. Por otro lado, ejemplos tomados de la naturaleza americana son empleados en argumentaciones situadas en esas zonas limítrofes entre ciencia y religión, como la cuestión del alma animal, o en las pocas discusiones escolásticas que figuran dentro del TC y las CE, como la condición general y equívoca de Dios.

En cuanto a los virreinos, incuestionablemente católicos, la religión pasa de ser vivencia espiritual para convertirse en gestión de la sociedad con el fin de garantizar la felicidad pública: reducir los días festivos, desacreditar los falsos milagros relacionados con Indias o prevenir a los misioneros de las sectas formadas en islas espiritualmente vírgenes. La religión es, por tanto, una vía de conducción a una sociedad moderna e ilustrada. Asimismo, la gestión evangélica lleva consigo los impulsos del desarrollo científico-técnico, como el refinamiento de los procedimientos de explotación minera insertos en el *Arte nuevo del beneficio de la plata* (1738), para garantizar el éxito de la sociedad virreinal que es en sí misma una justificación de la Conquista.

Donde el Padre Maestro, al igual que todos los intelectuales que abordaron el tema, debe pronunciarse con más tacto es en el origen del hombre ameri-

cano y en las particularidades raciales, ya que las soluciones no pueden atentar contra dos de los dogmas de las Sagradas Escrituras, como son el Diluvio Universal y la condición de Adán y Eva como padres únicos de la especie humana. Paradójicamente, las propuestas que desestima por atentar contra estos dogmas se mueven dentro del terreno de la religión, como el preadamismo de La Peyrère, la propuesta del origen hebreo, o los ángeles transportadores de vida. La hipótesis feijoniana en ambos casos, puramente científica, demuestra que el empirismo moderno puede ser la solución idónea en debates con complicadas implicaciones teológicas y políticas.

Por último, la explicación clásica del Descubrimiento es providencialista y la justificación de la Conquista responde a motivos religiosos, como es la idolatría bárbara y demoníaca de los pueblos precolombinos que ya había sido acentuada. Y, sin embargo, de la empresa del Descubrimiento valora rasgos ilustrados, como el conocimiento náutico de Colón; del mismo modo que, con cierto cinismo, se vale de las atrocidades cometidas por las culturas precolombinas en sus razonamientos científicos. Por otro lado, e independientemente de su buen concepto del Descubrimiento y la Conquista de América, su ética cristiana le lleva a denunciar las atrocidades cometidas por los españoles despertadas por la avaricia de riquezas.

En conclusión, si exceptuamos el absoluto respeto por los dogmas eternos del Evangelio —Noé y Adán y Eva—, que se colocan en una esfera superior, en el relato americano de Feijoo tiende a prevalecer la modernidad sobre la religión. La moral católica no tiene lugar en la experimentación científica, se dan soluciones científicas a problemas cristianos y de la óptima gestión religiosa se derivarán reformas que garantizarán el resplandor de las luces en las sociedades virreinales. La prosperidad de los virreinos es, a su vez, una justificación ilustrada de la Conquista. En este último terreno, es donde la religión adquiere un cariz más marcadamente político, pues a pesar del ilustrado retrato de Colón, la jurisprudencia española en Indias se había sustentado, ante el resto de las naciones europeas, en razones providencialistas y evangelizadoras.

Bibliografía

Bibliography

- ACOSTA, José de (1589), *Historia natural y moral de las Indias*, Salamanca, Guillermo Foquel, 1589.
- AGUILAR PIÑAL, Francisco (2003), «Tropiezo de Feijoo con la Inquisición», en Inmaculada Urzainqui (ed.), *Feijoo hoy*, Oviedo / Madrid, Instituto Feijoo de Estudios del Siglo XVIII / Fundación Gregorio Marañón, págs. 41-89.
- ÁLVAREZ CIENFUEGOS, Juan (2001), *La cuestión del indio: Bartolomé de las Casas frente a Ginés de Sepúlveda. La polémica de Valladolid (1550)*, Morelia, Red Utopía.
- ÁLVAREZ DE MIRANDA, Pedro (2016), «Los paratextos de las obras de Feijoo», en Inmaculada Urzainqui y Rodrigo Olay Valdés (eds.), *Con la razón y la experiencia. Feijoo 250 años después*, Oviedo, Ediciones Trea / Instituto Feijoo de Estudios del Siglo XVIII / Universidad de Oviedo, págs. 331-350.
- AMAR, Josefa (1786), «Discurso en defensa del talento de las mujeres», *Memorial literario*, vol. XXXII, págs. 399-430.
- ARDANAZ Y CENTELLAS, Jaime (1800), *Tertulia histórica y apologética*, Madrid.
- ARDAO, Arturo (1962), *La filosofía polémica de Feijoo*, Buenos Aires, Losada.
- ARENAL, Concepción (1877), «Juicio crítico de las obras de Feijoo», *Revista de España*, vol. LV, n.º 217-219, págs. 110-117, 187-224, 398-410, vol. LVI, n.º 223, págs. 348-365, vol. LVII, n.º 226, págs. 174-201.
- ARIAS, Maximino (1977), «Catorce cartas de Feijoo al P. Sarmiento», *Boletín del Centro de Estudios del Siglo XVIII*, n.º 4-5, págs. 5-69.
- BAHR, Fernando (2004), «John Locke y Pierre Bayle: sobre la libertad de conciencia» *Tópicos: Revista de filosofía de Santa Fe*, n.º XII, págs. 43-64.
- (2005), «Pierre Bayle y las “Reflexiones sobre la historia” del padre Feijoo», *Cuadernos de Estudios del Siglo XVIII*, n.º 15, págs. 5-32.
- (2008), «Pasiones, creencias y sociedad, según Pierre Bayle», en *Acción, pasión y racionalidad. Investigaciones filosóficas*, Santa Fe, Universidad Nacional del Litoral, págs. 75-81.
- BAIER, Annette C. (1979), «Good Men's Women: Hume on Chastity and Trust», *Hume Studies*, vol. V, págs. 1-19.
- BALDINI, Ugo (2006), «The Sciences at the University of Rome in the 18th Century»,

- en M. Feingold y V. Navarro-Brotons (eds.), *Universities and Science in the Early Modern Period, Archimedes: New Studies in the History and Philosophy of Science and Technology*, vol. 12, Dordrecht, Springer.
- BANCHETTI-ROBINO, Marina P. (2020), *The Chemical Philosophy of Robert Boyle: Mechanicism, Chymical Atoms, and Emergence*, Nueva York, Oxford University Press.
- BATAILLON, Marcel (1950), *Erasmus y España: estudios sobre la historia espiritual del siglo xvi*, México, Fondo de Cultura Económica.
- BAYLE, Pierre (1697), *Dictionnaire Historique et Critique*. Róterdam, Reinier Leers.
- (1708), *Miscellaneous Reflections, Occasion'd by the Comet Which appear'd In December 1680. chiefly tending to explode Popular Superstitions. Written to a Doctor of the Sorbon*, Londres.
- (1727-1731), *Oeuvres diverses*, La Haya, P. Husson.
- (1734), *The dictionary historical and critical of Mr. Peter Bayle*, 2nd edition.
- (1737A), *Pensées diverses écrites à un Docteur de Sorbonne à l'occasioin de la comète qui parit ai mois de Décembre 1880*, en *Œuvres diverses*, La Haya, La Compagnie des Libraires (reimpr. BnF, Hachette Livre).
- (1737B), *Nouvelles de la république de lettres*, in *Œuvres diverses*, La Haya, La Compagnie des Libraires (reimpr. BnF, Hachette Livre).
- (1740), *Dictionnaire historique et critique*, Ámsterdam / Leiden / La Haya / Utrecht, P. Brunel et al.
- (1965), *Oeuvres diverses*, 4 vols, introd. Elisabeth Labrousse, Hildesheim, Georg Olms.
- (2000), *Various Thoughts on the Occasion of a Comet*, trad. e introd. Robert C. Bartlett, Albany, SUNY Press.
- (2005), *A Philosophical Commentary on These Words of the Gospel, Luke 14:23, «Compel Them to Come In, That My House May Be Full»*, ed. John Kilcullen & Chandran Kukathas, Indianapolis, Liberty Fund.
- BEUCHOT PUENTE, Mauricio (1993), «La ciencia y la filosofía modernas en la carta contra Feijoo de Francisco Ignacio Cigala (México, siglo XVIII)», *Tempus. Revista de Historia de la Facultad de Filosofía y Letras*, n.º 1, págs. 77-82.
- BIANCHI, Lorenzo (1990), «Passioni necessarie e passioni causa di errori in P. Bayle», en *Tra antichi e moderni. Antropologia e Stato tra disciplinamento e morale privata*. Nápoles, Edizioni Scientifiche Italiane, págs. 137-169.
- (2010), «“Il y a d'autres principes qui font agir l'homme” : mœurs et passions humaines dans l'“Éclaircissement sur les athées”», en *Les « Éclaircissements » de Pierre Bayle*, París, Honoré Champion, págs. 283-297.
- BLANCO, Oliva (2010), *La polémica feminista en la España ilustrada. La «Defensa de las mujeres» de Feijoo y sus detractores*, Ciudad Real, Almad.
- BLASCO HERRANZ, Inmaculada (2017), «Religión, género y mujeres en la historia contemporánea de España: un balance historiográfico», en Feliciano Montero

- García, Julio de la Cueva Merino, Joseba Louzao Villar (coords.), *La historia religiosa de la España contemporánea: balance y perspectivas*, Alcalá, Universidad de Alcalá, págs. 257-277.
- BOLTANSKI, Luc (2004), *La condition sociale. Une sociologie de l'engendrement et de l'avortement*, París, Gallimard.
- BOLUFER, Mónica (1998a), *Mujeres e Ilustración. La construcción de la feminidad en la España del siglo XVIII*, Valencia, Institució Alfons el Magnànim.
- (1998b), «Del cuerpo violentado al cuerpo tutelado. Doctrina religiosa y discurso higiénico en el siglo XVIII: el ejemplo del nacimiento», en Amparo Quiles Faz y M. Isabel Jiménez Morales (eds.), *De otras miradas: reflexiones sobre la mujer de los siglos XVII al XX*, Málaga, Universidad de Málaga, págs. 53-88.
- (2005), «“Neither Male, Nor Female”: Rational Equality in the Spanish Enlightenment», en Sarah Knott y Barbara G. Taylor (eds.), *Women, Gender and Enlightenment*, Londres, Palgrave, págs. 389-409.
- (2016), «Revisiting Benito Jerónimo Feijoo's “Defence of Women” (1726)», *Clio: Histoire, Femmes et Sociétés*, vol. 43, n.º 1.
- (2018), «Josefa Amar y Borbón (1749-1833): An Intellectual Woman», en Ulrich Lehner (ed.), *Women, Enlightenment and Catholicism. A Transnational Biographical History Women and the Catholic Enlightenment*, Abingdon, Routledge, págs. 50-62.
- (2023), «Discussing Gender, Discussing Modernities. The Many Lives of a Spanish Defence of Women in Europe and America», en Mónica Bolufer, Carolina Blutrach y Laura Guinot (eds.), *Gender and Cultural Mediation in the Eighteenth Century. Women Crossing Frontiers*, Londres, Palgrave.
- BOLUFER PERUGA, Mónica y Montserrat Cabré i Pairet (2015), «La querelle des femmes en Espagne: bilan sur l'histoire d'un débat (1400-1800)», en Éliane Viennot, Marie-Élisabeth Henneau and Rotraud von Kulessa (eds.), *Revisiter la Querelle des femmes à l'échelle européenne (1400-1810)*, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, págs. 31-54.
- BOLZANI, Piero Valeriano (1707), *De Litteratorum Infelicitate*, Leipzig, Gleditsch.
- BOST, Hubert (2006), *Pierre Bayle historien, critique et moraliste*, Turnhout, Brepols.
- (2021), «Bayle pense-t-il la tyrannie en philosophe?» en *Bayle calviniste libérain*, París, Honoré Champion, págs. 391-413.
- BOYLE, Robert (1999), *The Works of Robert Boyle*, vols. 1-7, eds. Michael Hunter y Edward B. Davis, Londres, Pickering & Chatto.
- (1999), *The Works of Robert Boyle*, vols. 8-14, eds. Michael Hunter y Edward B. Davis, Londres, Pickering & Chatto.
- (2012), *El químico escéptico*, eds. J. Ordóñez y N. Pérez-Galdós, Madrid, Crítica.

- BROGI, Stefano (2012), «Amore et libido come “âme du monde”: Bayle e i fondamenti antropologici dell’ordine sociale» en *Non solo storia. Saggi per Camillo Brezzi*. Cesena, págs. 87-94.
- BURDIEL, Isabel (2019), *Emilia Pardo Bazán*, Madrid, Taurus.
- BÜRGIN, Ariane (1998), «Gleichheit, Differenz, Geschlechterdifferenz: Konfigurationen bei Hobbes und Rousseau», in *Geschlechterperspektiven. Forschungen zur Frühen Neuzeit* (ed. Heide Wunder and Gisela Engel), Königstein im Taunus, Ulrike Helmer Verlag, págs. 287-300.
- BURSON, Jeffrey D. y Ulrich L. Lehner, eds. (2014), *Enlightenment and Catholicism in Europe. A Transnational History*, Notre Dame, IN, University of Notre Dame Press.
- CADEZ ORTOLA, Émilie (2016), «Algunos ejemplos de la evolución del concepto feijoniano de “españoles americanos”», en Inmaculada Urzainqui Miqueleiz y Rodrigo Olay Valdés (eds.), *Con la razón y la experiencia: Feijoo 250 años después*, Instituto Feijoo de Estudios del Siglo XVIII / Ediciones Trea, págs. 551-566.
- CALVO, Abel (1965), «Feijoo y su concepto de la conquista española de América», en VV. AA., *Fray Benito Jerónimo Feijoo y Montenegro. Estudios reunidos en conmemoración del II centenario de su muerte (1764-1964)*, Universidad Nacional de la Plata, La Plata, págs. 289-290.
- CARSON, Anna (1994), «Canicula di Anna», en *Plainwater. Essays and Poetry*, Nueva York, Vintage.
- CASO GONZÁLEZ, José Miguel y Silverio Cerra Suárez (1981), *Bibliografía*, en Benito Jerónimo Feijoo, *Obras Completas*, t. I, Oviedo, Cátedra Feijoo / Centro de Estudios del Siglo XVIII.
- CAVAZZA, Marta (2016), «Benedict’s XIV Patronage of Learned Women», en Rebecca Messbarger, Christopher M.S. Johns y Philip Gavitt (eds.), *Benedict XIV and the Enlightenment: Art, Science, and Spirituality*, Toronto, University of Toronto Press, págs. 17-39.
- CEÑAL, Ramón (1945), *Cartesianismo en España. Notas para su historia (1650-1750)*, (Separata de la *Revista Filosofía y Letras* de la Universidad de Oviedo), Oviedo, Imprenta de La Cruz.
- CHECA BELTRÁN, José (2016), «Apuntes sobre la recepción de Feijoo en Francia», en Inmaculada Urzainqui Miqueleiz, Rodrigo Olay Valdés (eds.), *Con la razón y la experiencia: Feijoo 250 años después*, Oviedo, Instituto Feijoo de Estudios del Siglo XVIII / Ediciones Trea, págs. 417-430.
- CIGALA, Francisco Ignacio (1760), *Cartas al Ilmo. y Rmo. P. Mro. F. Benito Jerónimo Feijoo Montenegro que le escribía, sobre el Teatro critico universal. Francisco Ignacio Cigala, americano, quien las dedica a las Universidades de España, de la América. Carta segunda*, México, en la Imprenta de la Bibliotheca Mexicana.

- CLERICUZIO, Antonio (2000), *Elements, Principles and Corpuscles: A Study of Atomism and Chemistry in the Seventeenth Century*, Dordrecht, Springer.
- COLETES BLANCO, Agustín (1981), «Feijoo y el problema del descubrimiento de América», en VV. AA., *II Simposio sobre el Padre Feijoo y su siglo*, t. I, Oviedo, Cátedra Feijoo, págs. 285-320.
- (2003), «La huella de Feijoo en Inglaterra (1739-1818)», en Inmaculada Urzainqui (ed.), *Feijoo, hoy (Semana Marañón 2000)*, Oviedo / Madrid, Instituto Feijoo de Estudios del Siglo XVIII / Fundación Gregorio Marañón, págs. 288-307.
- COLÓN, Cristóbal (1982), *Textos y documentos completos*, ed. de Consuelo Varela, Madrid, Alianza.
- COMMYNES, Philippe de (1561), *Mémoires sur les principaux faits et gestes de Louis onzième et de Charles huitième son fils, rois de France*, París, Galliot du Pré.
- CONDE DE LABORDE (1831), *Itinéraire descriptif de L'Espagne* (3.^a ed.), t. VI, París, Firmin Didot.
- DAVIS, Edward B. (2003), «“Parcere nominibus”: Boyle, Hooke and the rhetorical interpretation of Descartes», en M. Hunter (ed.), *Robert Boyle reconsidered*, Cambridge, Cambridge University Press.
- DEBUS, Allen G. (1986), *El hombre y la naturaleza en el Renacimiento*, México, Fondo de Cultura Económica.
- DELAP, Lucy (2020), *Feminisms. A Global History*, Londres, Penguin Random House.
- DELPIANO, Patrizia (2019), «Un nuovo revisionismo. A proposito di Catholic Enlightenment», *Rivista Storica Italiana*, vol. 131, n.º 1, págs. 333-358.
- DELRIÓ, Martín (1602), *Disquisitionum magicarum libri sex*, Lyon, Horace Cardon.
- DUBUIS, Michel (1982), *La Espagne y Saint Maure*, tesis doctoral, París, Université de Paris IV.
- (2020), «Del concepto de un “movimiento erudito”, componente de la Pre-Ilustración», *Cuadernos de Estudios del Siglo XVIII*, n.º 30, págs. 165-190.
- EGIDO, Teófanos (1987), «La religiosidad de los ilustrados», en José M^a Jover (ed.), *Historia de España*, v. 31, 1. *La época de los Borbones: el Estado y la cultura (1759-1808)*, Madrid, Espasa Calpe, págs. 396-437.
- FEIJOO, Benito Jerónimo (1726), «Defensa de las mujeres», en *Theatro crítico universal o Discursos varios en todo genero de materias, para desengaño de errores communes*, Madrid, Lorenzo Francisco Mojados, I, XVI, págs.
- (1750), *Cartas eruditas y curiosas*, t. III, Madrid, Herederos de Francisco del Hierro.
- (1753), *Cartas eruditas y curiosas*, t. IV, Madrid, Herederos de Francisco del Hierro.
- (1756), *Nuevo sistema sobre la causa física de los terremotos, explicado por los fenómenos eléctricos, y adaptado al que padeció España en primero de noviem-*

- bre del año antecedente de 1755*, Puerto de Santa María, Imprenta de la Casa Real de las Cadenas.
- (1760), *Cartas eruditas y curiosas*, t. V, Madrid, Joaquín Ibarra.
- (1765), *Obras completas* (I edición conjunta), Madrid, Real Compañía de Impresores y Libreros, 1765.
- (1769-1770), *Obras completas* (II edición conjunta), Madrid, Real Compañía de Impresores y Libreros, 1769-1770.
- (1763) *OBRA COMPLETAS* (III EDICIÓN CONJUNTA), Madrid, Real Compañía de Impresores y Libreros, 1773.
- (1778), *Teatro crítico universal*, Madrid, Joaquín Ibarra.
- (1985), *Teatro crítico. Ensayos filosóficos* (ed. E. Subirats), Barcelona, Anthropos.
- (2014), *Cartas eruditas y curiosas*, t. I, *Obras completas*, t. II, eds. Inmaculada Urzainqui y Eduardo San José, Oviedo, Instituto Feijoo de Estudios del Siglo XVIII / KRK.
- (2018), *Cartas eruditas y curiosas*, t. II, *Obras Completas*, t. III, ed. de Inmaculada Urzainqui (dir.), Eduardo San José Vázquez y Rodrigo Olay Valdés, Oviedo, Instituto Feijoo de Estudios del Siglo XVIII / Ayuntamiento de Oviedo / KRK.
- (2019), *Poesía, Obras completas*, t. VII, ed. Rodrigo Olay Valdés, Oviedo, Instituto Feijoo de Estudios del Siglo XVIII / Universidad de Oviedo / Ayuntamiento de Oviedo.
- FEINGOLD, Mordechai (1997), «The Mathematical Sciences and New Philosophies», en N. Tyacke (ed.), *The History of the University of Oxford: Volume IV. Seventeenth-Century Oxford*, Nueva York, Oxford University Press.
- FERNÁNDEZ ABRIL, María (2017), «América en Feijoo: las referencias de tema americano en el *Teatro crítico universal*», en Alba Agraz Ortiz y Sara Sánchez-Hernández (eds.), *Topografías literarias: el espacio en la literatura hispánica de la Edad Media al siglo xxi*, Madrid, Biblioteca Nueva, págs. 195-202.
- (2020), «Una visión institucional: Benito Jerónimo Feijoo ante el Descubrimiento y la Conquista de América», en Juan Díaz Álvarez (coord.), *Cultura académica y monarquía en el siglo xviii*, Gijón / Ediciones Trea, 2020, págs. 189-200.
- FEYERABEND, Paul K. (1999), *Ambigüedad y armonía*, Barcelona, Paidós.
- FILGUEIRA VALVERDE, Xosé (1971), *El padre Feijoo y los españoles americanos*, Pontevedra.
- FINDLEN, Paula (2016), «The Pope and the Englishwoman: Benedict XIV, Jane Squire, the Bologna Academy, and the Problem of Longitude», en Rebecca Messbarger, Christopher M.S. Johns y Philip Gavitt (eds.), *Benedict XIV and*

- the Enlightenment: Art, Science, and Spirituality*, Toronto, University of Toronto Press, págs. 40-73.
- FREIRE LÓPEZ, Ana María (1996), «Feijoo en el siglo XIX. Concepción Arenal, Emilia Pardo Bazán y Marcelino Menéndez Pelayo», en José Checa Beltrán y Joaquín Álvarez Barrientos (coords.), *El siglo que llaman ilustrado: homenaje a Francisco Aguilar Piñal*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, págs. 369-376.
- GARCÍA-ALONSO, Marta (2017), «Bayle's Political Doctrine: A Proposal to Articulate Tolerance and Sovereignty», *History of European Ideas*, vol. 43, n.º 4, págs. 331-344.
- (2019). «Tolerance and Religious Pluralism in Bayle», *History of European Ideas*, vol. 45, n.º 6, págs. 803-816.
- (2024), «La fundamentación teológico-política de la desigualdad de sexos de Feijoo», *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política, Humanidades y Relaciones Internacionales*, vol. 30, n.º 55 (en prensa).
- GARCÍA DÍAZ, Noelia (2017), «Corresponsales americanos de Benito Jerónimo Feijoo en las redes de Martín Sarmiento», en Gloria Franco Rubio, Natalia González Heras y Elena de Lorenzo Álvarez (eds.), *España y el continente americano en el siglo XVIII*, Gijón, Sociedad Española del Siglo XVIII / Ediciones Trea, págs. 413-430.
- (2019), «Benito Jerónimo Feijoo in the Initial Stages of the Spanish Public Sphere: Some Considerations», en David Jiménez Torres y Leticia Villamediana González (eds.), *The Configuration of the Spanish Public Sphere. From the Enlightenment to the Indignados*, New York, Berghan Books, págs. 44-68.
- GARCÍA, Gregorio (1607), *Origen de los indios del Nuevo Mundo e Indias Occidentales*, Valencia, Pedro Patricio Mey.
- (1729), *Origen de los indios del Nuevo Mundo e Indas Occidentales*, Madrid, Imprenta de Francisco Martínez Abad.
- GAZETA DE MÉXICO (1789), 23 de junio, 22 de septiembre, 20 de octubre.
- GERBI, Antonello (1988), *La disputa del Nuevo Mundo: la calumnia de América*, México, Fondo de Cultura Económica.
- GOLDSMITH, Oliver (1759), *An Enquiry into the present State of Polite Learning in Europe*, London, R. and J. Dodsley.
- GÓMEZ URDÁÑEZ, José Luis (2016), «Feijoo, político», en Inmaculada Urzainqui y Rodrigo Olay Valdés (eds.), *Con la razón y la experiencia. Feijoo 250 años después*, Oviedo, Ediciones Trea Instituto de Estudios del Siglo XVIII / Universidad de Oviedo, págs. 151-182.
- GONZÁLEZ SANTOS, Javier (2003), «Iconografía dieciochista del padre Feijoo: un estudio del mercado editorial y su incidencia en la difusión de la imagen del sabio benedictino», en Inmaculada Urzainqui (ed.), *Feijoo hoy (Semana Marañón 2000)*, Oviedo, Instituto Feijoo de Estudios del Siglo XVIII, págs. 159-224.

- GRABMANN, Martin (1961), *Die Geschichte der scholastischen Methode*, vol. I, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- GROS, Jean-Michel (2004), «La tolérance et le problème théologico-politique», en *Pierre Bayle dans la république des lettres : philosophie, religion, critique*, París, Honoré Champion, págs. 411-439.
- GUASTI, Niccolò (2017), *Juan Andrés e la cultura del Settecento*, Milán, Mimesis.
- GUMILLA, José (1741), *El Orinoco ilustrado*, Madrid, Manuel Fernández.
- HANKE, Lewis (1988), *La lucha por la justicia en la conquista de América*, Madrid, Itsmo.
- HASSAUER, Friederike (1998), «Der Streit um die Frauen. Elf Fragen und Antworten», en *Geschlechterperspektiven. Forschungen zur Frühen Neuzeit*, ed. Heide Wunder and Gisela Engel, Königstein im Taunus, Ulrike Helmer Verlag, pp. 255-261.
- (2015), «Dios, los ángeles y las mujeres: el género de la razón y sus márgenes de maniobra en la *Defensa de las mujeres*», en Markus Ebenhich y Veronika Österbauer (eds.), *La religion, las letras y las Luces. El factor religioso en la Ilustración española e hispanoamericana*, Berna, Peter Lang, págs. 187-204.
- HAZARD, Paul (1961), *La crise de la conscience européenne (1680-1715)*, Paris, Fayard.
- (1988), *La crisis de la conciencia europea (1680-1715)*, Madrid, Alianza Editorial.
- (1998), *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*, Madrid, Alianza.
- HERRERA y TORDESILLAS, Antonio de (1615), *Historia general de los hechos de los castellanos en las islas y tierra firme del mar océano*, t. III, Madrid, Imprenta Real por Juan Flamenco.
- HEVIA BALLINA, Agustín (2014), «Exequias y honras fúnebres del padre Feijoo, según las Actas Capitulares de la catedral de Oviedo», en Inmaculada Urzainqui y Rodrigo Olay Valdés, *Con la razón y la experiencia. Feijoo 250 años después*, Oviedo, Instituto de Estudios del Siglo XVIII / Ediciones Trea / Universidad de Oviedo, págs. 509-518.
- HUNTER, Michael (2000), *Robert Boyle (1627-91): Scrupulosity and Science*, Woodbridge, The Boydell Press.
- (2003), «Introduction», en *Robert Boyle reconsidered*, ed. M. Hunter, Cambridge, Cambridge University Press.
- INCA, Garcilaso de la Vega el (1609), *Comentarios reales de los Incas*, Lisboa, Pedro Crasbreeck.
- ISRAEL, Jonathan I. (2001), *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, Oxford, Oxford University Press.
- JOYES, Inés de (1798), *El Príncipe de Abisinia, novela traducida del inglés por D^a... Va inserta a continuación una Apología de laas mugeres en carta original de la traductora a sus hijas*, Madrid, Manuel Marín.

- JURIEU, Pierre (1681), *La politique du clergé de France, ou Entretiens curieux de deux catholiques romains, l'un parisien & l'autre provincial, sur les moyens dont on se sert aujourd'hui, pour détruire la religion protestante dans ce royaume*, La Haya, A. Arondeus.
- JÜTTE, Robert (1993), «Einleitung. Vom Umgang mit der Geschichte in der Abtreibungsdiskussion», in *Geschichte der Abtreibung. Von der Antike bis zur Gegenwart*, ed. Robert Jütte, München, C. H. Beck, págs. 7-26.
- KAMEN, Henry (1980), *Spain in the Later Seventeenth Century 1665-1700*, Londres, Longman.
- KUHN, Thomas S. (1952), «Robert Boyle and Structural Chemistry in the Seventeenth Century», *Isis*, vol. 43, n.º 1, págs. 12-36.
- LABROUSSE, Elisabeth (1964), *Pierre Bayle, Tome II: Heterodoxie et rigorisme*, La Haya, Martinus Nijhoff.
- (1985), *Essai sur la Révocation de l'édit de Nantes: «une foi, une loi, un roi ?»*, París, Payot.
- (1996), *Pierre Bayle: hétérodoxie et rigorisme*, París, Albin Michel.
- LAFUENTE, Antonio y Nuria Valverde, «Las políticas del sentido común: Feijoo contra los dislates del rigor», en Inmaculada Urzainqui (ed.), *Feijoo, hoy (Semana Marañón 2000)*, Oviedo / Madrid, Instituto Feijoo de Estudios del Siglo XVIII / Fundación Gregorio Marañón, págs. 131-157.
- LAFUENTE, Antonio, y Manuel Sellés (1980), «La física de Feijoo: tradición y renovación», *Cuadernos de Estudios del Siglo XVIII*, n.º 7-8, págs. 117-139.
- LAKATOS, Imre (1987), *Historia de la ciencia y sus reconstrucciones racionales*, Madrid, Tecnos.
- LAURSEN, John Christian (1997), «Baylean Liberalism : Tolerance Requires Nontolerance», en *Beyond the persecuting society: religious toleration before the Enlightenment*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, págs. 197-215.
- (2011), «Skepticism against Reason in Pierre Bayle's Theory of Toleration», en Diego Machuca (ed.), *Pyrrhonism in Ancient, Modern, and Contemporary Philosophy*, Springer, págs. 131-144.
- (2017) «PIERRE BAYLE ON RELIGIOUS PERSECUTION: FROM EMOTIONAL RATIONALISM TO SKEPTICAL RESIGNATION», Jean-Charles Darmon, Philippe Desan, and Gianni Paganini (eds.), *Scepticisme et pensée morale: de Michel de Montaigne à Stanley Cavell*, París, Hermann, págs. 91-109.
- (2024), «Feijoo, medicine, and skepticism», *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política, Humanidades y Relaciones Internacionales*, vol. 30, n.º 55 (en prensa).
- LEHNER, Ulrich L. (2010), «What is “Catholic Enlightenment”? », *History Compass*, vol. 8, n.º 2, págs. 166-178.

- (2016), *The Catholic Enlightenment. The Forgotten History of a Global Movement*, Oxford, Oxford University Press.
- (2018), *Women, Enlightenment and Catholicism. A Transnational Biographical History*, Abingdon / New York, Routledge.
- LEHNER, Ulrich L. y Michael Printy (2010), *A Companion to the Catholic Enlightenment*, Leiden, Brill.
- LENNON, Thomas M. (1997), «Bayle, Locke, and the Metaphysics of Toleration», en M.A. Stewart (ed.), *Studies in Seventeenth-Century European Philosophy*, Oxford / Nueva York, Oxford University Press, págs. 177-195.
- LOPE, Hans-Joachim (2016), «Feijoo reseña el “Arte del nuevo beneficio de la plata” (1738) de Lorenzo Felipe de la Torre Barrio y Lima», en Inmaculada Urzainqui Miqueleiz y Rodrigo Olay Valdés (eds.), *Con la razón y la experiencia: Feijoo 250 años después*, Oviedo, Instituto Feijoo de Estudios del Siglo XVIII / Ediciones Trea, págs. 77-89.
- MACINTOSH, J. J. (1991), «Robert Boyle on Epicurean Atheism and Atomism», en Margaret J. Osler (eds.), *Atoms, Pneuma and Tranquillity. Epicurean and Stoic Themes in European Thought*, Nueva York, Cambridge University, 1991.
- MCCLELLAND, Ivy L. (1969), *Benito Jerónimo Feijoo*, Indiana, Twayne.
- MANDEVILLE, Bernard (1723), *The Fable of the Bees or Private Vices, Publick Benefits, Second Edition, Part I*. vol. III, *Collected Works of Bernard Mandeville*, Londres, Georg Olms Verlag (Reimpr. 2017, Hildesheim).
- MARQUES, Pedro Guiel Reboredo (2005-2007), «“Não são fêmeas, ou machos as almas com distinção”: estratégias de valorização da mulher em papéis volantes setecentistas», *Portuguese Studies Review*, vol. 13, n.º 1/2, págs. 305-329.
- MARQUÉS Y ESPEJO, Antonio (1802), *Diccionario feyjoniano*, Madrid, Imprenta Calle Capellanes.
- MARTÍNEZ PÉREZ, Gabriela (2020), *El epistolario de las Carrillo de Albornoz: cartas de mujeres en la aristocracia limeña del Setecientos*, Tesis doctoral, UNED.
- MARTÍNEZ TERÁN, Teresa (2008), «La reedición de 1729 del *Origen de los indios* (1607) de fray Gregorio García», *Cuiculco. Revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia*, vol. 15, n.º 42, págs. 121-142.
- MAZZOTTI, Massimo (2001), «Maria Gaetana Agnesi: Mathematics and the Making of the Catholic Enlightenment», *Isis*, vol. 92, n.º 4, págs. 657-683.
- (2007), *The World of Maria Gaetana Agnesi: Mathematician of God*, Baltimore, Johns Hopkins University Press.
- MCKENNA, Antony (2004), «Pierre Bayle: moralisme et anthropologie», en *Pierre Bayle dans la république des lettres : philosophie, religion, critique*, París, Honoré Champion. págs. 321-347.
- (2015), *Études sur Pierre Bayle*, París, Honoré Champion.
- (2018), «Pierre Bayle : le pyrrhonisme et la foi», *Archives de Philosophie*, t. 81, vol. 4, págs. 729-748.

- MENÉNDEZ PELAYO, Marcelino (1992), *Historia de los heterodoxos españoles*, t. II, Madrid, CSIC.
- MENÉNDEZ VISO, Armando (2024), «La fuerza centrípeta de las ciencias en la obra de Feijoo», *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política, Humanidades y Relaciones Internacionales*, vol. 30, n.º 55 (en prensa).
- MESSBARGER, Rebecca, Christopher M.S. Johns y Philip Gavitt (2016) (eds.), *Benedict XIV and the Enlightenment: Art, Science, and Spirituality*, Toronto, University of Toronto Press.
- MESTRE SANCHIS, Antonio (1979), «Religión y cultura en el siglo XVIII», en *Historia de la Iglesia en España*, vol. 4, *La Iglesia en la España de los siglos xvii y xviii*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, págs. 586-743.
- (1989), «Reflexiones sobre el marco político y cultural de la obra de Feijoo», *Bulletin Hispanique*, vol. 91, n.º 2, págs. 295-312.
- (2003), *Apología y crítica de España en el siglo xviii*, Madrid, Marcial Pons.
- (2014), *Despotismo e Ilustración en España*, Sevilla, Renacimiento.
- MOLLER OKIN, Susan (1979), «Rousseau's Natural Woman», *The Journal of Politics* 41, págs. 393-416.
- MORI, Gianluca (1999), *Bayle philosophe*, París, Honoré Champion.
- (2014), «Politique et religion dans l'oeuvre de Bayle», en *Pierre Bayle et le politique*, París, Honoré Champion, págs 79-95.
- MORICONI, Miriam (2019), «Así a las madres como a sus frutos. Saberes y prácticas sobre la gestación y el parto en manos de los curas en tiempos de la Pragmática sobre abortos y cesáreas», en *Sabedoras y desvergonzadas. Ensayos de investigación para una enseñanza generizada de la historia medieval y moderna*, Rosario, HyA ediciones, págs. 125-221.
- MUCENI, Elena (2021), «Bourraux ou victime? La transformation de l'image philosophique de l'infanticide au tournant due XVIIIe siècle», *Rivista di storia della filosofia*, n.º 1, págs. 95-123.
- MÜLLER, Wolfgang P. (2000), *Die Abtreibung. Anfänge der Kriminalisierung 1140-1650*, Colonia / Weimar / Viena, Böhlau.
- MURPHY, Sinéad (2017), *Zombie University. Thinking Under Control*, Nueva York, Repeater.
- NAUCLERUS, Johannes (1564), *Chronica D. Iohannis Naucleri ... succinctim comprahendentia res memorabiles seculorum omnium ac gentium, ab initio mundi usque ad annum Christi nati MCCCCC*, Colonia, Quentel & Calenium.
- NAUDÉ, Gabriel (1625), *Apologie pour les grands hommes soupçonnez de magie*, París, François Targa.
- O CAMPO SUÁREZ-VALDÉS, Joaquín (1990), *Campesinos y artesanos en la Asturias preindustrial, 1750- 1850*, Gijón, Silverio Cañada Editor.
- O'CATHASAIGH, Sean (1996), «Bayle and Locke on Toleration», en *De l'Humanisme*

- aux Lumières, Bayle et le protestantisme : mélanges en l'honneur d'Élisabeth Labrousse*, París / Oxford, Voltaire Foundation, págs. 679-692.
- OLAY VALDÉS, Rodrigo (2019), «Estudio introductorio», en Benito Jerónimo Feijoo, *Poesía*, en *Obras completas*, t. VII, Oviedo, Instituto Feijoo de estudios del Siglo XVIII / Universidad de Oviedo / Ayuntamiento de Oviedo, 2019, págs. 15-142.
- ORTIZ, Alberto (2004) «Una mirada a la presencia feijoniana en América», *Cuadernos de Estudios del Siglo XVIII*, n.º 14, págs. 139-156.
- OTERO PEDRAYO, Ramón (1972), *El padre Feijoo. Su vida, doctrina e influencias*, Orense, Instituto de Estudios Orensanos «Padre Feijoo».
- PARDO BAZÁN, Emilia (s.a. [1877]), *Examen crítico de las Obras de Feijoo*, s.l, s.i.
- PASCAL, Blaise (1872), *Expériences nouvelles touchant le vide*, en *Œuvres Complètes*, t. III, París, Hachette.
- PÉREZ MAGALLÓN, Jesús (2002), *Construyendo la modernidad. La cultura española en tiempo de los novatores (1675-1725)*, Madrid, CSIC.
- PÉREZ RIOJA, José Antonio (1965), *La filosofía polémica del Padre Feijoo*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos.
- PEYRÈRE, Isaac de la (1647), *Rélation du Groenland*, París, Augustin Courbé.
- PLONGERON, Bernard (1969), «Recherches sur "l'Aufklärung" catholique en Europe occidentale (1770-1830)», *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine*, vol. 16, n.º 4, págs. 555-605.
- RAYNAUD, Maurice (1862), *Les Médecins au temps de Molière, moeurs, institutions, doctrines*, París, Didier.
- RINALDI, Odorico (1864), *Annales ecclesiastici*, París, Theiner.
- RODRÍGUEZ DE CAMPOMANES, Pedro (1765), «Noticia de la vida y obras del M. I. y R. P. D. Fr. Benito Gerónimo Feijoo, monje benedictino de la Congregación de España, catedrático de prima de teología jubilado de la Universidad de Oviedo, Maestro General por su orden, del Consejo de S. M.», en Benito Jerónimo Feijoo, *Teatro crítico universal*, t. I, Madrid, Imprenta Real de la Gaceta.
- RODRÍGUEZ MORÍN, Felipe (2017), «El *Diccionario feijoniano* (1802) de Antonio Marqués y Espejo, un paso más en la divulgación de la obra de Feijoo», *Cuadernos Dieciochistas*, n.º 18, págs. 267-294.
- RODRÍGUEZ PARDO, José M. (2013), «La Filosofía Crítica del Padre Feijoo», *Revista de Hispanismo Filosófico*, n.º 18, págs. 31-50.
- RODRÍGUEZ-SAN PEDRO, Luis E. (2002), «El corpus normativo, siglos XV-XVIII», en L.E. Rodríguez-San Pedro (coord.), *Historia de la Universidad de Salamanca*, Vol. II, *Estructuras y flujos*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca.
- ROMEO MATEO, M. Cruz (2021), «Ser a la vez artista y católica. La religiosidad de Pardo Bazán», en *Emilia Pardo Bazán. El reto de la modernidad*, Madrid, Comunidad de Madrid / Biblioteca Nacional de España, págs. 61-75.

- ROSA, Mario (2010), «The Catholic *Aufklärung* in Italy», en Lehner, Ulrich L. y Michael Printy (eds.), *A Companion to the Catholic Enlightenment*, Leiden, Brill, págs. 215-250.
- ROSENBLATT, Helena (2016), «The Christian Enlightenment», en Stewart J. Brown y Timothy Tackett (eds.), *The Cambridge History of Christianity*, Cambridge, Cambridge University Press, págs. 283-301.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques (1762), *Emile, ou de l'éducation*, Frankfurt.
- RUMNEL, Erika, ed. (1996), *Erasmus on Women*, Toronto, Toronto University Press.
- SAN JOSÉ VÁZQUEZ, Eduardo (2016), «Corresponsales peruanos de Feijoo», en Inmaculada Urzainqui Miqueleiz y Rodrigo Olay Valdés (eds.), *Con la razón y la experiencia: Feijoo 250 años después*, Oviedo, Instituto Feijoo de Estudios del Siglo XVIII / Ediciones Trea, págs. 533-548.
- (2017), «Fuentes de la historiografía indiana en la obra de Benito Jerónimo Feijoo», en Noelia Franco Rubio, Natalia González Heras y Elena de Lorenzo Álvarez (coords.), *España y el continente americano en el Siglo XVIII*, Gijón, Sociedad Española de Estudios del Siglo XVIII / Ediciones Trea, págs. 929-942.
- (2019), «Benedicto XIV, lector de Feijoo: un episodio de la recepción italiana del *Teatro crítico universal*», *Revista de Historia Moderna: Anales de la Universidad de Alicante*, n.º 37, págs. 9-31.
- SÁNCHEZ BLANCO PARODY, Francisco (2014), «Benito Jerónimo Feijoo y Montenegro (1676-1764): Benedictine and Skeptic Enlightener», en Jeffrey D. Burson y Ulrich L. Lehner (eds.), *Enlightenment and Catholicism in Europe. A Transnational History*, Notre Dame, IN, University of Notre Dame Press, págs. 311-328.
- (2016), «Feijoo y la Ilustración católica: dos posiciones recientes y una polémica en el pasado», en Inmaculada Urzainqui Miqueleiz y Rodrigo Olay Valdés (eds.), *Con la razón y la experiencia: Feijoo 250 años después*, Oviedo, Instituto Feijoo de Estudios del Siglo XVIII / Ediciones Trea, págs. 105-117.
- SARMIENTO, Martín (1732), *Demonstración crítico-apologética del Teatro crítico universal, que a dio a luz el R. P. M. Fr. Benito Gerónimo Feijoo, benedictino*, Madrid, Viuda de Francisco del Hierro.
- SARRAILH, Jean (1979), *La España ilustrada de la segunda mitad del siglo xviii*, México, Fondo de Cultura Económica.
- SERRANO, Elena (2021), «A Feminist Physiology: B. J. Feijoo (1676-1764) and His Advice for Those in Love», *Isis*, vol. 112, n.º 4, págs. 776-785.
- SHAPIRO, Barbara J. (1971), «The Universities and Science in Seventeenth Century England», *Journal of British Studies*, vol. 10, n.º 2, págs. 47-82.
- SOLÈRE, Jean-Luc (2016), «The Coherence of Bayle's Theory of Toleration», *Journal of the History of Philosophy*, vol. 54, n.º 1, págs. 21-46.
- STIFFONI, Giovanni (1983), «Il tema americano come momento della politica cultu-

- rale del *Teatro crítico* di Feijoo», *Studi di Letteratura Ispano-Americana*, n.º 15-16, págs. 89-108.
- (1985), «Intelectuales, oficialidad y estado», en José María JOVER ZAMORA (dir.), *Historia de España*, vol. XXIX, *La época de los primeros borbones*, t. II, *La cultura española entre el Barroco y la Ilustración (circa 1680-1759)*, Madrid, Espasa-Calpe, págs. 5-148.
- (1985B), «Introducción» a Feijoo, *Teatro crítico universal*, ed. de Giovanni Stiffoni, Madrid, Castalia, págs. 9-77.
- STURMAN, Siep (2005), «The Soul Has No Sex: Feminism and Catholicism in Early-Modern Europe», en Sarah Knott y Barbara G. Taylor (eds.), *Women, Gender and Enlightenment*, Londres, Palgrave, págs. 416-433.
- SUBIRATS, Eduardo (1981), *La ilustración insuficiente*, Madrid, Taurus.
- THOMSON, Judith Jarvis (1971), «A Defense of Abortion», *Philosophy and Public Affairs*, n.º 1, págs. 47-66.
- TSHISUAKA, Barbara (2005), «Patin, Guy», en Werner E. Gerabek, Bernhard D. Haage, Gundolf Keil and Wolfgang Wegner (eds.), *Enzyklopädie Medizingeschichte*, Berlín, Walter De Gruyter, p. 1115.
- TUDISCO, Anthony (1964), «América vista por Feijoo», *Cuadernos del Idioma*, n.º 5, págs. 67-76.
- TYACKE, Nicholas (1997), «Introduction», en N. Tyacke (eds.), *The History of the University of Oxford*, vol. IV, *Seventeenth-Century Oxford*, Nueva York, Oxford University Press.
- URÍA Y VALDÉS, Benito (1765), *Oración fúnebre que en las solemnes exequias celebradas a la buena memoria del Illmo. Y Rmo. Don Fr. Benito Jerónimo Feijoo en el colegio de Sn Vicente de Oviedo, día 17 de diciembre de 1764, dixo el P. Maestro Fr. —, Maestro de Teología en dicho Real Colegio de San Vicente*, Salamanca, Antonio Villalgordo y Alcaraz.
- URZAINQUI, Inmaculada (2002), «La Ilustración sonriente: Feijoo y la risa», *Bulletin hispanique*, vol. 104, n.º 1, págs. 443-487.
- (2002b), «Campomanes y su noticia de Feijoo», en Remedios Morales Raya (coord.), *Homenaje a la profesora M.ª Dolores Tortosa Linde*, Granada, Universidad de Granada, 2002, págs. 481-492.
- (2014), «Estudio introductorio», a Feijoo, *Cartas eruditas y curiosas*, t. I, *Obras Completas*, t. II, ed. de Inmaculada Urzainqui y Eduardo San José Vázquez, Oviedo / Instituto Feijoo de Estudios del Siglo XVIII / Ayuntamiento de Oviedo / KRK.
- (2019), «La república amistosa en las *Cartas eruditas* de Feijoo», *Dieciocho: Hispanic Enlightenment* vol. 42, n.º Extra 5, págs. 373-398.
- (2020), «Más que un elogio: las dedicatorias de Feijoo a Fernando VI y a Bárbara de Braganza», en Juan Díaz Álvarez (coord.), *Cultura académica y monarquía en el siglo XVIII*, Gijón, Ediciones Trea.

- VIEJO YHARRASSARRY, Julián (2021), «El caso Climent. ¿Ilustración católica o catolicismo ilustrado?», *Hispania*, vol. LXXXI, n.º 269, págs. 651-681.
- WOOTTON, David (1997), «Pierre Bayle, libertin?», en M. A. Stewart (ed.), *Studies in Seventeenth-Century European Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, págs. 197-226.
- WUNDER, Heide (1998), «Normen und Institutionen der Geschlechterordnung am Beginn der Frühen Neuzeit», en Heide Wunder and Gisela Engel (eds.), *Geschlechterperspektiven. Forschungen zur Frühen Neuzeit*, Königstein im Taunus, Ulrike Helmer Verlag, págs. 57-78.
- ZAZO, Eduardo (2024), «De la credulidad a la incredulidad. Las críticas de Feijoo», *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política, Humanidades y Relaciones Internacionales*, vol. 30, n.º. 55 (en prensa).

