

sig. 39?

MARÍA DEL CARMEN ROVIRA

ECLÉCTICOS PORTUGUESES  
DEL SIGLO XVIII

*y algunas de sus influencias  
en América*

EL COLEGIO DE MÉXICO







**EL COLEGIO DE MÉXICO**  
**SEMINARIO PARA EL ESTUDIO DEL PENSAMIENTO**  
**EN LOS PAÍSES DE LENGUA ESPAÑOLA**

PUBLICACIONES DEL SEMINARIO

- Leopoldo Zea: *El positivismo en México*. 1943.
- Leopoldo Zea: *Apogeo y decadencia del positivismo en México*. 1944.
- Victoria Junco Posadas: *Algunas aportaciones al estudio de Gamarra o el eclecticismo en México*. (Mimeógrafo) 1944.
- Monelisa Lina Pérez-Marchand: *Dos etapas ideológicas del siglo XVIII en México, a través de los papeles de la Inquisición*. 1945.
- Bernabé Navarro: *La introducción a la filosofía moderna en México*. 1948.
- Olga Victoria Quiroz-Martínez: *La introducción a la filosofía moderna en España. El eclecticismo español de los siglos XVII y XVIII*. 1949.
- Luis Villoro: *Los grandes momentos del indigenismo en México*. 1950.
- Vera Yamuni Tabush: *Conceptos e imágenes en pensadores de lengua española*. 1951.
- Francisco López Cámara: *La génesis de la conciencia liberal en México*. 1954.

MARÍA DEL CARMEN ROVIRA

ECLÉCTICOS PORTUGUESES  
DEL SIGLO XVIII

*y algunas de sus influencias  
en América*

EL COLEGIO DE MÉXICO

Primera edición, 1958

Derechos reservados conforme a la ley

© EL COLEGIO DE MÉXICO  
Durango 93 — México, D. F.

*Printed and made in Mexico*  
Impreso y hecho en México

por

FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

Av. de la Universidad 975 — México 12, D. F.

**A MIS PADRES.  
A MI MAESTRO,  
EL DR. JOSÉ GAOS.**



## PRÓLOGO

Antes de comenzar a exponer el asunto y fin de nuestra tesis, quisiera en breves líneas expresar mi más profundo agradecimiento a aquellas personas e instituciones que han hecho posible su realización. Me refiero a mi maestro Dr. José Gaos, quien pacientemente ha dirigido el presente estudio y desde un principio fue guía de mi formación intelectual; a El Colegio de México, que con su ayuda material y moral ha hecho posible la composición de este trabajo, a sus miembros y en particular a su Presidente, el gran hombre de letras Dr. D. Alfonso Reyes; al ilustre ex-Director de la Biblioteca Nacional Sr. D. Juan B. Iguínez, quien en todo momento me prestó su amable atención y facilitó cuantos textos necesité.

No olvido a mis compañeros, que desde mi llegada a México tuvieron para mí la más afectuosa amistad y me han prestado la ayuda más eficaz, haciendo que me sienta unida para siempre a sus inquietudes intelectuales.



## INTRODUCCIÓN

Intentamos con nuestro estudio hacer una aportación a la historia del pensamiento filosófico en los países ibéricos. Nuestra investigación viene a formar parte de una colección de trabajos realizados sobre la Historia del Pensamiento en los Países de Lengua Española, guardando una relación directa con los estudios sobre el mismo tema llevados a cabo por la Srta. Victoria Junco Posadas *Algunas aportaciones al estudio de Gamarra o el eclecticismo en México*, por el Sr. Bernabé Navarro *La introducción de la filosofía moderna en México* y por la Srta. Olga Victoria Quiroz Martínez *La introducción de la filosofía moderna en España*.

Nuestra investigación ha tomado como tema cierta dirección del pensamiento portugués del siglo XVIII y algunos de sus reflejos e influencias en países americanos: México, Ecuador y Cuba. Para lograr nuestro propósito hemos estudiado las obras de tres pensadores portugueses, Almeida, Verney y Monteiro, y las obras de tres americanos, en relación con los anteriores, Gamarra, Espejo y Caballero.

No ha sido nuestra idea reproducir y explicar sus doctrinas en un tono alejado del vital que las caracterizó, sino por el contrario, hacer presente con ellas, sacar a luz el sentimiento y la inquietud que las movía, para así poder captar los ideales típicos que presidieron y dirigieron la vida de nuestros pensadores. Por ello deseáramos advertir, ya desde ahora, que en páginas siguientes prescindiremos lo más posible de los comentarios e interpretaciones que a propósito de un tema es general hacer. Preferimos mostrar el testimonio histórico tal y como ha llegado hasta nosotros. Discúlpenos la profusión de citas, pero si las multiplicamos es solamente con el fin que siempre nos ha guiado en nuestro trabajo: atender principalmente al dato histórico; que sea él principalmente el que nos hable de la época que se intenta estudiar; él, el que nos muestre la situación en general dominante en nuestros países en el siglo XVIII. Ojalá que con las palabras de aquellos hombres, sus ideas y sus pen-

samientos, a través de nuestras páginas, logremos un contacto vivencial entre su mundo y nosotros.

Forman, nuestros pensadores, parte de un grupo característico, *los eclécticos*, que guiados en general en su pensamiento por tesis comunes llamadas por algunos *ideales del eclecticismo*, tales como buscar la verdad allí donde se encontrara, la ausencia de prejuicios en el estudio e investigación, etc. . . dieron la tónica, a finales del siglo XVII y en el XVIII, al pensamiento de nuestros países. Época de agitación, en que se enfrentaban las ideas y conceptos escolásticos sobre la naturaleza y la vida con las nuevas concepciones de la filosofía y de la ciencia experimental moderna. Los pensadores eclécticos se oponen a aquellos de sus contemporáneos que no querían admitir los nuevos conceptos y teorías que llegaban del extranjero. En su actividad de acercamiento cultural a éste proponen un cambio a seguir, una curiosa asimilación de ideas.

Aprecian la necesidad de una conciliación y luchan por ella. La oposición entre la filosofía admitida por tradición y la nueva era ardua, sobre todo en países que como los nuestros, habiendo permanecido en mucho separados espiritualmente de Europa, habían quedado rezagados en el movimiento general. Los eclécticos, partidarios de la filosofía moderna y en general ortodoxos, sentían la necesidad apremiante de unir y conciliar las nuevas ideas con las creencias religiosas. Y es así como surge el movimiento de asimilación. Era absolutamente necesario demostrar la compatibilidad y efectuar la unión entre la filosofía moderna y el sentimiento religiosos, urgía asegurar que podía existir y de hecho existía una conciliación entre religión católica y ciencia moderna; y más aún para su propia conciencia, era necesario suprimir el conflicto entre una y otra. Dándose el título de eclécticos, o lo que es lo mismo de filósofos libres de sectarismos y prejuicios, querían buscar la verdad y aceptarla allí donde se ofreciera al sano juicio y entendimiento.

No juzgamos al eclecticismo como un movimiento estancado y carente de vitalidad; muy al contrario, el pensamiento ecléctico es en esencia dinámico. Nunca se ha presentado a lo largo de la historia en momentos de tranquilidad; surge siempre a causa de una inquietud honda que se produce en espíritus finos

ante el planteamiento de ciertos problemas. El pensamiento ecléctico, si no es creador, es vivificador, remozador. Se produjo en los países ibéricos, donde la tradición dominaba al intelecto, donde se veía no sin cierto disgusto y temor lo nuevo y moderno, donde por otro lado se sentía la necesidad de un cambio cultural. De lo dicho se deduce la importancia del eclecticismo en la historia de la cultura de los siglos xvii y xviii en los países ibéricos. Dentro de este movimiento los eclécticos portugueses representan un papel esencial. Parece ser que el esfuerzo por una renovación filosófica comenzó en Portugal con el reinado de Juan V (1706-1752). Los Padres del Oratorio fueron los primeros en admitir y seguir en algunos puntos la filosofía de Descartes. Presentándose como filósofos modernos intentaban renovar la filosofía y a su vez restituir y sacar a luz el *verdadero pensamiento de Aristóteles*, preocupación ésta que advertimos en casi todos los eclécticos. Así el oratoriano Juan Bautista de Castro escribe una obra que titula: *Philosophia aristotelica restituta et illustrata qua experimentis*. El gusto por la filosofía moderna y el nuevo método se nos presenta también en la obra de Manuel Acevedo Fortes: *Logica Geometrica e Analytica* (1744); mientras que el judío Jacob de Castro Sarmiento aconsejaba se vertiera al idioma portugués el *Novum Organum*.<sup>1</sup>

Los pensadores eclécticos, a la vez que presentan, como hemos dicho, en su pensamiento ciertas tesis comunes llamadas por algunos *criterios o ideales del eclecticismo*, muestran también características individuales debidas ya al propio espíritu, ya a la distinta situación a la que tienen que hacer frente con sus obras.

Entre los pensadores eclécticos portugueses el de más fuerte personalidad fue sin duda alguna Luis Antonio Verney (1713-1792) más conocido por el seudónimo de *el Barbadiño*; a su alrededor se suscitaron toda clase de disputas y opiniones. Sabemos que se educó en el Colegio de Santo Antao. Guardó siempre amistad con los padres de la Congregación del Oratorio, principalmente con el P. Joaquín de Foyos con quien mantuvo correspondencia desde Italia. Realizó sus estudios en

<sup>1</sup> Datos recogidos del libro *Verney contra Genovesi*, de Mariana A. Machado Santos. Coimbra, 1939.

Évora. Cuando contaba 23 años, ya maestro en artes, habiendo abrazado el estado eclesiástico, marchó a Italia donde permaneció hasta su muerte.<sup>2</sup>

Estuvo en contacto con los principales estudiosos italianos de la época, asimilando en general algunas de sus teorías.

Desempeñó en relación con su país cargos diplomáticos; sabemos que fue secretario de la Legación Portuguesa en Roma desde 1768 a 1771. Sus escritos e innovaciones influyeron no sólo en Portugal y España sino también en la América española, donde Verney, el célebre Arcediano de Évora fue modelo y guía de los principales estudiosos.

Verney desarrolló gran actividad en su vida; no sólo se dedicó a los estudios filosóficos sino que también tomó parte activa e importante en la política de su país. Muy amigo del marqués de Pombal influyó mucho en él y en su gobierno sobre todo a propósito y en relación con los jesuitas hacia los que Verney mostró siempre una decidida y franca oposición.

En Verney se unía lo político y lo intelectual en el afán de realizar en Portugal una reforma total en el campo de los estudios,<sup>3</sup> reforma que no pudo llevar a cabo en toda la extensión y profundidad que él deseaba.

Por su carácter crítico y violento y sus actividades políticas, principalmente orientadas como hemos dicho contra la Compañía de Jesús, se ganó enemistades y odios que fueron estorbo para que pudieran realizarse sus ambiciones intelectuales de reforma. Otras veces tuvo que sufrir la ingratitude de los que le rodeaban; por todo ello en los últimos años de su vida encontramos a un Verney que con desilusión y amargura habla de sus proyectos e ideales no realizados. En su carta desde Roma del 8 de febrero de 1786, dirigida a su gran amigo y confidente el P. Joaquín de Foyos de la Congregación del Oratorio, cuenta sus dificultades, en la Legación de Portugal en Roma, con el ministro Almada y relata con amargura algunas de las contra-

<sup>2</sup> Datos sobre la vida de Verney recogidos del libro de L. Cabral de Moncada, profesor de la Universidad de Coimbra: *Um iluminista portuguez do Seculo XVIII: Luiz Antonio Verney*.

<sup>3</sup> Cabral de Moncada, *op. cit.*, p. 15. Indica que en el Archivo Colonial de Lisboa, se han encontrado, junto con algunas cartas de Verney, dos esbozos de programas de reforma en los estudios, que desde Roma y escritos en lengua italiana envió Verney entre los años de 1765-66 a una alta personalidad portuguesa que guardaba gran amistad con Pombal.

riedades y oposiciones que sufrió en relación con su tarea intelectual. “Yo sí tuve al principio mandato de la Corte de iluminar nuestra nación en todo lo que pudiera, pero nunca me dieron los medios para ejecutarlo. Tuve grandes promesas de premios y de renta y ayudas de costo y vinieron recomendaciones repetidas a los ministros para que me dieran un *conto de reis* sobre los beneficios del Reino que se produjesen. Pero todo esto quedó en la esfera de los posibles y nunca se verificó por culpa de los ministros y de otras personas que siempre lo estorbaban para adular a los jesuitas... En fin, Dios no quiso que iluminara nuestra Nación y me conformo con su voluntad”. Por juzgarla de gran interés reproducimos en la nota al pie el contenido total de la carta.<sup>4</sup>

De las obras de Luis Antonio Verney la más conocida y popular fue la que lleva por título *Verdadero Método de estudiar*

<sup>4</sup> Carta de Luis Antonio Verney al P. Joaquín de Foyos de la C. del Oratorio. Roma 8 de febrero de 1786. Recogida del *Apendice de Novas Cartas e documentos ineditos*, publicada por Cabral de Moncada, *op. cit.* “Rev. Padre y Amigo mío y Señor: Ya desde el 14 de Diciembre había mandado la prórroga para un año y con esto había dado respuesta a la 1ª parte de la carta de V.R.A. que recibí con fecha de 13 de Diciembre último. Ahora contestaré al resto de ella.

Cuando esa Academia me nombró su miembro le contesté enseguida que mis molestias me impedían trabajar en estos estudios, pero que si pudiese no dejaría de escribir alguna cosa. Las molestias crecieron de entonces acá, principalmente el año pasado. Pero si Dios me lo permite no dejaré de hacer lo que pueda y para que V.R. se haga más cargo de esta imposibilidad le diré brevemente y en confianza lo que ha pasado y no lo diría a otra persona.

Yo sí tuve al principio particular mandato de la Corte de iluminar nuestra nación en todo lo que pudiera, pero nunca me dieron los medios para ejecutarlo. Tuve grandes promesas de premios y de renta y ayudas de costo y vinieron recomendaciones repetidas a los ministros para que me dieran un *conto de reis* sobre los beneficios del Reino que se produjesen. Pero todo esto quedó en la esfera de los posibles y nunca se verificó por culpa de los ministros y de otras personas que siempre lo estorbaban para adular a los jesuitas que siempre me perseguían con odio mortal y como yo había compuesto obras en todas las facultades (excepto la de medicina) para uso de nuestra Nación y me había gastado mucho dinero en ello y no tenía las rentas necesarias para tantos gastos fue necesario que parase y me pusiese a observar lo que allí y aquí se hacía para así ver lo que debía yo hacer. Y de este modo quedamos parados por algunos años en los cuales fui siempre preparando algunas obras. Entonces escribí desde Pisa al marqués de Pombal que habiéndome el Rey Don José prometido pagarme la impresión de todas mis obras, como ya había pagado los primeros tres tomos [*Apparatus ad Philosophiam...*; *De Re Logica* y *De Re Metaphysica*] de lo cual le nombraba los testigos, mandara verificar dicha orden para la Física, pero el marqués no contestó nada y solamente me nombró poco después [Carta Regia de 13 de Abril de 1768 entregada en Pisa por Almada en 21 de Mayo de 1768] Secretario Regio para servir a la Corte con el ministro Almada que entonces volvió para acá.

Después me dí cuenta de los disgustos y desgracias que me podían suceder. Porque Almada era mi antiguo enemigo por causa de ciertos Beneficios, no sabía

para ser útil a la República y a la Iglesia. El año de la primera edición portuguesa del *Verdadero Método* es 1746. Hemos empleado la traducción española hecha por José Maymó y Ribes, que aparece fechada en Madrid en 1760. Esta edición presenta la Licencia del Consejo Real, dada en Aranjuez el

escribir su nombre, era soberbio, envidioso y muy malo y se confiaba en el parentesco del marqués el cual defendía siempre todos los despropósitos de Almada. Con todo esto acepté el cargo y me recomendé a la Providencia.

Entonces imprimí con mi dinero la *Física* que me costó mucho y sin utilidad, porque las esperanzas que me dieron de introducirla en las Escuelas se desvanecieron. Se la mandé entregar al Rey por Pombal pero nunca tuve contestación y me prometí no imprimir nada más porque los tiempos eran infelices y los niños no estaban para gracias. Sucedió puntualmente lo que había previsto. Almada no quiso obedecer a nada de lo que yo le decía. Hacía despropósitos de consecuencias, hablaba siempre muy mal de mí, me hacía trastadas todos los días para que me enfadara y me fuera. No me daba coche ni criados como tenía obligación y me había prometido y fué necesario que yo comprara y mantuviese para lo cual no bastaba mi sueldo y viendo él que nada de esto producía el efecto que deseaba recurrió a las calumnias y escribió al marqués y después publicó por todas partes que los jesuitas me habían comprado por *tres contos* para que les revelase los secretos de la Corte y que siempre por este motivo me había hecho sospechoso. El marqués no se creyó esto porque conocía la falsedad pero para contentar a Almada dió orden de que me despidieran y mandaran a Toscana en donde estuve 10 años en la ciudad de Sanminiato y por bajo mano me dió algunas rentas de libros y de otras cosas que me ayudaban a vivir. Cuando Pombal fué despedido el nuevo gobierno reconoció y publicó mi inocencia y me permitió volver a Roma; de esta manera quedó a salvo mi honra, pero de los gravísimos perjuicios de todo género que sufro nunca me salvaron. Y causa admiración a todos los políticos iluminados que en el gobierno de una Reina tan piadosa, tan prudente, tan benemérita y servida por ministros tan justos, iluminados y grandiosos me encuentre yo en el desfavorable estado en que me veo.

En estas circunstancias viendo que no era tiempo de pensar en la impresión de los libros pensé en deshacerme de ellos. Las obras largas que yo preví que no podía terminar v. gr. la *Teología*, de la cual ya había compuesto 6 tomos en octavo, y otras las quemé, otras más chicas las fuí limando. Algunas se perdieron cuando mis papeles quedaron en poder de Almada, salvé otras que estaban en manos de dos amigos preveyendo lo que podía suceder. De estas obras existen algunas (que tal vez sean las mejores) y que tal vez a mi muerte las dejaré a algún amigo que así me lo pide.

En esto vinieron a parar las fatigas literarias de 50 años que hace que estoy aquí. Arruiné la salud, destruí las posibilidades y no concluí nada. Contraje deudas para poder vivir con decencia y acudir a otros gastos y de ellas no pude pagarlas todas. Aumentaron con el tiempo las molestias y con ellas el disgusto y repugnancia de escribir más en tales materias y con tal intento. *En fin, Dios no quiso que iluminase nuestra Nación y me conformo con su voluntad.* Para vencer esa repugnancia era necesario más salud y tener buenos ayudantes de estudio y pagarlos bien. Pero yo no tengo posibilidades para ello y sólo trato de vivir lo mejor que puedo. Tengo aquí un ayudante de estudio, que sería bueno, pero no está en posibilidades de hacerlo. Este muchacho nació en mi casa, de padres honrados pero que por desgracia de familia fueron desafortunados. Él tiene mucha honra y mucho talento y progresos en los estudios. Habla bien francés y entiende el portugués pero sus circunstancias le obligan a estudiar ambos derechos para poder adelantar en los empleos de esta Curia y de este modo mantenerse y ayudar a su gente. Si no fuera por esto luciría en cualquier género de estudios, pero yo me debo acomodar a sus circunstancias y no impedir sus buenos intentos. Mien-

10 de julio de 1755 y la Licencia del Ordinario dada en Madrid en 1756: (“y parece no contiene cosa opuesta a nuestra Santa Fe y buenas costumbres”). Como podemos advertir, la impresión de la traducción del *Verdadero Método* quedó interrumpida por más de tres años, y si nos atenemos a las palabras de Maymó y Ribes, se debió a las intrigas y escándalos que movían y provocaban los españoles opuestos a Verney. Veladamente, pero con toda fuerza, se luchó por que la obra no saliese a la luz: “las contradicciones que experimentó el Barbadiño Portugués se renovaron con más fuerza contra el Barbadiño Español. No se le acometió con Apologías, pero se le hizo una guerra oculta por los medios más extraños. Qué maquinaciones, qué ardidés no se movieron para sepultar esta obra en el olvido”.<sup>5</sup>

Advierte el traductor que con la venida de Carlos III pudo continuarse la impresión gracias al Real Decreto dado por el Rey en 1760. Esta edición fue la primera que se hizo en español de la obra de Verney,<sup>6</sup> obra que no apareció con el nombre de su autor, sino bajo el seudónimo de *el Barbadiño*, con el que Verney se disfrazó y confundió en muchos momentos a sus críticos. La edición portuguesa del *Verdadero Método* parece ser que la hizo un tal Antonio Valle que dedicó el libro “a los R.R.P.P.M.M. de la Venerable Religión de la Compañía de Jesús en el Reyno y dominio de Portugal”, advirtiéndole que solamente ellos eran los indicados para satisfa-

tras viva no dejaré de ayudarlo y aconsejarlo y dirigir sus adelantos, pero ya estoy viejo y enfermo y ya no me puedo meter en estudios y materias nuevas y dirigirlo por las que le pueden dar utilidad y estimación.

Aquí tiene V.R. un compendio de cosas gravísimas que necesitarían tomos: pero para su persona basta con apuntarlas. No le cuento otras desgracias particulares que tuve que sufrir y digerir con ánimo intrépido porque son inverosímiles y apenas se pueden creer. Todo estaba reservado para mí.

Esto basta para que V.R. se haga cargo de mi imposibilidad física y moral en lo que respecta a la Academia. Pero para lo que se refiere a la persona de V.R. quedo siempre a sus órdenes, para todo lo que quiera de mí y si no puedo obedecerle se lo diré enseguida. Perdóneme este desahogo y esta carta tan larga pero no me podía explicar en menos.

Dios guarde a V.R. muchos años

de V.R. amigo y siervo muy obligado

Luis Antonio Verney.

<sup>5</sup> Maymó y Ribes, *Dedicatoria a los sabios españoles* (I).

<sup>6</sup> Maymó y Ribes dividió la obra en 4 tomos, añadiéndole un índice del que carecía.

cer los deseos del autor, ya que tanto se habían dedicado a la enseñanza de la juventud: “les ofrezco y dedico las Cartas de un Autor que según juicio de los hombres doctos que las leyeron, conoció el verdadero método de estudiar y para conseguirlo dio excelentes doctrinas y quien las leyere con ánimo desapasionado y tuviere voto en la materia, hallará en ellas todo lo que es necesario para adquirir un *buen gusto literario*, quiero decir un juicio crítico que enseñe a abrazar solamente lo que se debe en todo género de estudios... Las Cartas enlazan tanto unas con otras que se pueden llamar un método completo de estudios; pueden servir para todos, pero especialmente son proporcionadas a el estilo de Portugal, pues éste era el fin del Autor”.<sup>7</sup>

Continúa Antonio Valle la dedicatoria, alabando apasionadamente a la Compañía; no justifica, ni siquiera menciona, los ataques que el Barbadiño lanzaba a Portugal ni sus críticas de algunas órdenes religiosas, principalmente de los jesuitas. No deja de ser curiosa esta actitud; podemos explicarla imaginando a Valle como un fervoroso admirador de Verney, pero quizá no baste esta suposición; la dedicatoria del *Verdadero Método* encierra, por una parte, una cierta ironía hacia los jesuitas, y por otra, parece que temiendo la reacción del público, quiere llevar el amparo que sin duda le daba el estar dirigida a la Compañía de Jesús.

Ahora bien, ¿cuál era la personalidad de Antonio Valle? Podíamos suponer que fue el propio Verney, pero nos aleja un tanto de esta posibilidad el estilo de la dedicatoria, que por su tono recargado dista mucho del usado por el Barbadiño. Desde luego que tras el dicho Antonio Valle se ocultaba si no Verney alguna otra personalidad.

Gracias al *Verdadero Método* logramos tener una de las visiones más claras de la época, no sólo por lo que Verney censura o recomienda, sino también por la polémica que provocó. Podemos decir que con dicha obra y las célebres *Apologías* de aquellos que defendían lo que Verney atacaba, tenemos dibujado el ambiente de Portugal y España durante una de las épocas más interesantes del pensamiento ibérico. Ya An-

<sup>7</sup> Dedicatoria.

tonio Valle, en su dedicatoria, nos da una idea de la situación cultural y de la tirantez reinante: "Para consuelo del Autor, que no sé si aún vive y hacer lo que deseaba sólo imprimí las [Cartas] que me parecían necesarias y aun en éstas oculté los nombres de los correspondientes y de algunas personas que en ellas se nombraban pareciéndome debido y justo no revelar los secretos de las correspondencias particulares".

Rico es, en verdad, el contenido de las Cartas: al leerlas pasa ante nosotros un sector de la sociedad intelectual de aquel tiempo, con sus pasiones, sus prejuicios, su ignorancia y junto a ello el espíritu crítico del reformador. Es necesario señalar que Verney, a lo largo de su *Verdadero Método* no se conformó solamente con exponer sus teorías, sino lo que es más esencial, dio la voz de alarma a los países ibéricos, mostrándoles su decadencia y atraso en las ciencias y en el pensamiento en general. Sus críticas están dirigidas a la unidad de lo portugués y lo español, e incluso en ciertos puntos hace extensible su comentario hasta los países de América. Ya en su tiempo se advirtió esta tendencia del Barbadiño a tratar el pensamiento de Portugal y España como un problema único de cultura. Sus contemporáneos españoles pensaron que su idea esencial era criticar a España y que disimulaba sus ataques dedicando sus Cartas y reflexiones "al estilo y necesidad de Portugal". Codorniu nos dice: "Yo discuro y no soy solo que el Metodista [así bautizaron muchos de sus detractores a Verney, por el método de que hacía gala en sus Cartas] quiso principalmente tirar la piedra a España y pensó aunque malamente que escondía la mano tirándola a Portugal".<sup>8</sup>

Verney criticó acerbamente las rémoras que impedían el progreso de nuestra cultura, y expuso el método de estudios que conduciría a los jóvenes con sencillez y facilidad a moverse en el ambiente cultural que en general se disfrutaba en otros países de Europa y que era casi desconocido en los nuestros. A la situación dominante le hizo frente con los criterios del eclecticismo unidos a ciertas ideas que venían ya de los siglos XVI y XVII, de donde resultaba una filosofía y un método de enseñanza basados principalmente en la ciencia experimental moderna y en el empirismo inglés.

<sup>8</sup> Codorniu (IX), p. 7.

Las otras obras del P. Verney que hemos podido examinar son: *De Re Logica*, Roma 1751, 1ª edición, aunque la manejada por nosotros es la cuarta edición, publicada en Valencia en 1769 por Juan Bautista Muñoz, y *De Re Metaphisica* cuya 1ª edición es de Roma en 1753, la 2ª de Lisboa en 1765 y la consultada en nuestro trabajo, quizá la tercera, es de 1773 en Valencia.<sup>9</sup>

El P. oratoriano Teodoro de Almeida (1722-1803) fue un espíritu prudente y piadoso, opuesto completamente al satírico e hiriente del Barbadiño. Se dedicó a estudios de filosofía y física fundando en Lisboa la Academia Real de Ciencias.

El P. Almeida estuvo siempre muy unido a la Santa Sede, emigrando a Francia, donde estuvo 18 años, a causa del rompimiento entre el Papa y el rey José I de Portugal.

Hemos estudiado su extensa obra *Reacción Filosófica o Diálogo sobre la Filosofía Natural*, dividida en 11 volúmenes, (3ª edición, 1803) en la que trata los problemas de filosofía, lógica, física, metafísica, etc.; siguen a la *Recreación*... tres volúmenes que contienen la obra de Almeida *Cartas Físico Matemáticas de Teodosio a Eugenio*. Escribió también la *Armonía de la Razón y de la Religión*, 1793, 1ª edición, donde trata la Teología Natural y la Filosofía Moral.<sup>10</sup> El P. Teodoro de Almeida expone en sus obras de modo sencillo y ameno los principios de la filosofía moderna, para después de expuestos, sirviéndose del género en que escribe el diálogo, inclinarse bien a unos, bien a otros. Sus explicaciones son completas y algunas bastante extensas.

No criticó con rigor a los escolásticos; les señaló sus faltas, pero no menciona los atrasos de su nación en ciertos temas de cultura. Desde un principio advierte que su afán no es atacar a sus contemporáneos escolásticos y que sólo desea mos-

<sup>9</sup> Las otras obras de Verney: *De conjunenda philosophiam cum theologia oratio*, Roma, 1747. *Apparatus ad philosophiam et theologiam*, Roma 1751, y su *Física* no nos ha sido posible encontrarlas.

<sup>10</sup> Escribió también Almeida una *Física Experimental* y otras obras sobre moral y religión: *El hombre feliz independiente del mundo y de la fortuna. El amigo de la Religión y del Rey. Tesoro de paciencia escondido en las llagas de Nuestro Señor Jesucristo*, que no nos ha sido posible encontrar.

trarles y hacerles evidentes ciertos principios de la filosofía moderna.

A pesar de ello, sabemos por su propia declaración que los escolásticos atacaron su obra en un escrito llamado *Palinodia*; refiriéndose a él, dice Almeida: "En una parte dicen que los modernos somos insolentes, que lo que dicen es desafuero, atrevimiento, injuria, escándalo, locura, delirio. Pues lo que se dice del autor de unos libritos de Filosofía moderna aún es mucho peor. Mándanle que coja los libros y que los envíe a una tienda para envolver drogas. . . , en otra parte gritan aquí del Rey contra él".<sup>11</sup>

Podemos advertir que Almeida sufrió también el ataque de sus contemporáneos, si bien no de modo tan fuerte como Verney. Sin embargo, a pesar de dichos ataques Almeida no temió citar a Verney, si bien no muy extensamente, sí lo suficiente para presentarlo como a un cuidadoso y erudito estudioso de la filosofía. En el Discurso preliminar sobre la historia de la filosofía, refiriéndose a dicha materia nos dice: "Quien desee más completa noticia de esta historia lea a Bruker, a Launoi, y al doctísimo Vernei que en esta materia nos sirvió más que todos".<sup>12</sup>

Por último hemos estudiado las obras del P. jesuíta Ignacio Monteiro (1724-1812). Su espíritu y su tonalidad son similares a los del P. Almeida. Fue profesor de filosofía y matemática en Portugal y más tarde en Italia donde pasó varios años debido a la expulsión de los jesuitas de los países ibéricos y sus dominios. Sin embargo, a pesar de todas las contrariedades y sufrimientos propios del exilio, el P. Monteiro se nos presenta siempre con un carácter sereno y ecuánime, siempre interesado en la filosofía natural y siempre apasionado por la expansión de la filosofía ecléctica de la cual se presenta como fervoroso partidario.

Una de sus obras más extensas y en la que nos muestra su gran calidad de expositor es la que lleva por título *Philosophia Libera seu Eclectica* (1772-1776), Venecia, repartida en 8 volúmenes, en los que trata los distintos problemas de la física y teorías de los filósofos, la matemática, la filosofía de los vivien-

<sup>11</sup> Almeida (IV) t. II.

<sup>12</sup> Almeida (IV) t. I, p. II.

tes, los problemas de la historia de la filosofía en relación con la cual ofrece una interesante solución. Hemos utilizado también su *Ars critica rationis dirigendae seu Philosophica humanae mentis institutio Logica communi usu nuncupata*, 2ª edición, Venecia, 1772.<sup>13</sup>

<sup>13</sup> Sus otras obras: *Compendio dos Elementos de Mathematica*, Coimbra, 1756, *Ethica physico-rationalis libera*, Ferrara, 1794, no hemos podido encontrarlas.

## I. RELACIÓN QUE GUARDAN NUESTROS PENSADORES CON LOS TEMAS PROPIOS DEL SIGLO XVIII EUROPEO

Mucho se ha hablado del movimiento cultural del siglo XVIII europeo, de la relación y diferencia que guarda con él nuestro siglo XVIII. Nuestros países aparecen alejados de las ideas dominantes en los países de Europa. La escolástica en su forma decadente dominaba a los espíritus en todos los aspectos. Se había propagado un temor por lo nuevo; circulaban prejuicios religiosos que se encargaban de presentar a las nuevas ideas e investigaciones como contrarias a la fe y por tanto peligrosas. Se enfrentaban a las ideas y conceptos escolásticos sobre el mundo y la naturaleza nuevas concepciones. De un lado, la tradición como instancia suprema, el pensamiento que durante siglos había permanecido inmutable; del otro, la filosofía experimental, la ciencia moderna, procurando abrir su campo en un ambiente de franca oposición.

En el pensamiento europeo del siglo XVIII se presentan como esenciales ciertos temas bien conocidos y sobre los que se ha reflexionado extensamente. Ahora bien, ¿qué actitud guardaron nuestros pensadores ante dichos temas?, ¿en qué medida los aceptaron?, ¿de qué modo llamaron su atención?, o bien ¿pasaron sobre ellos sin darles o sin querer darles beligerancia? Intentemos respondernos, aunque sea de un modo general.

El siglo XVIII tuvo características propias en nuestros países. Atrasados, asimilando lentamente la ciencia experimental moderna, los países ibéricos permanecían alejados del centro de cultura europeo. Los eclécticos, en su afán por abrirse a la cultura, dominados por su propia situación y guiados muchas veces por un sentido de equilibrio, realizaron un minucioso escarceo en las teorías. Dibujaron y trazaron, junto con la escolástica, nuestro siglo XVIII, de matices tan peculiares.

Nuestros pensadores eclécticos tuvieron entre ellos características propias. Señalan y hacen resaltar en sus obras los aspectos del pensamiento europeo que más les interesaron, bien

para combatirlos, bien para aceptarlos y seguirlos. Fijándonos precisamente en dichos aspectos, hemos procurado formar una síntesis, que responde a las distintas instancias culturales llegadas a nuestros países.

#### a) CONCEPCIÓN DEL MUNDO Y DE LA NATURALEZA

En general, el interés de los pensadores se había vuelto de Dios a la naturaleza. Paulatinamente se había olvidado el concepto tradicional de Dios; naturaleza y ley natural pasan a primer plano. Los pensadores aparecen subyugados por estos nuevos conceptos hacia los que sienten una religiosa veneración.

De muy distinto modo reaccionan nuestros eclécticos: sobre todo Almeida y Monteiro, ya que Verney deja el tema a un lado. No nos hablan de una naturaleza deificada, sino del Dios que rige la naturaleza y al que podemos descubrir y amar en ella. No había por qué temer la investigación natural ni juzgarla pecaminosa, máxime cuando tras ella y gracias a ella podía el hombre ponerse en contacto con Dios. Es así como entienden y exponen el problema. Si Dios ha creado el mundo y a todos y cada uno de los seres que lo animan, nada más indicado y propio que estudiarlos, para llegar por ellos al Creador. Ningún camino podía llevar mejor a Él que el estudio cuidadoso de su obra; en ella había dejado claros vestigios de su poder; sólo faltaba que el hombre, ayudado de la razón, supiera descubrirlos.

Es el P. Teodoro Almeida el que demuestra más interés por exponer el verdadero concepto en que debía tenerse la investigación natural. Lo mueve un sentimiento religioso, en su exposición por justificar los estudios experimentales: "El sabio Autor del mundo en la producción de las criaturas dejó en cierto modo grabado su nombre en ellas, y unos admirables vestigios de quien había sido su autor. Todos los hombres ven este mundo y tratan con frecuencia las criaturas de que se compone, mas son muy pocos los que saben reparar en la imagen del Creador que en ellas se halla estampada: sólo se puede conocer cuando la consideración la sujeta a una reflexión madura; y a esto únicamente se ordena todo el estudio de la Filosofía. No hay criatura tan vil en los ojos de la ignorancia, que

no sea bastante a transportar el mayor ingenio si guiado por la luz de la razón supiere en ella descubrir los vestigios de las perfecciones de Dios. Sin el estudio de la Filosofía miramos las criaturas, y no vemos lo mejor que en ellas hay; porque los ojos nos representan solamente la corteza y *la razón* es la que penetra el interior, en donde se encubre lo más admirable, lo más bello y lo más agradable que hay que ver en todas ellas”.<sup>1</sup> Filosofía y razón eran las encargadas de guiar al hombre en el camino hacia Dios. El P. oratoriano había hecho todo lo posible por evitar la oposición, que angustiaba a ciertos espíritus, entre investigación científica y Dios, entre razón y religión.

El autor se siente guiado y transportado por un sentimiento piadoso: “Vamos pues entrando con el discurso por el interior de las criaturas; en cuanto nos alumbre la luz de la razón iremos descubriendo y admirando por una parte vestigios de la sabiduría de Dios, por otra de su poder . . . de su providencia, de su bondad”. La naturaleza se presenta como un cuadro agradable y placentero *en el que se busca con la luz de la razón la sabiduría y la bondad de Dios . . .* “En esta obra [*Recreación Filosófica*] serviré de guía a quien quisiere ver la mejor belleza de las criaturas y a quien de ellas quisiere hacer como escalón para subir al conocimiento de su Autor”.

Sin la razón pasaría inadvertido el derroche de bondad del Creador para con los hombres. Almeida va a estudiar el mundo y la naturaleza toda como obra de Dios; no hablará de ley natural independiente. No existen en nuestros pensadores matices de un sentimiento deísta; muy al contrario, tras la investigación y contemplación de la naturaleza se descubrirá al Dios de la Santa Iglesia, al Dios de la Revelación y de las Escrituras.

Nuestros pensadores hablan de la bondad y excelencia de Dios que se vislumbra en su obra. La naturaleza está sujeta a Él y a Él se le descubre en sus criaturas. Dios había escrito sus leyes en el libro de la naturaleza y el hombre podía, si no conocerlas totalmente, al menos descubrirlas, en parte guiado por otro don de Dios: la *razón*.

Monteiro habla no sólo en su *Philosophia Libera seu Eclética, Physicae Generalis*, sino también en el Prefacio a su *Ló-*

<sup>1</sup> Almeida (IV) Prólogo.

gica, de la naturaleza y del Universo creados por Dios y de la necesidad, para interpretar la obra divina, de la experiencia, la geometría y la razón. El físico debía procurar comprender de modo recto los efectos y fenómenos "refiriendo todo a Dios Óptimo y Máximo".<sup>2</sup> Sin embargo, en el jesuíta no aparece tan agudizada la exaltación del sentimiento religioso en la investigación de la naturaleza.

En Verney no se advierte tal sentimiento. Para él la investigación natural era algo necesario y no se ocupa de justificarla religiosamente. Advierte que el alma había recibido de Dios la facultad de la razón, para conocer las cosas evidentes.<sup>3</sup> Todo quehacer, toda tarea, aparecía unido a Dios, ya que se realizaba gracias al instrumento que Él había donado al hombre: la buena razón.

Nuestros pensadores no tratan el problema, tan debatido en los otros países europeos, de la existencia del bien y del mal en la naturaleza; pasan sobre ello sin mencionarlo. Aceptan el bien y el mal como obra necesaria de Dios, que en su infinita sabiduría ha ordenado los distintos fenómenos y accidentes naturales.

## b) LA FILOSOFÍA. RAZÓN Y CONOCIMIENTO

En las reflexiones de nuestros pensadores sobre el conocimiento no hay soberbia ni escepticismo. La razón era lo mejor que el hombre poseía. Aquella *buena razón* tan ensalzada debía guiar al hombre en todas las acciones de su vida. Todo podía examinarse a la luz de la razón, y si no se lograba conocer totalmente la esencia de las criaturas, no era ello motivo para renunciar al conocimiento. Los ecléticos guardan en este punto un perfecto equilibrio.<sup>4</sup> La confianza en el conocimiento empírico y en la razón es general en ellos. En sus páginas no aparece el escepticismo. Si por momentos parecen ir a caer en un escepticismo metafísico, lo evitan con la advertencia, hecha desde un principio, de que la metafísica no es una ciencia de prin-

<sup>2</sup> Monteiro (VIII) t. I, pp. 127 ss.

<sup>3</sup> Verney (I) t. II, t. II, p. 287.

<sup>4</sup> Sólo Verney en su *Reflexiones sobre teología* presenta un matiz que bien pudiera estar en relación con la creencia en la imposibilidad de la razón para conocer a Dios.

cipios abstractos, sino que es un saber metodológico, una parte de la lógica que ayuda en el conocimiento.

Verney aclara que aunque la investigación natural no pudiera aprehender completamente las esencias de las cosas, ella era “la única que podía acercar al hombre a la verdad”.<sup>5</sup> Monteiro aconseja la confianza en el estudio experimental, y él mismo da, con sus extensas investigaciones sobre física, astronomía, botánica, medicina, un ejemplo de ello.

Almeida siempre guiado por su religiosidad, admite y anuncia que: “llegaremos a términos en que se oculte la luz de la razón en los intrincados laberintos de la naturaleza: paremos entonces y en esta falta de conocimiento veremos claramente una imagen de otro atributo del Creador . . . su incomprehensibilidad. . . Limitado es nuestro conocimiento pero mejor es conocer poco que nada”.

Se mantiene la confianza y el equilibrio aun reconociendo los límites de la criatura humana. El afán de saber y la confianza en la razón humana no debían desvanecerse.

La filosofía debía abandonar todo prejuicio. Con el *ánimo libre* debía dirigirse a las distintas cuestiones y teorías y examinarlas serenamente admitiendo aquellas que estuviesen más en concordancia con la razón y mejor desarrollaran sus tesis. El criterio de libertad filosófica y la necesidad de la prueba en el razonamiento guían a nuestros pensadores, como ya había guiado a otros eclécticos anteriores. Monteiro dice en distintos pasajes del Prefacio del t. II de su *Philosophia Libera seu Eclectica*: “Siempre tengo en mi memoria aquellas claras palabras de San Agustín: *Cree lo que Agustín prueba, no lo que Agustín dice*”. “Así pues con la inteligencia libre de prejuicios. . . la verdad no es privilegio de ningún sistema. . . Aquellos filósofos que se dedican al estudio libres de Secta, que aman la libertad de decir y de juzgar forman la Ecléctica, esto es, la Filosofía Libre . . . Así pues estudioso Lector encontrarás en estas lecciones esta Filosofía que particularmente trabajo y amo.”<sup>6</sup>

En un afán por justificarse ante sus contemporáneos, que veían como peligrosas las innovaciones en el campo del saber, Almeida asegura que “en las materias filosóficas hay muchas

<sup>5</sup> Verney (I) t. III, p. 91.

<sup>6</sup> Monteiro (VIII) t. II, Prefacio, p. 5.

verdades nuevas: para nuestro gobierno en estas materias nos dio Dios la luz de la razón y de la experiencia que puede en una hora desmentir el discurso de todos los sabios del mundo, como se ha visto muchas veces”.<sup>7</sup> Continúa asegurando: “No he de ceñirme a escuela alguna ni he de seguir ciertamente a autor alguno determinado, sino lo que sinceramente comprendiere que se acerca más a la verdad”. Y por último Verney, quien continuamente aconseja la libertad de espíritu para juzgar las distintas doctrinas y aceptar aquellas que parezcan a la buena razón más conformes a lo verdadero, criterio éste que se obtenía por la experiencia y la observación continua en la naturaleza, asegura que: “no se debe seguir el método de filosofar porque lo dice este o aquel Autor; sino porque la razón o experiencia demuestran que se debe abrazar . . . la mayor parte de el mundo no examina los principios de las cosas; sino que unos van detrás de otros como carneros, sin más elección que la costumbre . . . ninguno toma el trabajo de examinar si la opinión es buena o mala, una vez que la digeron los antiguos Maestros es lo que basta”.<sup>8</sup>

El estudioso podía dedicarse a la filosofía experimental con serenidad de espíritu. Almeida advierte que: “por lo que respecta a ser poco conforme con la Fé el sistema moderno ya se acabó el miedo vano y fantástico que hasta aquí atemorizó tanto a quien se dejaba llevar de la voz de muchos”; y añade que el Papa reinante, Benedicto XIV, había aceptado y mandado enseñar la moderna filosofía.<sup>9</sup>

Nuestros eclécticos continuaban la tarea ya comenzada por otros, Cardoso, Avendaño, Zapata, Feijóo, Tosca, etc., de abrir el camino a la filosofía moderna. Recuerdan y citan en sus escritos con verdadera admiración a los extranjeros: Copérnico, Galileo, Kepler, Gassendo, Newton y a Francisco Bacon de Verulamio, guía de la filosofía y del método, que tanto había ayudado con sus escritos y teorías, preparando el nuevo camino para alcanzar la ciencia.

Hablan con verdadero entusiasmo de la filosofía moderna, y criticando a la escolástica, Verney declara y asegura que en los

<sup>7</sup> Almeida (IV) t. I, Prólogo.

<sup>8</sup> Verney (I) t. II, p. 291.

<sup>9</sup> Almeida (IV) t. I, p. 7.

países ibéricos no se sabía qué cosa era filosofía,<sup>10</sup> entendiéndose por ella una enseñanza monótona, abstracta y confusa en sus explicaciones. Alejada de toda experiencia natural, la filosofía se había convertido en un saber heredado de generación en generación, con preceptos y bases considerados como indiscutibles. Se dudaba de los descubrimientos de la ciencia natural moderna,<sup>11</sup> y los entendimientos, movidos por una fidelidad absurda, dominados por prejuicios y por una cierta vanidad y conveniencia, se alejaban de lo *nuevo* y esgrimían el sabido argumento de que no había más que una filosofía: la aristotélico-escolástica; las otras eran contrarias a la Iglesia, filosofías de hombres herejes, que tras las proposiciones más bellas encerraban la perversidad. La escolástica decadente vivía y medraba aún en nuestros países, a pesar de los continuos ataques que los estudiosos y amantes de la modernidad le venían lanzando desde años anteriores.<sup>12</sup> Almeida, Monteiro y Verney se esfuerzan por señalar el nuevo concepto de la filosofía natural. Sin embargo, resultaba en general tarea difícil hacer comprender al escolástico del siglo XVIII que la filosofía moderna era también propia de hombres religiosos y píos. A propósito de lo cual dice Verney: "Si alguno les contradice un punto; si alguno quiere tomar el trabajo de demostrarles que nada de aquello vale un higo, o que Aristóteles no habló en aquel sentido, o que la Filosofía se debe tratar de otra manera y así la tratan en aquellos países que dan leyes a el mundo en materia de erudición y aún en Roma a las barbas de el Papa, allí se acabó todo; y se viene el mundo abajo con griterías. La tal proposición es una herejía contraria *ex diametro* a la Escritura, a las definiciones de Concilios y Padres y a la costumbre de la Iglesia Católica. . . Galileo, Descartes, Gassendo, Newton y otros . . . que no la siguieron huelen a Ateístas . . . Estas filosofías sólo reinan en países de herejes. Los Extranjeros que defienden éstas son cuatro tontos que impugnan lo que no en-

<sup>10</sup> Verney (I) t. II, p. 235.

<sup>11</sup> Almeida indica que "los españoles fueron más tenaces en seguir el Peripatetismo".

<sup>12</sup> Señala Almeida que el P. Tosca, de la Congregación de San Felipe Neri, había dado mucha luz con "el compendio de la Filosofía en el que se sigue principalmente a Gassendo" y refiriéndose al P. Juan Bautista indica que fué el primero que "les hizo abrir los ojos a los portugueses".

tienden, y no entienden lo que hablan".<sup>13</sup> Verney asegura que ignoraban los originales de Descartes, Galileo, Gassendo, Newton, y que se movían en el ambiente formado por las confusas lucubraciones que sobre dichos autores habían hecho unos cuantos de los que se tenían como maestros. Nuestros países se habían alejado del pensamiento europeo; no había afán por leer los obras de los modernos, por pasar la frontera intelectual. Se vivía como el molusco, dentro del propio caparazón. Si se hablaba del extranjero, era casi siempre para despreciarlo. Verney da sobre el punto un ejemplo que retrata bastante bien ciertos rasgos del carácter ibérico.<sup>14</sup>

Portugueses y españoles, envanecidos por su tradición y guiados por un temor religioso no dirigían sus miradas a Europa. Si hubiesen prestado atención al mundo habrían podido advertir que ya desde el siglo XVI se había empezado a abandonar las sutilezas de escuela y que en el siglo XVIII aun cuando todavía en algunas partes dominaba un fuerte criterio escolástico, se enseñaba públicamente la filosofía moderna, admitida entre los dominicos y jesuitas de Italia, Francia y Alemania.<sup>15</sup> Sin embargo, en nuestras escuelas se seguían estudiando los universales, los signos; se discutía en física sobre la materia prima y la privación, a lo que objeta Verney: "Si tales materias pueden formar un buen Filósofo lo dejo a la consideración de los piadosos lectores. Pregúnteles V.P. aquellos Universales y Signos de qué cosa sirven. . . Aquí tiene V.P. lo que significa Filosofía en estos Países".<sup>16</sup> Contra la inutilidad de esa filosofía y de su método clamaban nuestros modernos: ¿qué utilidad tenía todo aquello?; a más de fatigar al estudiante, le llenaba la

<sup>13</sup> Verney (I) t. II, p. 236.

<sup>14</sup> Verney (I) t. II, p. 244. "Acuérdome a este intento de la Historia de el Español de Amsterdam. Vivían en esta ciudad un Español y un Caballero Florentino . . . Preguntó [éste] a el Español qué le parecía Amsterdam: la bellissima disposición de la Ciudad . . . la libertad del teatro . . . en fin iba repitiéndole una por una todas las singularidades de Amsterdam y sobre cada una le preguntaba qué le parecía. Pero el Español meneando la cabeza no respondía palabra, hasta que el Florentino enfadado le dijo: ¡Válgame Dios, sólo usted ha de ser singular en este Mundo en sus gustos; y sólo a un Español no ha de agradar una ciudad como Amsterdam. . . ! A esto le respondió el Español muy lacónico: *Vaya para pintada*. . . Esta misma respuesta . . . me han dado algunos en otras materias. Cuando se ven obligados . . . a reconocer que los Extranjeros les exceden considerablemente, responden riendo, que así es pero sólo en cosas inútilísimas".

<sup>15</sup> Verney (I) t. II, pp. 256-57.

<sup>16</sup> Verney (I) t. II, p. 236.

mente de conceptos confusos, alejados de la realidad; ¿qué fenómeno natural podía explicarse con dichas teorías? La filosofía se había vuelto, valga la expresión, práctica. Se buscaba y se quería conocer la causa de los fenómenos,<sup>17</sup> no dar de ellos noticias metafísicas, no explicarlos en cuanto a la forma y privación u horror al vacuo, sino cuanto más científica y matemáticamente mejor. “Tantos años de disputa, tantas sutilezas —indica Verney— no dejan una ochava de verdadero espíritu Filosófico: quiero decir de un juicio prudente y crítico capaz de hacer observaciones útiles y discurrir con fundamento sobre las causas de cualquier natural efecto”.<sup>18</sup>

Se desarrollaba en nuestros pensadores la filosofía experimental, investigación racional y matemática de los hechos. En ella ocupa un papel esencial el método, esto es, la lógica como una teoría del conocimiento; y la metafísica, despojada de su carácter tradicional, quedaba convertida en una parte del método filosófico, en un conjunto de axiomas que guiarían en la investigación.<sup>19</sup>

De lo expuesto podemos advertir en Verney, Almeida y Monteiro los típicos ideales del eclecticismo: esto es, confianza en la *buena razón* y en el *espíritu crítico* que era lo único que podía liberar al hombre de prejuicios y llevarlo a discurrir sobre las distintas ciencias con el ánimo libre de partidarismo; crítica a la escolástica y plena confianza en la filosofía experimental.

Si en algunos temas nuestros pensadores se nos presentan ocupando una posición plenamente tradicional, no ocurre así, como hemos podido ver, en relación con el tema de la filosofía, la razón y el conocimiento, que es precisamente donde se declaran y presentan como innovadores ante la escolástica dominante, empleando como guía en su tarea los criterios del eclecticismo.

<sup>17</sup> Verney (I) t. II, p. 259 “saber cuál sea la verdadera causa que hace subir la agua en la jeringa es Filosofía, conocer la verdadera causa por que la pólvora encendida en la mina despedaza un grande peñasco, es Filosofía”.

<sup>18</sup> Verney (I) t. III, p. 55.

<sup>19</sup> Verney (I) t. III, pp. 8 ss. y de (III), Prólogo.

## II. LA EDUCACIÓN

La educación, principalmente la de la juventud, preocupó en gran modo a los ecléticos de nuestros países. Sus libros llevan frecuentemente emotivos prólogos dedicados a los jóvenes. Escribían para ellos en el afán de orientarles espiritual y culturalmente.

La idea principal de nuestros pensadores era convertir la enseñanza, que hasta entonces había sido árida y complicada, en algo sencillo, fácil y agradable. El saber debía dejar de ser privilegio de unos cuantos e ir hacia aquellos que no habían podido frecuentar las aulas. "Mi fin —nos dice Almeida en el Prólogo a la *Recreación Filosófica*— es dar luz a quien por falta de libros y estudios anda totalmente a oscuras". Era necesario, por tanto, despejar la enseñanza de latinismos, de abstracciones, del *ergo* y el *atqui*: "La Filosofía separada de aquella antigua severidad, se trata hoy en todas las lenguas. . . , se familiariza con todos; y así puede tratarse en estilo familiar, por carta, en diálogo o de otra manera",<sup>1</sup> advierte Verney en su *Verdadero Método*. Por sus frases podemos ver que procuran atender en sus libros tanto al autodidacta como al alumno que aun asistiendo a los centros de enseñanza carecía de los libros modernos o de aquellos en los que podía informarse sobre lo moderno.

El *Verdadero Método* aparece escrito en forma epistolar, la claridad de nuestro autor preside sus páginas. Almeida tituló su obra general sobre filosofía del modo siguiente: *Recreación Filosófica o Diálogo sobre la Filosofía Natural para instrucción de personas curiosas que no han frecuentado las aulas*.

No se habla de lecciones de filosofía sino de recreación, de diálogo; ¿acaso no se siente el lector inclinado a abrir el libro y a leer con gusto aquella amena exposición filosófica que desde un principio realiza el P. Almeida? No siguió el estilo de las escuelas, como él mismo dice "por ser menos agradable y más difuso, ni tampoco me valdré de las razones metafí-

<sup>1</sup> (I) t. II, p. 31.

sicas que se usan en las escuelas porque escribiendo para todos no es bien que sólo algunos me entiendan. . . , siendo mi intención instruir y recrear a mis lectores, no es razón que los mortifique”.

El P. Monteiro pone en su *Lógica* la siguiente declaración: *communi usu nuncupata*, esto es, dedicada, dirigida, al uso común. Sus explicaciones, sus lecciones, están desenvueltas de modo tan claro, acompañadas de ejemplos, de razonamientos y es hasta tal punto didáctica su obra, aunque no presenta desde luego la amenidad de que hace gala el P. Almeida, que el estudiante que a ella se acercase, podía entender los temas, ponerse en contacto con aquel saber que nuestros ecléticos querían fuese general. Su *Physicae Viventium*, presenta las mismas características. Sus exposiciones generales sobre la imaginación, la memoria, la visión, etc., podían llevar paso a paso y de modo agradable al lector que quiere tener noticia de aquellos temas.

Llevados por este afán, aceptan un principio general que debía guiar la educación: el latín no era ni debía ser el idioma oficial de la filosofía, ésta podía tratarse en la lengua propia de cada nación, de ahí la importancia de que los jóvenes supiesen escribir y expresarse correctamente en su lengua materna. Almeida indica en su *Recreación filosófica*: “No me pareció justo despreciar la lengua portuguesa, porque no es menos propia para explicar estas materias que la latina, la francesa, inglesa, alemana. . . además de que me pareció crueldad la más bárbara obligar a ser ignorantes a los que por descuido de sus padres y maestros no saben otra lengua más que la suya vulgar”. . . Refiriéndose a la oposición que sufrieron en este punto, aclara que: “Algunos nimiamente celosos de la verdad se quejaron de que apareciese manifiesta a los ojos de el vulgo; querían que su belleza estuviese más escondida. . . No puedo persuadirme —continúa— a que haya alguno que tenga pesadumbre de ver al vulgo menos ignorante de lo que era; pero si lo hubiera muestra bien que sólo en la pobreza ajena funda su riqueza propia”.

¿Qué podía esperarse de aquellos que ignoraban las bases de su idioma? Éste era el caso de los portugueses, comenta Verney; ignorantes de su lengua, pasaban al estudio del latín y de

ahí resultaban atrasos y confusiones lamentables.<sup>2</sup> Incluso los clérigos, hidalgos e historiadores reflejaban esta falta de conocimiento: “Y a la verdad el primer principio de todos los estudios, debe ser la gramática de la lengua propia” . . .<sup>3</sup> “Pocos hombres escriben hoy en Latín; por lo que los modernos persuadieron a el mundo una cosa que los peripatéticos nunca entendieron, y es que para ser buen Filósofo no es necesario saber Latín . . . De suerte que en la era presente podemos saber mucho sin saber Latín.”<sup>4</sup>

Era necesaria la enseñanza de las lenguas modernas, enseñanza que Verney aconseja repetidas veces; provechosa e imprescindible para los que quisieran dedicarse de modo especial al estudio de la filosofía. Se había realizado una sustitución: ya no iba a ser el latín sino el francés, inglés o alemán el idioma que presidiría a la filosofía.

Ahora bien, es el Barbadiño el que además de tratar este tema general, expone en sus cartas ciertas teorías sobre la educación e instrucción. El *Verdadero Método* es una obra en la que, además de las críticas a Portugal y España, se ofrece un método para realizar una reforma en los estudios. Aunque su obra está llena de censuras a los dos países antes citados, y a momentos parece la crítica su único fin, el Barbadiño no olvidó señalar el método tan anunciado desde el título que comprendía sus propósitos: *Verdadero Método de estudiar para ser útil a la República y a la Iglesia*, (método que le valió entre sus detractores el calificativo de *el metodista*).

Señaló el camino a seguir, deteniéndose considerablemente

<sup>2</sup> (I) t. I, p. 12. Desde el siglo duodécimo “en que tanto reinó la ignorancia” venía el mal. “Desde el siglo XII hasta el XVI reinó . . . particular ignorancia en el método. Muchos se aplicaron a las letras pero muy mal; sólo reinaban las agudezas y el estilo ridículo. En el siglo pasado [XVII] es cuando resucitó este método de enseñar la Gramática de la propia lengua.”

<sup>3</sup> (I) t. I, p. 13. Antecedentes de esta tendencia de los eclécticos de dar importancia cultural a la lengua propia fueron sin duda: Nebrija, s. xv, el valenciano Fadrique Furió Ceriol que abordó la cuestión de tratar las Biblias en lengua vulgar: *De libris sacris in vernaculam linguam convertendis* y el monje jerónimo Fr. Miguel de Salinas (s. xvi), que publicó una *Retórica* en lengua castellana. Marcelino Menéndez Pelayo, *Historia de las ideas estéticas en España*, t. II.

<sup>4</sup> (I) t. III, pp. 92 ss. Quizá extrañe que Verney, después de recomendar tanto la lengua propia, escribiese su *Metafísica*, *Lógica* y otras obras en latín; sin embargo, debemos advertir que al publicarlas fuera de su país en Roma, adoptaba un idioma conocido por los escolares; igual le ocurrió a Monteiro, quien, a pesar de ello publicó el compendio de *Elementos de Matemáticas* en lengua portuguesa.

en ciertos puntos y temas relativos a la enseñanza, temas que vamos a procurar resumir en breves líneas. La falta de nuestro autor fue quizá rodear sus reflexiones con aquellas opiniones que le dictaba su espíritu hiriente y belicoso y que tanto ofendieron a portugueses y españoles.

Señala el lamentable descuido que se advertía en Portugal para promover cualquier asunto de cultura e ingenio. Las gentes vivían tranquilas en medio de su ignorancia: "hay gran descuido en Portugal, hallándome mucha gente, no ínfima sino que se pone camisa limpia que no sabe leer ni escribir. . . fuera de Portugal se vive de otra suerte, son tan raros los plebeyos que no sepan escribir, como aquí los que saben".<sup>5</sup>

El maestro debía ser el amigo del niño y del adolescente. Verney critica aquella educación basada en la violencia: "se debe advertir a los Maestros que hagan más empeño en ser amados y respetados de los Discípulos que temidos por el castigo. No es pequeño abuso en este País castigar a los rapaces. . . Estos rigurosos castigos producen por la mayor parte tal aversión a los estudios, que no se puede vencer en todo el discurso de la vida. Hablar a algunos de éstos del estudio es hablarles de la muerte. Proviene esto primeramente de la fea cara con que pintan los estudios, mandándoles estudiar muchas cosas sin saber para qué sirven y dándoles muchos golpes si no las repiten bien. Esto es una crueldad. El Maestro debe explicar bien las materias y facilitar los estudios; debe también obligar a los Estudiantes con modos agradables y buscarles su inclinación. . . debe procurar ser amado y al mismo tiempo respetado. . . , el castigo debe ser la última cosa y bien raras veces; y debe entender el Maestro que el buscar todos los otros medios, no sólo es obligación leve sino grave". . .

La educación debía sufrir una renovación desde su base: el Barbadiño no aprueba aquella costumbre de mandar argüir a los muchachos "caminando hacia atrás y adelante, y castigarlos, si luego no adivinan lo que el contrario les pregunta con velocidad increíble".<sup>6</sup>

Pasa a tratar los defectos de los estudios superiores. Comien-

<sup>5</sup> (I) t. IV, p. 225. Incluso se refiere Verney a la ignorancia del clero portugués: "No he visto Clero Secular tan ignorante como el de Portugal".

<sup>6</sup> (I) t. IV, p. 245.

za por señalar la mala enseñanza de la lengua propia, de la latina y la carencia en general de cátedras sobre lenguas clásicas, tan necesarias al jurista y al teólogo. El Barbadiño distinguía a los estudiosos en general, para los cuales el aprendizaje de las lenguas clásicas no tenía gran urgencia y necesidad, de aquellos a quienes, habiéndose especializado en ciertas ramas, les eran absolutamente necesarias: "Son estas dos lenguas [griego y hebreo] en Portugal totalmente desconocidas, aún en las Universidades. . . no hay noticia de ellas. En el Colegio de Artes dicen que hay una cátedra de griego, pero como si no la hubiera porque no tiene ejercicio".<sup>7</sup>

La enseñanza de la latinidad era bastante mediocre. Se había abandonado a los grandes maestros: Escalígero, Saturnio, Francisco Sánchez, Scioppio y se permanecía en la rutina impuesta por unos cuantos escolásticos: "Los doctísimos jesuítas . . . no queriendo apartarse de su Manuel Álvarez, despreciaron todas las Gramáticas. Algunos de estos religiosos que trato y estimo mucho por su doctrina y piedad, me digeron claramente, que bien conocían que el Álvarez era confuso y difuso, y que las otras eran mejores, que no se podía negar que los principios de Scioppio eran más claros y ciertos; pero que el Padre General no quería apartarse de el Álvarez por ser Religioso de la Compañía. Éste es el motivo porque el P. Álvarez se conserva en las Escuelas de los tales Religiosos, y éste es también el origen de la tenacidad, con que siguen muchos a aquellos mismos que condenan".<sup>8</sup>

La enseñanza basada únicamente en la memoria debía abandonarse. Era necesario conseguir una íntima compenetración entre el estudioso y la antigüedad. Ello no se conseguía aprendiendo versos latinos sino aplicándose al estudio del arte, religión, geografía, cronología de la época que se intentaba estudiar. Aconseja la necesidad de la historia, de la crítica, de la experiencia, la liberación de prejuicios, la necesidad de una educación total en los jóvenes, que abrazara todos los aspectos. A propósito de esta necesidad nos ofrece una visión poco ha-

<sup>7</sup> (I) t. II, p. 196

<sup>8</sup> (I) t. I, p. 114. Critica también la gramática del P. Argote, las ortografías de Pereira, Barreto, León y Vera como poco acertadas. Principalmente contra el P. B. Pereira señala que había escrito una ortografía portuguesa en latín.

lagüeña de los estudiantes de su país, comentando en una de sus cartas: “me escandalicé mucho de ver el modo con que estos Estudiantes reciben a los que quieren oír alguna vez a los Lectores. Uno que no es del Gremio de la Universidad, no puede entrar en ella; ni menos un Estudiante de una Escuela puede entrar en otra. Cuando se aparece algún seglar, le hacen mil insolencias, comienzan a hacer ruido con los pies, escupir, y algunas veces maltratarle con las manos, tirarle de los cabellos y otras cosas indignas”.

Por último, recomienda la necesidad de que las mujeres fueran instruidas. En varias de las páginas del *Verdadero Método* expone su ideal de una reforma en la educación de la mujer. Por sí misma y por sus deberes para con los hijos y el marido, la mujer debía cultivarse: “En cuanto a la necesidad la hallo muy grande de que las mujeres estudien. Me persuado que la mayor parte de los hombres casados, que no tienen gusto de conversar con sus mujeres, y van a otras partes a buscar diversiones poco honestas, es porque las hallan ignorantes en el trato...; es cierto que una mujer de juicio ejercitado sabrá suavizar el agreste ánimo de un áspero e ignorante marido, o sabrá entretener mejor la disposición de ánimo de un marido erudito que otra que no tiene estas cualidades y de esta suerte reinará mejor la paz en las familias.”<sup>9</sup> Previendo la oposición que su teoría iba a provocar por parte de la sociedad portuguesa, advierte desde un principio: “Parecerá paradoja a estos Cato-nes portugueses oír decir que las mujeres deben estudiar: con todo si examinan el caso, conocerán que no es ningún disparate o cosa nueva, sino muy usual y razonable. Por lo que toca a la capacidad, es locura persuadirse que las mujeres tengan menos que los hombres”.

En este punto, también Almeida parece ser que se inclinaba por la necesidad de una educación intelectual en la mujer, pues aun cuando no trata el asunto directamente, sin embargo, en sus *Diálogos entre la Razón y la Religión*, introduce como principal interlocutora a una mujer, en cuya boca pone frases inteligentes y de un fino ingenio, y varias veces repite que no sólo a la frivolidad se ha de dedicar el sexo femenino.

\* (I) t. IV, pp. 229 ss.

Aconseja también Verney la necesidad que tiene una mujer de “aprender algo a danzar; no para usar de todas las galante-rías que enseñan los Maestros; sino para aprender lo que es necesario en una persona que ha de tratar con gente de buena crianza. . . Por falta de este ejercicio vemos mucha gente que anda tuerta o corcovada: otras no saben hacer una postura”.

Fácil es advertir la influencia que de los maestros europeos refleja Verney. Se presenta en él la tendencia hacia una educa-ción, que llenará el ideal de la vida, separada de las viejas costumbres y áridos usos escolares. Recordemos que Cristian Thomasius aconsejaba *la honnête sagesse, beauté d'esprit, un bon goût et galanterie*, en toda persona culta, ello precisamente era un espíritu culto. El alemán Ratk (1571-1635) en sus bases sobre la educación habló de la necesidad de aprender como base y principio de los estudios la lengua materna y luchó por su-primir toda violencia en la educación. El gran reformador Co-menio, Locke, Fenelon y Rollin, estos dos últimos citados por Verney en su carta sobre la educación, lucharon por una ense-ñanza provechosa, expusieron sus teorías, recogidas por nuestro pensador. Igualmente aceptó de P. Lamy las ideas de renovación en la gramática y ortografía.

La reforma intentada era general, nada quedaba escondido a la vista de nuestro autor, su crítica se dirigía a todos los aspectos de la vida de cultura.

### III. LA LITERATURA. RETÓRICA. ORATORIA SAGRADA. POESÍA

Era una época en que como ha dicho Hazard, “junto a la crítica filosófica aparecía una crítica literaria que se convirtió en una de las potencias del tiempo”. Se intentaba dar una nueva base y dirección a la literatura. Verney reacciona contra el barroquismo literario oriundo del siglo XVII, contra el llamado por él mismo *sexcentismo*.<sup>1</sup>

Era necesario reformar, corregir el estilo recargado, lleno de tropos y figuras, del que tanto se había abusado. Tarea difícil le parece al Barbadiño conseguir tal propósito, ya que según sus propias palabras, portugueses y españoles vivían a tal grado satisfechos de sus ideas y costumbres, que era bien difícil que aceptaran otras nuevas: “Sé que la mayoría de los hombres viven muy satisfechos de los estilos y singularidades de su País; pero no sé si hay quien requinte este perjuicio con tanto exceso como los Españoles y Portugueses”.<sup>2</sup>

La mayoría de los literatos y poetas vivían en el ambiente impuesto por el culteranismo y conceptismo. El vicio de la forma y el vicio del concepto dominaban ya en unos ya en otros, y como resultado se producían obras que Verney juzga de monstruosas y alejadas del buen gusto, de aquel buen gusto que tanto había de recomendar en sus reflexiones literarias.

Su opinión sobre los vicios literarios no iba tan desencaminada y no caía en la exageración: nos lo prueba el juicio que emite Menéndez Pelayo precisamente sobre la época a la que

<sup>1</sup> Sobre ello nos dice Menéndez Pelayo, quien, a pesar de criticar a Verney, no deja de reconocerle en este punto cierta importancia y mérito, en su *Historia de las ideas estéticas* t. III, cap. III, p. 487: “A pesar de los infinitos errores y rasgos de pedantismo que oscurecen la obra de Verney, no puede negársele cierto mérito relativo en su lucha contra lo que él llama *sexcentismo*. Era la reacción del sentido común, algo prosaica y muy vulgar, pero reacción de todo punto indispensable”. La opinión de Menéndez Pelayo nos dice mucho, pues a pesar de ser severa, contra el Barbadiño —severidad que se debe, como veremos en páginas adelante, a representar el pensador portugués la reacción del clasicismo o más bien del seudoclasicismo, como prefiere llamarle Menéndez Pelayo, en nuestros países— le reconoce un cierto mérito que desde luego tenía el Barbadiño en la tarea de señalar y corregir los estrabismos literarios.

<sup>2</sup> Verney (I) t. II, p. 242-243.

se refieren las Cartas del *Verdadero Método*: “reducido el arte a una especie de logogrifo, en que el mayor lauro se daba a la alusión más remota, al tropo o figura más desafortada... , era natural que esta vana gimnasia de palabras... , dejara enmohecerse el juicio y la racionalidad... y obsérvese cómo todas las observaciones literarias y todos los convencionalismos retóricos vienen a parar al mismo punto, es decir al olvido y menosprecio de todo lo que es poesía natural y sencilla”.<sup>3</sup>

A esta decadencia va a oponerse Verney. Su desilusión ante la decadencia cultural de los países ibéricos<sup>4</sup> le va a hacer volver su vista a los dictados de Francia para conseguir una renovación en el campo de la literatura.

De todos es conocido este fenómeno que en el arte literario se presenta en nuestros países a finales del siglo xvi y a lo largo del xvii: culteranismo y conceptismo influyen y dominan el ánimo y la mente de la mayoría de los escritores.<sup>5</sup>

No compuso el Barbadiño, ni tampoco creemos que éste fuera su intento, una retórica o arte literario completo; se limitó a formular ciertas reglas que podían formar una preceptiva literaria, un método acertado y seguro para exponer bien los sentimientos e ideas. Verney, que muestra una clara in-

<sup>3</sup> Menéndez Pelayo, *Historia de las ideas estéticas* t. II, cap. X, pp. 352-353.

<sup>4</sup> Menéndez Pelayo, *op. cit.*, t. III, cap. I, p. 102: “la escolástica estaba completamente agotada, y ni una sola idea útil para nuestro estudio podríamos entresacar de los numerosos cursos de teología y filosofía que se publicaron en España durante los primeros cincuenta años del siglo xviii”.

<sup>5</sup> Intentando deslindar las causas de dicho movimiento, indica Menéndez Pelayo que es equivocada y falsa la idea de explicarlo por ciertas tendencias y “circunstancias sociales, religiosas o políticas peculiares de España”. Dicha explicación negaría la fuerza del pensamiento español precisamente en el siglo xvi, cuando se presentaba más fecundo en la teología y filosofía, y a más de ello, nos aclara, el conceptismo no había nacido de penuria intelectual; dice de él: “era una especie de escolasticismo trasladado al arte”. Las raíces de dicho fenómeno literario las coloca en Italia: “Los vicios literarios se parecen en todas partes, pero también se parecen la brillante literatura del siglo xvi que les precedió y cuyo foco está en Italia... , debajo de [la]... , poesía heroica del mundo moderno... , floreció simultáneamente en toda Europa una poesía convencional y de sociedad, elegantísima a veces, pero casi siempre falsa... , medio bucólica, medio petrarquista, la cual voluntariamente se aisló del arte popular... , formó en las Academias y en los palacios... una aristocracia intelectual... una especie de pesadilla poética”... En esta situación “¿Qué remedio, sino el de las innovaciones de palabras, restaba a poetas que lo eran de veras pero que carecían del sentido de la poesía popular y que tampoco alcanzaban el verdadero sentido de la poesía antigua?”

Desde luego que como causa del fenómeno literario tuvo importancia esencial la escuela italiana; sin embargo, pensamos que en nuestros países en todo el siglo xvii y parte del xviii se había llegado, valga la expresión a una

fluencia francesa e inglesa representa en Portugal el clasicismo, el afán por volver a los modelos de la antigüedad, que degeneraría después en el seudoclasicismo, pero que en aquel momento era la única solución para los pensadores que, guiados por el clasicismo francés, reaccionaban contra los vicios literarios.

Desde el principio de sus reflexiones sobre la retórica, se muestra el Barbadiño partidario de Cicerón al que cita de continuo; recomienda también a Quintiliano, a Aristóteles en su *Retórica* y de los modernos a Fr. Juan Ángel Sierra o Cesena, a Vossio y a Rapin.

Deducidos de los clásicos, y también debidos algunos a la influencia de los autores modernos, señala un conjunto de puntos principales que debía seguir todo el que en sus discursos y escritos quisiera acercarse a un justo modo de oración: 1º facilitar la inteligencia de lo que quiere decirse, esto es, claridad y naturalidad de las figuras retóricas; 2º necesidad del estudio de los caracteres y pasiones; 3º entender la materia de que se trata, *la cualidad de la materia debe determinar el estilo*. Necesidad de saber cuándo debe emplearse el estilo sublime, el simple y el mediano; 4º verdad o semejanza de las palabras con las ideas y objetos que quieren expresar. Sólo la verdad o verosimilitud es lo que persuade al hombre.

Nos atreveríamos a afirmar que en el punto 3º, Verney coincide con el pensador español del siglo xvi, Fox Morcillo, quien en su obra sobre retórica *De imitatione seu de informandi styli ratione* indica ya con marcada influencia ciceroniana que cada materia exigía un estilo propio y debía acomodarse el estilo a la materia.<sup>6</sup>

En resumen, debía procurarse “la verosimilitud de las ideas,

exageración del gongorismo y del conceptismo, los poetas y escritores menores exaltaron los vicios hasta el máximo. Nos preguntamos: ¿no influyó de gran manera en ellos la escolástica decadente?; aquel afán por las abstracciones, por la contraposición de conceptos ¿no se refleja y cobra aún más vida en la poesía y literatura? Junto a la perniciosa influencia que señala Menéndez Pelayo, creemos que la escolástica tuvo una parte muy activa. El mismo maestro lo indica en una de sus frases: “era una especie de escolasticismo trasladado al arte”; era precisamente el mismo movimiento: los arabescos conceptuales, las agudezas, la abstracción desmedida. Creemos que la escolástica tuvo parte importante en el movimiento del gongorismo y sobre todo en el conceptismo.

<sup>6</sup> La noticia sobre Fox Morcillo la hemos recogido de Menéndez Pelayo, *op. cit.*, t. II, cap. IX.

la pureza y elegancia de las palabras, la moderación y propiedad de los epítetos”.<sup>7</sup> La retórica no debía ser otra cosa sino “una perspectiva de la razón”. La razón dictaba el equilibrio entre el *ingenio* y el *juicio* y ello daba como resultado el *buen gusto*.<sup>8</sup> El *buen gusto* literario era una especie de juicio crítico que enseñaba a abrazar lo debido.

Fue muy grande la influencia que en relación con dicho tema del *buen gusto* ejerció en Verney el jesuita francés Bouhours con su obra *Conversaciones de Eugenio y Aristo sobre el bello espíritu*. El bello espíritu era precisamente el *buen gusto*, consecuencia de la buena razón aplicada a los temas de la literatura. Igualmente debió estar nuestro autor influido por Muratori, *Reflexiones sobre el buen gusto* (Venecia, 1736), estudioso italiano al que admiraba mucho.

En nuestros países se confundía el ingenio y el juicio, y así dice Verney: “en estos Países la mayor parte de los que estudian, confunden el ingenio con el juicio, el juicio con la Doctrina y ésta con la Crítica, siendo en verdad cosas muy distintas. Puede un hombre ser ingenioso porque puede unir diferentes ideas y a esto llamaremos Ingenio, y no tener una ochava de Juicio”.<sup>9</sup>

Sencillez, naturalidad y conformidad con la razón era lo que se recomendaba. Se debía abandonar el estilo afectado, del que hacían tanta gala ciertos escritores, como por ejemplo el P. Vieira en sus sermones y en su obra *Clavis Profetarum*, el conde de Ericeira y otros muchos.

El Barbadiño —dato curioso— compara a estos hombres, amigos de lo complejo y recargado, con Don Quijote: “ven todas las cosas por microscopio; todo les parece gigantesco; o por

<sup>7</sup> Verney (I) t. II, pp. 84 ss.

<sup>8</sup> Según Menéndez Pelayo el término *buen gusto* fue introducido por los españoles dentro del tecnicismo estético, revelando por otra parte dicho término la característica de la *estética subjetiva* del siglo XVIII, “que aplicó a los objetos del orden intelectual esta clasificación del orden sensible”. Explica Menéndez Pelayo que en la introducción a las *Reflexiones sobre el buen gusto* de Muratori, el italiano Bernardo Trevisano indica: “Al sentimiento bien acordado que gusta siempre de conformarse con cuanto dicta la Razón le llamaron algunos armonía de ingenio; otros dijeron que era el juicio pero regulado por el arte: otros una cierta exquisitez de ingenio. Pero los españoles más perspicaces en el uso de las metáforas que ningún otro pueblo, lo expresaron con este laconismo fecundo: *buen gusto*”. Menéndez Pelayo, *op. cit.*, t. II, p. 359.

<sup>9</sup> Verney (I) t. II, p. 68.

mejor decir todo lo transforman. Es su cabeza como la de Don Quijote a quien los asnos parecían palacios y no había para él cosa que no fuese majestuosa”.<sup>10</sup> Critica el *Candidatus Reticaricae* del P. Pomei, el *Ariadne Rethorum* de Juglar. Advierte que hubo otros que huyeron de la afectación como el P. Estancio de Almeida y Fray Manuel Guillermo. Refiriéndose a D. Manuel Cayetano de Sousa dice: “supo más que el común de los Portugueses. . . , lo discurro por sus obras; pero no son ellas tales que pongan a un hombre en la primera esfera de los doctos”; critica la *Expediitio Hispanica* en la que Sousa ponía en duda la venida de Santiago a España. No deja de criticar al estilista del siglo xvii Baltasar Gracián, aun cuando por su modo de enlazar la narración con las figuras lo alaba en el *Criticón*, censura su tratado *Agudeza y Arte de Ingenio*: “Leí años ha, un librito de un Español, que creo era Gracián y se intitulaba *Tratado de la Agudeza*. Acuérdome de que el Autor en el prólogo deseaba a el libro la buena fortuna de caer en manos de quien lo entendiese. Por mis pecados fuí yo uno de los que no se cansaron en entenderlo, porque luego entendí que el libro no merecía leerse. Querer enseñar a decir gracias y agudezas es lo mismo que querer enseñar a mudar la Naturaleza: quien no es propio para estas cosas no las puede aprender”. Era lógico que el tratado de Gracián no gustara al Barbadiño. Aunque Gracián había criticado el culteranismo, cayó él en un vicio quizá peor, y tan opuesto como el primero a las teorías de nuestros modernos: el conceptismo. Exaltando la agudeza del pensamiento se alejaba también de toda sencillez.

Si la escolástica decadente había contribuido a educar a aquellos espíritus en el alejamiento de lo natural, era tarea de la nueva filosofía ofrecer a los jóvenes nuevas bases de donde partir.

Una y otra vez insiste en que “La mayor belleza y adorno de una composición, aquello que eleva a un Lector *racional y juicioso* (que son los que pueden hacer ley) es la perfección y propiedad con que se halla dispuesta y ejecutada una obra”... “Ninguna cosa adorna que no sea razonable: cuando los ornatos son repetidos o están muy juntos son importunos y desagradan mucho. . . . Aún hallo otro defecto en que regularmente in-

<sup>10</sup> Verney (I) t. II, p. 146.

curren, y es, llenar el discurso de importunas alegaciones, de pasajes latinos, de versicos y otras cosas que encuentran”. Indica Verney que un amigo suyo preparaba una retórica “para formar el buen gusto de la Elocuencia. . . me pidió noticia de los mejores autores en esta materia, de ellos cogió lo que conducía para su intento, usó conmigo la amistad de consultarme la disposición de ella”.<sup>11</sup> Verney se refiere a el Cándido Lusitano, Francisco José Freyre.

Los preceptos dados para una buena retórica los enfoca Verney a la oratoria en general, haciéndolos extensivos a la sagrada.

En sus Cartas del *Verdadero Método* realiza una amena exposición de la personalidad de aquellos que acudían al púlpito para conmover al pueblo, ayudados de un barroquismo, retórico en extremo, opuesto completamente a la razón y al buen gusto.

Los preceptos que da Verney para corregir los defectos de la oratoria son los siguientes: 1º saber ejercitar la atención y pasión de los oyentes para ganar su voluntad; 2º no ofender con las palabras; 3º mostrar la utilidad de lo que se propone; 4º huir de los pensamientos sutiles y quiméricos, así como de lo terrorífico, crudo, desnudo; 5º necesidad del conocimiento de la teología y de la Escritura y el buen uso de los ejemplos tomados de esta última. La teología era necesaria en todo sermón; sin recargarlo de citas teológicas, el orador debía saber hacer uso de ellas. Según nuestro parecer advertimos en Verney ciertas coincidencias con Alfonso García de Matamoros, preceptista

<sup>11</sup> Verney (I) t. II, p. 2. Menéndez Pelayo, *op. cit.*, t. III, p. 488, nos dice sobre José Freyre: “mientras que el sistema de Verney se entronizaba en las cátedras de Filosofía, comenzó a dominar en las de Humanidades el preceptismo del Cándido Lusitano (Francisco José de Freyre), Presbítero del Oratorio que además de haber compuesto una larga *Poética* (1748) original basada en Boileau, Le Bossu, D’Auvignac y demás dictadores del gusto francés, tradujo... Cándido Lusitano tenía una de las imaginaciones más heladoras y antipoéticas que se ha visto jamás en retórico alguno. Extractaba según su propia confesión a diversos autores franceses... En su *Poética* abundan las nociones de Muratori y Luzan”.

Paul Hazard en su libro *El pensamiento europeo en el siglo XVIII* se expresa acerca de Freyre, reconociéndole, su mérito en la depuración del gusto literario: “Portugal tenía noticia de su retraso en el movimiento general del pensamiento; como remedio a las deficiencias que padecía, sólo encontraba el seguir su propia tradición agotada, o imitar la Arcadia italiana: la cual, nacida del deseo de vivificar la poesía y trasladarla al aire libre para arrancarla de los gabinetes, había degenerado pronto en poesía pastoril balante... En 1748 se publica un *Arte poética*, la de Francisco José de Freyre; la virtud del clasicismo no está agotada aún en Portugal”.

español del siglo xvi, lo que indica y nos muestra que ya entonces había en España ciertas excepciones que advirtiendo los abusos e intuyendo lo que podía llegar a ser una oratoria sagrada desencaminada recomendaban como lo hacía Matamoros en su libro *De methodo concionandi*, la necesidad de seguir los preceptos de Cicerón y Quintiliano. Matamoros critica a los oradores “que tienen la influencia de subir al púlpito y ponerse a predicar el sacrosanto Evangelio de Cristo sin conocer más que la dialéctica de Aristóteles y algunas cuestiones escolásticas”, les aconseja unir el estudio de la filosofía con la teología, las letras profanas con las sagradas, las Escrituras de los primeros Padres, la asidua lectura de Demóstenes, Cicerón y los clásicos, de San Justino, de San Gregorio Nacianceno, de Clemente, de San Agustín.<sup>12</sup>

El predicador evangélico debía saber instruir y mover a sus oyentes influyendo en sus ánimos, pero siempre debían estar presididas sus palabras por la ecuanimidad y sencillez.

Por desgracia no era éste el método que se seguía en nuestros países. Los sermones y panegíricos eran por lo general un conjunto de mezclas absurdas de lo antiguo y moderno.<sup>13</sup> Verney advierte que en las oraciones sagradas debían usarse los textos de la Escritura pero en los panegíricos no: “es una ridiculez e impropiedad tomar un texto de la Escritura, para hacer un Panegírico Fúnebre. No es el asunto explicar la Escritura sino engrandecer las virtudes. . . , de aquel hombre para que todos le imiten. . . , una cosa es Oración en que se persuade la práctica de la virtud y otra Panegírico: en aquélla tienen lugar los textos de la Escritura, en éste de ningún modo”.

El predicador gozaba estableciendo conexiones entre hechos completamente separados y que según la razón no ofrecían ninguna coincidencia. Los sermonarios portugueses y españoles aparecían cargados de errores, de afectación, de sutilezas: “Ésta es la costumbre de estos Predicadores, cuando se examinan sus pruebas a sangre fría, nada más son que un mero trocadero de palabras sin verdad, ni aún verosimilitud; sin la cual es cierto que nadie se puede persuadir”.<sup>14</sup> Advierte que

<sup>12</sup> Nota sobre Matamoros tomada de Menéndez Pelayo, *op. cit.*, t. II.

<sup>13</sup> Verney (I) t. I, pp. 77 ss.

<sup>14</sup> Verney (I) t. I, p. 256.

el vicio de la oratoria sagrada no sólo se extendía y crecía en Portugal y España, sino que en los países americanos las oraciones y panegíricos adolecían de los mismos defectos; aseveración que hemos podido comprobar al leer los sermonarios del siglo XVIII mexicano: las piezas que contienen presentan las mismas faltas y quizá superen en sutilezas a las de Portugal y España.<sup>15</sup>

No solamente se empleaban en los sermones y panegíricos ejemplos sagrados en gran profusión, sino que se intercalaban en el lenguaje pasajes latinos. El único afán era aparecer erudito, huir de lo natural para refugiarse en lo falso y afectado. Aconseja Verney que: "El orador que quiera rayar en el mundo literario debe dejar todos los Sermonarios Portugueses y Españoles". Había autores que ayudaban a estos excesos ofreciendo modelos para componer sermones. Cita entre ellos las cartas de Fray Lucas de Santa Catalina y las de Fray Pedro de Sá y el libro del español Bartolomé de los Ríos, señalando que los españoles "abundan mucho en esto y juntan una infinidad de paradojas". Y refiriéndose en general a los predicadores concluye: "Conocí uno que no abría la boca sin decir un verso de Marcial... Para decir que ahora es de día saldrán con uno y tal vez con muchos textos de el Digesto... He leído mil Oraciones modernas X.X.X. y rarísima hallé en que no encontrase a Plinio el Mozo, claro u oculto".<sup>16</sup>

Debía "escoger el Predicador [los argumentos] más perceptibles y persuadirlos con la eficacia de su elocuencia. En

<sup>15</sup> De los sermonarios españoles hemos consultado el *Despertador Cristiano quadragésimo de sermones doctrinales para todos los días de la Cuaresma*, escritos por D. Joseph de Barcia y Zambrana, Obispo de Cádiz, 1758.

<sup>16</sup> Verney (I) t. I, pp. 256 y 257 y t. II, p. 117. No son exageradas las opiniones de Verney sobre los sermonarios. Si recordamos lo que nos dice Menéndez Pelayo (*op. cit.*, t. III, p. 271) sobre la oratoria sagrada, advertimos que las críticas del portugués no iban descaminadas y que no le faltaba razón: "Todos los vicios de la decadencia literaria, el culteranismo, el conceptismo, el equivoquismo, la erudición indigesta..., las metáforas descomunales, los vanos alardes de sutileza, se habían concretado en el púlpito. Olvidados los grandes ejemplos que en tiempos más felices habían dado los Tomás de Villanueva, los Ávilas y Granadas... y hasta el mismo P. Vieira, que tenía tan extraordinarias dotes de orador en medio de las sombras y desigualdades de su gusto, sólo obtenían en la primera mitad del siglo XVIII admiración y aplauso aquellos increíbles abortos de la pedantería y de la demencia que se bautizaban con los nombres harto expresivos de *Florilegio Sacro*, que en el celestial, ameno frondoso Parnaso de la Iglesia riega la *Agamipe Sagrada*; o bien *Trompeta evangélica*, *aljange apostólico* y *martillo de pecadores*. Una monstruosa mezcla de autoridades

esto consiste el Arte, en explicar con claridad y extensión los argumentos. . . , debe el Predicador huir de dos extremos: uno querer agradar mucho diciendo galanterías y llenando la Oración de pensamientos sutiles, de aplicaciones quiméricas. . . , otra, de no querer agradar nada, como hacen ciertos misioneros. . . , les faltaba [a los predicadores] la parte principal de la Retórica, que es la *invención*; de cuyo defecto nacen todos los demás que impiden el *buen gusto* de la elocuencia".<sup>17</sup>

¿Y qué decir de aquellas acciones y movimientos desmedidos de brazos y manos con que los predicadores acompañaban sus sermones?: "vemos Predicadores, que ciernen en el Púlpito moviendo los brazos y manos horizontalmente, con afectación vergonzosa. Vemos otros que amasan y dan estocadas con los brazos, retirando las mangas y haciendo mil cosas y posturas impropias".<sup>18</sup>

Los panegíricos parecían más bien representaciones teatrales que pláticas de iglesia. Sobre lo cual dice Verney con ironía: "Nuestros italianos son los únicos entre todas las Naciones, que mejor explican con la acción lo que dicen. . . Los Ingleses no se mueven cuando repiten; los Franceses se enfurecen y cantan; los Españoles lloran. . . Pero en Portugal. . . los Predicadores, es notorio que no sólo les falta la acción, sino hasta el tono de la voz. . . Confieso a V.P. que nunca pude sufrir la afectación, con que muchos predicán la Pasión. . . Estudian una voz feble; pero con tal modo que en lugar de hacer llorar provoca a risa. . . Ellos circunscriben a aquella voz el estilo patético, y creen que ella sola basta para mover. Locuras! . . . en los Sermones de Cuaresma todo el punto está en gritar mucho; pedir mil misericordias, y con esto se contentan".<sup>19</sup>

Nuestro autor recurre al ejemplo y transcribe y comenta en sus cartas pasajes de aquellos sermones y panegíricos que tenía a mano. Ofrecemos algunos de ellos ya que mediante

gentílicas y cristianas, de Textos de la Sagrada Escritura, violenta y torcidamente aplicados por mero sonsonete, y revueltos con citas de los poetas más profanos, una erudición de poliantea y de mundo simbólico, estéril de todo punto para el aprovechamiento moral de los oyentes, ocupaban o más bien profanaban la cátedra del Espíritu Santo, con grave escándalo de todos los espíritus piadosos y bien intencionados".

<sup>17</sup> Verney (I) t. I, 246 y 267; t. II, p. 77.

<sup>18</sup> Verney (I) t. II, p. 88.

<sup>19</sup> Verney (I) t. II, p. 89.

su lectura se logra una visión directa del barroquismo y afectación dominantes. El fin que nos proponemos no es otro sino mostrar la situación general de los países ibéricos, en los días en que el Barbadiño nos los describe en las páginas de su *Verdadero Método*: “si las Exequias son de mujer sale luego el *Mulierem fortem quis inveniet?* Y no habiéndola hallado el Sabio, afirma que la gloria de hallar esta mujer estaba reservada a su cuidado; y aunque la Señora fuese Religiosa y de ánimo pacífico, no puede dejar de entrar el hecho de Judith, en que él demuestra que aquella Señora es Judith: su espada eran sus disciplinas y cilicios: Holofernes era la figura de el Mundo que ella mató y postró con facilidad” . . . “Me contó persona muy fidedigna, que hallándose en cierta Ciudad de este Reyno, sucedió que la Mujer de un Músico de Violín haciéndolo voto por una enfermedad . . . cuando se vió libre quiso agradecer a el Santo el tal beneficio con una ruidosa fiesta y Sermón. El Amigo conocía al Predicador; y encontrándose con él le dijo: ¿Qué tema toma usted? A lo que le respondió: “Ya he escogido las palabras: *Surge ascende Bethel, fac ibi altare.* Preguntó mi amigo ¿Qué conexión tiene eso con lo que usted quiere decir? A lo que respondió seriamente el Predicador: El texto es bellissimo, porque luego con diez Expositores pruebo que Jacob era Violinista” . . . “Yo asistí una vez a un Sermón de acción de gracias, porque Dios concedió lluvia . . . se habían hecho varias procesiones. . . En la última llevaron un Cristo con la Cruz, y sucedió que poco después llovió algo. Mi Predicador tenía fama de gran Letrado, prometió probar en el Sermón que la lluvia no podía venir de otro modo. Probó esto con la nube de Elías, la cual luego que apareció se deshizo el Cielo en tempestades. Demostró . . . que aquella nube era Cristo con la Cruz a cuestas. Faltaban algunas circunstancias, entre las cuales era la de la tempestad seguida, que acá no tenía ejemplo. Remedió el hombre esto prometiendo dentro de poco tiempo, la tempestad (lo que podía seguramente profetizar). Sucedió el caso de la grande lluvia y mi Predicador además de la fama de Orador salió con la de Profeta” . . . “¡Y qué no dice uno de estos Amigos cuando se le encarga un Sermón de entrada o profesión de Monja! Este Sermón no es otra cosa que un Panegírico de la elección y perseverancia de la Mon-

ja... , acompañado de una exhortación para perseverar en la virtud. Esto es lo que debe decir el Predicador; pero esto es lo que ninguno dice. Lo que importa es manifestar que esta Monja era tanto del agrado de Dios, que envió a el Mundo uno o muchos Sagrados Escritores, para que le escribiesen la vida muchos siglos antes de nacer. Un Amigo mío tuvo el encargo de uno de estos Sermones; y luego le advirtieron que tendría muy buena paga si hallase en la Escritura toda la vida de la Monja. Ella era Dominica y muy devota de el Rosario: había sido pupila algunos años en aquel Convento: el Sermón era en la Octava de la Fiesta de el Rosario. Él que sólo quería un buen regalo, tomó tres palabras del cap. 4 del Cántico: *Veni de Libano Sponsa mea, veni de Libano, veni: Coronaberis*. Dijo que la Monja tuvo tres estados de Pupila, Novicia y Profesa, y que a cada uno correspondía su vocación y su *veni*, con que Dios la llamaba por boca de Salomón. Que el *Libano* representaba el Mundo de donde la llamaba Dios para el Claustro. *Coronaberis* explicaba la Religión... , etc. Acomodó nuevamente esto a el Rosario, dividido en Misterios Dolorosos, Gozosos y Gloriosos; cada especie de los cuales respondía a sus tres estados, lo que probó con textos... De suerte... todas las circunstancias de la vida de la Monja estaban profetizadas con toda claridad por Salomón, que cualquiera ciego reconocería, que aquel texto sólo hablaba de la Señora D<sup>a</sup> Fulana... Lo que yo sé es que toda esta *Metafísica* dió de fruto cinco monedas y un buen regalo; y que las Monjas no cabían en el pellejo de contentas"... En los Panegíricos de los Santos, indica, "Oirá V.P. cosas que causan horror... en un Sermón de San Antonio... concluyen que el Santo... era grande hombre, grande Ángel y grande Dios; y que todo esto había de salir de el Evangelio"<sup>20</sup>.

En Portugal el P. Vieira tenía mucha culpa de los excesos en la oratoria. Se le seguía ciegamente, se le llamaba maestro del púlpito, Príncipe de los Oradores; otros, incluso, leían sus obras de rodillas en señal de veneración y respeto. En Roma, indica Verney, nunca se había tenido a dicho Padre como eminencia en la materia, y concluye: "cuatro Portugueses o Españo-

<sup>20</sup> Verney (I) t. I, pp. 232 ss.

les, que dicen lo contrario, no pueden hacer mudar de concepto el Mundo inteligente".<sup>21</sup> El orador debía abandonar todo prejuicio, leer las obras de Cicerón y en general de los antiguos retóricos. De los modernos debían leerse las de Vossio, Cavalcanti, Mureto, Vavasor, Señeri y otros.

Siguiendo los dictados del movimiento crítico literario francés, dedica Verney sus reflexiones a la poesía.<sup>22</sup> Los mismos conceptos que lo habían guiado en la retórica aparecen en sus críticas a la poesía. Ésta como aquélla necesitaba, según nuestro autor, de la *buena razón* y del *juicio* tanto o más que del *ingenio*. El poeta no debía separarse de lo natural; para ser más exactos, de lo real. Debía respetar la realidad, traduciéndola tal cual es en sus composiciones, no deformarla con metáforas y conceptos, sino por el contrario buscando las palabras que nos la pudieran describir tal cual es, palabras que tuvieran en sí la hermosura de la naturalidad. El poeta debía procurar ajustarse a la realidad y no dejarse llevar por la fantasía: "Un concepto que no es justo, ni fundado sobre la naturaleza de las cosas, no puede ser bueno; porque el fundamento de todo concepto ingenioso es la verdad; ni debe estimarse alguno cuando no se reconozca en él vestigio de buen juicio". Surgía la necesidad de que el poeta entendiese bien las materias que iba a tratar, que conociese la filosofía, la historia, las acciones y pasiones de los hombres. Verney aclara que este cuidado lo tuvieron los poetas de la antigüedad, Virgilio y Horacio, añadiendo que si alguno de los antiguos, había caído en las faltas que se censuraban, era aquello dispensable, ya que no tenían un claro concepto de la crítica, pero en el siglo XVIII, aclara el Barbadiño, cuando el hombre podía tener una idea del método y de la crítica, era imperdonable. Esta crítica literaria a la que se refiere era una consecuencia de la filosofía de la época que imponiéndose a los espíritus había llegado a dominar

<sup>21</sup> Verney (I) t. II, p. 111.

<sup>22</sup> Los criterios de Boileau, Le Bossu, Bouhours, etc., guiaban al Barbadiño en su forma literaria. De Boileau nos dice Menéndez Pelayo, *op. cit.*, t. III: "espíritu lógico, exacto y preciso, pero espíritu negativo como todos los satíricos..." El espíritu estético que se refleja en la obra de Boileau es, según Menéndez Pelayo "el de un procurador o el de un comerciante en paños... el empeño de considerar la poesía como un *arte de razón* y de *buen sentido*... *la ignorancia*... del teatro español anatematizado como *espectáculo grosero*... son intollerancias y errores de la crítica de Boileau".

en todos los campos de la cultura. Si la poesía era “una viva descripción de las cosas que en ella se tratan” debía el poeta, por ello mismo, tener una idea clara de lo que fuesen la crítica y la retórica. Veamos qué entendía Verney por ellas: “Llamo Crítica —advierte Verney— a una buena Lógica natural, ejercitada en leer buenos autores. La Poesía es una Retórica más flúida y a quien falta ésta no puede ser buen poeta”.

He aquí el ideal poético de Verney, una poesía lógica en la que la imaginación del poeta debía acatar siempre la razón y el juicio.

Los poetas habían olvidado la sencillez. Su estilo, opuesto a los modelos de la antigüedad y a la *buena razón*, se presentaba lleno de sutilezas, exageraciones, equívocos; el conceptismo y el culteranismo eran dueños de sus mentes. La mayoría empleaba en las composiciones los cronogramas, laberintos, consonantes forzados, lipogramas. Algunos extranjeros habían caído también en estos excesos que Verney juzga necedades: el Tesauro y el Juglar, eran autores que habían influido mucho en este género de agudezas. El P. Gerónimo Baia,<sup>23</sup> Chagas, Quevedo, habían ejercido igualmente una influencia perniciosa.

Dato curioso es que Verney compare a los poetas de aquellos tiempos con el arte gótico, del que se expresa de modo bastante desfavorable. Ello no hace más que asegurarnos de la prevención que contra toda obra cultural de los siglos IX al XVI tenían nuestros modernos: “Los que no saben qué cosa es ingenio se aplican a estas ridiculeces. Desconfiando de llegar a la majestad de los antiguos compositores no hallaron otro medio de ser atendidos que el de hacer cosas ridículas. Les sucedió

<sup>23</sup> Verney (I) t. II, p. 133. Del P. Gerónimo Baia se expresa de un modo tal que ofendió bastante a los portugueses: “Cuando leí algunas de las *Jornadas* de Gerónimo Baia, me compadecí de este Religioso y dije que la jornada que debía hacer era desde su casa a el Hospital. Esta especie de poetas son locos... No hablo de los Idiotas... sino de estos llamados doctos Frailes, Seglares, Sacerdotes, Estudiantes”.

Del P. Juglar nos dice (p. 2 y pp. 135, 137) “Oigo alabar mucho en estos Países el *Candidatus Rethoricae* del P. Pomei, el *Ariadne Rethorum* de Juglar ...para no saber nada no hay mejores libros que éstos”: ...“Compuso una cierta cosa que llaman Elogios, hechos en un Latín que no se sabe de qué siglo es porque está todo lleno de sutilezas y equívocos; y cada palabra se ha de tomar en sentido distinto de el que suena... Sin embargo, este Autor bandido de otros Reinos halló muchos imitadores e idólatras en éste; a los cuales será más fácil persuadir que los antiguos Romanos no supieron escribir con elegancia que el P. Juglar no sea un milagro de doctrina y facundia”.

lo mismo que a los Godos con la Arquitectura. No habiendo sido instituidos en las buenas Artes, como lo fueron los Griegos y Romanos y no pudiendo llegar a la noble simplicidad de la Antigua Arquitectura, adornaron sus fábricas de todo lo que se les ocurrió a su mal regulada imaginación. De suerte que los hombres que en el siglo presente observan los monumentos que nos quedaron de estos bárbaros no se cansan de admirar la poca proporción que se descubre en todas sus fábricas y mal gusto que aparece en todos sus ornatos. Muchos de ellos vivían en Roma; tenían a la vista las famosas fábricas de los Romanos, y despreciando todo esto producían monstruosidades. Así son los autores de estas Poesías”.<sup>24</sup>

Si la poesía era para Verney naturalidad, si era una viva descripción de las cosas, un modo agradable y sencillo de mover y elevar a los espíritus, no con palabras y conceptos oscuros sino con frases y modos que entendiéndose llegaran a conmover los ánimos, era natural que le pareciesen absurdas aquellas composiciones de los poetas portugueses y españoles.

A pesar de la sencillez que algunas veces reconoce se presentaba en la obra del poeta Chagas, cita uno de sus sonetos, hecho a un caballo del conde de Sabugal, inspirado en la metáfora de la música, en el que se presentan la carencia de conceptos reales y verosímiles:

Gallardo bruto, es ese acorde aliento  
Música hoy nueva, que a la vista encanta;  
Pues en la armonía de cadencia tanta,  
Es clave el freno, y solfa el movimiento

Atendamos al comentario del Barbadiño: “Considerando el tal Epigrama, hallo que es un perfecto disparate, desde la primera palabra hasta la última. No hallo en él concepto alguno: las palabras son impropias” . . .

Cita otro soneto de Chagas al pie de una dama:

Instante de jazmín, concepto breve.  
Átomo de azucena presumido;  
Pues os juzgan las ansias del sentido  
Sospecha de cristal, susto de nieve.

<sup>24</sup> Verney (I) t. II, p. 144.

No pie, mentira sois: pues como aleve  
 Ni verdad en un punto habéis cumplido  
 Antes creo, que escrupuloso habéis sido:  
 Pues de ser o no ser la duda os mueve.

“Este Soneto ha tenido mil aplausos . . . Sin embargo, son frases que nada significan . . ., no advierte la inverosimilitud del concepto. No consiste la belleza de una figura en tener un punto por pie; antes es deformidad; consiste en tener un pie proporcionado . . . y entiendo que la Dama quedaría más contenta de tener un pie grande, que de no tener pies y necesitar muletas . . . Me dirá V.P. que el Poeta debe fingir e inventar alguna cosa para alabar: concedo: pero no deben de ser semejantes desatinos, que, en vez de agrandar fastidian”. Y páginas más adelante comenta: “Tengo observado este defecto (falta de naturalidad, sutilezas) en muchos Españoles y Portugueses, que se preparan para hacer una Décima a unos ojos azules, o a una Dama . . . como si hubieran de cantar la guerra de los Romanos con Mitridates o con Cartago. Éste es un defecto esencial y es no saber aplicar el Poema a él asunto. . . Uno de estos Poetas, observando los desdeñosos modos de mirar de su Dama; y convencido al mismo tiempo de la eficacia que tenían sus ojos, para inspirarle amor, los considera como espejos abrasadores, hechos de caramelo; pero pudiendo él vivir en los mayores ardores, concluye que la Zona Tórrida es habitable . . . Cuando ella está ausente, se halla él cuarenta grados más cercano a el Polo que cuando se halla con ella”. Igualmente critica el desmedido empleo, en los poemas, de las divinidades paganas: “Nunca pude sufrir a un Poeta . . . invocar a las musas y a Apolo para que les inspiren los pensamientos: mandar a Mercurio con algún despacho . . . no permitir tempestades sin que vaya Venus a pedir a Eolo que haga de las suyas”.<sup>25</sup> El lector podrá apreciar que los comentarios de Verney no dejan, a pesar de su logicismo, de estar matizados de un sentido de humor e ironía que tanto ofendió a sus contemporáneos. El mal venía de España y se había extendido también a los países de América, donde se habían producido manifestaciones de aquel espíritu y estilo. “El Poeta pierde la naturalidad siempre que con gran estudio procure mostrar ingenio; y nunca desagrada más que cuando

<sup>25</sup> Verney (I) t. II, p. 149 y pp. 163 ss.

procura agradar mucho porque el concepto ha de presentarse y no buscarse. Por este motivo son dignos de risa ciertos Poetas y Poetisas, que hacen romances y cosas semejantes con tal estudio que no se entienden sin comentarios: La Madre Juana de México es una de ellas: también Góngora, en sus romances y de los modernos Gerardo Lobo . . . Finalmente esto es defecto general de los españoles; y de los que yo leí no hallé alguno que no pecase en esto".<sup>26</sup>

Sobre Camoens se expresa del modo siguiente: le encuentra en general dos defectos, "primero falta de erudición; segundo falta de juicio y discernimiento"; las digresiones del poema, las continuas referencias a las divinidades paganas, los versos a veces poco armoniosos y afectados, no cumpliendo con las leyes del poema épico, cuyo dición debía ser siempre clara e inteligible para todos, lo hacían cansado. Concede que algo bueno había en Camoens, pero ello en última instancia se debía a los italianos: "lo que hizo de bueno lo tomó de los nuestros pues en sus obras reconozco que entendía el Italiano y que se aprovechó bien de Petrarca, Boccaccio y otros . . . Tuvo muchas cualidades de Poeta . . . pero quererlo comparar con Homero . . .o quererlo colocar sobre las demás naciones . . .no deja de ser temeridad".<sup>27</sup> Juzga severamente a los panegiristas de Camoens: Manuel de Faria y Sousa y a Ignacio Garcés Ferreira, señalando que aunque a este último los libros de poética franceses e italianos le habían ayudado a tener mejor criterio, aun así había caído en algunas equivocaciones al juzgar a Camoens. En general Verney niega que en Portugal hubiese poesía épica. Las obras de Francisco Rodríguez Lobo, de Miguel de Sylveira, de Gabriel Pereira de Castro, de Francisco Botello, de Morales y Vasconcelos caían, según su criterio y opinión, en la falta de ser simples historias adornadas de algunas fábulas por demás absurdas y exageradas.

Verney censuró también el teatro de Lope de Vega,<sup>28</sup> quizá

<sup>26</sup> Verney (I) t. II, p. 178.

<sup>27</sup> Verney (I) t. II, p. 206.

<sup>28</sup> Menéndez Pelayo nos dice de Lope de Vega: "dos fenómenos, el uno de vida y el otro de muerte, eran el teatro nacional y el culteranismo . . .Bebiendo Lope en los puros raudales de la poesía popular y de las tradiciones españolas, creó un teatro todo acción y todo nervio . . .lleno de fuerza y de invectiva, más extenso que profundo". *Op. cit.*, t. II, p. 273.

influido por el portugués Antonio Lope de la Vega, pensador del siglo XVII que criticó a Lope. Habiéndose separado los portugueses de la comedia antigua no se aplicaban a seguir sus reglas; aceptaban con gusto la moderna comedia española. Una vez más, según nuestro autor, España ayudaba a corromper el gusto literario portugués, una vez más le señalaba un camino equivocado. "A estos modernos no agrada el modo de componer la Comedia antigua y sólo se deleitan con esta moderna (de que parece haber sido inventor Lope de Vega) y como ésta es compuesta de mil sutilezas y cosas semejantes, por eso gustan de las Españolas que abundan en esto".<sup>29</sup>

No gustaba el Barbadiño de la comedia española: la transformación de la poesía en popular, la creación del teatro moderno, habían dado lugar a una nueva afectación, a un género ilusorio, alejado de lo real. El nuevo estilo, inspirado en el italiano e implantado por Lope, permanecía también alejado del arte natural; los caracteres humanos aparecían encubiertos por la sutileza, la gracia era afectada. "Verá V.P. un Pastor, que habla con más filosofía y prudencia que un Cipión Nasico o Catón Uticense . . . Finalmente en todo se ve pintada la inverosimilitud. No digo yo sólo Calderón; pero el mismo Antonio Solís, que en otras cosas mostró más juicio que Calderón, en ésta lo pierde. Y finalmente todos los Españoles son lo mismo; porque tropiezan a cada paso con la sutileza que es impropia en la boca de semejantes personas: y también impropia de la Comedia que no es otra cosa que una imagen de la vida, propuesta a los ojos de los hombres, para sorprender las acciones ridículas de los mismos. . . nunca hallé Comedia Española que se pudiese sufrir. Raras veces imita el Español a la naturaleza: reina la afectación y las sutilezas en todo. El mismo bobo que debiera representar la figura de un loco habla con tanta discreción como el hombre más elocuente y juicioso: las mujeres son todas doctoras, todas dicen gracias y agudezas, y así no se observa la verosimilitud de los caracteres".<sup>30</sup>

Sin embargo, aclara Verney, la comedia italiana era más natural, y aunque algunos habían introducido en ella un estilo

<sup>29</sup> Verney (I) t. II, p. 220.

<sup>30</sup> Verney (I) t. II, pp. 162-63 y 223.

florido, los hombres más cultos se guardaban de caer en él y lo despreciaban.<sup>31</sup>

Realismo en la expresión, naturalidad en los personajes, comedia libre de artificios, que mostrase los caracteres y las pasiones de los hombres, era lo que propugnaba el Barbadiño. No hemos de confundir estas opiniones suyas con aquel realismo que muchas veces se presentaba en Portugal en las obras de teatro y que él es el primero en censurar: "ví Carros Triunfales tirados por cuatro caballos con peligro de dar cuatro coces ...ví dar fuego a una Ciudad y a una Armada . . . , esto es una impropiedad indigna de hombres prudentes . . . Muchas veces se ve volar a un hombre en la Comedia . . . o aquello de dar una batalla sobre el Teatro, nada tiene de verosímil".<sup>32</sup>

<sup>31</sup> Verney (I) t. II, p. 224.

<sup>32</sup> Verney (I) t. II, p. 226.

#### IV. LA ÉTICA. EL DERECHO

En este problema se acusa precisamente una gran diferencia en el criterio de nuestros pensadores y por tanto en la solución ofrecida por ellos.<sup>1</sup> Verney y Almeida nos ofrecen, por sus características propias de pensamiento, distintas posiciones.

En Verney el problema moral presenta los siguientes puntos principales:

- a) Define a la ética como independiente de la teología moral.
- b) Los principios éticos debían deducirse de la *buena razón*.
- c) Debía presentarse de modo fácil, libre de especulaciones metafísicas.
- d) La ética, como basada en la razón, ayudaría al teólogo a confirmar sus conclusiones con la *razón* y "con la autoridad de los filósofos".<sup>2</sup>

A su vez Almeida:

- a) La ética dependía esencialmente de la teología moral.
- b) La *buena razón* podía ayudar a la comprensión y realización de los principios éticos, *pero éstos nunca podían deducirse de ella*.
- c) Por tanto, según Almeida, la ética no podía ser una ayuda de la teología, ya que la filosofía moral o ética tenía su fuente principal en la teología.

Verney se refería a una ética basada esencialmente en la luz de la *buena razón*. Ética y teología eran para él materias diferentes, pues aun cuando las dos trataban del Sumo Bien y de las afecciones del ánimo se diferenciaban en que la primera deducía sus principios de la razón y la segunda de las verdades reveladas. Dividía de este modo la unidad ético-religiosa, distinguien-

<sup>1</sup> Las fuentes empleadas para el estudio del problema moral en los eclécticos portugueses del siglo XVIII son las siguientes: las Cartas que sobre ética y jurisprudencia publicó Verney en el *Verdadero Método*; los dos volúmenes que sobre teología y filosofía moral publicó el P. Almeida con el título de *Armonía de la Razón y la Religión*. Muy a nuestro pesar, no hemos podido realizar la comparación entre dichas opiniones y la del P. Monteiro, ya que su *Ethica phisica rationalis libera* (1794) no nos ha sido posible hallarla.

<sup>2</sup> Verney (I) t. III, p. 124.

do el plano de la razón y el de la revelación. Consistía la ética en "la colección de preceptos que la luz de la buena razón muestra ser necesarios a el hombre para hacer acciones honestas y . . . útiles a la Sociedad Civil".<sup>3</sup> La ética que pertenecía a la filosofía por su base racional y no a la teología moral o casuística,<sup>4</sup> era un saber útil tanto para el filósofo como para el teólogo: Al primero le mostraba los medios para conseguir la felicidad, al segundo le ayudaba a confirmar sus conclusiones "con la autoridad de los filósofos y con los principios de la buena razón".<sup>5</sup>

La ética era la lógica de la teología y de la jurisprudencia, pues siendo en verdad deducida de la buena razón excitaba en los hombres los principios del derecho natural. La falta de erudición en estas materias, según nuestro autor, era la causa del error, porque habiendo tres clases de leyes se las consideraba distanciadas entre sí; sin embargo: "la Ley Divina, la Natural, la de Gentes son una misma Ley: toda la variedad está en el modo de la publicación. La Divina fué publicada por la boca de Dios. La Natural es la misma Ley Divina, propuesta a los hombres por la facultad que la alma tiene de conocer bien. La de Gentes es la misma Ley Natural puesta en ejecución por pueblos enteros" . . . Además: "la Ley Civil y Eclesiástica por lo que mira a la honestidad de las acciones humanas es en todo conforme a la buena razón".<sup>6</sup> Existía un principio universal de derecho y de él se derivaba el natural. La ley natural la conocían los hombres por la facultad del alma, esto es, por la razón. Concedía una función esencial a la razón. Las leyes debían ser estimadas no por otro principio: "*sino por ser conformes a la razón; y ley que no es deducida de la buena razón no merece el nombre de Ley*".<sup>7</sup> Como podemos advertir, presenta el Barbadiño una tendencia a la independencia frente a las ideas hasta entonces admitidas e incluso a la Iglesia. Indicaba que los principios éticos se deducían de la buena razón, que la ética era una parte de la filosofía que por estar basada en la razón podía di-

<sup>3</sup> Verney (I) t. III, p. 119.

<sup>4</sup> Une Verney el concepto de teología moral y casuística ya que desde fines del siglo XVI apareció en la teología la tendencia al método casuista.

<sup>5</sup> Verney (I) t. III, p. 122.

<sup>6</sup> Verney (I) t. III, p. 121.

<sup>7</sup> *Ibid* (I).

rigir las acciones de los hombres para conseguir la felicidad.<sup>8</sup> Luego el hombre podía ser buena y virtuoso guiándose únicamente por la ley de su razón. La *buena razón* va a ocupar el lugar de categoría primera y esencial dentro del campo del derecho y de la ética.<sup>9</sup> El por qué de estas opiniones de Verney podían ser motivo de desconfianza, nos lo aclara un pasaje de la obra de Almeida en el que comenta la siguiente frase de Voltaire, muy similar a lo expresado por el Barbadiño: “para ser bueno y virtuoso un hombre de juicio, basta que siga enteramente la luz de la razón o la ley natural”, a lo que responde el P. oratoriano: “la proposición es hermosa; mas lleva en sí grande veneno oculto, y es la independencia de toda ley positiva y escrita” . . . “La luz interna que llamamos luz de la razón no viene de nosotros” . . . “esta ley, esta voz y esta sentencia no está sujeta a la voluntad humana y nunca los hombres podrán tener dominio en ella” . . . “aquella ley universal interna que sin atender a nuestra voluntad sentencia en nuestras acciones de ningún modo viene de nosotros; y así digo que la luz de la razón y la ley natural viene solamente de Dios que nos la dió cuando formó la naturaleza”.<sup>10</sup>

Verney había dicho en su *Verdadero Método* que la ley, para merecer tal nombre debía deducirse de la buena razón: “Éste es el motivo, por qué Pueblos tan distintos de lengua, de País..., abrazaron el Derecho Romano: por ser una Filosofía Moral reconocida justa por la mayor parte de los hombres. Por lo que con razón dijo Cicerón (*de Orat.* 1, I, n. 44) que estimaba más las Leyes de las XII tablas que todas las Bibliotecas de los Filó-

<sup>8</sup> Verney (I) t. III, p. 117.

<sup>9</sup> En este afán por independizar a la moral del contenido teológico presenta Verney una cierta influencia de los pensadores ingleses del siglo XVII, Cumberland, Clarke, Shaftesbury y de los franceses del siglo XVIII. El problema está íntimamente unido con el concepto de derecho basado en la naturaleza. Por otro lado, el P. Vitoria y después Hugo Grocio habían hablado del derecho natural no opuesto a la Divinidad; según Grocio, podía atribuirse a Dios, ya que Él había querido poner tales principios en la mente de los hombres. Pufendorf pensaba que el derecho natural pertenecía al plano de la razón independiente del plano de la revelación. Durante la Edad Media se aceptaba desde luego que junto a la ley divina existía la ley natural, pero se le concedía solamente una cierta independencia, pues aunque la razón la conocía no ocupaban una y otra una esfera propia ya que dependían y eran siervas de la revelación. El afán de los modernos era muy distinto. Se le concedía un campo propio a la razón y al derecho natural que podía reconocerse directamente por ella.

<sup>10</sup> Almeida (V) t. I, p. 115.

sofos, Lo cierto es que ellas fueron y son estimadas *no por otro principio sino por ser conformes a la razón*".<sup>11</sup>

La oposición que en este problema se establece entre los dos pensadores es clara, sobre todo si acudimos a lo dicho por Almeida en relación con la participación que el hombre tiene de la razón eterna de Dios. Advertía Almeida la insuficiencia de la razón natural, relacionando el tema con la interpretación errónea o acertada que podía hacer de la ley natural, mientras que el Barbadiño le concedía a la razón plena seguridad en su carácter y en su interpretación de la ley natural. La validez de los principios morales estaba sustentada en la razón.

Indica el P. Almeida: "Si yo digo: la luz de la razón es la razón eterna de Dios participada; luego lo que aprueba o condena la luz de la razón lo aprueba o condena Dios, será muy buena consecuencia. Pero si yo dijera: la luz de la razón es la razón eterna de Dios, luego no necesitamos de otra ninguna luz para dirigir nuestros pasos, sería una consecuencia malísima", ya que "aunque la luz de mi razón se deriva de la razón eterna de Dios no es igual a ella" . . . además la luz de la razón "que cada uno siente en sí, la podrá cada uno interpretar a su modo" . . . "aunque viene de Dios la modifica nuestro cerebro" . . . "¿qué contrariedad será la que se halle en la interpretación de la ley natural cuyos caracteres no se ven?" y de ello pasa a indicar la necesidad de la ley positiva.<sup>12</sup>

Puede advertirse que Verney se inclinaba a un racionalismo ético <sup>13</sup> mientras que Almeida no.

Critica el Barbadiño la forma de enseñanza y estudio de las disciplinas morales y jurídicas. La visión de la ética tal y como la había presentado era casi desconocida para aquellos que la

<sup>11</sup> Verney (I) t. III, p. 121.

<sup>12</sup> Almeida (V) t. I, p. 122 ss.

<sup>13</sup> El Barbadiño presenta según nuestro parecer una cierta influencia de Pierre Bayle. No sólo en su racionalismo que en última instancia era un afán por independizar a la moral de la dogmática, sino también en la idea que tiene de la validez de la ética del paganismo. En el t. III, p. 117, Verney alaba a la ética de los antiguos por haberla entendido como un *saber práctico* alejado de especulaciones y sutilezas. Sin embargo Verney en el *Parecer del Doctor Lisboense* presenta a Bayle como autor peligroso: "Considerare V.E. si el Pirrónico de Pedro Bayle que reduce a duda todos nuestros Dogmas... y dice que la Moral de Cristo repugna a la buena razón, se puede convencer con escolástica".

rodeaban de continuas especulaciones, de “cosas ridículas y metafísicas no necesarias”.<sup>14</sup>

Reniega de los teólogos y juristas que, abandonando los principios de la razón y de *la crítica*, no examinaban las fuentes ni los principios de donde provenía la ley, no daban razón de lo que decían y se basaban únicamente en los autores casuistas de los cuales la habían tomado; ellos, indica, “tampoco dan razón y sólo se fundan en otros antecedentes”.<sup>15</sup> De este modo cada día era mayor el número de libros sobre cuestiones de moral. Confiesa que leyendo sobre el tema los libros de Plutarco, Cicerón, Séneca y otros, encontró mejores teorías que en todos aquellos teólogos. Como advertía “el doctísimo Muratori”, la ética debía tratarse “de manera fácil que todo se entendiera, esto no se hace con sutilezas sino con sólidas y buenas doctrinas expuestas con claridad y facilidad”.

En la jurisprudencia recomienda la necesidad del estudio de la historia moderna, para procurar la comprensión de la ley. El jurista debía deducir sus máximas guiado por la ética, el derecho natural y el de gentes.<sup>16</sup>

Verney dirige principalmente sus ataques contra la Universidad de Coimbra, donde, según su parecer, la enseñanza del derecho era incompleta y atrasada: “¿Qué sería de mí si esos

<sup>14</sup> Verney (I) t. III, p. 117. Es sabido el sentido que Verney le otorgaba a la palabra *metafísica*; se valía de ella para designar cualquier cuestión vacía, sin contenido.

<sup>15</sup> Crítica igualmente el *Probabilismo*, advirtiendo que “los Moralistas por falta de buena Ética, y por introducción de mucha Metafísica pésima han introducido el Lagiorismo en la Teología debajo de el nombre del Probabilismo”. *Respuesta al P. Arsenio*, p. 234. Cita, también, a los jesuitas: Tirso González, Rebelo, Comitolo, Benzi y al P. Concina, dominico, que escribieron contra el Probabilismo y señalaron sus faltas.

En el *Parecer del Doctor Lisboaense*, pp. 612-13, defensa del Barbadiño ante los ataques de sus oponentes, advierte, al criticar de nuevo el probabilismo, que “no condena a aquel que se funda en buena razón y se conforma con la disciplina de la Iglesia y Cánones: condena ... a aquel que estriba en Metafísicas sin fundamento, en razones políticas, en autoridades extrínsecas, y otros tales fundamentos; y que siempre favorece a la libertad contra la ley clara a el cual los teólogos dan justamente el título de Lagiorismo ... Por lo que el Barbadiño observa una justa medianía —dice— entre aquellos que siguen con toda fuerza el Rigorismo y los que introducen el Lagiorismo”.

<sup>16</sup> Cita como guías a Mansio, a Misingerio y Oinoton, a los holandeses Grcio, Vinio y Percio. Verney (I) t. III, p. 162. Entre las éticas modernas Verney distinguía aquellas que podían encerrar algún peligro. Entre éstas, cita la del conde Tesauro “que sigue mucho a Aristóteles”. Entre las impías, la de Maquiavelo, la de Espinosa, la de Tomás Hobbes: “Este hombre fué filósofo y geómetra grande y escribió muy bien en Materia de Prudencia Civil en sus tres libros intitulados

Coimbrenses oyesen decir que un Religioso y Capuchino tomaba en boca las leyes? ¡Qué alaridos! ¡Qué risotadas! ¡Qué divertimento! Me parece que los estoy oyendo. ¿A la Universidad de Coimbra dar Leyes en Leyes? ... Una Academia en la cual si faltasen en el mundo los Digestos, etc., se hallarían en la cabeza de cualquier fámulo [de dicha Universidad] y en que se puede enseñar a los Romanos a componer Bulas. ... finalmente en que las mismas paredes producen textos con más fecundidad y gravedad que la Era? Verdaderamente enloqueció y no merece atención. Esto y mucho peor dirían ellos. Pero Padre mío ... cuando volví a el siglo la espalda, propuse observar dos cosas: una no hacer caso de los rumores de el mundo; otra sufrir con paciencia las flaquezas de nuestro prójimo”.<sup>17</sup>

Dedica igualmente sus reflexiones al derecho conónico. Le preocupaba mostrar que entre el canonista y el teólogo moral no existía ninguna diferencia substancial.<sup>18</sup> A su vez critica el modo de estudiar que seguía el canonista, sin buscar el origen histórico de los documentos y leyes,<sup>19</sup> ignorando en general la

*Elementa Philosophica de Cive*, donde trata del Derecho Natural y de Gentes; pero entre ellos introdujo mil supuestos falsos y temerarios y es un verdadero epicúreo; Locke... trató también el Derecho Natural, con su acostumbrada penetración y profundidad; pero hay muchas gentes que no gustan de él por muchas razones: a lo menos no hizo un cuerpo entero de doctrina, creo que por los mismos principios no agrada el Barbeirac... Estos autores tienen mucho bueno y también mucho malo”.

<sup>17</sup> Verney (I) t. IV, p. 3.

<sup>18</sup> Verney (I) t. IV, p. 203. “substancialmente es una misma Facultad la de Moralista y Canonista... la diversidad de algunos siglos a esta parte consiste... el Canonista ejecuta las Leyes Eclesiásticas en cuanto a lo externo... El Moralista juzga... en el fuero interno... Digo esto a V.P. porque veo muchos Teólogos que creen que si abriesen las Decretales metían la mano en mies ajena... El empleo del Canonista es saber las Leyes que ha publicado la Iglesia en todos los puntos de su disciplina... Esto mismo debe de saber el Moralista... no podía saber lo que es o no pecado, sin saber lo que la Iglesia tiene expresamente determinado”.

<sup>19</sup> Verney (I) t. IV, pp. 204 y 215. Sólo así se evitaba caer en la moral *casista*. El moralista debía conocer los fundamentos de donde venían las leyes e investigar de continuo su origen, así como desarrollar un espíritu crítico que lo guiase en el conocimiento y clasificación de las fuentes. Se debía “buscar la inteligencia de la Ley en sí misma, viendo el fin que tuvo el Legislador y las circunstancias en que la mandó. Esta es la llave de las Leyes y a ésto llaman nuestros Italianos saber el espíritu de la Ley... Éste es lo verdadero Moral y el resolver todos los casos como hacen muchos, porque así lo hallaron escrito en otros libros está expuesto a mil errores”... “No ignora V.P. las bullas que ha habido en la Europa sobre estos tales Casistas que por la mayor parte no tienen erudición ni exacto juicio; y sólo se acuerdan de lo que leyeron en cuatro casistas que siguieron opiniones de su capricho... para evitar estas arengas se debe recurrir a la Ley que lo determina.”

historia eclesiástica;<sup>20</sup> relegando el testimonio de los Santos Padres y teniendo una fe ilimitada en autores como Graciano.<sup>21</sup> Era necesario concretar los temas, suprimir discusiones y seguir a ciertos autores que podían ofrecer claridad en el tema.<sup>22</sup>

En relación con la ética y el derecho trata Verney el problema social del nacimiento y legitimidad de la burguesía intelectual frente a la clase de los nobles. El burgués desde un principio se siente separado de la Iglesia y del orden vigente. Piensa que la nobleza verdadera no era la concedida por el rey, sino la obtenida por el propio individuo gracias a sus virtudes y a su razón. El hombre se da cuenta de su propia valía, de su mérito personal, sin necesidad de concesiones del príncipe ni de la Iglesia. El burgués se forma desde un principio una visión peculiar del mundo y de la vida. El Barbadiño enfoca el problema de la burguesía, e indica que la nobleza no viene del nacimiento, sino de la virtud de cada hombre. “En los siglos de la ignorancia —acostumbraba a nombrar de este modo el tiempo transcurrido desde el siglo x hasta los tiempos del Concilio de Trento— los hombres habían mantenido el error de creer que la nobleza de casta era la única virtud, pero en los dos últimos siglos —advierete— se había empezado a reaccionar contra aquella opinión.”<sup>23</sup>

Los hombres habían nacido todos libres y todos eran igualmente nobles. La nobleza había tenido principio, a lo largo de la historia, cuando los gobernantes buscaron entre sus súbditos a aquellos más virtuosos para desempeñar ciertos cargos; pero

<sup>20</sup> Verney (I) t. IV, p. 196. “Formo yo grande concepto de los Maestros de esa Universidad...pero he dicho y vuelvo a decir, que si V.P. dijere a algunos que esta erudición [la de la Historia] es necesaria para desempeñar su obligación, han de hacer grande burla...Lo que puedo asegurar a V.P. es que habiendo hablado con muchos hallé que no sabían de qué color era la Historia de la Iglesia...no hablo de la erudición de griego, etc., porque ninguno la tiene...la preocupación común de este Reino es, que la Historia para ningún estudio es necesaria. El teólogo no la sabe: el Jurisconsulto civil menos...¿pues que maravilla es, que no la sepa el Canonista?”

<sup>21</sup> Verney (I) t. IV, p. 188. “Siempre me admiré de que se permitiese en las Escuelas Libro semejante...y que los hombres no abriesen un día los ojos, para no hacer caso de un Libro que ni es Ley, ni merece estimación, porque no enseña cosa alguna buena, y el método es pésimo; pudiendo nosotros ir a buscar las autoridades en los Padres, sin andarnos detrás de Graciano que los entendió mal y citó mucha cosa falsa. Graciano ni sabía la Historia de la Iglesia ni tenía conocimiento alguno fundado en las antigüedades: ignoraba totalmente qué cosa era crítica y método; y para decirlo en dos palabras era un hombre que escribió en medio de el siglo XII. ¡Qué cosa buena se puede esperar de aquel tiempo!”

<sup>22</sup> Cita a Doujat, Ryboty, Gerardo de Bois, Labbé, Sirmondo, Spellman.

<sup>23</sup> Verney (I) t. III, p. 128.

pronto se cayó en el error al querer “que fuese deuda de el nacimiento lo que sólo era premio de la virtud”.<sup>24</sup> “El ser hijo de un hombre ilustre no es lo mismo que ser ilustre”. “Los hombres insignes son los verdaderos nobles: ésta es la nobleza natural de que nadie los puede despojar”. La nobleza de todos aquellos tenidos por grandes consistía en la opinión del pueblo ignorante, era una nobleza nominal, sin base propia. Verney defendía frente a ella la nobleza espiritual, adquirida por el cultivo y la perfección de la persona. Nobleza que nadie podía dar ni quitar, ni aun el mismo príncipe; propia de espíritus independientes, que el Barbadiño se goza en comparar con aquella otra nobleza concedida. Bajo la nobleza adquirida por la virtud, por el espíritu, coloca otra adquirida por el empleo y el dinero. Se refiere y defiende a las dos clases de burguesía: la basada en las virtudes intelectuales, que ocuparía según él el puesto más alto de la sociedad, y aquella otra cuyo representante era el hombre de empleo, el adinerado.<sup>25</sup> Asegura que la clase de la nobleza hereditaria “que ni por virtud, ni por el empleo merecen estimación; sino sólo la tienen por la ascendencia” quedarían en la clase más ínfima.<sup>26</sup>

El P. Teodoro de Almeida había escrito en 1742 unas cartas sobre teología y religión católica y los peligros de que se veían rodeadas. Dichas cartas fueron *enriquecidas* y publicadas muchos años más tarde, en 1793, en forma de diálogos bajo el nombre de *Armonía de la Razón y la Religión*: “me resolví a publicar mis cartas —dice Almeida— con el título de *Armonía de la Razón y la Religión* . . . Nunca Señor, ha sido tan necesaria a esta parte de la Filosofía [la filosofía moral] como ahora: por cuanto la doctrina de los incrédulos, *que cierran enteramente los ojos a la luz de la religión y a la de la buena razón*, hace esfuerzos para transtornar las bases de las buenas costumbres,

<sup>24</sup> Verney (I) t. III, pp. 130 ss.

<sup>25</sup> Verney (I) t. III, pp. 132-3. “...el estado en que están muchos Reinos y Repúblicas de la Europa, mejor diré de todo el mundo culto, solamente los empleos y el dinero es lo que reputa nobleza; pues con el dinero, o se consigue la estimación o el empleo. Además los Títulos no en todas partes corren por un mismo precio; . . . no sucede así en los cargos o empleos, y en el dinero que siempre consiguen la misma estimación. Un Enviado o Embajador sea quien fuere, siempre consigue estimación en todas partes y lo mismo un Hombre rico. Pero no sucede así con otros Señores: y yo ví algunos de antiquísimas Familias que hallándose en Países distantes hacían bien miserable y vergonzosa figura.”

<sup>26</sup> Verney (I) t. III, p. 132.

que tienen su firmeza en la religión, en la recta razón, en las leyes de la humanidad y aún en los intereses sólidos de toda sociedad. No obstante nada de esto es suficiente, porque en oyendo los impíos a Voltaire, Rousseau, L'Esprit, les Moeurs, D'Alembert, Diderot y otros ni la religión es freno para subyugar el furioso libertinaje, ni es oída la razón ni aún bastan para contenerlos, el poder de los soberanos". La situación había cambiado; no en vano escribía Almeida estas líneas a fin de siglo.

Juzga de *tristes y calamitosos tiempos* aquellos en que publica su obra. . . "Contra estos impíos esfuerzo yo cuanto puedo la buena filosofía y la luz de la razón; y aunque mi entendimiento se halle confortado con el auxilio de la religión, les oculto con prudencia sus luces para evitar la irrisión con que desprecian sus dogmas, y me valgo solamente de la espada de *la razón y la experiencia*, que son las únicas armas de el filósofo; y estoy persuadido a que con ellas los hago precipitar en los mayores absurdos y en manifiestas contradicciones con sus mismos principios".<sup>27</sup>

Almeida se encuentra en un ambiente muy distinto al del Barbadiño. Se refiere a *la buena filosofía y a la buena razón* en el mismo sentido que más adelante, podemos advertir, lo hace al tratar de la teología.<sup>28</sup> La buena razón le ayudaría en su defensa contra las teorías y ataques de los incrédulos.

En las páginas de la *Armonía* . . . refuta precisamente aquellos argumentos: se opone a las teorías sobre la materialidad del alma, sobre la negación de la inmortalidad. A las ideas que Helvecio presentaba en su obra sobre las pasiones y la virtud, la

<sup>27</sup> Almeida (V) t. II, Dedicatoria.

<sup>28</sup> Varias veces hemos hallado el término *buena razón*. Verney y Almeida hablan de la *buena razón*, concepto éste tan discutido y empleado en el siglo. Para nuestros eclécticos la *buena razón* era aquella que libre de prejuicios se dirigía al conocimiento de la naturaleza. Considerando su natural limitación ante ciertos temas de conocimiento, no por ello debía el hombre caer en un escepticismo, sabiendo retirarse de aquellas regiones en las que nunca podría dominar. En Verney en el tema sobre moral y derecho se refleja un cierto afán por independizar a la buena razón de la esfera religiosa y profesándole absoluta confianza tiende a concederle una región propia. Almeida permanece fiel al concepto tradicional de razón como "guía central que el Creador dio al hombre para gobernar sus acciones", siempre la razón humana estaría iluminada por la Divina, si no fuese así carecería aquélla de validez. Los filósofos de la Ilustración pensaban y creían en la razón como absolutamente independiente de la Revelación. Naturaleza y razón estaban unidas.

sensibilidad física y el interés personal, bases de toda moralidad, opone los argumentos religiosos y tradicionales. Discute la acepción de la palabra *autoridad* que se daba en la *Enciclopedia*. Defiende el poder absoluto de los reyes demostrando su necesidad para el mejor orden de la sociedad. El P. oratoriano realiza la defensa de sus ideales llevado por principios y razonamientos propios de una *personalidad esencialmente religiosa*. Sencilla y quizá un tanto ingenuamente, pero con gran fervor, defiende sus ideas. Demuestra que las teorías propagadas por aquellos nuevos filósofos eran absurdas y contrarias a la razón. Así, tratando el problema siguiente, *De dónde procede originariamente el poder y autoridad sobre los hombres*, indica: “Continué probando que era conveniente y aún indispensable que hubiese en la sociedad un superior que la gobernase. Hablamos por consiguiente de la superioridad que da la naturaleza, cual es la que da a los padres respecto de sus hijos, y del amor recíproco que se deben entre sí. Esta doctrina abrió camino para tratar de los superiores civiles, y de las obligaciones de todo miembro de una sociedad para con su legítimo Soberano. Ultimamente —continúa— se trató la cuestión favorita de los filósofos de moda, sobre si la soberanía y autoridad sobre otros hombres estaba en el pueblo y nacía en él . . . Dios (como que es Creador y el único Padre de todo el género humano) tiene todo el poder sobre los hombres. Sólo Él le tiene y aquel a quien se le quiera dar. La razón es, porque Él sacó de la nada nuestra alma con su mano omnipotente, y formó la fábrica maravillosa de los órganos de nuestro cuerpo . . . y como todo el ser del hombre salió originariamente de Dios, éste tiene como Creador todo el poder sobre el hombre . . . Si sólo Dios tiene el poder sobre el hombre sólo Dios es el que puede delegarle en quien quisiere”.<sup>29</sup>

Al tratar el tema “de que la soberanía y autoridad sobre los hombres no puede estar en el pueblo” critica la definición que daba la *Enciclopedia* de las palabras *Autoridad* y *Gobierno*. . . “en la sublevación contra los que gobiernan, los viles y de baja fortuna son los que tienen esperanza de mejorarla y no tienen qué perder como los otros. Ved ahora las consecuencias certí-

<sup>29</sup> Almeida (V) t. II, pp. 345 ss.

simas. Puesta la soberanía en manos del pueblo, en cualquier resolución que se haya de tomar, prevalecerá el número de los malos, de los ignorantes y los viles, que son los más atrevidos o el de aquellos que esperan ganar y no tienen qué perder. Contra éstos nada podrán los pocos que fueren buenos, prudentes, bien instruidos y ricos. . .”. Refiriéndose a la palabra *Gobierno*, continúa, “el autor de ese artículo de la *Enciclopedia* establece al mismo tiempo los principios más ciertos para las inquietudes de los Estados; porque dice que *el Gobierno de los Soberanos es solamente legítimo en cuanto se dirige a el bien de los pueblos*. Con que en juntándose algunos malvados que murmuren de cualquier cosa del Gobierno ya en eso mismo estará probado que la autoridad del Soberano no es legítima; y según su extravagante teología se le debe derribar pues se dice también en el mismo libro que *el Príncipe recibe de las manos de el pueblo la autoridad que tiene sobre el pueblo*. Reparad amigo, qué bellas máximas para que hubiese en pocos días mil alborotos en cualquier sistema de Gobierno que haya. ¡Qué bello modo de pacificar los Estados!”<sup>30</sup>

<sup>30</sup> Almeida (V) t. II, pp. 342 ss.

## V. TEOLOGÍA. RELIGIÓN

El problema de la religión y las discusiones sobre ésta surgen ante nuestros eclécticos con todo rigor.<sup>1</sup> Las ideas que habían ido llegando de Inglaterra y Francia, el deísmo, la teología histórico-positiva, la Ilustración, fueron creando con el tiempo un ambiente de inquietud.

Cuando Verney escribía su carta sobre teología, la situación no era la misma que cuando Almeida publicó su *Armonía de la Razón y la Religión* en 1793. Cuando Verney trata y discute la teología, aun cuando las bases de las ideas que más tarde se desarrollarían estaban ya puestas, no recibía, en nuestros países, la religión los ataques que la rodeaban cuando Almeida la defendía en sus *Diálogos de la Armonía*.

Así determinados en parte por la situación histórica y por sus propias ideas (Verney pertenecía a la escuela agustiniana) preocupan a uno y otro problemas diferentes y responden a ellos de diferente manera. Mientras que Verney atiende esencial y únicamente al método de enseñanza teológica combatiendo la teología escolástica y abogando por el método histórico-positivo, Almeida, que publica sus diálogos en los días en que era más urgente la defensa de la religión, hace frente al pensamiento de aquellos que, amparándose en la razón, atacaban los principios religiosos. La buena razón, en la que tanto se había confiado, se volvía en la mente de los nuevos filósofos un arma peligrosa para la religión, y el P. Almeida procuró, con toda su fe en la religión y en la razón, mostrar que una y otra podían marchar unidas.

Verney,<sup>2</sup> que percibe la decadencia de la teología en Portugal y España, aconseja, como únicos remedios para el mal, la

<sup>1</sup> Nuestra información no puede ser todo lo completa que hubiéramos deseado, ya que no nos ha sido posible encontrar la obra del P. jesuíta Ignacio Monteiro: *Principia philosophica Teologiae atque religionis naturalis*, Venecia, 1778. Por ello no podemos agrupar junto a las opiniones de Verney y Almeida las de Monteiro.

<sup>2</sup> El *Verdadero Método* de Verney es el que nos ha servido de base para el siguiente estudio, ya que sus dos obras: *De conjunenda philosophia cum theologia oratio y Apparatus ad philosophiam et theologiam*, no hemos podido hallarlas.

vuelta a la teología positiva, basada en la Escritura, los Santos Padres, los Concilios, y en general en la tradición, y la urgencia de una *crítica histórica*, necesaria en los estudios en general y particularmente en los teológicos, recomendación ésta relativamente nueva entre algunos de los estudiosos de nuestros países en el siglo XVIII.

El Concilio de Trento (segunda mitad del siglo XVI) había fomentado el estudio de la Escritura y Revelación. Junto a la especulativa, dialéctica aristotélica y en general filosofía peripatética, se comienza a emplear la doctrina positiva, que basa sus argumentos en las fuentes originarias de la Iglesia: Escritura, Santos Padres, historia eclesiástica. Puede decirse que la teología moderna comienza con el Concilio de Trento viniendo a continuación una fase de esplendor que dura aproximadamente, hasta finales del siglo XVII (1660), en la que la exégesis y la teología polémica se desarrollaron conjuntamente y junto a ellas florece también la teología escolástica, esto es, las especulaciones filosóficas sobre el dogma, procurando unirlas siempre a sus fuentes originales: Escritura y tradición. Crecía el interés por la teología histórica. La teología católica, amenazada por las luchas y polémicas con el protestantismo, no podía ser sólo escolástica, sino que esencialmente necesitaba la base histórica para hacer frente a los enemigos. La teología histórica, rama principal de la teología moderna debía a los teólogos españoles del siglo XVI un impulso y aportaciones principales.<sup>3</sup> La teología histórica o positiva se ve como imprescindible para la defensa del dogma a partir del Concilio de Trento. Las polémicas llevaban a los teólogos a ciertas comprobaciones e investigaciones en los textos sagrados, imposibles de obtener sólo con la especulativa dialéctica. Dicha teología histórica se desarrolla

<sup>3</sup> Martín Grabmann, *Historia de la teología católica*, p. 191. "La escuela de Salamanca puede considerarse... como la cuna de la Teología histórica por el acierto con que supo conservar y desenvolver el sentido de armonía entre la erudición *positiva* y la *especulación* teológica que le diera su fundador Vitoria. La obra clásica en este aspecto es... *De locis theologicis. libri XII* de Melchor Cano... En esta famosa obra, que está algo influida por la *De inventione dialectica* del humanista Rodolfo Agricola (1485), expone... las fuentes de las pruebas y razonamientos que se han de emplear en el estudio de la teología, insistiendo con especial interés en la importancia del elemento histórico; de modo que presenta una verdadera metodología de la ciencia divina y un modelo acabado de teología fundamental en el que alcanzan su mejor realización los anhelos de Vitoria por armonizar del mejor modo posible el humanismo y la escolástica".

principalmente en Francia e Italia. Ludovico Antonio Muratori (1672-1750) varias veces citado por Verney es un ejemplo brillante del renacimiento teológico en Italia.

Sin embargo, esta dirección histórica de los siglos XVII y XVIII presentaba ciertos peligros inclinándose en muchos momentos, abiertamente, al jansenismo.<sup>4</sup> A su vez la teología escolástica o especulativa había decaído en esta misma época considerablemente. Podemos decir que relegada principalmente a los países ibéricos, había degenerado en un saber un tanto vacío, presidido por abundancia de términos y sutilezas.

Las escuelas tomistas, escotistas, seguían produciendo escritos de explicación y comentarios a los textos de sus maestros, en general bastante alejados dichos comentarios del brillo de otros tiempos. En dicha época (siglos XVII y XVIII) se intentan fundar otras nuevas escuelas, cuyos guías no serían otros sino los maestros de la Edad Media. Quieren también los agustinos, más que formar, renovar la escuela egidiana.<sup>5</sup> Nace la escuela de los agustinenses<sup>6</sup> que produjo, a la vez que obras plenamente ortodoxas, algunos escritos que se inclinaban peligrosamente al jansenismo. A dicha escuela perteneció Verney y he aquí el porqué de las acusaciones de jansenista y hereje lanzadas contra él por sus opositores. La deducción de que el Barbadiño pertenecía a dicha escuela agustiniana, es sumamente clara si nos fijamos en las palabras que bajo el nombre de Doctor Lisboaense, escribió en la Respuesta a la Apología de Lacerda, que

<sup>4</sup> Martín Grabmann, *op. cit.*, p. 243. "Juan Launois (1678), Louis Ellies Du Pin (1719) y otros varios, juntamente con algunos oratorianos y maurinos, se alejaron a ejemplo de Bayo, no sólo de la tradición escolástica... sino de la misma doctrina de la Iglesia, para rendir tributo al galicanismo o jansenismo. El libro representativo de esta tendencia rebelde ante las enseñanzas del magisterio eclesiástico es el *Augustinus* del célebre obispo de Ypres, Cornelio Jansenio (1638)". Precisamente podrá comprobarse en el capítulo donde exponemos las polémicas del Barbadiño con sus detractores, que éstos lo acusaban de pertenecer a dicha tendencia; no otra cosa quiso indicar Lacerda cuando en su *Apología*, pp. 394 ss, pregunta intencionadamente: "Si el Agustino que tanto se recomienda en el *Verdadero Método* es el *Ipreense* o el de Hipona."

<sup>5</sup> Antonio Egidio, 1480-1532, Cardenal italiano de la Orden de San Agustín.

<sup>6</sup> Martín Grabmann, *op. cit.*, p. 253. "La llamada escuela de los *agustinenses*... se acerca más en principio a las doctrinas de Gregorio de Rímíni; por lo que llega en ocasiones a aproximarse demasiado a las teorías jansenistas. Sin embargo, la sumisión incondicional de sus maestros a la autoridad suprema de la Iglesia y la buena formación escolástica de casi todos ellos les preservaron de los errores de aquella herejía. Los representantes más ilustres de esta nueva fracción fueron los P.P. *Cristian Lupo*... (1681) profesor en Lovaina... el cardenal *Enrique Noris* (1704)... el mejor manual de Dogmática de esta escuela es el que com-

le acusaba de jansenista: "En todo muestra este Padre [Lacerda] que no sabe Historia Eclesiástica, ni entiende lo que dice el Barbadiño. Además de las tres escuelas Escolástico-Teológicas, Tomística, Escotista, Jesuítica, tenemos la pura Agustiniiana, que sigue la pura mente de San Agustín, sacada de sus escritos. Esta defienden los mejores agustinianos y entre ellos el eruditísimo *Cristiano Lupo* y el gran *Cardenal Noris* y de los modernos... *Juan Lorenzo Berti*... Ésta es de la que habla el Barbadiño; y como esta doctrina está aprobada y alabada por la Iglesia [remite a los Breves de Clemente XI y XII y al de Benedicto XIV, 1745, dirigido a los Agustinos y en el que alaba la doctrina de Noris y le llama *Romanae Ecclesiae splendidissimum lumen*] y defendida en toda Italia, en donde en las Escuelas Agustiniianas muchos explican el Berti, no se puede llamar Jansenista".<sup>7</sup> La posición de Verney, en países como los nuestros, donde la más insignificante palabra podía suscitar el temor a la herejía, orillaba a la desconfianza.

El Barbadiño, con su base agustiniana, el método positivo y la crítica histórica, efecto de la ciencia moderna sobre la teología escolástica, intentaba reformar la noción que de la ciencia teológica se tenía en nuestros países. Oigamos sus propias opiniones: el principal mal de los estudios no era otro sino el abandono de la Escritura y tradición, el limitarse a "unas cuantas cuestiones de Especulativa" y el haberse convertido la teología en escolástica al emplear constantemente el método peripatético en sus cuestiones. Veamos qué entiende Verney por dicha teología y qué distinción realiza en ella; "la Teología Escolástica, si entienden por ella el método de las Escuelas, que explican las cosas por *ergo* y *atqui* no es necesario para ciencia alguna: pero algunas veces puede ser útil y también a la Teología... Si entienden los argumentos que se deducen de la luz de la razón... dirigidos por buena crítica; sin duda son utilísimos y necesarios para conformar algunos dogmas; pero solamente

puso el P. *Lorenzo Berti* (1766) con el título de *De theologicis disciplinis*... notable por su erudición teológica... mientras que el carmelita calzado *Enrique de San Ignacio* (1719) que escribió una *Ethica christiana*, se aproxima al jansenismo, al cual pertenece casi por entero el teólogo *Juan Opstraet* (1720). Por el contrario, uno de los más decididos y terribles adversarios de la herejía Jansenista fue el agustino belga *Bernardo Desirant* (1725) a quien llamaban por mofa sus enemigos *Delirant*."

<sup>7</sup> (XI) p. 545.

aquellos que se prueban con la luz de la razón, v. gr. la existencia de Dios; la espiritualidad y libertad del alma, etc., pero para los otros, que sabemos por medio de la revelación nada sirven o si sirven es sólo para facilitar la respuesta de algún argumento. . . Pero esto no es lo que entienden por Teología Escolástica. Lo que se entiende por este nombre, en una Teología fundada en los supuestos de la Filosofía Peripatética; quiero decir sobre las *formas substanciales y accidentales*; y sobre otras galanterías de la Escuela. De esta digo constantemente, que no sólo es superflua, sino perjudicial a los dogmas de la Religión".<sup>8</sup>

Y a continuación añade: "por Escolástica entiendo siempre la Teología fundada en la Física y Metafísica de los Árabes o la que corre con el nombre de Aristóteles que es la común Teología". La posición de Verney se nos presenta claramente definida. Toda teología fundada en el método peripatético-especulativo debía abandonarse; no siendo la dialéctica la llamada a ayudar a los teólogos, sino la dogmática la ayuda de la positiva. El Barbadiño como hemos visto, lanzaba la acusación a la teología escolástica de estar fundada en la física y metafísica árabe.<sup>9</sup>

Aquella teología escolástica, continúa Verney, era de moderna introducción en las escuelas. Los hombres de los siglos XII y XIII no tenían otro método que el brindado por el Peripato, se deslumbraron con su visión y de él se valieron en sus discusiones teológicas y filosóficas. Podía disculparse el empleo que hicieron de dicho método, pero continuar fieles al mismo en pleno siglo XVIII en el que había ya una idea de la crítica y un método basado en ésta, y en el que se había visto la necesidad de la tradición y la Escritura, era para lo que nuestro autor no encontraba disculpa.<sup>10</sup>

Desde el Concilio de Trento, época de renacimiento teológico, que Verney alaba con entusiasmo, se había comprobado que la teología especulativa no prestaba ninguna ayuda a la Iglesia en sus discusiones con los herejes, empleándose la po-

<sup>8</sup> Verney (I) t. IV, pp. 116 ss.

<sup>9</sup> Miguel Asín Palacios en su libro *Huellas del Islam*, sienta la tesis, que demuestra con textos, de la gran influencia, que el pensamiento de Averroes ejerció en Santo Tomás; de "imitación directa del tipo musulmán", p. 53, juzga la analogía entre los dos autores.

<sup>10</sup> Verney (I) t. IV, p. 118.

sitiva, esto es, aquella que se guiaba por la historia eclesiástica: "Si lee V.P. a el Cardenal Palavicini en la Historia de este Concilio verá, que el principal cuidado de los Padres fué el no embarazarse con las disputas de la Escuela, sino separar el Dogma y probarlo con el cuidado posible. Esto hizo el Concilio... los Autores, que escribieron contra los Herejes usaron de la buena Teología; pero nada de la Escolástica".<sup>11</sup> En los países europeos, Francia, Alemania, Italia así se hacía; sólo nuestros escolásticos, en su afán de seguir las máximas y preceptos de la escuela, empleaban una teología convertida aún más por ellos en un saber metafísico, alejada completamente del método original. Se usaba en ella "los Actos primeros y segundos, el *formaliter* y *materialiter*, el *per se* y *per accidens*, el *substantialiter*, con todos los demás ingredientes de la Filosofía Peripatética".<sup>12</sup>

Verney se queja del abandono y el olvido a que se habían relegado las obras de las grandes figuras de la Iglesia: los primeros Padres, como San Agustín, San Atanasio, San Jerónimo, San Basilio, pilares de la fe católica, eran casi desconocidos entre los escolásticos.<sup>13</sup> Incluso, advierte, que la dialéctica que habían usado era muy distinta a la moderna especulativa: "lo que ellos practicaban y aún vemos en sus escritos no eran ridiculezas de la Dialéctica; sino que era explicar los Dogmas y responder a los argumentos con la buena razón".<sup>14</sup> La teología

<sup>11</sup> Verney (I) t. IV, p. 119.

<sup>12</sup> Verney (I) t. IV, p. 133.

<sup>13</sup> No estaban las opiniones de Verney muy alejadas de la realidad de nuestros países. M. Grabmann nos dice refiriéndose a la escolástica decadente de los siglos XIV y XV: "El olvido del estudio de la Sagrada Escritura y de los Santos Padres, de que se había nutrido la verdadera teología en todas las épocas gloriosas de su historia; el predominio de la dialéctica; el afán immoderado de producir discusiones más ingeniosas y sutiles que fecundas para el progreso de la ciencia, el desconocimiento de muchas cuestiones fundamentales... fueron otras tantas causas que contribuyeron a desfigurar el verdadero aspecto de la ciencia divina en este período". Estas palabras podrían, en general, aplicarse a la situación dominante en nuestros países en el siglo XVIII. Después del renacimiento propio de la teología española en su siglo de Oro (XVI) y del auge de la primera mitad del siglo XVII, había decaído considerablemente. Fueron los teólogos de Salamanca, como ya hemos advertido, los primeros que dieron auge a la teología histórica, pero esta época había pasado y nuestros países aparecían dominados en el siglo XVIII por la escolástica en decadencia. Grabmann nos indica sobre el punto, que florecieron los estudios de la teología histórica en Francia e Italia "mientras que los españoles prefirieron continuar con la teología especulativa, que cada vez decayó más por el afán desmedido a sutilizar sobre cuestiones de poco o ningún interés". *Op. cit.*, p. 247. La teología escolástica decae en general, considerablemente a finales del siglo XVII y principios del XVIII.

<sup>14</sup> Verney (I) t. IV, p. 151.

consiste “en saber lo que Dios dijo y saber cómo esto se defiende contra nuestros contrarios”. Pero en el reino se había dejado a un lado el concepto verdadero de esta ciencia, no había en él teólogo alguno, “pues ninguno hay que sepa más que cuatro dedos de Especulativa”, con “razones claras y no con haren-gas” se convertía al hereje y se realizaba la buena teología.<sup>15</sup>

La teología dogmática debía aceptarse, era la única que podía salvar de la confusión reinante y como ayuda y auxiliar esencial de ella la rama de la positiva o teología histórica. Esta teología moderna dogmática y positiva podía llamarse también positivo-escolástica (no se entienda escolástica en el sentido que Verney había criticado, sino en cuanto se refiere a las escuelas cristianas). “Una verdad teológica que depende de un hecho Histórico y doctrina Escritural no se puede probar sin descubrir y calificar ese hecho y esa doctrina. No se consigue esto con Escolásticas haren-gas y sofismas; sino con fuertes y claras razones”. En dicha teología moderna se empleaban y eran necesarios el estudio y crítica de las fuentes históricas, pues sólo así se podían sacar las pruebas de hechos verdaderos. Sobre el punto insiste Verney repetidas veces: “El siglo pasado tuvo la felicidad de libertarse de la ignorancia en muchas cosas. *La Crítica* que nació, o renació entonces y se aumentó abrió los ojos a el mundo literario para adelantarse en la Ciencia. En esta era no basta que un hombre afirme una cosa: es necesario que la pruebe y muestre que los monumentos de que saca sus pruebas están libres de toda corrupción”. . . . “Las herejías de Lutero y Calvino y otros modernos del siglo XVI abrieron los ojos a estos Teólogos (escolásticos) y mostraron que los más de ellos se apartaron de el verdadero método de la Teología. . . . No impugnaban los Herejes las Metafísicas de la Escuela, impugnaban los fundamentos de nuestra Religión. Así muchos Teólogos empezaron a explicar estos puntos. . . . de suerte que desde el Concilio de Trento. . . . es cuando se empezó a practicar este método de la Teología Positiva. . . . la ocasión de este adelanto la debemos a los Herejes que se descubrieron en el siglo XVI”.<sup>16</sup>

Dos eran, según nuestro autor, los motivos principales por

<sup>15</sup> Verney (I) t. IV, p. 142.

<sup>16</sup> Verney (I) t. IV, pp. 134, 152 y 154.

los que no se había aceptado en nuestros países la teología histórica y en general el nuevo método de tratar los problemas teológicos: 1º partidarismo de escuela; 2º temor a suscitar la herejía. Impidió el paso a la teología positiva la contienda entre dominicos y jesuítas sobre el problema de la ciencia y el auxilio divino. La pasión por la propia teoría los hizo alejarse de lo esencial y necesario, permaneciendo así encerrados en sus propias ideas. La teología escolástica, advierte, se había formado en el ambiente provocado por la diversidad de escuela. A más de la ignorancia y prejuicios de muchos, el método teológico encargado de dar nueva vida a los estudios no había pasado de los Pirineos por “la gran contienda que hubo a los principios del siglo pasado, y a fines del antecedente, entre Dominicanos y Jesuítas sobre la *ciencia y auxilio divino*, la cual habiendo nacido en España conservó siempre en ella sus mayores apasionados. . . compusieron sobre ellas difusísimos tratados, que les impidieron ocuparse en otras cosas necesarias. Como siempre dura la disputa nacieron de ella muchos volúmenes, con que muchos Autores han llenado las Librerías. . . De que nace que acá en Portugal en donde toman esto más a pecho, no se pueden aplicar a otras cosas”.

El temor a que las nuevas teorías suscitasen la herejía, temor por lo demás muy propio de nuestros pueblos que en su afán por la unidad católica no aceptaban ninguna innovación venida del extranjero, era, como se ha indicado, el segundo motivo por el que no había llegado, ni se había convertido en común y usual, el nuevo método teológico. No hacía falta la positiva, decían los escolásticos, en países donde afortunadamente, podía decirse en comparación con otros, dominaba el catolicismo. (Verney advierte, sin embargo, que en Portugal había algunos hebreos a los que era necesario convertir.) Las nuevas ideas sobre teología, alejando la calma de los espíritus, suscitarían dudas de fe; por tanto era mejor y más sano permanecer en paz con lo dado, sin indagar el porqué. Verney acusa a sus compatriotas de acomodaticios y temerosos, les echa en cara su pereza: ¿acaso había de aceptarse que sólo en países extranjeros se luchase contra los herejes? ¿Acaso se les cedía la gloria de la conversión? ¿Sólo en aquellos países se sabían las verdades de la religión católica?

El Barbadiño critica este temor de portugueses y españoles: “me respondió un Profesor que las controversias eran buenas allá para Inglaterra y Roma en donde se convierten Herejes; pero no eran necesarias en Portugal en donde por la gracia de Dios estamos libres de esa peste. . . El decir que introduciéndose en Portugal estas Teologías, darían motivo a suscitar dudas en la Fe; y que por falta de ellas no han entrado las herejías en este Reino es otro frenesí sin fundamento”.<sup>17</sup> Iban los portugueses por el mundo predicando a los infieles la palabra evangélica “¡y no hay un solo portugués, que muestre a los Herejes *la verdad* de esa Fe que a los demás anuncia!”. Esa *verdad* precisamente es lo que la teología positiva se encargaba de demostrar y lo que no podía aclarar la especulativa.

Es curioso advertir, por otra parte, la actitud del Barbadiño ante Santo Tomás y otros autores. Dejando a un lado la autoridad y prestigio del Doctor Angélico, intenta poner su obra a la altura de otras varias de menor importancia. “Santo Tomás cuyas obras fueron aprobadas por algunos Pontífices y su Suma fué leída en algunas Universidades. . . de aquí no sacamos. . . más que afirmar, que aquella Suma nada contiene contra la doctrina de la Iglesia. Por los mismos principios podíamos preferir a ella la Suma de Lombardo. . . [indica que se tenía por texto en algunas Universidades portuguesas] podíamos preferir a ésta la de Alejandro de Ales. . . la de San Buenaventura. . . Finalmente a *Santo Tomás Aristotélico* podíamos oponer a *San Agustín Platónico*, y a otros muchos grandes doctores. La doctrina de Santo Tomás quien en aquel siglo fue sin duda. . . uno de los más doctos, más fundados. . . y su gran piedad dieron lustre a sus Obras, y esto junto con los apasionados que tenía. . . dió motivo a. . . elogios. Después. . . continuaron en alabarle y venerarle: pero mirándole como a un Doctor Escolástico no creo que están obligados a seguir su doctrina, ni su método. . . deja la Iglesia a cada uno la libertad de hacer lo que le pareciere. . . Los doctísimos Religiosos Dominicanos fueron insensiblemente abrazando aquellas doctrinas hasta defenderlas. . . De aquí nacieron aquellos grandes Comentarios. . . no era posible que hubiesen dejado de hacer grandes progresos si. . . no

<sup>17</sup> Verney (I) t. IV, pp. 137 y 143.

tuviesen aquel grillo que no les permite salir de su Escuela. . . Aunque. . . en Italia y Francia muchísimos Dominicanos eruditos y píos siguen otro estilo, y sólo quieren la Filosofía y Teología moderna".<sup>18</sup> Sigue la crítica sobre otros autores: con la introducción de la filosofía peripatética arábica habían surgido varias teorías erróneas. Volvemos de nuevo al texto de las cartas de Verney. "Roscellino, Abelardo, Gilberto Porretano, Arnaldo de Brescia. . . manifestaron. . . lo que se podía esperar de semejante introducción. . . los hombres más doctos procuraron enmendar esto y reformar las Escuelas de Teología. Esto hizo en Inglaterra (s. XII) . . . el Cardenal Pullo. . . Pedro Lombardo en París. . . ambos procuraron valerse de la Escritura, Padres y alguna vez de la buena razón. . . el. . . Concilio Senonense o Parisiense (1209) mandó quemar los libros de Aristóteles por los daños que habían causado. . . En el año 1231 Gregorio IX prohibió la Dialéctica y Metafísica de Aristóteles y la Física con su limitación. Duró esta prohibición hasta 1265 en que un Cardenal Legado de Clemente IV. . . prohibió absolutamente la Física y Metafísica de Aristóteles. . . En este estado hallaron las Escuelas. . . Alberto Magno y Tomás de Aquino (s. XIII). . . Alberto fué el primero que comentó a Aristóteles, siguió su ejemplo de Discípulo, y creo que lo hicieron no tanto porque entendiesen ser útil, cuanto por hacer este servicio a el Público que se hallaba muy embelesado de Aristóteles y muy perjudiciado con su mal uso. La verdad es que no cuesta poco a los Teólogos el disculpar a estos dos Doctores, de haber comentado a el Filósofo, en tiempo en que subsistía la prohibición de Gregorio IX". Varios doctores y los Papas Clemente VII y Juan XXII "querían que se continuase la Teología Dogmática o a lo menos la *Suma de Lombardo*. . . continuaba el fermento de la discordia en el ejercicio de la Filosofía Peripatética, degeneraron los Comentarios en argumentos sutiles y disputas de Escuela. . . cada uno para fundar su opinión compuso su Suma Teológica, explicada con los términos Arábicos, de los cuales *no hizo mención Pedro Lombardo en su Suma*. . . De este modo amaneció a fines del siglo XIII la Teología Escolástica, cuyo nombre de allí en adelante no significó solamente Teología metódica y aco-

<sup>18</sup> Verney (I), t. IV, pp. 145 ss.

modada a el estilo de las Escuelas... sino Teología tratada por el método de los Árabes. Sin embargo en muchas Escuelas se prosiguió el estudio de la Escritura... se hubiera esparcido más a no ser... [que]... Las varias Religiones de Mendicantes... tomaron por empeño practicar el mismo método comentando... la Suma de sus Alumnos...”.

Tengamos en cuenta las veces que Verney pone frente a Santo Tomás la obra y la figura de Pedro Lombardo... Aunque reconoce la existencia y el porqué de la obra *Contra los cuatro Laberintos de Francia*...<sup>19</sup> no por eso deja de advertir que Lombardo seguía la tradición y había dejado a un lado los términos arábigos. Hay un afán continuo en las líneas del Barbaño por mostrar una preferencia por Pedro Lombardo. Resulta explicable esta inclinación: Lombardo en sus *Sentencias*, lib. IV, había recogido considerable material de las obras de los Padres de la Iglesia para guía del pensamiento teológico. Puede decirse que conservaba la tradición frente a la especulativa.<sup>20</sup> Era la figura que a pesar de sus muchas faltas, se acercaba en lo más posible al ideal del método positivo propugnado por los modernos.

Ahora bien, podemos preguntarnos ¿de dónde proviene la línea de crítica verneyana en relación con Santo Tomás?, ¿se debía únicamente al influjo de la filosofía moderna enemiga de la escolástica? Nos inclinamos a pensar que el motivo y cau-

<sup>19</sup> Cita a Gualtero, Prior del Convento de San Dionisio de París, que escribió un libro al que puso por título *Contra los cuatro Laberintos de Francia: Abelardo, Pedro Porretano, Pedro Lombardo y Pedro Poitiers*.

<sup>20</sup> Martín Grabmann, *op. cit.* p. 51: “es innegable que a pesar de sus defectos de fondo y de ejecución la obra de Pedro Lombardo reunía entonces el elemento tradicional de la ciencia divina y expresaba el sentir de la Iglesia sobre los puntos fundamentales de la misma. Por esta razón también llegó a ser el texto clásico de la enseñanza oficial... hasta fines del siglo XVI época en que fue sustituida por la *Suma Teológica* de Santo Tomás de Aquino”. Los libros de las *Sentencias* de Lombardo fueron “considerados como la expresión genuina y compendiada de la tradición eclesiástica” (p. 117): Sin embargo, “prueba de la preferencia excesiva por las cuestiones dialécticas o puramente filosóficas, con menoscabo del método propio y tradicional de estudiar la Teología y hasta con olvido del depósito revelado, nos la suministra el hecho de... que era costumbre muy general [siglos XIV y XV] la de limitarse a comentar los dos primeros libros de la obra de Pedro Lombardo y prescindir de los últimos de fondo más dogmático y positivo”. Y el mismo Verney en el *Parecer del Doctor Lisboense* (XI) nos dice: “Las Escuelas Teológicas... comenzaron en los siglos XIII y XVI en que floreció Santo Tomás... y por doce siglos defendió la Iglesia el Dogma... sin servirse de las tales Escuelas sino sólo de la Tradición católica... y de San Agustín, quien sólo defendió la doctrina de la Iglesia y no invenciones nuevas”.

sa viene de más lejos. Recordemos que Verney pertenecía, él mismo lo declara en sus polémicas, a la dirección agustiniana, esto es, a aquella escuela agustina formada en Italia. Desde luego, a los mismos agustinos, franciscanos e incluso a algunos dominicos influidos por el agustinismo, había molestado la preferencia de Santo Tomás por Aristóteles y el abandono de la tradición eclesiástica. La escuela agustiniana quería volver a su maestro.

Verney no cita a los teólogos españoles que habían realizado el renacimiento de la teología en España durante el siglo XVI. Aunque en las *Polémicas* nombra a Melchor Cano, *De Locis Theolog.*, como ejemplo de uno de los primeros en señalar los defectos de la escolástica y al P. Francisco Luis de Carvajal, franciscano, que tomó parte en el Concilio de Trento y compuso un libro para corregir el modo que se empleaba en la enseñanza de la teología, *De Restituta Theolog.*, por lo que se le cuenta entre los restauradores de la teología moderna, y otros; en general al referirse a los teólogos españoles y sus obras nos dice: "Se pasma un hombre cuando ve tantos volúmenes como los que compuso Suárez, Vázquez, los Salmanticenses, etc., y con todo ello examinando bien el caso lo que dicen ellos en tantos volúmenes lo escribió en dos el Rodes, el Comptono, etc., y se podía escribir aún en menos. Este es el defecto de los Escolásticos, que copiándose fielmente unos a otros, con sola la diferencia de poner el uno por prueba lo que otro tiene por argumento, escriben estas eternas Teologías, en las cuales los Padres son rarísimos y cuando se apunta un texto de ellos suponen probada la cuestión, sin advertir si es genuino, en qué sentido habló o contra quién escribió".<sup>21</sup>

Verney llevaba muy dentro de él los ideales de la escuela agustiniana. Quizá nos explique su crítica a los teólogos españoles el recordar que había sido precisamente Vitoria el que sustituyó las *Sentencias* de Lombardo por la *Suma* de Santo Tomás, y ser los españoles en su renacimiento teológico los que se unieron a la línea de pensamiento del siglo XIII, ambiente y época medieval no reconocidas por Verney, ya que les niega todo valor intelectual.<sup>22</sup> Como nos hemos podido dar cuenta,

<sup>21</sup> Verney (I) t. IV, p. 136.

<sup>22</sup> M. Grabmann, *op. cit.*, p. 184. "La primera escuela que utilizó la *Suma* co-

según su criterio el siglo XIII no tenía ningún brillo, ni sus hombres gran mérito.

Alaba en general a los religiosos extranjeros que seguían la teología positiva y al historiador Ludovico Antonio Muratori representante en Italia del movimiento teológico-dogmático de carácter positivo y polémico. Es seguro que a él sigue Verney en algunas de las partes del *Verdadero Método* y también al historiador Scipione Maffei.<sup>23</sup>

Varias veces hemos hallado a lo largo de esta carta sobre teología el concepto de *buena razón*, esto es la razón humana, cuidadosa y libre de prejuicios, aplicada a los asuntos que se intenta investigar. Pero debemos aclarar que, según el Barbaño, esta buena razón servía en cuanto se la empleaba en tarea empírica y no en abstractas metafísicas. La buena razón no ayudaba a los hombres en la explicación de lo que fuese Dios, pues aunque mostrase que había una Causa Suprema, no podía por sí misma explicar qué cosa es Dios, ya que la Divinidad es algo "*insensible y poco inteligible*". El hombre por su razón no podía demostrar a Dios. Se contentaría con saber de la Divinidad lo revelado por Ella a los espíritus escogidos. La razón le servía para explicar las pruebas reveladoras y darlas a conocer de manera clara... Dios, en sí, era directamente incognoscible para la razón humana. Por ello, la Teología, ciencia que explicaba lo que era *Dios en sí* y en cuanto a nosotros, necesitaba forzosamente apoyarse en lo revelado, en la Escritura y Tradición, pero no en razones abstractas que nada podían aclarar: "Es la Teología aquella ciencia, que nos muestra lo que es Dios en sí, explicando su naturaleza y propiedades; y lo que es en cuanto a nosotros, explicando todo lo que hizo por nuestro respeto y para conducirnos a la Bienaventuranza: y como Dios es un objeto insensible y poco inteligible; de aquí nace, *que no*

mo libro de enseñanza y aprendizaje de la ciencia divina fué la del convento de San Esteban de Salamanca, y la innovación se debe al gran teólogo dominico Francisco de Vitoria"... "Vitoria profesor de la Universidad de Salamanca... introdujo la *Suma* del Doctor Angélico... en lugar de atenerse a... las *Sentencias* de Pedro Lombardo... Vitoria unió felizmente la teología con la teología positiva, Sagrada Escritura, actas de Concilios y obras de los Santos Padres... La teología española del siglo de Oro... es a la vez, renacimiento y continuación de la teología del siglo XIII, por haber tomado la *Suma Teológica* de Santo Tomás como reguladora de sus enseñanzas".

<sup>23</sup> Verney cita en su *De Re Logica*, al tratar el problema de la Historia, al historiador italiano Scipione Maffei (pp. 314 y 335).

podemos con razones y experiencias explicar qué cosa es Dios; aunque nos muestre la razón que hay una Suprema causa: y así sólo podemos saber de Dios aquéllo que El quiso que supiésemos”.<sup>24</sup>

En su *De Re Logica*, toca también este tema del conocimiento de la Divinidad. El lib. V, parte primera, lo dedica a la reflexión sobre la verdad y los grados por los que llegamos a un conocimiento verdadero. Termina este lib. V con un pequeño capítulo sobre las demostraciones de la ciencia y de la fe, las diferencias y características de unas y otras. Indica que la *demonstración científica* conoce el sujeto de la proposición, lo que de él se predica y el nexo que los une; en cambio en la *demonstración de fe* le falta al hombre la claridad del nexo, así “en la declaración *Cristo es Dios y hombre*, tenemos una idea confusa de Dios, clara de hombre y *ninguna del nexo*”, lo creemos, añade Verney, por la autoridad que encierra la palabra divina. “De todo lo cual puede deducirse que el hombre no puede tener de un objeto simultáneamente conocimiento científico y de fé, porque uno y otro pugnan entre sí. . . La ciencia es el conocimiento evidente de la cosa: la fé el conocimiento inevidente de la cosa”.<sup>25</sup> Sin embargo, añade en este mismo capítulo que, hay que tener confianza absoluta en el testimonio de la revelación, que la autoridad de Dios no echa por tierra, ni destruye la luz natural, sino que la perfecciona. Dios por ambas vías, la ciencia y la fé, hace que se despliegue la razón del hombre.

En la segunda parte del lib. V trata de la verdad probable, o lo que es lo mismo de aquel conocimiento que encierra una posibilidad de verdad, de certidumbre; es, entonces cuando analiza más ampliamente el carácter del testimonio de la revelación, indicando que el hombre debe confiar plenamente en la verdad del testimonio divino: “aunque el testimonio divino proponga la cosa oscura e intrincada, debemos confiar en su verdad. . . Dios no puede equivocarse. . . todo lo sabe y no nos puede engañar porque es la suma verdad y la suma bondad”.<sup>26</sup>

La teología podía explicar lo que fuese Dios en sí, pero solamente basándose en la revelación; por la razón directamente

\* Verney (I) t. IV, p. 120.

\*\* Verney (II) p. 231.

\*\* Verney (II) p. 245.

no podía el hombre conocer en rigor la realidad de la Divinidad. El empirismo de Verney lo lleva a este resultado, pero salva la situación acogiéndose a las verdades reveladas. La Escritura y la tradición le ofrecen a Verney como a tantos otros la solución acertada a su problema.

Por un lado aun cuando Verney admite que la razón le muestra al hombre la existencia de una Causa Suprema y haber dicho, o por lo menos dado a entender, como recordaremos, al principio de su carta sobre teología, que por la luz de la razón podía probarse la existencia de Dios, por otra parte nos indica una y otra vez que la Divinidad es algo *insensible y poco inteligible, que no podemos con razones y experiencias explicar qué cosa es Dios*; que la demostración científica es opuesta y distinta por tanto a la de fe, ya que en esta última *nos falta la claridad y certeza del nexo*.

Nos inclinamos a pensar que Verney y los modernos que con él defendían dichas teorías estaban influidos por Occam, por Nicolás de Autrecourt (muerto después de 1350) y por Pedro de Alliaco o Pierre d'Ailli (1350-1420).

El mismo Gregorio de Rímíni, general de la Orden de los agustinos presenta una clara influencia de Occam. Al pertenecer Verney a la escuela agustiniana, es evidente que se formó en los principios y en la tradición de Occam y los anteriormente citados, los cuales expusieron en su época ciertas ideas similares a las defendidas por los modernos en los siglos XVII y XVIII.

Guillermo de Occam, Nicolás de Autrecourt y Pierre d'Ailli representantes de la corriente del experimentalismo medieval abrieron el camino al fideísmo y es lo más seguro que influyeron en aquellos, que aun sin ser fideístas como Verney, se oponían a una definición metafísica de la Divinidad y luchaban por el conocimiento de Dios basado en la Escritura y tradición.

En relación con la imposibilidad de una definición metafísica de la Divinidad puede descubrirse una relación entre Nicolás de Autrecourt, Pierre d'Ailli y Verney. El escepticismo de Nicolás de Autrecourt en relación con la metafísica es una consecuencia de su experimentalismo. Duda de la idea de sustancia; condenadas por la Iglesia algunas de sus proposiciones, defendió la tesis de que no se podía afirmar la realidad de la sustancia en cuanto entidad metafísica. Sólo podía afirmarse

la existencia de las sustancias que el hombre por medio de sus sentidos podía conocer y de ellas no era posible deducir con evidencia la existencia de la *sustancia* como tal. El conocimiento que no venía de la experiencia, que no se hacía evidente por ella no tenía ni tan siquiera la categoría de probabilidad.

Podemos advertir que entre Nicolás de Autrecourt y el Barbadiño se presenta desde luego un interesante paralelismo.

A su vez el Cardenal Pierre d'Ailli, canciller de la Universidad de París, se mostró escéptico ante el intento de probar con argumentos de la razón la existencia de Dios.

Dichas corrientes abrían el camino al contenido de la revelación, como lo único que podía dar la certeza de la existencia y naturaleza de la Divinidad.

Se presentaba el mismo problema que cuando se trató de la sustancia metafísica: ¿por qué tratar el problema de la sustancia, siendo ésta algo, según Verney, imposible de conocer en sí?, ¿por qué discusiones teológicas presididas por la metafísica y la dialéctica sobre Algo también imposible de conocer en sí?

Dejando aquí nuestro análisis sobre el pensamiento de Verney y volviendo la vista a la obra del P. Almeida advertimos que su preocupación esencial fue demostrar a sus contemporáneos que entre razón y religión no existía una oposición, sino que la buena razón podía muy bien ayudar al hombre a marchar por el camino hacia lo Divino.

Un apologista francés de la época, el abate Bergier, indicaba: "La fe en los misterios no es... nunca contraria a la razón; por el contrario la razón nos prescribe esa sumisión a la autoridad divina".<sup>27</sup> Posición similar asumía el P. Almeida cuando en el prólogo a su obra, tras de advertir el peligro, nos dice: "y por ser máxima general entre todos los incrédulos que la religión revelada se opone a la razón, tomé a mi cargo la empresa de demostrar en estilo familiar y claro *la armonía que tiene nuestra religión con la buena razón*".<sup>28</sup> Semejante es el título que lleva su obra en la que reúne varios argumentos contra los incrédulos: *Armonía de la Razón y la Religión*.

El primer tomo aparece dedicado a Don José María de Me-

<sup>27</sup> Paul Hazard. *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*, p. 80.

<sup>28</sup> Almeida (V) t. I, p. 16.

llo... Inquisidor general. Lleva la fecha de 10 de febrero de 1793. El segundo tomo está dedicado al Príncipe Regente (Juan VI, hijo de María I) de Portugal. Parece ser por lo que el propio Almeida dice, que en estos dos tomos recogió los argumentos a favor de la religión que en otro tiempo había empleado contra los incrédulos (recordemos los años que pasó en Francia); más tarde estos argumentos los había pasado al estilo epistolar dirigiéndolos a los Señores de Armendáriz, y por último en la obra que analizamos los había puesto en forma de diálogo, para que saliendo al público escritos y explicados en forma clara y concreta, pudieran servir de orientación a aquellos que dudaban de las verdades de la fe. El mismo Almeida confiesa (t. I) que por mucho tiempo no le había parecido necesaria dicha instrucción, por no creer que los ataques contra la religión invadieran el ambiente de Portugal; pero había llegado un momento en el que se presentaba como urgente la defensa de la religión por la razón: "Por mucho tiempo he dudado publicar estas disputas en mi patria, juzgando que estaba libre del contagio que iba asolando países muy florecientes, y temía yo que los oídos piadosos por ignorar mis intenciones llevasen a mal que vulgarice las blasfemias que de la boca de nuestros enemigos se oyen en las disputas. No obstante me determinó el consejo de V.E. juzgando que ya era preciso preservar con esta especie de antídoto del mal que empieza a hacer estragos en nuestro clima".<sup>29</sup>

Los dos tomos de su *Armonía*... están llenos de sabor y transcripción del ambiente dominante. Desde el grabado que

<sup>29</sup> Almeida (V) t. I, p. 7. Desde luego que en este tiempo comenzaba a presentarse como un peligro para la religión los escritos que llegaban desde el extranjero. El traductor al castellano de la obra del P. Almeida, el P. D. Francisco Vázquez, C. R. de S. Cayetano, nos describe en el prólogo del t. I, el ambiente dominante en nuestros países: "era preciso preparar el antídoto más poderoso para ocurrir a la corrupción que iba insensiblemente ganando mucha tierra por beber muchos incautos la ponzoña en los dorados vasos de las sátiras picantes que contra la religión venían de los países extranjeros, adornadas con falso artificio y engañosa retórica."

"Es preciso conocer que en la misma lengua en que se enseña la impiedad, hay las mejores apologías... pero hay sujetos que apenas tienen uno de estos libros buenos contra el grande número de los libros malos, perniciosos y pestíferos; como que les parece que merecerán el nombre de curiosos si a sus amigos les brindan con alguna nueva tragedia de las que el Poeta francés compuso con la maldita intención de extender las perniciosas ideas de la incredulidad. Lo peor es, que no solamente los que entienden las lenguas extranjeras necesitan ya de este remedio, hasta las mujeres beben el veneno con que en las conversaciones familia-

adorna la primera página de cada uno y los versos que acompañándolo hacen mención de la razón y religión.

La luz de la razón es voz divina  
 Que a domar las pasiones nos inclina  
 Más alta luz la religión propone  
 Que a la razón sublima y no se opone... (t. I).

“Porque también el que lidia en los juegos públicos, no es coronado si no lidiare según ley” (t. II), hasta el más pequeño de sus comentarios nos demuestran la tendencia y el carácter del reformador y del apologista que se opone a los ataques a la religión y se apresta a defenderla con las armas que la buena razón, en la que tanto había confiado, le ofrecía.

El espíritu piadoso del P. oratoriano se nos hace presente una vez más cuando tras de exponer su confianza en la razón para asegurar los dogmas que otros atacaban en nombre de ella, se preocupa por aclarar que no pretende “probar las sublimes verdades de la religión revelada con los argumentos de la humana razón. Esta locura sería lo mismo que pretender buscar en columnas de barro el apoyo para los orbes celestes. Las verdades del cielo solamente en la palabra del Hijo de Dios tienen su fundamento sólido, eterno y firmísimo; pero como los incrédulos pretenden sacar de la razón humana argumentos contra nuestra religión, es conveniente deshacerlos con otros más vigorosos de la misma razón”.<sup>30</sup>

No quería tampoco exponer y fundar las verdades religiosas con la Escritura, concilios, Santos Padres; atacados ellos también era necesario prescindir de la ayuda de sus obras, para emplear sólo la razón: “Ellos [los pensadores franceses a los que principalmente se refiere] no recurrían a los pasajes de la Escritura, ni a los Concilios, ni a los Padres, tampoco consentían que yo me valiese de estas armas que hasta aquí ha manejado la Teología. Porque con el desprecio general de ésta (que es entre ellos la máxima indispensable y constante) me hubiera visto absolutamente sin defensa, si no hubiese dispuesto la

res les brindan los jóvenes disolutos y tocados de esta rabia, facilitando el desenfreno de las pasiones. Aún los criados que por desgracia sirven a jóvenes impíos, se explican ya en términos de haberles comunicado el mortal contagio según las palabras favorables a las pasiones que se les oyen”.

<sup>30</sup> Almeida (V) t. I, p. 11.

Providencia que yo me hallase ensayado en el manejo de las armas de la razón, que era de la que sacaban las lanzas que vibraban contra nuestra sagrada religión".<sup>31</sup>

De acuerdo con este criterio, de emplear únicamente la razón para aclarar y defender a la religión católica, Almeida trata los principales puntos hacia los que se dirigían los ataques de los incrédulos: el t. I dividido en tardes lo dedica a tratar: la existencia de Dios; los misterios de la religión; ley natural y luz de la razón; necesidad de las leyes positivas; de la materia y el espíritu; de la espiritualidad e inmortalidad del alma; sobre la religión revelada en común; sobre el pecado original; de la máxima que dice: fuera de la Iglesia no hay salvación; de que Dios se interesa en nuestras acciones; sobre el culto interior y exterior que se debe a Dios; sobre la divina inmutabilidad y sobre el fuego vengador de la otra vida. Por último concluye con dos Apéndices: sobre la gracia divina y Concepción de la Virgen y sobre la confesión auricular.

El t. II lo dedica a la filosofía moral, dividiéndolo en tres partes principales: I. De las obligaciones del hombre para con Dios; II. De las obligaciones del hombre para consigo mismo; III. De las obligaciones del hombre para con los otros hombres.

La obra aparece escrita de modo sencillo. Describe el tipo del libre pensador de la época, pero sin lanzarle invectivas ni adjetivos rebuscados y terribles. Es la típica y característica prosa del P. Almeida: social, tranquila y correcta, impregnada siempre de una gran fe en las creencias religiosas. En los diálogos, en los que aparece una baronesa alumna de Almeida, defensora calurosa y entusiasta de las ideas religiosas, van presentándose también distintos caballeros en los cuales caracteriza y retrata nuestro autor el sector social dominado por las nuevas ideas llegadas de Francia; en ellos ha centrado Almeida las disputas y argumentos que sostuvo con algunos incrédulos; él mismo lo advierte en su dedicatoria del t. I. "Mudé el nombre al escribir las disputas de algunos contrarios que tuve, porque no me pareció prudencia nombrarlos; bien que de ordinario pinto su verdadero carácter". Entre ellos el que más seguido aparece en los diálogos es el caballero Sansfond (habladores sin fon-

<sup>31</sup> Almeida (V) t. I, p. 6.

do) que defiende las nuevas ideas de los ilustrados y ataca en cierto modo a la religión. El P. Almeida transcribe algunos de los ataques y frases típicas que se lanzaban contra la religión. Él mismo advierte que para dar más verosimilitud al diálogo y para demostrar que no teme a los ataques de los contrarios ha conservado dichos argumentos: "En nada debilito los argumentos en contra, y aunque sé que hay oídos delicados, dejo caer algunas expresiones escandalosas de que en realidad usan, y aun las repito para que el horror que causan vaya previniendo el corazón de los lectores a favor de la verdad. No atribuyo a los contrarios de la religión cosas que ellos no digan: yo se las oía, y las leo en sus libros, cuyas páginas pudiera citar, como también los nombres y los pasajes en que disputaron conmigo, si no hubiese peligro en hacerlo así".<sup>32</sup>

Almeida hace frente a las nuevas ideas con los criterios y teorías tradicionales dentro de la religión. Tiene el arte de no acudir a la autoridad sino que procura examinar todo y presentarlo a la luz de la razón, de acuerdo con la razón, no queriendo imponer sus argumentos sino por el contrario demostrando que la buena razón lleva al hombre a aceptar y admitir como verdaderos los preceptos religiosos. Muchos de sus pasajes los quiere resolver solamente razonando, por ejemplo: el diálogo *sobre la religión revelada en común*, donde indica que si Jesucristo hubiera mentido al decir ser Hijo de Dios, su religión no hubiese perdurado como ha perdurado a través de los siglos; que Jesucristo fue un hombre libre de pasión, desorden o exceso; que su política fue sana; que sus mismos enemigos reconocieron su inocencia; que "nunca se le vio inconsecuencia, mudanza ni contradicción, carácter esencialísimo de la mentira. . . Luego: Jesús Nazareno no puede ser tenido por hombre blasfemo ni mentiroso: por consiguiente habló verdad diciendo que era Hijo de Dios; y si era el hijo de Dios, todo cuanto nos reveló es verdad". Éste y otros muchos problemas religiosos los resuelve por consecuencia de razón; sin embargo, no citaremos más de ellos por parecernos que pueden ser monótonos al lector, máxime que como acabamos de decir los resuelve ya bien por la razón, bien por las pruebas tradicionales empleadas en el seno de la religión católica, como por ejemplo, la existencia de Dios, etc.

<sup>32</sup> Almeida (V) t. I, p. 10.

Sin embargo hay capítulos, que a nuestro parecer pueden ser más interesantes y sobre todo en su sencillez nos hablan más de su autor, de su criterio y del momento o circunstancia en los que la obra salió al público. En el t. I, dos de las *tardes* o *diálogos* están dedicados: *Sobre que las materias de la religión se deben tratar con mucho respeto, atención y cuidado* y *Diálogo sobre el estilo en que se debe averiguar la verdad en las materias de religión*. El primer tema que aborda el P. Almeida es la necesidad de una instrucción religiosa. Muchos de los que atacaban las verdades religiosas no tenían conocimiento de ellas: “La mayor parte de los que hablan en este punto, ni leen, ni tal vez tienen en su casa un solo libro a favor de nuestra religión: sobre esto apostemos cien luises. Si les preguntan por los motivos de credibilidad, esto es, por los que hacen creíbles y racionales nuestros dogmas, nada responden. . . Más digo: que si les preguntan cómo entienden las verdades que creemos, pocos son los que no se hallan cortados en la respuesta. En los mismos argumentos que forman contra nosotros, y en las picanterías con que nos atacan, se ve que toda su teología es superficial y errada”. Las materias de religión debían tratarse tranquila, serenamente, como se trataban los demás negocios que aun importantes para la vida no lo eran tanto como éstas: “Pero acá en materias de religión, en las que está por una parte Dios, su providencia y atributos: por otra nuestra alma que no es de barro y la eternidad que puede sernos muy ventajosa, o muy perjudicial, todo esto es una bagatela, que se puede tratar entre plato y plato y en que se puede discurrir sin peligro, y aún el discurso más gracioso o más chistoso será el más verdadero. ¿Es por ventura éste el modo que dicta la *buena razón* para averiguar en estas materias la verdad?”<sup>233</sup>

Existe, advierte Almeida, un estilo propio y adecuado para conocer la verdad; sin embargo, ante los problemas a aclarar que pueden presentarse en las distintas y varias discusiones: “hay. . . dos métodos diferentes para tratar los puntos cuya verdad se examina: el uno es sencillo y sólido; pero es seco. . . el otro es muy adornado con las figuras de la más brillante elocuencia, sembrado de algunos chistes o galanterías de un inge-

<sup>233</sup> Almeida (V) t. I, pp. 36-37:

nio feliz, acompañado de agradables pinturas... animado de un entusiasmo poético, que aun fuera de la poesía deja escapar por aquí o por allí algunas encantadoras gracias, y tal vez bur-lonas inyectivas, como por lo común se ve en los libros escritos contra la religión". En las discusiones sobre religión debía emplearse el primer método, es decir, lo seguro y sólido, huir de los adjetivos, frases hermosas, gracias y en fin fantasías y figuras retóricas, método y estilo este último que empleaban por lo general los que atacaban a la religión. Por ello era necesario examinar sus argumentos, quitarles el adorno, la retórica que los disfrazaba y descubrir el verdadero fondo. A propósito cita Almeida (contra lo que se había propuesto) el poema de Voltaire sobre la religión natural, dedicado al rey de Prusia: "un discurso muy defectuoso si se le mira desnudo y sin ornato, pero muy hermoso viéndole con los adornos con que Voltaire le presenta".<sup>34</sup> Transcribe parte del segundo canto, donde Voltaire quiere probar "que supuesto que Dios ha dado leyes a los hombres no deben éstos recibirlas de otro alguno". Tras las hermosas palabras del pensador francés, indica Almeida, se escondía un argumento erróneo, adornado con la elocuencia y artificio.

Por último el P. Almeida quiere mostrar su falta de prejuicios no prohibiendo a las personas cultas, entre ellas la baronesa de sus diálogos, la lectura de aquellos libros; solamente les aconseja: "No leerlos antes de haber leído seriamente los que están escritos a favor de vuestra creencia porque sin estar armada con el conocimiento de la verdad, no podeis sospechar que haya mentira en los otros libros y así estando primero bien instruida en la verdad, cuando os acometan con los libros encantadores de los incrédulos, separando todo lo que es flores, figuras y metáforas, dejad desnudo y seco el discurso para decir: este hombre asegura esto por esta razón y entonces veréis que en lugar de bellísimos discursos en la apariencia, resultan a la realidad sofismas defectuosos."<sup>35</sup>

Almeida se nos presenta después de todo lo anterior como un genuino representante de la *modernidad cristiana*.<sup>36</sup> Desde su

<sup>34</sup> Almeida (V) t. I, pp. 56 ss.

<sup>35</sup> Almeida (V) t. I, p. 61

<sup>36</sup> Hemos adoptado esta determinación empleada por Pablo González Casanova en su obra *El misonismo y la modernidad cristiana en el siglo XVIII*, por

posición de filósofo moderno, Almeida quiere, como hemos podido advertir, defender a la religión, valiéndose únicamente de la razón. Ha hecho esfuerzos por dejar a un lado la autoridad de la Iglesia, a momentos casi lo ha conseguido y valiéndose del puro razonamiento ha defendido contra los incrédulos e ilustrados las verdades de la religión.

La posición de Almeida no deja de ser por demás interesante: como todo filósofo ecléctico de nuestros países en el siglo XVIII había querido demostrar que la filosofía moderna no se oponía a la religión, que una y otra no se excluían, que la física moderna podía muy bien conciliarse con las creencias religiosas; pasados los años, Almeida se da cuenta que era necesario, además de lo anterior, aclarar un nuevo punto: la religión podía defenderse de los ataques de los incrédulos no acudiendo a un criterio de autoridad, ni a una tradición, sino simple y sencillamente empleando la razón.

Si en un principio se había tenido que hacer frente a un escolasticismo fanático y demostrar que entre religión y ciencia moderna no había oposición, sino que muy bien podían marchar las dos unidas, años más tarde el P. oratoriano siente la necesidad de defender las verdades religiosas de los ataques de aquellos "hombres ilustrados" y defenderlas precisamente empleando la razón. Almeida realiza una obra apologética dentro de la modernidad cristiana.

parecernos sumamente exacta su definición y la diferencia que establece en nuestros países entre *filósofo moderno* y *hombre ilustrado*: "La diferencia que se hizo notar en la Península y en la Nueva España entre filósofos modernos y 'hombres ilustrados' nos inclina a ser cuidadosos en el empleo de los términos... los filósofos modernos ya habían podido demostrar, incluso a sus más resueltos opositores, que era fácil conciliar la modernidad con la catolicidad... declarándose a sí mismos un tipo especial de pensadores. Pero como al margen de ellos había otros contrarios a la religión y al rey —materialistas, deístas y ateos— se sintió la necesidad de diferenciar a unos y a otros, llamando a estos últimos 'hombres ilustrados'", pp. 167-68.

## VI. LA HISTORIA

Según el criterio de nuestros eclécticos, todo libro de filosofía, todo escrito que tratara de algún género de estudio, debía llevar en sus primeras páginas, como necesaria introducción, una anotación histórica de la materia que se trataba. Hay en ellos un afán por presentar el panorama de la cultura de la humanidad, sus ideas, teorías, etc., con el fin de que el lector pudiera juzgar por sí mismo y situarse dentro de la corriente histórica, advirtiendo los errores y aciertos de las distintas escuelas. Muchos de los errores provenían, según su criterio, de la ignorancia que se tenía de la historia antigua y moderna.

La historia tenía, por tanto, un papel de educadora y formadora: “hallo que el mejor modo de desengañar a esta gente —nos dice Verney— y manifestarles sus errores, es ponerles a la vista una breve Historia de la materia que tratan y creo que éste es el más necesario Prólogo en todas las ciencias. . . [de este modo] se adelanta un hombre mucho en la inteligencia de la materia; y sólo así queda capaz de oír lo que debe y de desengañarse por sí mismo”.<sup>1</sup>

Estas características se presentan de igual modo en Almeida y Monteiro, quienes al igual que Verney adornan siempre sus obras con un resumen histórico de la materia. Sin embargo, la posición de nuestros pensadores ante el problema de la historia como un saber que debía perfeccionarse y salir en lo más posible de la categoría de mera probabilidad no fue la misma y general. Mientras que el P. oratoriano Teodoro de Almeida se limitó a poner como prefacio a sus reflexiones una investigación histórica de la materia, recomendar el estudio histórico y ofrecer ciertos conceptos de crítica histórica, que coinciden con los de Verney, Monteiro tiende a presentar en su época un nuevo concepto de la forma de desarrollarla y Verney profundiza el campo y el método histórico, dando una idea de la crítica o más bien encaminando a sus contemporáneos a la crítica de documentos.

<sup>1</sup> Verney (I) t. II, p. 245.

El P. jesuíta Ignacio Monteiro, en su *Philosophia Libera seu Eclectica*, ofrece reflexiones sobre la necesidad de la historia de la filosofía y señala interesantes aspectos.

En el primer volumen indica los prolegómenos necesarios a la filosofía, que son, según su criterio: los elementos de geometría y la historia de la filosofía. Recomienda la necesidad de esta última, por ser un discurso que enseña: los distintos sistemas, los procesos y vicisitudes del pensamiento filosófico, el progreso en las distintas escuelas y el fin y características de cada una de ellas.

En la historia de la filosofía realiza la siguiente división:<sup>2</sup> distingue tres partes, en la 1ª busca el origen de la filosofía humana, que desde luego hace remontar al principio del mundo: “busco el principio [indica Monteiro que el origen de la filosofía humana hay que enseñarlo desde el mismo principio del mundo, a Adán había que colocarlo sin duda el primero entre los filósofos] de la filosofía humana, el progreso, la inclinación, la instauración presente, escribiendo y tratando de ello hasta nuestro tiempo”.

Monteiro señala en esta parte las direcciones del espíritu humano en las distintas épocas. . . , explica las distintas partes de la filosofía y el distinto modo de conocer los objetos de la metafísica, ética y física; mientras los primeros son conocidos por la meditación y razón los segundos son conocidos por los sentidos; en la 2ª parte que es más bien un estudio cronológico indica el lugar, tiempo, carácter y fin de las distintas escuelas. Comienza por las sectas jónica, cirenaica, megárica, etc.; entre ellas hace resaltar la ecléctica, instituida por Potamón el Alejandrino, “tenía por lema *no jurar ninguna secta, ni a ningún filósofo*. . . tener siempre libertad de la mente. . . este libre método de filosofar —indica— ha permanecido por muchos siglos sepultado en el olvido, sin embargo en nuestro siglo ha revivido”; en la 3ª advierte “que debe estar separada de las anteriores. . . se distribuyen [en ella] las principales opiniones de los Filósofos alrededor de las cosas, principalmente naturales. Expongo los sistemas, las observaciones y las ideas”.

<sup>2</sup> Monteiro (VIII) t. I, pp. 126 ss.

La 1ª parte, podemos decir que es en cierta medida una descripción del espíritu filosófico innato en todo hombre, el afán de buscar el porqué y las causas de las cosas; la 2ª es puramente cronológica; la 3ª, sumamente interesante, es el intento de exponer las distintas teorías en relación con los problemas filosóficos, es una descripción de las puras ideas y observaciones, prescindiendo en parte del aspecto cronológico.

Atendiendo al pensamiento de Verney encontramos que en sus cartas del *Verdadero Método* recomienda siempre la necesidad del conocimiento histórico en relación con la materia que se trate y critica duramente a sus contemporáneos por la dejadez de que hacían gala ante el estudio de la historia y sus problemas: "Formo yo grande concepto de los Maestros de esa Universidad, y los considero llenos de ciencia; pero he dicho y vuelvo a decir, que si V.P. dijere a algunos que esta erudición [la de la Historia] es necesaria para desengañar su obligación, han de hacer grande burla... Lo que puedo asegurar a V.P. es que habiendo hablado con muchos Bachilleres... Abogados y Jueces (y también hablé con algún Maestro) hallé que no sabían de qué color era la Historia de la Iglesia... la preocupación común de este Reyno, es que la Historia para ningún estudio es necesaria. El Teólogo no la sabe: el Jurisconsulto Civil menos, siendo en ambos indispensablemente necesaria"<sup>3</sup> y aún quizá son más duras sus críticas para aquellos que sin tener una idea clara de la crítica y método histórico escribieron algún resumen o libro de historia: "algunos de estos Teólogos, que sin haber abierto nunca Libro alguno de Historia, toman la incumbencia de escribir una, y algunas veces bien enredosa. Sé muy bien que el Jurista y el Teólogo, si han estudiado lo que deben, son propios para escribir la Historia: lo que digo es que Jurista què estudia por el estilo de Portugal y el Teólogo, que no han leído más que teologías Especulativas y morales son totalmente incapaces para estos empleos"<sup>4</sup>.

En su *Verdadero Método* esboza y concreta en mucho sus ideas sobre el problema de la historia, por ejemplo, habla del espíritu del historiador y aconseja a los jóvenes que "para es-

<sup>3</sup> Verney (I) t. IV, p. 196.

<sup>4</sup> Verney (I) t. IV, p. 34.

cribir la Historia es necesario, no sólo saberla sino, dedicarse a ella de tal suerte que no se haga otra cosa",<sup>5</sup> sin embargo desarrolla mucho más ampliamente en su *De Re Logica* el problema del método y crítica histórica.

En la segunda parte del lib. V, *De Re Logica* nos habla del conocimiento probable, hipotético, muy pocas veces seguro, distinto de aquel cierto y matemático que ha explicado detalladamente en la primera parte del lib. V.

Ese conocimiento en el que hay que marchar con gran cautela no es otro que el conocimiento histórico, esto es, la historia como un saber probable, como una probabilidad que posee el hombre de poder narrar y dominar en palabras los hechos acaecidos en épocas anteriores.

La probabilidad histórica para acercarse a una certeza debía sujetarse a ciertas reglas. A su vez el Barbadiño relaciona el tema con la autenticidad o falsedad que pueden presentar aquellas obras que nos transcriben el testimonio divino y la necesidad de la buena interpretación de dichas obras.

Dos fines esenciales intentaba alcanzar Verney: 1º enseñar y acostumbrar al estudioso a pensar por sí solo; no se debía confiar en la autoridad, ni en el testimonio, sin antes no haber profundizado en su contenido, sin someterlo a revisión, examen y crítica. El hombre debía pensar por sí mismo y someter a examen desapasionado los documentos históricos; 2º buscar principalmente en la historia el testimonio de los sentidos. Nada poseía una seguridad absoluta, sólo la observación de los hechos y en su defecto el estudio de los documentos dejados por testigos.

Hay una desconfianza en Verney ante los libros antiguos y en general los documentos escritos; era necesaria una reflexión crítica sobre ellos por las muchas adulteraciones que habían podido sufrir.

Para este fin ofrece Verney varias reglas dedicadas a guiar al estudioso en la distinta investigación de documentos.

### *Reglas de la cualidad del texto*

1) Hay que tener confianza en el testimonio del varón pru-

<sup>5</sup> Verney (I) t. IV, p. 35.

dente, de juicio sagaz y fino, su testimonio hay que preferirlo al de los demás.

2) Debe procurarse siempre buscar el testimonio de aquel que en el estudio de los hechos no se inclina a una o a otra parte, esto es, que esté libre de prejuicios.

3) El testigo o testimonio ocular debe preferirse a los otros ... en narraciones antiguas se buscará el testimonio de aquel que estuvo presente en el acto y no de aquellos que las cuentan de oídas.

En cuanto a la *narración*, debían a lo menos observarse los siguientes puntos: 1) desconfianza hacia aquellas narraciones que se contradicen entre sí; 2) desconfiar de la narración adornada con metáforas y colección de pensamientos recargados, puede decirse, opina Verney, que estas narraciones están cercanas y propensas al engaño; 3) si se tiene solamente un incierto rumor del hecho o cosa a narrar hay poca probabilidad de certeza en la narración, pero si el hecho estaba confirmado por un testigo ocular, el testimonio tendría mayor crédito.

Estas opiniones encerraban una crítica en general a la época y a algunos de los estudios de la escolástica decadente que consistiendo únicamente en narraciones y escritos se trasmitían de una generación a otra alejándose cada vez más del testimonio original.

En cuanto al modo como debía efectuarse la narración histórica, Verney piensa que debía abandonarse y en general desconfiar de las narraciones de los poetas, en las que existía un grado mínimo de probabilidad, igualmente ocurría con aquellas piezas oratorias ya sagradas, ya profanas, a las que tanta afición había en los países de habla española; unas y otras se alejaban del *modo histórico* que no debía ser otro sino aquel presidido por la sencillez y simplicidad en la narración, alejado completamente de la exornación retórica.

Con estas prudentes advertencias concluye Verney el capítulo sobre la *probabilidad histórica*. Podemos darnos cuenta que las reglas que ofrece se refieren principalmente a prever el error; poseen un sentido crítico en relación con los testimonios empleados y aceptados sin razonamiento ni revisión. Es en la probabilidad hermenéutica, que más adelante analizaremos, donde Verney ofrece ciertas reglas aplicables a los escritores

y autores que podían servir de advertencia y guía para un método histórico.

Reflexiona también sobre los libros erróneos, indicando el modo de separar los rectos de los corruptos, los verdaderos de los supuestos. Las autoridades por las que se guía en su comentario son como él mismo cita: Clercius —*Arte Critica*—, Lamyus, Mabillonum, Montfauconum —*Paleografía Graeca*—, Ludovicum Cappellum —*De Literis Hebraorum*—, Launoius y ya en el capítulo anterior había citado a Rudigerus —*De sensu veri et falsi*— y también a Langletum —*Metodo per studiare la Storia*—. La anterior bibliografía empleada para un capítulo relativamente corto nos hace pensar que las reglas dadas y recogidas en él pertenecen a dichos autores y que Verney tiene el mérito de haberlas agrupado y presentado de un modo breve y claro a los estudiantes portugueses.

Siguiendo el análisis de las causas de la falsedad y error en los textos, Verney indica que tiene bastante culpa en ello el arte de la *tipografía*, que los descuidos y omisiones en las copias de libros antiguos dieron por resultado los defectos y engaños que se presentaban en muchas obras. En general señala *cuatro causas* principales que producen los errores: los *copistas* de documentos y libros; los *críticos o censores*; los *espíritus engañadores*, esto es, los que alteraron los textos y por último la *antigüedad* de la obra o lo que es lo mismo el tiempo que nos separa de ella. Por último señala también como causa de las equivocaciones y errores el tipo de escritura: la letra *gótica*, había dado lugar a varias equivocaciones.

A través de las páginas de Verney se presenta la desconfianza de un grupo de pensadores a los escritos y documentos y aparecen ciertas advertencias que podían formar en el hombre una actitud crítica ante lo dado y aceptado como cierto.

Así como en los conocimientos naturales se habían abandonado las interpretaciones vagas sustituyéndose por un método matemático experimental, igualmente resultaba necesario remozar el estudio histórico, para que se acercara en lo más posible a la verdad y exactitud.

Examina también aquellas obras que nos trasciben el testimonio divino. Desde las primeras palabras podemos advertir el respeto de Verney y completa aceptación y reconocimiento

de la verdad enseñada por Dios a los hombres. Así desde un principio advierte: “que aunque el testimonio divino proponga la cosa oscura e intrincada, debemos confiar en su verdad. . . Dios no puede equivocarse. . . todo lo sabe y no nos puede hacer equivocar porque es la suma verdad y la suma bondad”.<sup>6</sup>

Así ante el problema que podían presentar los libros santos había que separar y examinar solamente dos proposiciones: 1<sup>a</sup> si el testimonio de que se habla es verdaderamente divino; 2<sup>a</sup> si solamente se ha recibido por modo divino.

“Es cosa cierta que Dios puede hablar al hombre declarándole lo que desea, luego del testimonio divino no debe dudarse, lo que sí puede y debe examinarse es la categoría, el modo de ser de aquellos que recibieron el testimonio divino, luego el testimonio de los profetas es el que puede someterse a crítica”. Había que considerar si eran hombres de fe probada, demostrar por medio de qué signos o milagros ha sido enviado por Dios, compararlo con otros testimonios de la época, advirtiendo la relación que guardan entre sí.

La Iglesia romana, indica Verney, ha admitido que Dios puede ser oído por los hombres, que puede comunicarse el Ser Supremo con las criaturas terrenales; esto se tiene como verdad absoluta, por tanto sólo quedaba examinar los testimonios de dicha comunicación, ver si a través del tiempo se habían alterado. Añade y aclara que se había comprobado que los libros del Antiguo Testamento no tenían corrupción alguna. Verney expone su plena confianza en el testimonio del Antiguo y Nuevo Testamento.<sup>7</sup>

En el capítulo referente a la “Probabilidad Hermenéutica” Verney ofrece ciertas reglas para la interpretación de los libros sagrados. Casi siempre ocurría que las profecías se presentaban de modo oscuro y era necesario aclararlas. Resumiendo las reglas son las siguientes: 1) Sólo deben recibirse aquellos libros aceptados por la Iglesia católica; 2) Debe recordarse que la Escritura Sagrada es la epístola o carta dada por Dios a los hombres, debe tenerse en cuenta que los Apóstoles no fueron lógicos, ni metafísicos, ni físicos, sino que fueron hombres sen-

<sup>6</sup> Verney (I) p. 245.

<sup>7</sup> Indica que los que deseen documentarse más en la materia podían consultar a Huetius, *Demostro. Évangél.*, y a Graveson, *De Sacra Scriptura*.

cillos, varones rectos y santos que permanecieron en la beatitud; por lo que dice el Barbadiño, no se debe ni se puede juzgar sus sentencias filosóficamente porque podía ocurrir que dichas interpretaciones filosóficas dieran sentido muy diferente al que verdaderamente tienen los libros sagrados. Debían tomarse tal y como habían sido dadas si no se quería caer en error; 3) Los libros históricos que contienen la filosofía moral son más fáciles de explicar que aquellos que se acercan a la forma oratoria y a la poesía; son estos últimos muy sutiles y cuesta ver claro en ellos; 4) Hay que buscar el sentido místico en las Escrituras, solamente cuando ellas no pueden ser interpretadas en otro sentido, esto es cuando la Iglesia conoce la significación mística . . . o cuidadosos intérpretes aclaran el contenido de las palabras.

Para los que desearan explorar más el tema aconseja Verney ver a Richardus Simonius —*Hist. Critica Veter. Testam.*— y a Calmetus —*Praes. Comment. Biblicor.*—. Así concluye sus reflexiones sobre el testimonio divino.

En la interpretación hermenéutica o interpretación del sentido del texto de un autor cita como a grandes autoridades a Grotium y Pufendorfiium y también al filósofo y jurisconsulto Christianus Thomasius. Desde luego que en la elaboración de dicho capítulo sus fuentes principales son estos tres autores a los que sigue y cita continuamente.

En general estas reglas dadas no son otras sino aquellos conceptos que ya expuso en el *Verdadero Método* y que en su *Lógica* aparecen más concretos. Como allí, se aconseja el aprendizaje de las lenguas, el conocimiento de las fuentes históricas, la libertad de juicio y ausencia de prejuicios, etc. 1) Es necesario para estudiar un libro conocer su lengua y la historia del pueblo a que pertenece; 2) Sin inclinarse a una parte o a otra, ni tener prejuicios el escritor debe exponer sus ideas; 3) Las sentencias y pensamientos de los escritores no deben ser aclaradas por nuestras opiniones sino por el autor de la sentencia; ni pueden ser comprendidas aisladas unas de otras sino refiriéndolas al mismo sistema de doctrina al que pertenecen y al tiempo en que se escribió. Las palabras del escritor deben

\* Verney (II) p. 257.

tomarse en el mismo sentido que él les asignó. En el caso de que el autor una vez editada la obra cambie o modifique alguna sentencia debe respetarse y preferir la dada últimamente; 4) Ocurre a veces que en un mismo escrito se presentan sentencias opuestas, debe procurarse, indica, ya por la razón, ya conforme al sistema, ponerlas en concordia, atendiendo a las leyes de la probabilidad; 5) Igualmente se hará con las palabras oscuras o dudosas. Se cuidará de que las palabras sean expuestas del modo que requiere la naturaleza de las cosas, se juzgará según el sentido común. Otras veces, añade, ocurrirá que lo que en una página aparece oscuro y confuso, en otro lugar del texto aparecerá claro. Se debe elegir en ello el sentido más verosímil.<sup>9</sup>

<sup>9</sup> Verney (II) pp. 250 ss.

## VII. LA MEDICINA

En sus reflexiones sobre la medicina, a la que dedica Verney una de sus cartas en el *Verdadero Método*, indica el atraso de dicha facultad, el cual se debía en nuestros países, según su opinión, a dos causas principales: 1<sup>o</sup> la ignorancia reinante respecto a ciertas ciencias, tales como la geometría, física, cálculo, astronomía; 2<sup>o</sup> la carencia de conocimientos anatómicos. Ello unido a una colección de prejuicios y supersticiones daba por resultado una completa confusión en relación con las enfermedades y remedios.

Verney, que en su carta critica severamente la mala enseñanza de la medicina, se da cuenta de la difícil situación que podía crearle el problema abordado. Advierte y previene ataques que podían lanzarle por tratar un tema que según sus contemporáneos estaba prohibido a un religioso: "Me parece que oigo ya un confuso susurro de los Lectores y de estos Sócrates Portugueses, que se escandalizan de que un hombre de profesión regular y de un instituto tan estrecho como el mío, quiera entrar en País ajeno y discurrir en una materia tan distante, como ellos dicen, de mi instituto. También en esto (vaya entre nosotros) reconozco la infinita ignorancia de estos Países. . . si la Filosofía no es impropia en los Religiosos tampoco lo debe ser la Medicina de la cual más de tres partes son pura Filosofía. . . no hallo Canon alguno de Concilio que prohíba a los Religiosos decir su parecer sobre la Medicina o Cirugía".<sup>1</sup>

Dejando a un lado las opiniones sobre si los religiosos podían o no dedicarse al estudio de la medicina indica Verney, que los seglares que se dedicaban a ella en Portugal eran sumamente ignorantes sobre la materia. Nos da la noticia de los cursos y materias que sobre dicha facultad se impartían. El primer año de estudios médicos era, podía decirse, el último de filosofía, pero como se había estudiado, advierte el Barbadiño, aquella filosofía peripatética alejada de toda experiencia natural, ningún concepto, ni teoría adecuada para el médico po-

<sup>1</sup> Verney (I) t. III, p. 167.

día sacarse de ella. En los años siguientes se estudiaban los llamados temperamentos, humores, y pasaban a ver las causas de algunas enfermedades. En el 5º año se veía *de Locis affectis, de Victus ratione, sanguinis emissione, purgatione*, en el 6º, *de Metodo et recto praesidiorum usu*. Una vez enseñadas estas materias ya estaba un estudiante capacitado, de acuerdo con aquella enseñanza, para poder curar a los pacientes: “en esto...veo claramente la confusión y poco orden de tal método. Confunden la teoría con la práctica, la especulación con la Anatomía, y uso de partes, y hacen una ensalada de materias sin orden, ni método...usan de *Villacorta, Heredia, Bravo* y otros tales Galénicos que son capaces de hacer perder, no digo sólo la paciencia, sino el juicio y de enredar la misma Lógica Natural, cuanto más la Física, con los malos principios que enseñan”.<sup>2</sup>

El Barbadiño critica en general a los médicos *galénicos* que fundaban su sistema en la filosofía peripatética. Ignorantes de la física moderna, no podían por ello mismo conocer verdaderamente el cuerpo humano y sus leyes. Con palabras tales como forma, privación, cualidades ocultas, intentaban explicar los distintos fenómenos de la *máquina humana*. Con teorías más o menos abstractas querían dar razón de las afecciones del cuerpo.

Opuesta a aquella medicina rudimentaria, la medicina moderna, que “no es otra cosa, que una moderna Filosofía más circunstanciada”,<sup>3</sup> salvándose de caer en aquellos errores, fundaba “sus razones en el conocimiento de la máquina de el cuerpo y leyes de la Mecánica y en la constante experiencia”.

En cambio los peripatéticos deducían de los principios de su filosofía las cualidades de los cuerpos y principalmente las del cuerpo humano, dentro del que introducían las cualidades ocultas y las *formas cadavéricas*, para explicar sus distintas afecciones. Si hubiesen examinado bien la máquina humana, habrían advertido, indica Verney, entre otras muchas cosas que la circulación de la sangre por las distintas partes del cuerpo no podía explicarse por su teoría de las formas, de la que “no tenemos idea ni prueba alguna”. Cita el ejemplo de un reloj

<sup>2</sup> Verney (I) t. III, p. 199.

<sup>3</sup> Verney (I) t. III, p. 220.

“que paró porque se torció un diente de una rueda . . . También puedo yo decir que entró la forma cadavérica en aquel reloj, porque le faltaba la última disposición para la forma de reloj que producía el movimiento. Pero diciendo esto doy a entender, que nunca he visto reloj, y cualquier Relojero me dirá, que soy loco, que no hay tales formas que sean vida de el reloj o por cuya falta él pare: sino que consiste todo en el simple artificio: el cual no se puede mover si alguna rueda se embaraza o se desbarata. Lo mismo digo de el cuerpo humano . . . estamos viendo clarísimamente que es un reloj, que recibe la vida de la circulación de la sangre; seremos locos si empezamos a hablar de formas o cualidades”.<sup>4</sup>

El ejercicio de la medicina por parte de los médicos peripatéticos consistía en un conjunto de remedios que se aplicaban sin ningún escrúpulo, sólo porque en casos anteriores, al parecer similares al presente, se habían empleado con éxito: “Éste es el motivo porque Galénico y Curandero eran sinónimos en mi vocabulario”. Cita entre aquéllos a un tal Curvo y a continuación añade: “Estos Médicos Portugueses que son inventores de secretos, prometen con toda seriedad perfecta mejoría, la cual por lo común no se experimenta . . . Estos secretos consisten los más en doce o quince distintísimos ingredientes . . ., casualmente amontonaron aquellos remedios, entre los cuales alguna vez se halla alguno, que es propio y produce la virtud y la ignorancia de el Médico lo atribuye a todos y llama secreto a lo que es simple y muy usual”.<sup>5</sup> Era necesario, por tanto, huir de las hipótesis de aquellos estudiosos escolásticos y buscar el principio que ponía en movimiento el cuerpo, ya que éste no es sino una máquina de las más perfectas. Contra lo que creía el Peripato, aseguraba Verney que el alma racional no era la encargada de que se cumplieran y realizaran las funciones físicas del cuerpo. Si Dios le había infundido un alma, era para que realizase en él operaciones y funciones muy distintas a las antes mencionadas. “Nada tiene que hacer la alma espiritual con la vida física de el cuerpo; siendo cierto, que la alma no puede hacer cosa que no conozca; y la alma ignora lo que sucede dentro de su cuerpo. Dios la infundió en el cuerpo

<sup>4</sup> Verney (I) t. III, pp. 186 ss.

<sup>5</sup> Verney (I) t. III, p. 200.

para gobernarle y servirse de él, como instrumento para algunas cosas; pero en cuanto a la vida física del cuerpo... ignora la alma lo que en él sucede... esta tal vida no depende de la alma; y por consecuencia... es otra cosa la que la tiene en pie. Si acaso conservándose la máquina entera, separáse Dios la alma de el cuerpo, es sin duda que este cuerpo viviría, y se conservaría como actualmente se mueve... el cuerpo debe considerarse como una máquina y... no debemos mezclar la alma con las funciones de el cuerpo".<sup>6</sup>

Los estudios de la medicina deberían estar dirigidos a descubrir el principio que mantenía en movimiento a la naturaleza corpórea y a cada uno de sus distintos órganos. Por ello eran necesarios al médico los conocimientos de la física, geometría, cálculo. Debería igualmente conocer el sistema de los cielos, o sea la astronomía, pues lo libraría de prejuicios y supersticiones.<sup>7</sup>

Además de estas ciencias había otro saber imprescindible: el de la anatomía, completamente abandonado en Portugal.<sup>8</sup> Ningún médico —asegura Verney— podía conocer en verdad los órganos humanos y sus dolencias sin haberse dedicado anteriormente a los estudios anatómicos. Señala que en la Universidad había una cátedra de dicho estudio, pero que de hecho no solucionaba el problema, ya que "sólo dos veces al año hacen la tal Anatomía en un Carnero... No se si podrá V.P. leer esto sin reir; yo estoy riendo cuando lo escribo. Querer saber la anatomía del hombre por la del Carnero es idea nueva". Era necesario familiarizarse con los órganos humanos. El odio que se le tenía a la anatomía provenía, según Verney, de aquellos malos principios de la filosofía peripatética: "Ésta no forma idea de las cosas sobre las cosas mismas... no forma idea de la naturaleza; sino que de las ideas que ha formado, leyendo sus Autores, finge que la naturaleza es aquello que leyeron

<sup>6</sup> Verney (I) t. III, p. 189.

<sup>7</sup> Verney (I) t. III, p. 171, "El sistema Planetario bien entendido (no sólo entiendo por esto el diferente sitio de los Astros en el Universo, sino la constitución Física de ellos) puede libertar a el Médico de mil terrores pánicos, v. gr. no querer sangrar en Luna nueva y otras ridiculezas".

<sup>8</sup> Verney (I) t. III, pp. 177 ss. Aunque el mismo Galeno, advierte Verney, había escrito un tratado sobre anatomía, comprendiendo su gran importancia, aquellos médicos portugueses lo habían olvidado. El Barbadiño los califica de "Árabes Galénicos" que queriendo curar con "aereos discursos... como su Física

en sus Libros. . . Ningún Peripatético toma el trabajo de examinar que. . . es. . . cuerpo, cuales. . . sus propiedades”.<sup>9</sup>

El anatómico sería siempre buen práctico, ya que curaría mejor si conociera las partes afectadas por la dolencia. La naturaleza no se aprendía en los libros, sino en la experiencia constante, en la observación. Cita como base de sus opiniones a Boerhaave, Albini, su discípulo Van-Swieten, Santorini, Boyle.<sup>10</sup>

Señala también la gran importancia de la cirugía; recordando la práctica de los modernos, nos dice: “lo cierto es que en las mejores partes de Europa un buen cirujano siempre es filósofo y muchas veces Médico”.

Nos da en su carta otros muchos detalles sobre la medicina y ciertas nociones de higiene referentes a los hospitales: “los Hospitales se debían fabricar distintos a lo que son, con ventanas altas unas frente de otras, que se abriesen de día para ventilar el aire: pues de respirar aquel aire, embebido de pésimos efluvios, nacen mil enfermedades; como lo han demostrado algunos Médicos doctísimos. . . Así solo digo que en estos mismos Hospitales se puede practicar, abriendo ventanas en lo alto de la fábrica para dar más luz, y mejor aire a las corredores. De esta suerte sería más sufrible el olfato en estos Hospitales, y estos más saludables para los enfermos y asistentes. En Roma no hay Hospital que no tenga su Órgano para divertir a los enfermos, cuando comen; pero acá no quieren estas músicas”.<sup>11</sup>

Por último critica las costumbres de la sociedad portuguesa; principalmente sus palabras van dirigidas a las mujeres, que dominadas por un mal entendido sentido de honestidad, no querían acudir al médico, confiando más en remedios caseros la atención de sus enfermedades.

sólo en sus libros y no en la naturaleza se aprende; entienden también que su Medicina se ha de estudiar en el Gabinete y no en el Hospital o Teatro Anatómico. Dicen mal de los Anatómicos, porque estos considerando el cuerpo como una máquina, como en verdad es, conocen que muchas enfermedades se pueden curar sin tantos remedios”.

<sup>9</sup> Verney (I) t. III, t. III, p. 185.

<sup>10</sup> Verney (I) t. III, p. 180. El tratado de Bonelli: *Sepulcretum Anatomicum* señalaba que por la disección de los cadáveres se podía saber la causa de muchas enfermedades.

<sup>11</sup> Verney (I) t. IV, p. 276.

Aprovecha Verney la ocasión para aconsejar, una vez más, la necesidad de una educación que diluyendo prejuicios alcanzara a mostrar entre otras cosas, que la medicina no era un arte inmoral, sino por el contrario, humano y necesario.

## VIII. ESCRITOS POLÉMICOS ALREDEDOR DEL “VERDADERO MÉTODO”

La reacción contra el Barbadiño fue general en nuestros países. Portugueses y españoles levantaron la voz para demostrar que sus Universidades defendían lo justo y católico, que sus maestros, poetas y letrados, tan vilipendiados por Verney, eran lo mejor y más cabal dentro del orbe de la cristiandad. Para lograr este fin escribieron páginas y páginas animadas por un furor patriótico. Los escritos a los que vamos a referirnos son los siguientes: el *Desagravio de los Autores y Facultades que ofende el Barbadiño en su obra Verdadero Método de estudiar...*, escrito por el jesuita catalán Antonio Codorniu.<sup>1</sup> Dedica su desagravio “a las Universidades y Literatos de España” siguiendo a su dedicatoria el parecer del M.R.P.M. Fr. Antonio Anfreu y Masso, Examinador de los Obispos de Barcelona... Visitador Apostólico... Académico de número... del cual hemos tomado, como más adelante se advertirá, algunas citas; las *Apologías a la Obra del Barbadiño intitulada Verdadero Método y respuestas a ellas dadas*. Publicadas en Portugal.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> La edición consultada del libro de Codorniu, seguramente la primera, está fechada en Barcelona en 1764.

<sup>2</sup> Estas *Apologías* forman el tomo V de una de las ediciones consultadas del *Verdadero Método*. Aparecen traducidas al español por el mismo Maymó y Ribes y editadas en Madrid en 1768. La primera de ellas, parece ser la del P. Arsenio de la Piedad, data, como advierte el mismo traductor, del año 1748. Esta Apología se encuentra en nuestra Biblioteca Nacional editada en un solo libro y en idioma portugués que es aquél en que fue escrita. Sus reflexiones están ordenadas y referidas, cada una de ellas a las correspondientes cartas del *Verdadero Método*.

El título del volumen *Apologías a la Obra del Barbadiño y Respuestas a ellas*, nos parece que se presta un tanto a confusión. Aclaremos que dichas *Apologías* están dirigidas a hacer la defensa de aquellos autores y teorías que Verney atacaba y a criticarlo a él enérgicamente. Cada una de ellas va seguida de una respuesta en la que se alaba y defiende al Barbadiño. De estas respuestas, la dada al P. Arsenio aparece sin firma y la dada a la Apología de D. Aletofilo Cándido de Lacerda (esta Apología lleva la fecha de 1749) lleva el nombre de Doctor Apolonio Filomuso Lisboense (que lleva la fecha de 1750). Como puede advertirse, tanto las *Apologías* como las *Respuestas* aparecen con seudónimos. Es lo más seguro que las mencionadas *Respuestas* fueran escritas por el propio Verney. Ya Lacerda, sospechando esto, decía: “Todos los inteligentes...lo tienen por indubitable; y es cierto que quien observare en uno y otro escrito la misma petulancia sin reparo, la misma mordacidad sin extremo...que el Autor de la Respuesta se parece a el del Método como Cicerón a Marco Tulio”. Si reflexionamos sobre todo

Por último hemos leído la novela del P. Isla, jesuíta también, titulada *Fray Gerundio de Campazas*, en la que algunos de los párrafos están dedicados al Barbadiño; y hemos encontrado en la obra de Juan Pablo Forner *Exequias de la Lengua Castellana* un párrafo alusivo a Verney y su *Verdadero Método*.<sup>3</sup>

ello advertimos algo curioso en esta colección de escritos tal y como están presentados. 1º Están traducidos por Maymó y Ribes, el mismo que, como es sabido, tradujo el *Verdadero Método*. 2º Acompañan a una de las ediciones de dicha obra. 3º Las respuestas a ellas son contundentes y desbaratan las intentadas Apologías, que a su vez demuestran la gran ignorancia de sus autores, principalmente la del P. Arsenio. Todo ello nos demuestra claramente que a instancias del Barbadiño o de sus simpatizadores, se recogieron en un volumen los escritos que corrían sueltos con los seudónimos Arsenio y Lacerda. De este modo se podía hacer aún más pública la ignorancia y mala fe de los detractores del Barbadiño. El mismo nos ha ofrecido a través del tiempo aquellos documentos, que quizá de no haber sido así hubiesen permanecido desconocidos por nosotros. También redactó un escrito de carácter polémico en relación con el *Verdadero Método*, el P. oratoriano Vicente Calatayud; dicho religioso era valenciano y su obra polémica contra el Barbadiño: *Cartas eruditas por la preferencia de la filosofía aristotélica para los estudios de religión*, Valencia, 1758, estaba compuesta de doce cartas dirigidas a Andrés Piquer. (Dato recogido del libro *Verney contra Genovesi* de Mariana A. Machado Santos.)

<sup>3</sup> No fueron los aquí señalados, todos los folletos y obras publicados contra Verney. Menéndez Pelayo nos habla en sus *Ideas Estéticas*, t. III, p. 487, de una *Carta Crítica* del P. Tomás Serrano, "a quien la intolerancia jesuítica impidió vulgarizar por la estampa". Dicha Carta trataba de los temas de poesía, gramática y humanidades y de las opiniones de Verney sobre ellos, haciendo, como nos dice Menéndez Pelayo, una crítica "sobre los desaciertos de Verney" en tales materias.

Muy posterior en el tiempo a los anteriores es el testimonio de Juan Pablo Forner (1756-1797), sin embargo nos parece necesario transcribirlo para advertir cómo en España, después de algunos años, se seguía viendo la figura del Barbadiño: "Y de estos libros ¿qué os parece?, le pregunté. —En el de Rebolledo, dijo, estimo la doctrina y el lenguaje; no le llaméis poema, y no repugnaréis su composición. En los otros amo más las cosas que las cláusulas sin que por esto, me desagraden éstas. Generalmente son estimables para mí todos los libros castellanos antes de que apareciese la plaga de los traductores de obras francesas. Si son malos por el argumento, por el mérito y por el estilo, hallo en ellos, al menos, la pureza y la propiedad de la lengua; en los doctrinales, escritos con desnudez, consigo el mismo provecho junto con la utilidad de las cosas. Vedlo cuando queráis en esos libros filosóficos que van ahí con la insignia de la filosofía. No busquéis grande aparato de elocuencia en los dos Mejías, Juan de Huarte, Alejo de Venegas, Antonio López de la Vega. Llanamente pero con propiedad culta explican las obras de la naturaleza y los documentos de la virtud; ricos en el uso de las voces y nada solícitos en enfurecerse con declamaciones y figuras intespectivas. El estilo doctrinal toma sólo de la oratoria lo que basta para que la desnudez no sea fea ni repugnante. Un libro didáctico creo yo que debe ser como el desnudo en la pintura y la escultura: un desnudo amable, deleitable, bello; la naturaleza, expresada en sí, en sus mejores formas y caracteres. Así escribían Roma y Grecia, y así será también bueno que escriban nuestros españoles cuando se acuerden de tratar en su lengua toda la extensión de la filosofía del modo que es menester para que los doctores no sean pedantes y el vulgo no sea salvaje".

"Con grande atención había estado oyendo estas reflexiones de un personaje que, con vestir el traje de abate romano en su mayor grado de elegancia, llevaba lengua barba, cabelluda en extremo, negra y lustrosa, como pudiera el más vigoroso

Los documentos que acabamos de mencionar, a pesar de tener matices propios que los distinguen, presentan ciertas características generales, que para una mejor comprensión haremos resaltar desde un principio: 1<sup>o</sup> No poseen, en verdad, carácter polémico, esto es, no son la transcripción de discusiones académicas sobre *las opiniones filosóficas de Verney* y de algunos modernos, sino que, por el contrario, son una defensa, un modo de reparar el honor de los autores y países ofendidos

capuchino. La extraña figura había ya despertado en nosotros los primeros movimientos de la irrisión que excitan siempre los objetos ridículos, por ley esencial de nuestra naturaleza. Pero como la ley de la urbanidad exige que los movimientos naturales del hombre padezcan en la sociedad la misma opresión que las obras de su voluntad, hubimos de ahogar las cosquillas con que nos retozaba la risa, procurando retirar de él la vista para escusar la tentación de reírnos. No nos valió el arbitrio, porque volviéndose a nosotros majestuosamente, nos preguntó con ponderación enfática: ¿De cuando acá es dignidad de España la profesión de la filosofía? —Tal dignidad, respondió *Arcadio*, no creo yo que se haya conocido en otra nación ni entre otra gente que en la antigua Grecia. Debería serlo en todas, y esto es, por ventura, lo que *Apolo* habrá querido dar a entender en esta insignia. —¡Oh!, replicó el barbudo. Si no lo desmintiera la geografía se pudiera creer que España, en materia de filosofía, era una de las regiones del interior del África. Cuando no ha abierto los ojos a los golpes de luz con que la alumbré en mi *Verdadero Método de estudiar* . . . , tengo ya por incurables sus cataratas filosóficas. Por aquí caímos en la cuenta de que el extraño personaje era el célebre Luis Antonio Verney, que (según después supimos) iba injerto de capuchino y abate porque *Apolo* hace que en el Parnaso lleven los escritores anónimos las máscaras con que se desfiguraron. Después, observando con más cuidado, nos alegramos de esta graciosísima providencia, y vimos tales visiones, que si los Gobiernos las pusiesen en práctica acá en nuestras provincias presto conseguirían que menguasen en muchos millares los libros de los maldicentes. *Arcadio* rió mucho entre sí del orgullo con que presumía de su Método el buen portugués. Para bajarle el tono le trajo a la memoria no sé qué tantas cosas de la *Historia de Fray Gerundio* y fué tanto lo que se encolerizó, que si hubiéramos de creer cuanto allí vomitó contra ese famosísimo libro, debía merecer a los hombres de sano y verdadero gusto mayor execración y más anatemas que las que llovió sobre él la plebe de los predicadores de estampido y follaje; dijo que su estilo era bufonesco, de *botarga* y *cascabelón* sin asomo de aquella urbanidad ética, de aquella sal exquisita, de aquella jocosidad ingeniosa, de aquella decente y festiva graciosidad que recrea el ánimo y arranca la risa, sin peligro de producir asco en la gente de buena crianza, que la obra era más bien chocarrera que graciosa, sus imágenes y expresiones eran producciones del truhanismo, y no de la agudeza. Añadió que el uso del lenguaje era negligente, ocioso, con resabios de traductor de libros franceses y muy inferior en la pureza, propiedad y fertilidad a la desenfadada facundia del astrólogo Torres. En la invención notó también mucha vulgaridad y poquísimo o ningún artificio en la disposición o economía. Por último, concluyó, la sátira que impertinentísimamente injertó contra mí, y algunas de las que con más disimulo sembró en el contexto de la obra, fueron detracciones rabiosas, que dictó el rencor, el odio y el encono contra los que se resistían a adorar con reverencia servil el instituto que profesaba el autor. Con esta sola propiedad, la obra más ingeniosa no puede menos de ser abominable en la estimación de los hombres de juicio. ¿Qué será cuando a la malinadía se acumulan los despropósitos del ingenio? Dijo, y volvió la espalda, murmurando todavía entre dientes. Su censura nos pareció justificable en algunos puntos y muy apasionada en todo”.

por el Barbadiño, ya alabándolos, ya criticando el poco valor de éste;<sup>4</sup> 2ª Por tanto, aparecen animadas en muchos de sus momentos por la susceptibilidad nacional, que se refleja más fuerte, quizá, que aquella otra a la que podíamos llamar susceptibilidad filosófica o de escuela; 3ª Se presenta en ellas una cierta mala fe, para hacer aparecer las teorías del Barbadiño como heréticas o al menos sospechosas. No hay una noble discusión filosófica: el tema como tal se ha relegado al olvido; aparece, en cambio, un empeño por envolver los puntos filosóficos esenciales en discusiones teológicas. Temiéndose la discusión filosófica, se esgrimía con satisfacción el argumento de que las nuevas ideas eran opuestas a la religión.

Los matices por los que pensamos se diferencian y distinguen los escritos son los siguientes: el libro de Codorniu puede ser representante de la reacción española contra el *Verdadero Método* (lo mismo podemos decir que ocurre, aunque con menos riqueza de testimonio, con el escrito de Forner). La crítica de Codorniu presenta más firmeza intelectual que la de los portugueses. Además de ello, a través de sus líneas se descubre el temor de comprobar que el Barbadiño iba teniendo éxito en España, la angustia al advertir que las nuevas ideas eran comprendidas y aceptadas por muchos. La crisis española de la época, la división de opiniones, se revela en estas frases del jesuíta catalán: “me expongo al rigor y furia, de muchos enemigos no tanto extraños como domésticos: quiero decir aquellos que indignamente se levantaron contra la Madre que les dió el ser; y con el paliado título de reformadores, no se corren de mancomunarse con los que más nos vilipendian en todo género de letras”, “mientras nadie echa mano, el Enemigo y sus Aliados insultan; los superficiales entendimientos se escandalizan

<sup>4</sup> Codorniu, que dedica su libro “Al Sapientísimo e Ilustrísimo Gremio de las Universidades y Literatos de España” hace notar que dedica “esta tal cual Apología corto desagravio de vuestro ofendido honor...viendo lo que os ultraja el Barbadiño en muchos lugares de su método fué principalmente vuestra ofensa la que me obligó a tomar la pluma”. Y más adelante, en la p. 152: “Yo no quiero entrar en la defensa de las cuestiones de que se zumba, sino de las Facultades y Autores que ofende”. Y Lacerda, en su Apología, p. 374 dice: “¿De quién es propio hablar del Gran Conde de Ericeira?... ¿De quién será propio perturbar la veneración...a la memoria de D. Cayetano de Sousa? ¿De quién será propio decir del agudo Gerónimo Bahia con satírica insulsez, que la jornada que debía hacer, era de su casa a el Hospital? ¿De quién el atrevimiento de censurar a los señores Portugueses de descorteses y poco civiles en su trato?”.

y asombrados al ruido de tanta amontonada erudición e imperiosa autoridad tienen para sí que cuanto adelanta el Barbadiño, lo convence con evidencia; y que pues todos callan, no deben tener respuesta ni apelación sus decisivas. ¿Y quién no ve que de este error demasiado común forzosamente se ha de derivar algún descrédito a vuestro nombre?”<sup>5</sup> Antonio Andreu y Massó, en su *Parecer sobre la obra de Codorniu*, nos dice: “los nobles ingenios de los Españoles no tendrán excusa de su miserable preocupación, si los pervirtió el Barbadiño” y con pesar, continúa, “pero entre tantos se hallan muchos tan embelesados de su hermosura [la del *Verdadero Método*], de su disposición, del arte con que el Metodista distribuye sus Cuartos que no dejan ni dejarán de habitar en ella”.<sup>6</sup>

El testimonio del P. Isla es sumamente interesante por presentar en algunos aspectos una posición intermedia y por momentos un cierto escepticismo acerca de la filosofía, que resalta junto a aquella fogosa fe de los catalanes y portugueses en el saber establecido y aceptado. Reconoce ciertos males y abusos arraigados en el ambiente español tales como aquel género de los predicadores ostentosos y barrocos del siglo XVIII español a los que se propuso ridiculizar, como es sabido, en su *Fray Gerundio*. Concede por momentos cierta razón a Verney. Así, en un tema tan importante como el de teología nos dice que si el Barbadiño “hubiera escrito con menos satisfacción, sin tanta arrogancia y con más respeto de muchos hombres de bien... puede ser que hubiese sido mejor recibida la obra... da [dice refiriéndose a Verney] contra el mal método con que se enseñan en Portugal y aún en todo España [la lógica, metafísica, teología escolástica] y en eso no le falta razón, lo segundo contra las muchas cuestiones inútiles e impertinentes que se mezclan en ellas, y en esto le sobra”.<sup>7</sup> Sin embargo, es curioso notar que en páginas posteriores (p. 123) retrocede un poco ante lo dicho o quizá quiso dar un matiz más fino y riguroso a sus opiniones, cuando nos dice que en la “carta sobre la teología escolástica, muestra [Verney] una grande adhesión a los enemigos más solapados y perniciosos de la Iglesia; que adopta sus má-

<sup>5</sup> Codorniu (IX) Dedicatoria.

<sup>6</sup> Codorniu (IX) *Parecer* de Antonio Andreu y Massó.

<sup>7</sup> P. Isla (X) Biblioteca de Autores Españoles, t. XV, p. 116.

ximas; que celebra sus libros...". En fin, es seguro que el P. Isla, acerca de aquella discusión presentada por Verney entre la teología escolástica y la teología positiva, midió sus opiniones no aceptando por completo la tendencia del *Verdadero Método*. Por otro lado, reacciona vivamente cuando se trata de los duros ataques lanzados a España y a sus hombres de saber.

Los escritos portugueses de Fray Arsenio y Lacerda revelan igualmente el temor por la influencia que las ideas del Barbadiño podían ejercer en Portugal. Si nos fijamos en sus frases, advertimos que, aquí igual que en España, se realizaba la asimilación del *Nuevo Método* y que su autor contaba con numerosos amigos: "Haré patentes a Portugal —dice Lacerda— los muchos errores que contiene la Obra del Barbadiño para desengañar a algunos poco advertidos que aficionados a la novedad, se van sin consideración tras de ella, porque les faltan los principios necesarios para ponderar con madurez los defectos de su perniciosa doctrina".<sup>8</sup>

Una preocupación principal dirige a los críticos del Barbadiño: desenmascarar al autor del *Verdadero Método* y demostrar que no pertenecía a la orden de los capuchinos. Solamente el P. Isla sabía con seguridad la filiación del Crítico, adjetivo dado a Verney, pues nos dice: "se le perdona el nombre y el apellido aunque se sabe muy bien como es su gracia y la pila en que se bautizó".<sup>9</sup> El P. Arsenio, a su vez, comenta que: "lo peor es que para tejer [el Barbadiño] una descomedida sátira, fingiese haber salido de los observantísimos Claustros de tan estimable reforma... Tenemos el consuelo de que no nos pertenece quien escribió las Cartas ni queremos en nuestros conventos tanta soberbia".<sup>10</sup> "Empiezo a ser cronista del individuo vago": con estas palabras se expresa Lacerda en las primeras páginas de su *Apología*, para continuar: "Sospecho que no habrá ciudad alguna que lo quiera por su paisano, y que disputaran todas las de la Europa para excluirle de sí". Asegura que no puede ser ni portugués ni español, por el afán con que ataca a estos dos países: "No es fácil distinguir al Autor del Método. Este hombre que creo es advertido... ha de conocer... que maltrató

<sup>8</sup> (XI) pp. 439-40.

<sup>9</sup> P. Isla (X) p. 58.

<sup>10</sup> (XI) p. 3.

con furioso desacato personas de carácter muy distinguido y que por sus escritos se hizo acreedor a un castigo... y por lo mismo ha de procurar con mucho cuidado refugiarse en el asilo del disimulo".<sup>11</sup>

El P. Isla que, como hemos indicado, en algunas ideas coincidía con Verney, cae por desgracia en el *odium autoris* provocado por la ofendida susceptibilidad, y al indicar en el prólogo a su *Fray Gerundio* que respetará a los autores que critique y no se darán señas particulares de ellos, advierte: "Sólo a uno se exceptuará de esta regla general. Éste es el Barbadiño al que se le quita el sagrado disfraz de que indignamente se vistió; se le arrancan las barbas postizas que se pegó... y se le hace salir al público con su cara lampiña natural... A este solo *signor abate* se le señala con el dedo sacándole a lucir con todos sus dictados... ¿Por qué se había de perdonar a un hombre que a ninguno perdona?... ¿Quién había de tener paciencia para halagar, acariciar y quitar el sombrero con mucha cortesía al que no sabe tratar con ella sino a los Ensiskmildes, a los Schenchzeros, a los Braudrandos, a los Strauchios... y a otros autores *ejusdem farine* pasándose con la gorra calada delante de los hombres de mayor veneración?... ¿Sería bueno que yo me anduviese ahora en ceremonias y en cortesías con un hombre que a todos los españoles nos trata de bárbaros y de ignorantes?"<sup>12</sup>

Todos coinciden en calificar al Barbadiño de soberbio, carácter absoluto y humor atrabiliario. Fray Arsenio nos lo presenta como la misma encarnación de la soberbia: "es la soberbia fecundo vicio del cual nace la presunción, vanidad y desprecio. Todo se ve en el autor... de aquí nace un desprecio general de todo lo que no es suyo o de los suyos". Y no concluye aquí; a lo largo de toda su *Apología* sigue diciendo cosas como que "osadamente satiriza... que no es firme en la fé: que es envidioso, arrojado, descortés, soberbio... que es insigne en bazofias y que habla con desacato".<sup>13</sup>

Se le llegó a lanzar al Barbadiño quizá una de las peores acusaciones de las que más daño podían hacerle en la sociedad de su tiempo. Lacerda, alterando y mal interpretando el sentido

<sup>11</sup> (XI) pp. 331 ss.

<sup>12</sup> P. Isla (X) Prólogo, p. 58.

<sup>13</sup> P. Arsenio (XI) pp. 3, 4, 5, a 10, 23, 52, 85, 86.

de unas frases de Verney en su *Verdadero Método*, lo califica groseramente de inmoral. Al hablar de la medicina, como se recordará, el Barbadiño criticaba ciertas supersticiones y remedios que empleaban los médicos galénicos; como ejemplo citaba a Curvo, el cual en su *Atalaya*, al hablar de la vida de los heridos, “aconseja que en donde estén ellos no entren mujeres hermosas porque se agravan las heridas”. El Barbadiño negó tal aseveración, indicando que él había visto y podía citar ejemplos que atestiguaban lo equivocado de la creencia; “Me hallé en un ejército en que mujeres muy hermosas asistían a sus maridos y amantes y en casas particulares lo mismo; y nunca vi estos perjuicios ni quejarse algunos de tal cosa”.<sup>14</sup> Precisamente de estas palabras se sirvió Lacerda para intentar hundir a Verney. Una malicia pueril y ridícula se manifiesta en la deducción que realiza: “Es cosa notoria que contándonos tantos sucesos de su vida, nunca haga mención de que iba al coro, que decía Misa, que rezaba el Oficio Divino, que servía en el Refectorio . . . y otros ejercicios en que santamente ocupan mucho tiempo los verdaderos Religiosos. Pues sin duda sería mejor decirnos esto, que él que se halló en un Ejército entre mujeres muy hermosas, sus maridos y amantes y que en casas particulares le sucedió lo mismo. Esto sí que me escandaliza y me hace sospechar que no es Fraile sino Tercero . . . Pero esto es nada a vista de la desenvoltura, con que nos da noticia, en muchas partes de que tuvo frecuente trato con muchas señoras. . . ¿si es erudito como lo acepta no ha aprendido en los libros el peligro que hay en esta comunicación?”<sup>15</sup>

Si éstas eran las ideas y opiniones que se lanzaban sobre la personalidad del Barbadiño, las dadas sobre el *Verdadero Método* no eran como puede suponerse, más suaves y conciliadoras.

Los opositores intentaban desacreditar la obra y el mejor modo de conseguirlo, en sociedades católicas hasta el extremo, como las de nuestros países, era haciéndola aparecer como sospechosa y contraria a la fe. En sus proposiciones, decían, había falsedad declarada y “aliquid sapiens haeresim”. “Se aprovecha de muchas críticas especialmente con lengua Francesa,

<sup>14</sup> (XI) p. 381.

<sup>15</sup> Verney (I) t. III, carta XII.

en las que se halla algunas veces mezclada mucha cizaña con el trigo”. Y más adelante continúa Fray Arsenio: “Allá sale con cuatro libritos Franceses tal vez impresos en dozavo para que quepan en el bolsillo, y quiera Dios no sean algunos nacidos en Holanda o en Inglaterra”.<sup>16</sup> Por otro lado, clamaba Fray Antonio Andreu y Massó que el Barbadiño no era nube de luz ni de claridad, sino más bien “es nube... que ciega y abrasa, nube formada aunque con arrebolado disimulo de vapores y exhalaciones del Norte... nube en fin que ya centellea contra las Torres de la Iglesia y de la verdadera sabiduría”.<sup>17</sup> Sin embargo, auguraba que “ella misma caerá sepultada en su propia ruina ‘porque’ el fin... intrínseco [del *Verdadero Método*] no es componer, plantar, edificar, sino destruir, arrancar, dividir en trozos y aún sacrificar en aras profanas las Ciencias, Artes, Universidades y Las Columnas de la Sabiduría... que han cimentado hasta hoy la sana doctrina de las Escuelas Católicas”... “disimuló su nombre, costumbre muy usada entre sus coetáneos del Norte y algunos de Italia, para tirar a su salvo... las calumnias que arroja, las imposturas que carga a tantos beneméritos indefensos, ni en Carnestolendas de Barcelona, se atreviera a parlarlas con mascarilla un hombre obscuro”... La indignación de Codorniu aumenta al recordar que Verney aconsejaba el Vossio como uno de los mejores libros de retórica moderna. En ello, indica, podía descubrirse su devoción a los herejes: “Válgate Barrabás por devoción a los herejes. ¿Es posible que en toda la Iglesia Católica, no haya encontrado una buena Retórica moderna? ... ¿no está la del P. Causino... [la de] Fray Luis de Granada?”.<sup>18</sup> Codorniu alaba también la *Poética* de Luzán (1737). Todos los detractores coinciden en la indignación provocada por los ataques del Barbadiño a Góngora, Sor Juana, Vieira, Pomey, etc.<sup>19</sup>

El P. Isla, con su tono satírico asegura que el *Verdadero Método* para nada sirve. No se empeña en trágicos ataques contra él. Simplemente, con su tono burlón, afirma: “Es cier-

<sup>16</sup> (XI) p. 4.

<sup>17</sup> Codorniu (IX) *Parecer* de Antonio Andreu y Massó.

<sup>18</sup> Codorniu (IX) pp. 99 ss.

<sup>19</sup> (XI) pp. 415 ss. y (IX) pp. 74 ss.

to que desde que leí el tal dichoso *Método* (el cual...tiene tanto de método como el Método de curar los sabañones) tuve un hipo metódico de zurrarle bien la badana".<sup>20</sup>

Si volvemos nuestra vista a las páginas de Fray Arsenio, hallamos de nuevo aquel tono amenazador y terrible. Aseguraba que tras las tesis del *Verdadero Método* bullían las teorías de los más peligrosos herejes. Si a la Compañía de Jesús no se lo hubiese impedido la modestia, indica dicho Padre, "le sería muy fácil descubrir a este embozado, y publicarlo, para que viesen su erudición de Quesnel y Talmud que pretende introducir". Pero cabría preguntarse por qué la modestia impedía un acto como aquél, que era un bien para la sociedad; ¿en verdad era modestia o más bien el P. Arsenio quiere amparar sus acusaciones? Mucho más definitivo se nos presenta Lacerda. Según su parecer, era necesario castigar al osado autor y si él no aparecía, "paguen por él sus escritos y sirvan de estatua [de él]... ¡Válgame Dios! Que ha tanto tiempo que no se haya visto en Portugal una de estas luminarias y no se ofrezca a la caridad cristiana y a la paz pública el humo del holocausto". Desprecio y fanatismo iban unidos en la crítica.<sup>21</sup>

Codorniu se expresa del modo siguiente sobre el *Verdadero Método*: "Quien oye que el Barbadiño compuso un *Método de estudiar para ser útil a la República y a la Iglesia*, desde luego supondrá en él, no sólo una muy sana política, sino también una muy sólida y religiosa piedad... ¡Mas cuántas veces nos engañan los títulos de los libros! El Barbadiño lo hace tan al revés... en la pág. 133 del t. II, echa la barredera y dice... No hablo de los Idiotas sino de estos llamados Doctos, Frailes... En prueba de la piedad de su censura se compadece (¡oh con qué entrañas!) de las *Jornadas* de Fray Gerónimo Baia, y dice que la Jornada, que Fray Gerónimo había de hacer, era de su Casa al Hospital, esto es a las casillas de los locos... Todo esto convence cuán útil es a la República y a la Iglesia, la piedad y celo del Barbadiño"... Y más adelante el jesuita catalán prefiere por momentos, calificarlo de loco y visionario: "¡Raras aventuras le han acontecido a este Filósofo

<sup>20</sup> P. Isla (X) Prólogo, p. 59.

<sup>21</sup> (XI).

viajero! Apuesto que si no exceden compiten por lo menos con las de D. Quijote".<sup>22</sup>

Uno de los temas que más importancia podía tener para los estudiosos, era sin duda el de las ciencias naturales. Los críticos del Barbadiño reparan en él, y si ante algunos experimentos confiesan que son ingeniosos y "agradables por su artificio", concluyen presurosos que la nueva ciencia no se diferenciaba en mucho de la aristotélico-escolástica y nada podía contra esta última. La física experimental podía ser, como nos dice Fray Arsenio, "buena e ingeniosa, y en ella se usa de las más bellas máquinas artificiales, y con ella se han observado muchas cosas que ignoraron los antiguos"; así algunos creían "que la Zona Tórrida era inhabitable y ven los Portugueses con sus ojos los innumerables Pueblos que en la América y África habitan debajo de ella. Pero de aquí nada se infiere contra la física especulativa; y lo que es más que todos los instrumentos de la mecánica no destruyen el sistema de Aristóteles, ni tal se puede probar".<sup>23</sup> Éste era precisamente el punto intocable.

El espíritu temeroso de innovación, que viviendo apegado a las teorías antiguas cierra inexorablemente los ojos a lo moderno, nos lo representa fielmente Lacerda: "bastaba aquella dañosa ansia de introducir tanta novedad, sin respeto a las venerables canas de los antiguos sabios para causar a todo hombre prudente un grande recelo. La doctrina, señor, cuanto más antigua, tanto más segura: es como el vino, cuanto más añejo, tanto más generoso. Que bien lo dijo el Poeta: *Qui properant nova musta bibant, mihi/ fundat avitum/ Testa merum...* San Agustín y Origenes declararon por carácter propio de un hereje el deseo de novedades. San Gerónimo no llevaba con paciencia, que después de tratada por 400 años la teología Cristiana, le quisieran enseñar alguna cosa de nuevo... ¿Qué diría, si viese este atrevimiento después de XVI siglos, y que aún ahora nos viene a enseñar el nuevo modo de aprender?"<sup>24</sup> Aparece como conciliador el P. Arsenio, quien nos dice: "Queden ambas [físicas] y estudie cada uno la que quisiere. Por-

<sup>22</sup> Codorniu (IX) pp. 76 ss, y 135.

<sup>23</sup> (XI) pp. 71-2.

<sup>24</sup> (XI) pp. 346, 399-400.

que la perdiz es mejor que la vaca, y el salmón excede a la sardina, ¿han de prohibirse en el Reyno las sardinas y la vaca?"<sup>25</sup>

El P. Isla pensaba escépticamente que la filosofía moderna no es otra cosa sino copia de la antigua, y por tanto ya llevaba años de explicada en las universidades: "es cosa averiguada que la que se llama filosofía nueva y flamante es sólo un tejido de las más añejas y de las más podridas del mundo... Pues por esta cuenta, no sólo en el curso de los coimbricenses, sino en muchos de los cursos filosóficos que de doscientos años a esta parte se han impuesto en España, hallará mucha noticia de los que su paternidad barbadiña llama filosofía legítima, castiza y verdadera". No una sino varias veces insiste sobre el punto. Antiguos y modernos, según el autor de *Fray Gerundio*, soñaron lo mismo; unos y otros apenas se diferenciaban "más que en media docena de terminillos"... "Y los señores filósofos atomistas y corpusculares, que son los que hasta pocos años ha han metido más bulla ¿piensa vuestra merced que fueron originales? Ríase de ello por su vida: tan monas o tan monos fueron como los demás. ¡En diciéndole a V.M. que la filosofía atomista y corpuscular cuenta ya por lo menos cerca de dos mil y cien años de antigüedad! que la inventó Leucipo... sabrá que los Galileos, los Gasendos, los Bacones, los Descartes, los Miagnanes, los Saguens, los Toscas y otros... no hicieron otra cosa que cristianizarla en lo que pudieron, refundirla en lo que encontraron inconveniente, y sacarla al teatro barbi-hecha, afeitada y con zapatos nuevos"... "bien pudiera no disimular el Barbadiño que aun en las físicas más rancias de España se hace larga y muy comprensiva mención de las antiguas y consiguientemente también de las modernas; porque éstas... a la reserva de tal cual bachillería, experimentillo o cosa tal apenas son más que una pomposa o galana refundición de aquéllas"<sup>26</sup>

\* (XI) pp. 73 ss.

<sup>26</sup> P. Isla (X) p. 118. En el P. Isla advertimos un tono un tanto escéptico: "y al cabo el filósofo gasendista, el cartesiano, el newtoniano y el aristotélico, algarabía más, algarabía menos, todos salimos a nuestra algarabía". Sin embargo advierte unos párrafos más adelante "que sin este tal cual estudio de la naturaleza, apenas se puede dar paso con acierto en las demás sagradas facultades", p. 119. Afirma que antes de los extranjeros ya "un español había criticado a Aristóteles

Codorniu se ríe de la física moderna e indica que le diga el Barbadiño “¿cuánto pesa el aire que suena en la trompeta de un Mosquito? . . . ¿cómo es que de una misma materia y jugo nutritivo, sale lo flúido de la sangre, lo flexible de los nervios, lo duro de los huesos? . . . ¿Qué pincel carmesí, o vino claro y de reserva hay en la cepa, para volver a su tiempo colorados los pámpanos?”;<sup>27</sup> “aunque muchos de sus experimentos [los de la física] son útiles. . . otros no pasan de la raya de meros entretenimientos”; “medite [el Barbadiño] si quiere desengañarse esta divina sentencia: *Mundum tradidit disputationi eorum, ut non inveniatur opus, quod operatus est Deus ab initio usque ad finem* (Eccles. 3, V. II) Y esta otra: *Noli altum sapere, sed time. . . Qui et illuminabit abscondita tenebrarum, et manifestabit consilia cordium*”<sup>28</sup>

En cuanto al sistema copernicano y su aceptación o no por el Barbadiño, nos dice Lacerda que “se explicó de tal modo que nos dio sospechas de que estaba por la opinión de los que dijeron que era un sistema que se debía preferir a los demás. . . lo acarreo allí tan fuera de propósito que parece no quiso mostrar otra cosa, sino que le cuadraba mucho esta falsa y por tal condenada opinión”. Sin embargo Lacerda no quiere aparecer como opuesto totalmente a la modernidad, y páginas más adelante indica que “es preciso confesar que después que el Grande Canciller Francisco Bacon abrió. . . Escuela; y después que la Academia de París y la Sociedad de Londres se aplicaron a observar los secretos de la naturaleza, supieron los filósofos muchas cosas que hasta allí ignoraban”; pero esto era distinto de aquellas experiencias que el Barbadiño recomendaba: “me parece que él [el Barbadiño] se persuade que una experiencia, testificada por uno y expuesta por argumento de su opinión tiene la misma fuerza, que la decisión de un Concilio. . . y en esto totalmente se engaña, porque las experiencias ordinariamente dejan oculta la causa de los efectos que se observan y por eso abren camino a contrarios discursos”. Para asegurar su opinión cita Lacerda la experiencia de New-

y fue Antonio Gómez Pereira, según lo cual todos los que ahora se llaman modernos fueron discípulos de Pereira y a él siguen”, p. 116.

<sup>27</sup> Codorniu (IX) pp. 169 ss.

<sup>28</sup> Codorniu (IX) pp. 172 ss.

ton sobre los colores, concluyendo que aquélla fue el resultado de una preocupación particular del autor: “Cuando el caballero Newton publicó sus particulares experimentos, con que pretende probar, que los colores existen formalmente en los rayos heterogéneos de la luz, juzgaron muchos Filósofos y Matemáticos que las agudas reflexiones de aquel grande Ingenio no permitían dudar del nuevo sistema, mayormente después que el señor Gauger lo corroboró con nuevas invenciones. Pero luego salió el doctor Rizetti Italiano, probando con bastante fuerza que los mismos experimentos confirmaban la sentencia común y destruían la Newtoniana”.<sup>29</sup>

De nuevo el P. Arsenio se pronuncia contra la física moderna: “Porque la bomba no saca agua sino en cierta altura entran a demostrar que no sube más porque el aire no tiene más peso; y si alguno quiere contradecir su idea, y dice que el aire hace una bóveda, con que cerca este globo de la tierra y por eso no carga en parte alguna de ella y por consiguiente no es ésa la causa de subir la agua a la bomba, Dios nos asista que el curioso es idiota y no sabe lo que dice”.<sup>30</sup> Además, señala, la crítica estaba de moda entre aquellos modernos: “Salieron contra la Filosofía unos cartesianos: otros semicartesianos, hicieron los animales vivientes autómatas... desterraron los accidentes... El globo de la tierra que hasta ahora teníamos por redondo apareció ovalado, y en continuo movimiento en la nueva idea de Copérnico, quedando parado el Sol, sin ser a ruegos de Josué: a el aire dieron un gran peso; y a la pobre alma racional la encarcelaron en la cabeza, sin permitir que

<sup>29</sup> Lacerda (XI), p. 422. Sobre este punto respondió a Lacerda el Doctor Lisboaense, que no era otro que el Barbadiño: “No sabe que Rizetti aunque docto, se hizo ridiculo en toda Europa negando un hecho evidente. Fué el caso que Rizetti hizo la experiencia con cristales de Venecia que no son homogéneos: pero luego que se mandaron buscar vidrios de Inglaterra... se vió el efecto deseado... Además... Lacerda supone, que el sistema de Newton consiste solamente en la experiencia de los colores y confunde el sistema Físico de este gran Filósofo con el sistema de los colores, que explicó fundado en la experiencia, sin hipótesis alguna. ¿Y son éstos los censores que quieren criticar a el Barbadiño en Filosofía Moderna? ¡Grande temeridad!” *Parecer del Doctor Lisboaense* (XI) p. 567.

<sup>30</sup> (XI) pp. 15 ss. En la *Respuesta* al P. Arsenio se le dice con ironía: “Hermano, ¿es posible, que todas las asnerias en Filosofía estén reservadas para vos? ... ¡Qué bello ingeniero seriais para hacer bóvedas en el aire! Id a aprender los primeros elementos en estas materias... Por eso digo, que vos sois capaz de ridiculizar, y desacreditar a toda una Nación; porque no conocéis vuestra ignorancia, y sin embargo, queréis publicar Obras”. *Respuesta*, p. 152.

visitase las demás partes del humano cuerpo".<sup>31</sup> Le remuerde la conciencia de haber citado a los cartesianos y a otros modernos y se apresura a decir: "Por no volver más a hablar de Cartesio ni de Filósofos que tengan parentesco con él digo que su sistema murió muchos siglos ha; y *los Españoles que tienen el juicio en su lugar*, prohibieron sus libros, y los mandaron sepultar en las cárceles del desprecio, por decir cosas buenas para perturbar el juicio de los principiantes: quien ahora quiera desenterrar sus huesos que los veneren".<sup>32</sup>

La opinión del Barbadiño sobre temas de física, metafísica y lógica no deja de ser curiosa. Colocan ante Verney el ejemplo del sabio y erudito Feijóo, al que los críticos del *Verdadero Método* alaban sin reticencia. Todos coinciden en presentarlo como el varón prudente, que ya había hablado de las ideas modernas, pero de modo tan sabio y religioso que podía confiarse ampliamente en él. Verney lo criticaba en su *Verdadero Método* como a filósofo atrasado, y hablaba de él en un tono que, si no era ofensivo, encerraba bastante desprecio. Codorniu, el P. Isla y los portugueses citan a Feijóo varias veces, siempre en un tono de agrado y beneplácito: se habla del "urbanísimo Feijóo", del "discreto maestro y Señor Feijóo".<sup>33</sup> Defendiendo la sabiduría de los españoles, el jesuita catalán comenta "que en los tres clarísimos Escritores Feijóo, Martínez y Losada pudiera haber visto [el Barbadiño] que los españoles no son moradores de la Siberia y que por su vivo ingenio y pundonorosa condición se salen con lo que quieren, como lo ha visto el mundo en todas las edades".<sup>34</sup>

<sup>31</sup> P. Arsenio (XI) pp. 14 ss.

<sup>32</sup> P. Arsenio (XI) p. 75.

<sup>33</sup> Codorniu (IX) pp. 6, 76 s. y 133; P. Isla (X) Prólogo y (XI) pp. 341, 404.

<sup>34</sup> Codorniu (IX) p. 133. Codorniu no tiene inconveniente en citar a Martínez y Losada, según se sabe primeros innovadores en la cultura española, como a autoridades, y desde luego a Feijóo. Ello nos hace ver la gran distancia que había entre los primeros eclécticos y Verney. Distancia que no se funda en el espíritu crítico del Barbadiño, sino en sus teorías e ideas filosóficas. Los detractores de Verney no hacen mención concreta de su filosofía, tan distinta a la de los primeros innovadores, y muchas veces caen en la confusión de agruparlo entre los cartesianos y gassendistas en referencia a los cuales, Verney en su *Verdadero Método*, como se recordará, había tenido el cuidado de advertir que no seguía sus tesis filosóficas, ni sobre todo su método de filosofar, y les concedía únicamente el mérito, no pequeño por cierto, de haber sido los primeros innovadores. En general podíamos decir que la filosofía moderna propugnada por Verney fue analizada por sus críticos de un modo muy peculiar, que trajo como consecuen-

Sobre la lógica que aconseja el Barbadiño, Lacerda se concreta a decir que “no es más que una lógica natural. . . nos da el desengaño de que ignoramos la esencia de todas las causas, de tal suerte que las cuestiones que dependen del conocimiento de las esencias son insolubles”.<sup>35</sup> Codorniu indica que “la propone con tal baraúnda de términos, Diccionarios y significación de voces, que no es fácil determinar, si es idea de la Lógica o de la Gramática” y critica lo dicho por el Barbadiño de que “juzgar no es otra cosa, que certificarse la mente de que una cosa conviene a otra o no conviene”, a lo que responde el propio Codorniu: “¿qué haremos de los juicios opinativos? . . . ¿Acaso no serán juicios muchos de ellos porque el entendimiento no pueda certificarse de que una cosa conviene a otra o no conviene?”. El jesuíta continúa indicando que el Barbadiño caía en el error de confundir los juicios con las voces, criticando también que empleara la palabra *axioma* en vez del *per se* de la escuela. Critica, en fin, la teoría de las cualidades sensibles expuesta a propósito de la lógica en el *Verdadero Método*. Verney decía: “Nos engañamos en las ideas de gravedad, levedad, aspereza, gusto, etc. Creemos que son cosas existentes en los objetos, cuando en realidad no son otra cosa, que modificaciones de nuestro espíritu”. A esto responde el jesuíta: “¿Y qué diría él mismo, si se le diera a beber hiel por miel y le vistieran de plomo en lugar de seda?”<sup>36</sup>

El P. Arsenio después de la acusación de hereje, dice sobre la lógica de Verney: “No puede haber cosa más oscura; todo palabras generales, sin explicación alguna. . . si tomáramos estos preceptos con la generalidad que incluyen, no basta la vida de Matusalem para saber Lógica”.<sup>37</sup>

En cuanto a la física, Codorniu trata la célebre disputa de las formas sustanciales y accidentales. Remite a Verney a las obras de Losada y Feijóo para demostrar la “positiva existencia de las formas sustanciales”. Concede al Barbadiño que la Iglesia no definió que hubiera accidentes en la Sagrada Eucaristía, pero advierte lo dicho por la Iglesia de que en la

cia que muchas veces se les escaparan de las manos los temas más esenciales propuestos por el Barbadiño.

<sup>35</sup> (XI) p. 418.

<sup>36</sup> Codorniu (IX) p. 136.

<sup>37</sup> (XI).

Eucaristía hay especies de cosas sensibles. Tales especies, dice Codorniu, como definió el Concilio de Trento, son especies de pan y vino, sin ninguna sustancia de pan ni de vino. Tales especies no son ilusiones del sentido. Es decir, según el Peripato y Santo Tomás, *permanecen los accidentes sin el sujeto, subsisten los accidentes sin el sujeto*. Señala también que la interpretación dada en el *Verdadero Método* de la proposición de Wickleff “es voluntaria y muy impropia, haciéndole decir... lo que no dijo aquel blasfemo... Wickleff dijo: *Accidentia panis non manet sine subjecto in eodem Sacramento*. Santo Tomás a quien abona la Santa Iglesia y nos lo manda rezar así: *Accidentia autem sine subjecto in eodem subsistunt...*”<sup>38</sup>

Al tratar de la metafísica cae Cordoniu en ciertas vaguedades. Se indigna de que Verney atacase a las autoridades católicas. Cita con gran ofensa la breve crítica que Verney le hizo al P. Tosca. “Se entretiene —sigue Codorniu— en hacer burla de sus cuestiones [las de los peripatéticos] ... Cita el *Árbol Filosófico* de Purcocio como si en la dilatada y culta selva de la Filosofía no hubiera Autor que no tuviese el nombre tan parecido al de Puerco. Sacude palos sin mirar a donde. Satiriza, insulta y clamorea. Y como dueño del campo y vencedor de todo el Peripato representa una casi cosa de metafísica que en cuatro días la aprendiera un niño de Gramática”<sup>39</sup>

Lacerda indica que la metafísica de Verney era hija legítima de su lógica... “¿Quiere V. S. saber lo que es el *ente posible*? Es según el Barbadiño, aquello que Dios puede producir y todo lo demás que se digere de aquí adelante es disparate”<sup>40</sup>

Coincidían los detractores del *Verdadero Método* en que casi todos los modernos resultaban sospechosos en su fe y en que los ataques lanzados por ellos contra el Peripato se asemejaban a los lanzados por los herejes contra los doctores escolásticos. Era, por tanto, necesario cuidarse de aquellos autores peligrosos y sobre todo cuidar y proteger de ellos a los que, comenzando los estudios, estaban poco advertidos: “Yo ya sé

<sup>38</sup> Codorniu (IX) pp. 182 ss.

<sup>39</sup> Codorniu (IX) pp. 143 ss.

<sup>40</sup> (XI) p. 420.

que se ha de hacer justicia a todos, pero también sé a lo que obliga en esta parte la caridad y la prudencia, para librar del escándalo a los pupilos".<sup>41</sup> El jesuita español sigue con sus advertencias, indicando que aquellas alabanzas que se dirigían a autores católicos no debían nunca concederse a autores herejes, aunque éstos las mereciesen en el sector de la ciencia o de la cultura.

Para representar la ignorancia que reinaba sobre la matemática y geografía valga un comentario de Fr. Arsenio: "Causa espanto ver la larga digresión que hace para persuadir que para saber Física es preciso el estudio de la Matemática y al mismo tiempo tomar lecciones de Álgebra, Geometría y otras. . . La Matemática será necesaria para mucha cosa que se llama Física; pero no para la que trata del compuesto, de sus partes y causas"; y a continuación: "No dejo de reparar que en todas las reglas de su gran Método siempre intima al estudio de la Geografía: tendrá alguna buena impresión de mapas y la querrá despachar por este modo".<sup>42</sup>

En cuanto a la medicina, se muestran contrariados de que el Barbadiño ataque a los médicos que seguían a Galeno. El P. Arsenio no puede explicarse la razón, la necesidad de la anatomía y la cirugía. Con estudiar la primera "en los libros, de que hay mucho, y con estampas, muy buenos y con menuda explicación" era bastante. Concluye aconsejando que "Cuando sintiere alguna molestia. . . no llame a Médicos ni crea en remedios. . . y use sólo de agua de la fuente; porque cuando Dios quiere, agua fría es medicina".<sup>43</sup> Y advierte como consuelo que no había por qué creer que los médicos de otros países eran mejores, pues si morían en Portugal también morían en el extranjero.

Lacerda critica que Verney hablase de la medicina, juzgándolo impropio de un religioso. Advierte que alabando la práctica de los médicos extranjeros, "la describa con asquerosa menudencia" y sobre todo le indigna que trate de ignorantísimas a las Comadres del Reino y de melindre "la escrupulosa honestidad de las matronas Portuguesas". Por último,

<sup>41</sup> Codorniu (IX) pp. 14 y 15.

<sup>42</sup> (XI) p. 76.

<sup>43</sup> (XI) pp. 428 ss.

indica la certeza de que el magisterio de la medicina, a la que juzga de importantísima facultad, está en la experiencia y no en las especulaciones; pero veamos a qué experiencia se refería el Padre Lacerda: “se aprendió de Hipotamo la sangría... de la Andoriña la virtud de la celidonia, de los leones la de la Quina... Éstas debía recomendar, y no reprobar el Barbadiño”.<sup>44</sup>

La opinión de Codorniu, aunque por momentos más medida, no deja por ello de mostrarnos el criterio de la época. Para saber la falibilidad de la medicina, dice, no se necesitaban los avisos del Barbadiño: “Ya lo sabían entre otros muchos el Doctor Martín Martínez y el Maestro Feijóo, atentos y eruditos Escritores... yerran los Médicos que son matemáticos como los que no lo son... sólo acierta el que conoce bien la causa de la enfermedad y su correspondiente remedio. Pero no podemos negar que este conocimiento... depende principalmente de la luz de Dios que tal vez se la niega al más sabio, tal vez se la concede al menos docto... la salud no es del Médico, sino del Señor... que se guarde mucho de toda culpa, para que no se cumpla en él la sentencia del Espíritu Santo: *Qui delinquit in conspectu eius, qui fecit eum, incidet in manus Medici*” (Eccl. 38, 15.).

Sobre las recomendaciones del Barbadiño acerca de la necesidad de las lenguas clásicas, de la crítica histórica, se opinaba que eran requerimientos absurdos. No había por qué saber si la ley era de Justiniano o de Adriano: “El punto está en saber lo que ella manda... pero que el Legislador fuese Pedro o Sancho, que se promulgase en este o aquel año nada hace al caso”, “Vuelve a encargar a los Canonistas que aprendan Griego, Historia Sagrada y Profana. Es buena porfía. Ellos dirán que no quieren... la ley revestida de las circunstancias necesarias para obligar no hace a el caso que sea de este o de aquel Papa. Dirán que los Cánones están en buen Latín y que... es excusado el Griego”.<sup>45</sup>

Lacerda indica, páginas más adelante, que “definir que para entender cualquiera de los Derechos, es condición *sine qua non*

<sup>44</sup> (XI) p. 92.

<sup>45</sup> (XI) pp. 96 ss.

la Cronología e Historia no se puede tolerar...tratándose el Derecho históricamente quedará mucho más incomprendible".<sup>46</sup>

No dejan de mencionar el tema de la educación de la mujer, en el que tanto había insistido el Barbadiño. Lacerda comenta que "poner tanto cuidado en instruir en los principios de las Ciencias a las mujeres es cosa que desdice del disfraz de Barbadiño que toma...no le puedo aprobar en persuadir tanto otras aplicaciones; y en llegando a la doctrina cristiana pasar como gato por ascuas".<sup>47</sup>

Sobre la educación en general, el P. Isla indica que "si le diera lugar para saber lo que pasa por acá sus estrechas correspondencias con ciertos amigos de Francia...tendría noticia de que más ha de treinta años se publicó en España el *Curso Filosófico* del sabio Luis de Losada, cuya admirable *Física* comienza por un largo y docto discurso" y cita también al "insigne valenciano Don Vicente Tosca".

Sobre la ética, el Arsenio se opone desde luego a lo dicho por Verney y también Codorniu y Lacerda juzgan erróneas las teorías del Barbadiño sobre dicho punto. Nos dice el P. Arsenio: "Es insigne este Crítico en echar proposiciones absolutas, y siempre se le olvidan las pruebas. En esta carta es importuno en querer persuadir que la Ética es precisa a el Teólogo. Reparo que allá dice que la Teología reconoce el verdadero origen de la naturaleza corrupta: apunta los medios sacados de la revelación: enseña a conformarse con la ley universal y positiva universal...Reflexionemos en estas proposiciones tuyas. Si la Teología enseña todo eso ¿qué necesidad tiene de la Ética el Teólogo? Aquí se anima a dar dos razones. La 1ª es porque la Ética confirma sus razones con la autoridad de los Filósofos. ¿Puede haber razón más fútil?...Según esto, diremos, que el mundo es *ab æterno*, que hay hado inevitable, que hay trasmigración de las almas...porque así lo digieron muchos filósofos...y lo que es más, que culpa a los Casistas porque se fundan en la autoridad de otros; y ahora quiere que para la Teología se vayan a buscar confirmaciones de los Filósofos. Al contrario debía decir, que la Teología muestra, cuáles fueron los

<sup>46</sup> (XI) p. 431.

<sup>47</sup> (XI) p. 385.

filósofos que en algunas materias discurrieron bien, y cuáles los que se engañaron"... "Da 2ª razón, y dice que la Ética dispone a el hombre para la Religión. *Erit error peior priori*. Por ventura nosotros aún no hemos escogido Religión para que vayamos a buscar la Ética".<sup>48</sup>

Ante las opiniones de Verney sobre los salmanticenses y Suárez, Codorniu y los portugueses reaccionan vivamente. Sin embargo, volvemos a decir, su reacción no fue filosófica, sino más bien lírica y deseosa de mostrar la pretendida ofensa inferida a la cristiandad. Igualmente ocurre con lo dicho por nuestro autor sobre el Vieira, Góngora, Sor Juana. Su opinión sobre los sermonarios españoles la juzga Codorniu como "una gran contumelia escupida en la cara de tan honrada Nación".<sup>49</sup> En muchas de sus críticas advertimos una cierta ingenuidad; por ejemplo, en aquellas líneas de Codorniu en las que expresa su extrañeza y disgusto porque el Barbadiño atacase al P. Álvarez en cuanto a su gramática y "nada dijera de Nebrija".<sup>50</sup>

Sin embargo, todos los reproches cobran una cierta palidez, si se les compara con los suscitados a propósito de las opiniones del Barbadiño sobre teología. Existiendo un empeño en mostrar lo peligroso y nocivo de ellas, se recurrió incluso a interpretaciones peculiares y equívocas del texto de Verney para hacer patente su falta de adhesión a los Santos Padres.<sup>51</sup> No se aceptaba la tendencia hacia la teología positiva y se la hacía aparecer como herética y peligrosa. Las frases del Barbadiño aparecen, en las críticas de sus opositores, la mayoría de las veces envueltas en falsas interpretaciones. Defendían sus oposito-

<sup>48</sup> (XI) pp. 79 ss.

<sup>49</sup> Codorniu (IX) p. 65.

<sup>50</sup> Codorniu (IX) p. 94.

<sup>51</sup> Codorniu (IX) p. 25. Fue Codorniu el que más algarabía levantó sobre el punto: "echa la pluma y tintero en la cara de todos los Santos Padres como se verá en la siguiente censura: *El modo de los Padres de los primeros siglos de la Iglesia no era metódico, ni efecto de grande crítica y meditación pero sí de un celo grande que les obligaba a tomar prontamente la pluma. ¿Te parece lector mío si es poco enorme la calumnia?*" Como podemos recordar el Barbadiño había alabado siempre a los Santos Padres, y precisamente la frase tomada por el jesuita catalán la empleó como una alabanza y nunca como censura. Continuamente en las páginas del *Verdadero Método* se recuerda las excelencias de los Santos Padres y la necesidad de volver a ellos... Sin embargo Codorniu sigue asegurando "que según la decisión del Barbadiño, ni en los comentarios de Gerónimo ni en los Tratados de Basilio, ni en las oraciones de Nacianceno... ni en las controversias de Agustino y de los demás Padres de los primeros siglos de la Iglesia, no hay método, ni gran juicio ni gran meditación".

res la teología escolástica con fe y convencimiento imperturbables. En el afán de citar y admitir a San Agustín, advertían el rasgo más peligroso del pensamiento verneyano. Se recordaba que aquellos que más habían seguido a San Agustín eran herejarcas como Lutero, Melanchthon, Calvino, Jansenio. No repara Lacerda en señalar la unión del Barbadiño con los herejes: “¿Quién creerá que en lo mucho que nos encarga el estudio de la Teología por San Agustín sin inclinarse a alguna particular escuela había yo de descubrir la mayor sospecha de su poco sincera Religión? Pues Señor o yo soy muy malicioso o aquí está el áspid entre las azucenas”... “No me quiero declarar —continúa— y sólo digo que encargar que se estudie Teología por San Agustín... y quejarse de Santo Tomás y de los que introducen especulaciones Aristotélicas en la Teología, me parece que es voz de quien canta en el mismo coro con Vengerio Jansenista”.<sup>52</sup> Y más adelante pregunta: “si el Agustino de que habla Verney es el Ipreense o el de Hipona”, refiriéndose al nombrar al Ipreense al célebre Obispo de Ypres, Cornelio Jansenio y al libro escrito por este Obispo, *Agustinus*.

Critica también Lacerda lo dicho por Verney de que la ética era necesaria al teólogo: “¿Habrà quien crea esto aunque sólo lo haya visto el Larraga en portugués?... Vaya a predicar a los Cafres...” Se luchaba por presentar al Barbadiño como hereje, o al menos muy cercano a ellos. Sus continuas alabanzas al mundo y a los autores extranjeros, su afán por abrir los ojos a españoles y portugueses advirtiéndoles que había otras costumbres y otros estudios, dieron lugar a comentarios como el siguiente: “Tampoco es de pasar sin reparo lo mucho que se muestra gustoso en todo cuanto es de herejes, o por algún título les pertenece. Si se habla de gobierno de Ciudades no le hay como el de Amsterdam; ¿querrá ir allá a pasar descansada su vejez? Si se habla de Derecho nadie lo supo como Grocio y allí se queda Bartolo a un lado”.<sup>53</sup>

Se encuentran en las páginas de los críticos del Barbadiño las argumentaciones más curiosas y forzadas en el afán de presentarlo como peligroso a la fe. Codorniu no tiene reparo en decir en su *Desagravio* que el Barbadiño, al criticar el *ergo* y el

<sup>52</sup> (XI) pp. 394 ss.

<sup>53</sup> (XI) p. 390.

*atqui*, atacó decididamente al Apóstol San Pablo, quien en varias de sus Epístolas usó el *ergo*.

La religiosidad de Codorniu se nos hace palpable en aquella frase en la que responde a lo dicho por Verney de que fueron los herejes los encargados de abrir los ojos a los teólogos escolásticos en el nuevo método a seguir, al verse apremiados en las discusiones: “quiero otra vez refutarlo aquí —dice Codorniu— con sólo presentar la horrenda y abominable figura de tales monstruos. Sus principales ídolos eran Venus y el vino, y su carácter la desvergüenza. . . derribaban los Templos, mofaban de las Indulgencias. . . y como furias del abismo turbaban el Mundo, lo encendían en guerras y blasfemaban de la Majestad. . . discurre. . . Lector mío, si tales abortos del Infierno eran más a propósito para acabar de quitar los ojos a los ruines, que para abrirles a los Teólogos Escolásticos”.<sup>54</sup>

Así reaccionaba Codorniu ante los consejos de Verney acerca de la necesaria ampliación histórico-crítica de los estudios teológicos: “del recetado estudio se infiere. . . o quien todo lo quiere todo lo pierde, o que esta severidad tiene gran semejanza con aquel rigor que por estrechar demasiado hace que se rompa la cuerda”.

Sobre lo dicho en el *Verdadero Método*, acerca de la imposibilidad de explicar con razones el ser de Dios, responde el jesuíta con argumentos de poco fondo, destinados al público en general al que iba dedicado el *Desagravio*: “Pero ¿qué quiere decir explicar? ¿Quiere decir declararlo como es en sí? Eso ni con todas las verdades y luces de la Fé. . . ¿Quiere decir que no podemos formar una tal idea del Ser Supremo, que nos mueve a su veneración y culto y al temor y esperanza de sus premios y castigos? Esto sería dejarnos o irracionales o poco menos que Ateístas: lo cual vendría muy bien a los sectarios de Espinosa. . .” Ahora bien, es curioso advertir que del tema del probabilismo tan criticado por Verney, Codorniu no hace mención; es el P. Lacerda el que se lanza sobre el punto defendiendo apasionadamente dicha doctrina moral. Acusa al Barbadiño de simpatizar con el rigorismo que los jansenistas, advirtiéndole, que aquél “engañado del consonante en *ismo*, entendió, que Proba-

<sup>54</sup> Codorniu (IX) pp. 390 ss.

bilismo era lo propio que Calvinismo, Luteranismo u otra secta semejante”.<sup>56</sup>

A su vez, el P. Isla, aunque no con el partidismo de los anteriores, ataca sobre el asunto de la teología al Barbadiño. Recordemos que el P. Isla había aceptado algunas de las aseveraciones lanzadas en el *Verdadero Método* sobre las cuestiones inútiles que a veces se presentaban en los tratados de teología escolástica. Sin embargo, en otras páginas de su *Fray Gerundio*, quizá más por patriotismo y por espíritu de escuela que por atención a la verdad, asegura que los estudios de teología en España no tenían el atraso que Verney les achacaba y que era propio de herejes indicar que la teología escolástica era perjudicial a los dogmas de la religión, concluyendo que el autor del *Método* se había inspirado para escribir su Carta sobre teología “en los seis libros que el año de 1700 dió a luz Juan Owen, no el célebre poeta inglés, . . . que los tituló: *De natura, ortu, progreso et studio verae Theologiae*”.<sup>56</sup>

No acepta el P. Isla algunas de las recomendaciones de Verney en cuanto a la enseñanza y ampliación de los estudios teológicos: “Y ahora según el nuevo método, barbadiñal, se ve aquí . . . que un triste aprendiz de teólogo sólo para libros ha menester llevar más equipaje que un mariscal de campo”.

En las *Respuestas a las Apologías* de los portugueses, Verney volvió, bajo seudónimo, a atacar a sus opositores y a defender con argumentos ya empleados en el *Verdadero Método* sus ideales de estudio y de educación. La *Respuesta al P. Arsenio* y el *Parecer del Doctor Lisboense* aparecen trazados por la misma mano, y en uno y otro se refiere a sus críticos con un lenguaje en el que aparecen el desprecio y la ironía más hirientes. Lo mejor que se le dice al P. Arsenio es “¡Válgate Dios por tal cabeza de cal y canto!” “¿Quién os metió Fr. Arsenio a hablar de materias que no entendéis? . . . Toda vuestra crítica es una continua invectiva . . . Si el hombre es satírico ¿por qué le inquietáis? ¿No sabéis que estos extranjeros son terribles cuando se ven provocados?”. “Vos pintáis la vanidad, soberbia, pertinacia . . . y debíais pintar solamente la crítica”.<sup>57</sup>

<sup>56</sup> Lacerda (XI) p. 436.

<sup>56</sup> P. Isla (X) p. 123.

<sup>57</sup> (XI) *Respuesta*, p. 125.

En el *Parecer del Doctor Lisboense* acusa a sus opositores de sofistas. En él se trasluce la satisfacción de Verney al advertir que sus ideas eran seguidas por los hombres doctos y que sus críticos habían salido con sus papeles “para sostener el imperio [de la escolástica] que se arruinaba”.

Como puede advertirse, y ya al principio señalamos, se reaccionó por susceptibilidad y vanidad ofendida, y ésta fue la más desastrosa de las reacciones. Codorniu, representante de España, habla de un *honor ofendido* que es necesario vengar. España —en su concepto— era lo mejor, y no iba a deslumbrarse con teorías nuevas y fáciles. En ello radicaba precisamente su seriedad: “Somos muy serios los Españoles para dejarnos llevar de lisonjeras apariencias y mucho menos de facilidades. El [método] que seguimos tiene ejecutoriada su utilidad, el nuevo todavía lo ha de mostrar”.<sup>58</sup> El español se sentía satisfecho de sus estudios y tradición, respondiendo con vanidad a los ataques del Crítico. Después de nombrar las universidades de España le invita a ir a Valencia: “Váyase a Valencia, donde no sólo no se ignora, sino que quizá antes que su merced naciese, se defendió con pública aclamación aunque se dejó luego por justísimas causas el Sistema Cartesiano. . . Don Mariano Gavilá, Collegial del Nobilísimo Colegio de Corpus Cristi, defendió con general aceptación las siete Artes Liberales, obligándose a responder como lo cumplió en Griego, Latín, Italiano, Francés, Español y aún de lance en Valenciano; lo que no hizo con menos gracia”.<sup>59</sup> Se acudía a conceptos como la bizarría, la valentía. Busca la erudición española y la pone en cara de aquel que supone extranjero y que tuvo el atrevimiento de criticar su saber. “Asistidme pués oh valientes españoles Ingenios armados de sólida erudición y sostenidos siempre de grave juicio. . . amparadle [a su propio escrito] con aquel valor y garbo que es propio de la Española bizarría y que no reconoce ventaja en ninguna Nación del Mundo”.

<sup>58</sup> Codorniu (IX) pp. 188 ss.

<sup>59</sup> Codorniu (IX) pp. 133 ss.

## Segunda Parte

### IX. LA FÍSICA

Se consideraba a la física como la parte principal de la filosofía. Físico y filósofo tenían una y la misma personalidad desde que este último se había convertido en un atento observador de la naturaleza.

Nuestros eclécticos, procurando evitar las abstracciones, los *aéreos discursos*, como calificaban a las opiniones y discusiones escolásticas, se disponían a trabajar teniendo como base la observación empírica de la realidad. La enseñanza y el estudio de la física moderna con su orientación experimental, se distanciaba completamente de la física escolástica de base teórico-metafísica.

Igualmente, se había producido un cambio completo en el método de enseñanza: la física debería ser la primera instrucción que recibiera el escolar,<sup>1</sup> siguiendo a ella la lógica, y no al contrario, ya que se tendía a que la parte teórica se apoyase sobre la práctica.

Dentro del terreno de la física se venían presentando distintos problemas que preocupaban a los estudiosos. Si comparamos a los pensadores portugueses estudiados con sus antecesores españoles, Tosca, Avendaño, Zapata,<sup>2</sup> encontramos que a pesar de seguir en general todos ellos la física moderna, existen en sus teorías diferentes direcciones. Así, procurando concretar las opiniones e ideas de Verney, Almeida y Monteiro, advertimos que en sus reflexiones físicas se presentan cuatro te-

<sup>1</sup> Almeida (V), t. II, p. 12. "tratar de la Lógica cuando se empieza a instruir a la juventud es llevarla desde luego por una casa oscura tropezando con mil cosas sin hacerle ver nada que agrade; porque sin la Física... todo es ir a tientas y sin ver cosa que dé gusto. Por esto introduje primero al discípulo en el jardín ameno de la Física, que agrada, encanta, da apetito de saber y alegrando los ánimos convida a discurrir". Igualmente el P. Monteiro (VIII), t. II, p. 7, pone de manifiesto "la utilidad, la gracia, la bondad de aquellos fenómenos de la Física"... "de todo lo que conozco y existe nada hay que se les grave más a los espíritus en su memoria, que más atraiga a la Filosofía que el curioso efecto de la Historia Natural, el cual lo obtenemos por los sentidos y experimentamos cotidianamente".

<sup>2</sup> Consúltese la tesis de la Srta. Olga Victoria Quiroz Martínez. *La Introducción de la filosofía moderna en España*, El Colegio de México, México, 1949.

mas principales y que en uno de ellos, esto es, en el tercero, presentan una innovación o mejor dicho una nueva dirección dentro del pensamiento ecléctico:

- 1º Reacción contra la física escolástica.
- 2º Método de investigación.
- 3º Aceptan abiertamente las teorías de Newton, llevando a cabo en relación con ello una crítica a la física cartesiana en general y a su teoría sobre el movimiento de los cuerpos celestes.
- 4º Sustancia y accidente. La doctrina de los accidentes eucarísticos en la filosofía moderna.

### 1) REACCIÓN CONTRA LA FÍSICA ESCOLÁSTICA

La preocupación de guardar fielmente la doctrina jurada, el temor y una especie de repugnancia a lo moderno, habían de formar en general, en nuestros países, un espíritu conservador dentro de las teorías y especulaciones. En verdad no se había captado cuál era el tema propio de la física, cuál su método de investigación. Alejada del método experimental y de los nuevos estudios, había acabado por convertirse la física escolástica en un misterio de palabras que nada significaban.<sup>3</sup> Esta física no buscaba explicar los efectos naturales y sus consecuencias, no recurría continuamente a la experiencia. Sus teorías, plenas de latinismos, carecían de un espíritu crítico e investigador. No se iba a lo dado, al hecho natural, para de él deducir la teoría, sino que se le intentaba dominar y explicar por conceptos ajenos a su propia realidad. Verney se lamenta de que en Portugal no se sabía qué cosa era física. Aquella física peripatética tenía como cuestión principal: “tratar de la *Materia, Forma y Privación in abstracto*; de los apetitos de la *Materia*, de las *Divisiones*, de las *Negaciones* y de otras cosas de éstas en común. Después de eso, de las *Causas* también en común; porque aunque prometen tratar de ella en particular, nada menos hacen, que esto que prometen, y todo el tiempo se pasa en discutir palabras generales”.<sup>4</sup> Y páginas más adelante indica que: “Embebi-

<sup>3</sup> Verney (I) t. III, pp. 40 ss.

<sup>4</sup> Verney (I) t. III, p. 42.

dos de aquellos principios no se quieren sujetar a las experiencias acompañadas de el raciocinio. Todo el punto está en hacer disputas sobre las formas Cadavéricas, y el orden transcendental entre Dios y las criaturas: con otras semejantes ridiculezas".<sup>5</sup>

En cambio, la física era para nuestros modernos: "el conocimiento de la naturaleza de todas las cosas, el cual se alcanza *por medio de sus propiedades y de la reducción a sus propios principios*".<sup>6</sup> He aquí la diferencia entre uno y otro método y concepto de la física. Mientras que Aristóteles y los peripatéticos pretendían *explicar* el fenómeno, el investigador moderno, dejando a un lado la *esencia*, intentaba solamente describirlo. Se prescindía de la explicación metafísica, para atender sólo a aquello que podía sujetarse a un control experimental.<sup>7</sup>

No admitía el Barbadiño que los peripatéticos en su física realizaran una verdadera observación de la naturaleza; en verdad, aunque trataban de los efectos naturales y de los cielos, no presentaban experiencia alguna, ni método matemático: "A tres o cuatro palabras se reduce toda su Filosofía Natural. Pasma a un hombre el ver la facilidad con que explican cualquier fenómeno que se ofrece. Habla V.P. del Rayo y le responden que se compone de Materia, Forma y Privación. La Materia son los vapores ígneos en los cuales se introdujo la Forma que le hace romper hacia la Tierra. Esto es cuanto puede decir según sus principios un Peripatético. Dice la verdad, pero no llega a explicar qué cosa es Rayo; ni nos hace la merced de decir por qué la forma de fuego, que en todos los individuos es la misma en la llama sube hacia arriba y en el Rayo cae hacia abajo. ¡Y que se llamen filósofos estos tales! ¡Y que condenen a los que observan escrupulosamente la naturaleza!"<sup>8</sup>

<sup>5</sup> Verney (I) t. III, p. 53.

<sup>6</sup> Verney (I) t. III, p. 42.

<sup>7</sup> Desiderio Papp, *Historia de la física*. Aun cuando en el pensamiento de Galileo se presentaba la noción abstracta de fuerza, no tenía ésta un carácter metafísico, sino por el contrario, era una abstracción matemática. Es sabido que la verdadera innovación de Galileo no fue el uso constante de la sola experiencia, sino más bien la síntesis de la filosofía y la matemática con aquélla.

<sup>8</sup> Verney (I) t. III, p. 55. En Portugal, para el estudio de la física empleaban los libros del Suárez Lusitano, del Comptono, del Rhodes, del P. Francisco Rivero; pero todos estos religiosos, advierte Verney, "pasaron su vida en su retiro, escribiendo. Se valieron de lo que hallaron escrito... Dígame V.P. ¿quién enseñó Filosofía Natural a Suárez, Comptono o Arriaga ¿En dónde hicieron las ex-

La actitud de Verney frente a la filosofía peripatética es, como hemos podido observar, de franca oposición. En contraste con la mayoría de los eclécticos españoles, el Barbadiño no intenta, ni le preocupa, salvar a Aristóteles, ni demostrar que las ideas modernas estaban de acuerdo con lo dicho por el filósofo griego y que era la escolástica la que había caído en terrible confusión (sólo en el problema de los accidentes eucarísticos, señala Verney que los argumentos empleados por los escolásticos no pertenecían a Aristóteles, debiéndose solamente a interpretaciones erróneas del texto aristotélico). Por el contrario, ataca las ideas antiguas sobre la física y señala el adelanto y seguridad que presentaban las modernas, indicando que peripato y escolástica habían caído en parecidas confusiones. Monteiro guarda una posición similar a Verney y sólo Almeida delata el temeroso cuidado de indicar que la filosofía moderna coincidía con la aristotélica. Perdura en él el respeto al maestro y ello le llevó a mantener en algunos pasajes de su obra una posición un tanto contradictoria desde el punto de vista de la filosofía natural moderna que seguía. En su *Recreación Filosófica* dice, dirigiéndose al peripatético del diálogo: “Vos decís que la Filosofía que vulgarmente se llama Peripatética fué la que enseñó Aristóteles; a eso no quiero responder porque es fuera del intento, para responder a eso bastan aquellos libros que ahí veis sobre la mesa, que compuso el P.M. Juan Bautista de la Congregación del Oratorio, que van teniendo grande y bien merecida estimación. . . su título es *Philosophia Aristotelica Restituta*: en que tomó por empresa probar que la Filosofía que enseñó Aristóteles es la que hoy siguen los modernos”.<sup>9</sup>

Bien distinta era la opinión de Verney. El espíritu experimental y el peripato o aristotelismo, esencialmente distintos, nunca podían llegar a una unión y entendimiento: “Quien admite las experiencias y en virtud de ellas quiere discurrir, debe renunciar a el Peripato, quien abraza el Peripato debe renun-

periencias? ¿Qué autores citan?”. Según su propia opinión lo que de menos malo decían, lo habían tomado del P. Scheiner, Kirker y otros; pero como estos filósofos, aunque habían hecho observaciones y experiencias “eran *hipotéticos* en la explicación de las causas, que es lo mismo que decir eran malos Filósofos, se engañaron igualmente que aquéllos”.

<sup>9</sup> Almeida (IV) t. I, p. 6.

ciar a las experiencias".<sup>10</sup> Los dos observarían cómo sube el agua en la jeringa, pero el moderno demostraría el fenómeno por el peso del aire, mientras que el peripatético lo explicaría recurriendo a su consabida hipótesis de "miedo al vacuo"; pero ¿qué respondería al notar que aquel miedo al vacuo cesaba a una altura determinada? ¿Qué importaba que Aristóteles y otros filósofos griegos hubiesen dicho que el aire era leve, si las experiencias demostraban que era pesado? . . . "¿Qué supieron esos filósofos en comparación de lo que hoy sabemos nosotros?"<sup>11</sup> Discutieron sobre los primeros principios, pero "Unos decían que de agua, otro, que de tierra, y otro que de fuego se componían todas las cosas: y en esto paraban. Demócrito era reputado entre ellos por el primer Físico. Después de él Aristóteles, quien en los tratados particulares no se aparta de sus opiniones. . . Pero ¿qué sabían estos hombres? Aristóteles se dedicó a las observaciones: conoció que era necesario atender las leyes del movimiento, para poder conocer la naturaleza. . . Pero ¿alcanzó por ventura las leyes del movimiento para explicar los efectos particulares? Nada menos porque tal consta de sus Escritos. Epicuro. . . dijo que todo se componía de átomos. . . pero no explicó efecto alguno natural, dando la verdadera razón de él". Concluye Verney no ya refiriéndose a los asuntos de física, sino en general, diciendo: "es cierto que aprendemos más en una página de nuestros Libros bien escritos que en Libros enteros de Platón".<sup>12</sup> Los antiguos filósofos habían tenido buenos pensamientos, pero careciendo de método trataban las cosas sin lograr demostrarlas y sólo "por vía de conjetura".

El fenómeno podía y debía explicarse por sus leyes y no acudiendo a las formas peripatéticas, que ofrecían una solución más o menos vaga, más o menos abstracta.<sup>13</sup> Las diferencias y la contienda entre los dos sistemas se centraba principalmente

<sup>10</sup> Verney (I) t. III, p. 56.

<sup>11</sup> Verney (I) t. II, p. 63.

<sup>12</sup> Verney (I) t. III, pp. 64 y 66.

<sup>13</sup> El problema que se planteaba tenía una honda raíz que excitaba la susceptibilidad escolástica: esta raíz, alrededor de la cual nacía la inquietud era "el nuevo concepto de la verdad" propuesto desde Galileo. Frente a las verdades de la Revelación, se ponía una verdad de diferente carácter, una verdad de la naturaleza, obtenida por la investigación. Verdad que no acudía, para obtener fundamento a ninguna suprema autoridad. Puede consultarse sobre el particular la obra de E. Cassirer *Filosofía de la Ilustración*.

en el problema y la teoría de la *forma*. Según los escolásticos la forma era una entidad de carácter metafísico que tenía en sí misma ser verdadero y sustancial distinto realmente de la materia, determinando a ésta. A su vez, para los modernos, la forma no tenía en sí ser ni sustancia, y sobre todo, no era una entidad metafísica realmente distinta de la materia, sino que la forma consistía solamente en el modo como la materia estaba y aparecía dispuesta.<sup>14</sup> “La masa que se cría entre los dientes dicen los Peripatéticos que tiene su materia y forma particular. Los modernos muestran con el microscopio, que no es otra cosa que un conjunto de insectos o gusanillos; y ya tenemos que no hay tal forma peripatética. . . El trigo pisado se hace harina. . . el almirez no tiene virtud de producir nuevas formas”.<sup>15</sup> La diferente modificación de la materia era la que ocasionaba y daba por resultado un nuevo compuesto. Resultaba por tanto inútil explicar los compuestos naturales por los conceptos de Materia, Forma y Privación; en su naturaleza encerraban mecanismos y procesos que escapaban a las nociones peripatéticas.<sup>16</sup> Se había abandonado completamente en el ámbito de las explicaciones físicas, el concepto metafísico de forma, para sustituirlo por el de ley.

El problema así planteado en el campo de la filosofía natural tenía una honda raíz, que en nuestros países ayudaba a excitar la susceptibilidad escolástica: no se trataba ya solamente del nuevo método de investigación, sino de la nueva actitud del hombre frente a la naturaleza y por tanto frente al problema del conocimiento, esto es, se trataba de la posición crítico-analítica ante lo aceptado religiosa y tradicionalmente. El verdadero conocimiento no se obtenía siguiendo las supremas autoridades de la tradición, sino por la investigación natural. Surgía así un concepto de verdad de carácter muy distinto del tradicional; una verdad que no tenía su fundamento en ninguna suprema autoridad, sino en la cuidadosa investigación natural dirigida por principios matemáticos.

<sup>14</sup> Almeida (IV) t. I, p. 25.

<sup>15</sup> Verney (XI) *Respuesta al P. Arsenio*, pp. 213 ss.

<sup>16</sup> Verney (I) t. III, p. 62.

## 2) MÉTODO DE INVESTIGACIÓN

La física estaba, por tanto, unida a un método de estudio e investigación propio. Los eclécticos estudiados tienen como guías a Galileo y Newton en el terreno propiamente de la física y a Francisco Bacon como iniciador del movimiento filosófico experimental. Aun cuando alaban en general a todos los modernos: Copérnico, Galileo, Kepler, Descartes (con bastante reticencia), Gassendo, Borel, Harvey, Bernouilli, etc., su admiración y fe recaen sobre los tres primeros. Verney indica que "En el mismo tiempo de Bacon, en fin de el siglo XVI y principios del XVII floreció el insigne Galileo Galilei... quien siguiendo los dictámenes de Bacon usó de la Matemática para explicar la Física... Él descubrió muchas leyes, de el movimiento de los cuerpos... y también de la gravedad y de la luz, de suerte que se puede decir que él fué el que comenzó a usar de la buena Física".<sup>17</sup>

El método que aconsejaban seguir en la física era aquel que se basaba en una continua y cuidadosa observación de la naturaleza, observación que debía ir acompañada de principios matemáticos y geométricos. El estudiante debía procurar examinar las diferentes constituciones de los cuerpos. Indica que podían seguirse en cuanto al modo y orden de ver las distintas partes de la física, los libros de Tosca y Purchot, pero sólo en esto, pues advierte "con tal que no sigan sus opiniones: pues como dije, estos Libros y otros semejantes, son los que no deben estudiar los rapaces: pues tienen mil suposiciones falsas y enseñan muy mal gusto de Filosofía".<sup>18</sup>

En relación con los otros temas que los escolásticos acostumbraban a tratar en su física dice Verney: "El verdadero método a seguir es el siguiente. Probar que hay en nosotros una cosa que conoce y quiere; y ésta no es cuerpo. La primera parte es evidente: la segunda se prueba comparando las propiedades de el cuerpo con las de el entendimiento y descubriendo la diversidad ante ambas... no se debe detener a examinar si los entendimientos son todos de una misma especie, esto es adivinación.

<sup>17</sup> Verney (I) t. II, p. 254.

<sup>18</sup> Verney (I) t. III, p. 99.

Ni menos debe disputar, si las potencias se distinguen de la alma: si hay *verbum mentis*, especies inteligibles. . . Esto es una puerilidad originada de los errores de los Peripatéticos que no tienen lugar cuando los hombres arguyen con razones. . . Únicamente tiene lugar exponer el modo con que la alma conoce y pasa de un conocimiento a otro semejante, a que llamamos *discurso*. Pero todo esto, por conjeturas, pues en este particular nada tenemos de cierto. . . En cuanto a los hábitos de Fé, Esperanza, Caridad, Gracia santificante y otras Virtudes Espirituales, pertenece a la Teología, demostrar que se explican maravillosamente, y más conforme a los S.S.P.P. sin las tales formas distintas”. Después, indica “habiendo entendido qué cosa es *voluntario y libre*; no debe en modo alguno detenerse en examinar, si la libertad es intrínseca a el acto, con otras ridiculezas de éstas que son palabras sin significado: ni menos debe preguntar, por qué se determina la voluntad; porque esto se entiende mejor cuando no se explica”. Se puede considerar también el estado de unión del alma con el cuerpo. Sin embargo, le parece ridículo y cosas oscuras e inútiles disputar “si la alma está en todo el cuerpo o sólo en la cabeza. . . Si la alma separada está violenta, si habla, si se mueve, son cuestiones que con grande ardor disputan los Peripatéticos; pero son cosas que absolutamente no se deben disputar, pues o son muy claras o tan oscuras e inútiles que perdemos el tiempo hablando de ellas”.<sup>19</sup> Volviendo a la necesidad y urgencia de la matemática en el campo de la física, critica el abandono en que se encontraban en Portugal el estudio y la práctica de las ciencias exactas y a propósito de ello transcribe Verney una anécdota bastante ilustrativa sobre el ambiente: “Los Peripatéticos redujeron la Física a una nueva especulación impertinente, en la cual no tiene lugar la Matemática. . . Cuando oyen hablar en Matemático le preguntan luego si ha de llover o hacer buen tiempo. . . Yo asistí a unas Conclusiones de Matemática en que viéndose el actuante obligado a demostrar lo que decía, con una figura, gritó el arguyente: ¿Qué abejoruco es ése? ¡Quite allá eso! El auditorio aplaudió mucho, pero yo tuve compasión de unos y de otros. Tal es la ignorancia de estos Países”. “Los jesuítas que reconocen

<sup>19</sup> Verney (I) t. III pp. 100 ss.

la ignorancia de este Reyno, quando hacen Conclusiones de Matemática, siempre introducen cuestiones de Materia Prima y otras de su Física, porque sin esto no tienen quien arguya. Y finalmente —concluye— nunca vi Conclusiones de Matemática en que no hubiese risotadas, de suerte que van a ellas como quien va a la comedia”.<sup>20</sup>

Era necesario fundar los raciocinios en principios evidentes como los matemáticos, y no es sólo Verney el que así se expresa, sino que Almeida indica en su *Recreación Filosófica* que el que guste de estudiar e investigar la naturaleza debe tener “una mano en la Matemática y la otra en los experimentos físicos”, y el P. Monteiro al tratar del tema ofrece las siguientes reglas que en general debían guiar al estudioso en la investigación de los compuestos naturales: a) “Por el sentido y la razón, esto es por la observación, la experiencia y la demostración juntas simultaneamente sea por lo que constantemente te guies en la Física”; b) “Así pues de los experimentos y demostraciones de las cosas físicas sólo daremos crédito a aquellos procedentes de las observaciones”; c) “Demos a otros solamente los efectos verdaderos y legítimamente probados y las causas verdaderas y estatuidas como tales. Huyamos cuanto sea posible de las hipótesis, cuando entreguemos a aquéllas como verdaderas, no las expongamos como verdaderas causas sino a lo sumo como posibles conjeturas”; d) “Los efectos iguales provienen de causas inmediatas iguales o del mismo género a lo menos en este sistema de los cuerpos que conocemos y tratamos”. En esta última regla Monteiro cita a Newton, indicando que precisamente la ha tomado de él: “Esta regla la propone Newton del modo

<sup>20</sup> Verney (I) t. III pp. 78 ss. Indica la necesidad de tratar la geometría y matemática, señalando que la física recibió aumento cuando la empezaron a tratar los matemáticos como Galileo, Descartes, Gassendo, Hobbes, los dos Pascuales, el P. Merseno, Borelli, Torricelli... Huygens, Montmort, Newton, Bernouilli, Cheyne, el marqués de el Hospital “y otros famosos hombres... Leibniz... que elevaron la Matemática a aquel grado de perfección en que hoy se halla; inventando o ilustrando el *Cálculo integral y diferencial*.” Recomienda que el estudiante debe consultar las principales obras de algunos modernos y Academias culturales como: *Memorias de la Academia de Ciencias de París*, desde el año de 1666; *Las Transacciones Filosóficas* de la Regia Sociedad de Londres; *Experiencias de la Academia*, Florencia, 1667; *Miscelánea Curiosa Médico-physica Curiosorum Naturae*, 1670 hasta 1742; *Diario de los Sabios*, 1665-1743; *Diario de los Eruditos*, de Italia 1710-1740; Bayle, *República de las letras*; *Memorias de Trevoux* 1701-1744; *Memorias Literarias de la Gran Bretaña*.

siguiente: Los efectos naturales del mismo género son debidos a causas iguales”.<sup>21</sup> Por otra parte, sus continuas y detalladas experiencias y sus demostraciones matemáticas nos presentan a Monteiro como un cuidadoso investigador.

Dicho método era el único por el que se podía tener un conocimiento *si no absoluto* al menos lo más aproximado posible de la naturaleza de las cosas. Las entidades físicas no podían ser conocidas totalmente, en ello coinciden nuestros pensadores: “No quiero . . . decir —indica Verney— que los que observan la naturaleza tengan clara idea de las esencias de las cosas: estoy muy lejos de eso. . . Lo que digo es que este medio [experiencia] es el único para descubrir la verdad”.<sup>22</sup> Había por tanto que abandonar el intento de explicación metafísica y seguir pacientemente con la experiencia, único medio para descubrir cierta parte de la verdad. Verney vuelve a decirnos sobre el problema: “No tenemos nosotros inmediato conocimiento de las naturalezas: únicamente tenemos dos medios para conseguirlo: observar las propiedades y ver si mediante alguna resolución podemos llegar a conocer los principios de que se compone esta o aquella entidad física. Éste debe ser el primer empleo de el Físico, observar y discurrir. No hemos de querer que la naturaleza se componga según nuestras ideas; sino que debemos acomodar nuestras ideas a los efectos que observamos en la naturaleza. . . Por lo que quien no considera los compuestos naturales, como artificios de Dios o se zumba o está ciego; y quien reconociendo esto, aún así dice, que se explica el artificio con Materia, Forma y Privación es absolutamente loco”.<sup>23</sup>

### 3) ACEPTACIÓN DE LA TEORÍA NEWTONIANA

Nuestros eclécticos siguen en su pensamiento las teorías de Copérnico, Galileo y Newton. Es, entre ellos, el Barbadiño el que más clara y decididamente muestra su adhesión. Monteiro y Almeida siguen también, como acabamos de decir, las nuevas ideas pero no hacen tan declarada ostentación de ellas, aun

<sup>21</sup> Monteiro (VIII) t. II, p. 16.

<sup>22</sup> Verney (I) t. III, p. 68.

<sup>23</sup> Verney (I) t. III, p. 61.

cuando se declaran sus adeptos. Y es precisamente en este punto, donde una vez más advertimos la sutileza de matiz que muchas veces encerró la posición ecléctica. La actitud que en general guardaron ante Copérnico es reveladora del ambiente en que vivían. Entre ellos hemos tomado como ejemplo a Almeida que guardando una actitud medida y cuidadosa ante la teoría copernicana la describe con todo interés y detalle, advirtiendo que respetando el parecer de Roma, la sigue como *hipótesis*, postura por demás inteligente para evitarse ataques e impropiedades del grupo escolástico: “Roma que por motivos muy justos prohibió que se siguiese como *tesis*, sólo dió licencia para seguirlo como hipótesis. . . Quien digere que *la Tierra se mueve como planeta alrededor del Sol y que esto es así en realidad, no dirá bien porque no hay hasta ahora argumento evidente que lo pruebe. . . Pero el que digere que en suposición de que la Tierra se mueva y el Sol esté quieto se explica bellísimamente cuanto hasta ahora se ha descubierto en la Física y Astronomía concerniente a esta materia dirá bien y discurrirá prudentísimamente; y esto es lo que la Inquisición Romana permite y lo que digo yo*”.<sup>24</sup> Como puede advertirse la suposición hipotética no era sino un amparo ante ciertas autoridades de la Iglesia.

Realiza, después de esta advertencia, una detallada exposición del sistema copernicano concluyendo con las siguientes palabras: “De suerte que yo hablándoos con sinceridad cristiana y de amigo, no sé verdaderamente los secretos de Dios, ni el sumamente ingenioso maquinismo sobre que ideó el movimiento de los astros; pero si el Altísimo ideara el movimiento de los cuerpos celestes que observamos sobre estas mismas leyes de movimiento que estableció acá en los terrestres, me persuado a que se habían de mover como se supone en este sistema”.<sup>25</sup>

A continuación dedica una de las *tardes*, en las que aparece dividida su obra, a discutir y esclarecer los argumentos de la Escritura en relación con el sistema copernicano. De nuevo se nos presenta la prudencia de Almeida ante estos temas. Por un lado es fácil descubrir la actitud del estudioso que interesado vivamente por las nuevas teorías las ha estudiado y su razón lo lleva a admitirlas como verdaderas. Hay en él un cuidado, un

<sup>24</sup> Almeida (IV) t. VI, p. 235.

<sup>25</sup> Almeida (IV) t. VI p. 243.

cariño, podíamos decir, al describirlas, que sólo se presenta en el estudioso convencido, y por otra parte nos encontramos con el hombre hondamente religioso siempre decidido a respetar los dictados de Roma. Indica que las razones más fuertes para seguir el sistema copernicano son: “la primera se saca de la figura de la Tierra y la segunda del movimiento de los péndulos” y a continuación declara: “Yo como *tesis* a ninguno me inclino [se refiere al sistema de Tico y al copernicano] esto es, ninguno me atrevo a decir que es verdadero en realidad porque cada cual tiene sus dificultades que no se deben despreciar; y ni la Iglesia tiene declarado por verdadero ninguno de los dos, ni hay demostración evidente a favor de ninguno de ellos. Ahora como hipótesis; esto es, como mera suposición que cada uno establece para explicar en ella todos los efectos, me inclino al copernicano, usando de la licencia que me concede la Iglesia por un decreto de los Cardenales Diputados de la Suprema Inquisición en el año 1620; y me inclino más a éste que al otro porque se explican mejor en él los fenómenos y movimientos de los astros; en tanto grado, que hasta el P. Ricciolo, Jesuíta, excelente Astrónomo, teniendo bastante aversión a este sistema, como se conoce por los argumentos y modo con que le impugna, cuando quiere explicar los fenómenos y formar los cálculos de los movimientos de los astros, se vale de él. Hoy todos los Astrónomos le adoptan”.<sup>26</sup>

Nuestros pensadores se preocuparon por aclarar su posición en el campo de la física. En general podemos decir que ante ellos se presentaban dos caminos a seguir: la física de Descartes, aceptada por varias generaciones de pensadores, que insistían en mantenerla firme a pesar de sus errores; o bien las teorías de Newton, que mostraban a los estudiosos una nueva dirección en la investigación y estudio de la naturaleza, mostrando que muchas de las hipótesis cartesianas no tenían un fundamento sólido.

La discusión entre una y otra posición es problema esencial en sus especulaciones físicas, sobre todo en Verney, quien abandonando otros matices, realiza decididamente la crítica de Descartes y acepta la teoría newtoniana sobre el conocimiento de los

<sup>26</sup> Almeida (IV) t. VI, p. 276.

fenómenos naturales. En su *Verdadero Método* queda relegado el problema del atomismo, explicado en cambio por Almeida y por Monteiro, para dedicarse a la controversia mantenida en la explicación de los fenómenos físicos entre Descartes y Newton.

Almeida, aun cuando explica el atomismo, indica que el sistema moderno no depende de los átomos y que el problema no es tema esencial. “Es verdad, Eugenio, que muchos dicen que hay en la materia muchas partes tan chicas que ya no se pueden dividir; y se fundan en razones muy fuertes. Estas partículas así indivisibles, esto es que ya no admiten división, se llaman *átomos* y a los tales defensores *Atomistas*; pero hay un error muy grande en pensar que en esto se funda el sistema moderno. . . recorred los autores y hallaréis muchos Peripatéticos que siguen esos átomos sin ser modernos; y Renato Descartes, cabeza de una escuela de los modernos, niega e impugna los átomos; y con todo eso es moderno. El sistema moderno *no depende de los átomos*: dadme en la materia partículas tenuísimas, que es lo que me basta para explicar los efectos naturales. . . Por lo que Atomistas y Modernos son cosas muy diferentes, porque hay muchos modernos que no son atomistas, y por el contrario muchos Atomistas que no son modernos. Toda la contienda y toda la diferencia entre los dos sistemas es acerca de la forma. . . la *forma* en nuestro sistema no es cosa que en sí tenga ser ni substancia; ni es entidad realmente distinta de la materia; es solamente el modo con que la materia está dispuesta”.<sup>27</sup>

Verney señala y admite la diversidad entre unos y otros modernos. Juzga absurdo lo que ocurría muy a menudo entre los estudiosos escolásticos de nuestros países, de equiparar y reunir bajo el sólo título de modernos a aquellos que de algún modo habían hecho críticas a Aristóteles y a la escolástica, cuando en verdad existían entre ellos matices y diferencias esenciales: “hay grande diversidad entre unos y otros modernos. Los primeros que se sacudieron el yugo aristotélico como Cartesio y Gasendo aunque fueron Antiaristotélicos en los fundamentos se inclinaban mucho a el Peripato en el método: se veían obligados

<sup>27</sup> Almeida (IV) t. I, pp. 23 ss.

a dar razón de todo; porque los Peripatéticos con quienes lidiaban les obligaban a ello: y como nosotros no tenemos tal conocimiento de las cosas naturales, que podamos dar razón de todo; por eso para hacer su sistema verosímil se valieron de el método de Aristóteles, que por la mayor parte se funda en suposiciones y no en pruebas. Por eso los Cartesianos y Gassendistas aunque se llaman modernos, porque se fundan en las experiencias, *son, sin embargo, Filósofos hipotéticos; que es lo mismo que decir malos Filósofos; porque suponen muchas cosas que no prueban*. Después refinando los hombres sus pensamientos y hallando que nada se debe admitir sin prueba, despreciaron todas las hipótesis y se inclinaron a la experiencia y a lo que de ella se saca. Antes quisieron confesar que ignoraban muchas cosas que dar razones que nada valiesen. Fué protector grande de este método el famoso Newton, a fin del siglo pasado. Después se admitió en las Academias... de suerte que éste es el método que hoy corre entre los doctos. Ya no admiten hipótesis no se hace caso de lo que no se prueba concluyentemente: se pone la vista en la experiencia y se procura dar razón de aquello que se ve”.<sup>28</sup>

Las declaraciones del Barbadiño presentan claramente su dirección en la física, aún más en la siguiente frase, que encontramos en la *Respuesta* al P. Arsenio: “El sistema de Cartesio no ès el sistema moderno de que habla el Crítico, sino muy diverso. El sistema de Cartesio consiste en la hipótesis que hizo para las experiencias. El valerse de ellas y explicarlas de otro modo, lo hicieron al mismo tiempo Galileo Galilei, Bacon de Verulamio, Marseno... y otros mil independientes de Cartesio. El sistema de que trata el Crítico, es el sistema experimental de Galileo reformado por Newton”.<sup>29</sup>

A su vez Monteiro se declara contrario a Descartes e indica que habiendo leído toda su obra, “ha reparado y encontrado en su Filosofía que sus cuestiones son ingeniosas, algunas verdaderas y no pocas manifestamente falsas”.<sup>30</sup>

Almeida indica que el sistema de Descartes “había decaído considerablemente”. Principalmente critica la teoría de aquél

<sup>28</sup> Verney (I) t. III, p. 70.

<sup>29</sup> Verney (I) t. III, p. 231 y (XI) *Respuesta* al P. Arsenio, p. 219.

<sup>30</sup> Monteiro (VIII) t. II, p. 6.

sobre el sistema planetario. Desechando la idea de que el espacio estaba lleno de una materia muy sutil moviéndose desde el principio del mundo a modo de un *vórtice, remolino o turbillón*, acepta los principios de Newton, opuestos completamente a las opiniones de Descartes. Presenta incluso Almeida uno de sus capítulos con el siguiente título: “Fundamentos por los cuales los Filósofos de mejor nota todos abandonaron a Descartes”. En él expone y discute las suposiciones de la teoría cartesiana:

1º Se opone a la idea de que el espacio esté enteramente lleno de materia: “Es absolutamente imposible ese lleno de Descartes y se debe perder el horror al vacío de Newton”.

2º Atendiendo al lleno propugnado por la teoría cartesiana, los planetas no podrían realizar sus movimientos y se retardarían, ya que encontrarían en su trayectoria una resistencia que vencer, y se había comprobado que realizaban su movimiento por el espacio sin ningún retardo sensible; por tanto “el flúido que hay en esos inmensos espacios por donde se mueven es tan raro, que casi se pueden reputar vacíos”.

3º La hipótesis de Descartes, de que los astros eran movidos por vórtices de materia etérea, no tenía fundamento. Dios movía los astros, pero, aclara, no según la idea que tenían los Santos Padres de que los ángeles eran los encargados de moverlos, sino según el sistema de Newton por las fuerzas centrífuga y centrípeta.<sup>31</sup>

La posición de nuestros pensadores es, como hemos podido advertir, de aceptación de las ideas newtonianas, y significativa de su preocupación por el estudio de la naturaleza y el fundamento científico de este estudio.<sup>32</sup>

<sup>31</sup> Almeida (IV) t. VI, pp. 22 ss.

<sup>32</sup> Hemos podido localizar un testimonio francés de la época: *Histoire des Philosophies Modernes* par Saverien, París, 1773, t. III. En el discurso preliminar habla de los innovadores filosóficos, tratando de Descartes y Newton: “Newton encuentra que Descartes no había dicho todo sobre la Metafísica, que la Geometría podía ser perfeccionada... que su teoría del movimiento de los cuerpos celestes era absolutamente defectuosa. En esta Teoría, el filósofo francés suponía que los Astros están llevados por torbellinos sometidos a las leyes que él establece, estas leyes están deducidas de la formación misma del mundo. Para establecerlas, Descartes, se transporta con la imaginación al primer momento de la materia informe... se sitúa en el principio... Newton juzga al contrario: hace falta comenzar la marcha apoyándose sobre los fenómenos para remontarse a los principios desconocidos, resuelto a admitir los que se pueden dar en encadenamiento de consecuencias... Newton por y para llegar con éxito no cree que deba ocuparse de la creación del Mundo. No buscará cómo se ha podido formar, sino intenta

Resumidas las objeciones a Descartes, advertimos que la principal y en la que se encierran todas las demás, es la de juzgarlo como filósofo hipotético. Lo hipotético, según el Barbadiño, le venía a él como a los demás de la herencia aristotélica, conservando un sabor metafísico poco claro y científico.<sup>33</sup>

Nuestros eclécticos, especialmente Verney, califican a Descartes como filósofo hipotético y aconsejaban no seguirlo en sus teorías sobre el universo. Por otra parte, la hipótesis, podíamos decir, final de Newton los llenaba de una cierta serenidad en cuanto al problema religioso, ya que el físico inglés presentaba un sano y fino espíritu religioso. De este modo le seguían con tranquilidad de conciencia, ya que donde la especulación del hombre concluía, él colocaba una hipótesis de base divina. Ver-

saber de qué manera está formado. Establece dos fuerzas, fija sus leyes, las combina y demuestra los efectos de esta combinación. Entonces concluye que estos efectos siempre mecánicos, sometidos a la más rigurosa Geometría, son los mismos que manifiestan las observaciones astronómicas”.

<sup>33</sup> Criticaban nuestros modernos las hipótesis cartesianas, sin embargo, ¿no trabaja Newton también valiéndose de hipótesis? Veamos e intentemos explicar las características de unas y otras. La principal equivocación de la hipótesis cartesiana es la siguiente: en ella se abandona la continuidad deductivo-matemática de los fenómenos y se intenta dar una explicación que abarque desde el principio de la creación. Este salto da como resultado que Descartes falte a lo prometido en sus *Principios de Filosofía*, esto es, pasar de una cuestión a otra siguiendo la sucesión de los pensamientos. Sin embargo, intenta descender de los primeros principios a los fenómenos de la naturaleza. Sus hipótesis no dejan de tener un substrato metafísico.

Por otra parte, Newton sustentaba la hipótesis partiendo del fenómeno para sujetarla más tarde a las distintas observaciones científicas. Las hipótesis empleadas por Newton en su trabajo científico presentaban y estaban sujetas a una experiencia y comprobación posterior. Sin embargo, en última instancia a pesar de haber dado las bases para una explicación independiente y racional del Universo, Newton supone que inicialmente todo ha sido impulsado por Dios; hipótesis final de carácter religioso que no debemos confundir o darle la misma implicación que tenían las hipótesis cartesianas. Newton la emplea y acude a ella al llegar a la causa de la gravitación, cuando ya científica y matemáticamente habían sido explicados y demostrados los distintos fenómenos.

Desiderio Papp en su *Historia de la física*, pp. 79 ss., nos dice: “Por primera vez ocurre en la Historia que una ley numérica se muestra valedera tanto para los acontecimientos terrestres como para los fenómenos celestes. El Universo adquiere con la ley de Newton una racionalidad autónoma, sin relación alguna con el orden espiritual, o cualquier otro motivo que no sea el mismo. Desde entonces las cosmologías de los griegos, la de Platón y Aristóteles, como la de los teólogos... vuelven sombras irreales. Newton, espíritu profundamente religioso no era consciente del aspecto revolucionario de su descubrimiento, que no aparece claramente hasta el siglo XVIII, con los mecanicistas franceses Lagrange y Laplace, quienes hacen de la ley Newtoniana el eje de su imagen del Mundo, concebida como una inmensa máquina cíclica ajena al control de la providencia, con movimientos perfectamente determinados en cada punto del espacio y en cada instante del tiempo”.

ney, Almeida y Monteiro, partidarios de Newton, veían reflejadas en las teorías de éste, la idea de Dios como Legislador del Universo, como principio de todas las cosas, como sabio Creador de las leyes que mantienen en orden el mundo. Almeida muestra y hace resaltar en su *Recreación Filosófica* que en ningún momento el sistema newtoniano, se opone a la religión, antes bien, que presenta de forma muy bella la omnipotencia de Dios. En el juego de dicho diálogo hace que le pregunte uno de sus interlocutores, precisamente el que representa la filosofía escolástica: “los astros no se mueven por sí mismos, ni por otro cuerpo, pues ya habéis impugnado los vórtices, ni por los Ángeles: sólo resta que los mueva Dios; pero me inclino a que no seréis de esta opinión”. A lo que responde Almeida: “Pues estáis equivocado digo que es Dios; mas de un modo que acredita mucho su sabiduría suprema. Esto va como mera hipótesis y es explicar el hermoso sistema Newtoniano, que en mi dictamen es la cosa más ingeniosa que se ha visto en toda la Física”.<sup>34</sup>

Y al terminar de exponer la teoría newtoniana sobre los cuerpos celestes concluye: “Por eso decía yo que admitiendo este sistema de la causa del movimiento de los cuerpos celestes, aparecía mucho más admirable la omnipotencia y sabiduría de Dios”.<sup>35</sup>

La serenidad de conciencia tan buscada desde un principio tendía a realizarse y a ser plena. Quedaba demostrado absolutamente que la verdadera filosofía moderna para nada se oponía a la religión, siempre que ésta estuviera libre de prejuicios y admitiese la variedad de las experiencias, ya que según el criterio de nuestros modernos en las cosas sagradas era necesario someterse a la Biblia, pero en cuanto a los fenómenos naturales, que ésta explicaba de un modo completamente *sui generis*, era necesario someter sus explicaciones a una comprobación e investigación científica.

<sup>34</sup> Almeida (IV) t. VI, pp. 286-87.

<sup>35</sup> Almeida (IV) t. VI, p. 324.

#### 4) SUSTANCIA Y ACCIDENTE. LA DOCTRINA DE LOS ACCIDENTES EUCARÍSTICOS EN LA FILOSOFÍA MODERNA.

Los filósofos modernos habían identificado la sustancia y los accidentes, esto es, oponiéndose a la tradición indicaban que el accidente no tenía en sí ser verdadero independiente de la sustancia en la que se presentaba. La tesis estaba en íntima relación con el dogma católico de la transustanciación en la Eucaristía. Si los accidentes, como pensaban los modernos, no eran realidades distintas de la sustancia, sino simplemente transformaciones de ella, ¿cómo se explicaba el milagro de la Eucaristía por el sistema moderno?, más precisamente, ¿cómo permanecían en la Eucaristía las apariencias de pan y vino sin existir en ellas el pan y el vino sino, por el contrario, real y verdaderamente el Cuerpo y Sangre de Cristo?

La querrela se suscitó al definir lo que fuese la forma del compuesto. Según los escolásticos, la forma era una entidad que *en sí* tenía ser verdadero y sustancial realmente distinto de la materia. Los modernos, por el contrario, pensaban que la forma (excepto la del compuesto humano) no era cosa que tuviera *en sí* ser ni sustancia, ni era una entidad distinta de la materia, sino que la forma era solamente *el modo* con que la materia estaba o aparecía ordenada en todo compuesto. Así la Escuela defendía que la forma, ya sustancial, ya accidental, era una entidad distinta de la materia, oponiéndose a ello los modernos, para los que la forma no era una entidad distinta del compuesto, sino solamente una modificación de él.

Verney trata ampliamente el problema en su carta sobre física. Indica, desde un primer momento, que la aseveración de los escolásticos, al asegurar que su teoría de las formas se deducía directamente de la teoría de la forma admitida por Aristóteles, carecía de fundamento. En el texto aristotélico no se hallaba tal teoría y quien lo hubiere leído a conciencia tenía que admitir que de sus palabras no se podía inferir “que las formas fuesen Entes distintos de la Materia: antes todo lo contrario”. El comentario de Santo Tomás a los textos aristotélicos —continúa el Barbadiño— demostraba perfectamente “que con la palabra Forma, no quiso introducir una nueva substancia o

naturaleza distinta de la Materia; sino una distinta afección o modificación de la Materia”, y aclara que Santo Tomás dejó bien sentado “que Aristóteles nunca dijo que la Forma o substancial o accidental tenga ser propio y se produzca: sino que el Compuesto es lo que se produce, y a esta producción del Compuesto que explica por la materia modificada llama producción accidental de la forma. . . . Esto entendido sin pasión, quiere decir, que no hay tal forma que sea cosa realmente distinta de la materia”<sup>36</sup> Sigue indicando que existe otra prueba para demostrar que la teoría escolástica de la materia y la forma no se encuentra en Aristóteles. Dicha prueba es la de Cicerón, el cual según nuestro autor, “entendió a Aristóteles mucho mejor que Santo Tomás” . . . “dominó la lengua griega y estuvo en contacto con los discípulos de Aristóteles de suerte que sus libros son el mejor y más antiguo monumento que en este género nos dejó la Antigüedad”. Además si se leía el Libro I de las *Cuestiones Académicas* de Cicerón en el que explicaba la filosofía de aristotélicos y platónicos, podía verse, aun de modo más claro, la confusión que sobre las formas aristotélicas se había creado posteriormente: “Dice expresamente Cicerón —expone Verney— que ellos no consideraban sino Causa eficiente y Materia, la cual cuando estaba formada por el Eficiente, se hacía cualidad; esto es compuesto determinado: esta formación era unión y mutación de las partes de la Materia. Además: no distingue la *Materia*, de el *Cuerpo* porque dice que ésta se compone de partes divisibles *in infinitum*, no habiendo en este mundo cosa que no se pueda dividir. Esto y mucho más dice Cicerón. Y esto es en limpio el sistema de Demócrito: y es totalmente contrario a lo que los Peripatéticos modernos afirman haber dicho Aristóteles”.<sup>37</sup>

También indica que el propio Aristóteles solamente en dos de sus libros habló de la materia y la forma, “pero nunca le pasó por la imaginación afirmar lo que dicen de ellas los Peripatéticos”.<sup>38</sup> Como podemos observar, el Barbadiño insiste en el

<sup>36</sup> Verney (I) t. III, pp. 44 ss. Cita los Comentarios de Santo Tomás a los siguientes libros aristotélicos: Lib. 7 Meta., lect. 1, 7, 8. Lib. 12 Meta., lect. 1, parte 1, Quaestio 65, art. 4 in corp. I, Quaestio 110, art. 2, ad. 3.

<sup>37</sup> Verney (I) t. III, pp. 46 y 47.

<sup>38</sup> Verney (I) t. III, p. 48. Añade Verney que en los libros de Aristóteles: *Historia Animalium*, *Partibus Animalium* y *Generatione Animalium*, nunca usó

tema con el afán de demostrar que la teoría escolástica sobre los accidentes no tenía ninguna base y no había por qué hacerla artículo de fe y unirla a la religión.

Al asegurar los modernos que los accidentes no eran entidades realmente distintas de la materia, sino que consistían en ciertas disposiciones o modos de ella, podía deducirse que los accidentes del pan y vino en la Eucaristía no podían separarse o permanecer (el accidente de pan) sin el sujeto de pan o vino, lo que era contrario a la fe. Alegaban en su favor los escolásticos que en el Concilio Costanciense se habían definido las formas accidentales contra la teoría de Wicleff, hereje inglés del siglo XIV, e intentaban peligrosamente trazar un paralelo entre éste y los filósofos modernos.

Verney indica que solamente decían aquello guiados por la "pertinacia y envidia nacida de una grandísima ignorancia". Según nos explica, la Iglesia, en el Concilio Constanciense, no definió ni se ocupó del problema de los accidentes eucarísticos, sino solamente de la sustancia que permanecía en la Eucaristía. Wicleff, a su vez, no negó que hubiese accidentes; lo que dijo fue que la sustancia de la Eucaristía era pan y que Cristo no entraba en ella realmente, sino sólo *figurative, figuratively*, esto es, de manera figurada. Lo que no admitía Wicleff era que se destruyese el pan y en su lugar entrase realmente el Cuerpo de Cristo. Frente a la opinión del hereje la Iglesia defendió y decretó que en la Eucaristía permanecía el pan solamente en apariencia, ya que en ella está *realmente* el Cuerpo de Cristo. Para dar base a su opinión, Verney recurre a los textos del Concilio: "Las dos primeras proposiciones de Wicleff como leemos en el Concilio Constanciense son estas: I. *Substantia panis materialis, etc., similiter substantia vini materialis remanent in Sacramento Altaris*. II. *Accidentia panis non manent sine subjecto in eodem Sacramento*. (Un Peripatético hará aquí una bulla eterna; pero lo cierto es, que el Hereje en ambas quiso decir lo mismo. . .) Porque lo que quiso decir es, que no se destruía el pan, ni en su

de las palabras *Materia, Forma y Privación* sino que había puesto de relieve la importancia de la experiencia; concluyendo con el siguiente comentario sobre el filósofo griego: "Sé que es confuso y que tiene otros defectos; pero esto proviene primero de querer impugnar a los otros Filósofos: de la corrupción de los Libros y de la falta de método, el cual era incógnito entre los Antiguos; y también puede provenir de hallarse entre sus Libros muchos que él no escribió".

lugar entraba Cristo realmente, sino sólo en figura; lo que explica en la III. *Christus non in eodem Sacramento identice et realiter in propria praesentia corporali*. Así lo entienden todos los que trataron de aquella Herejía, y la condenaron, especialmente un Synodo, convocado por Thomas Arundellio, Arzobispo de Cantuaria, Antagonista grande de Wicleff, pocos años después de su muerte, digo, en el de 1396, condenando 18 Artículos de el tal Hereje, sacados de su *Trialogo*: de aquellas dos proposiciones hace una sola (*Vide Guillermmum Windefodufium in tractatu contra Wicleff errores*): I. *Manet panis substantia post ejus consecrationem in Altari et non desinit esse panis.*"<sup>39</sup>

Verney concluye indicando que el problema de si se debían aceptar o no los accidentes tal y como los definían los escolásticos no era de fe; la cuestión era puramente filosófica y nada tenía que ver con el dogma.<sup>40</sup>

Almeida, al tratar el problema, lo resuelve de acuerdo con la filosofía moderna recurriendo en última instancia a la acción divina, gracias a la cual permanecían en el Sacramento los mismos efectos que producía antes la sustancia de pan. Por ejemplo, según la teoría de los modernos los colores consistían en la luz modificada de un cierto modo por la superficie de los cuerpos: "luego —indica Almeida— el color del pan consiste en la sustancia de la luz modificada de un cierto modo por la superficie del pan" . . . "La Iglesia nos enseña que en el Sacramento suceden muchos milagros. Uno de ellos decimos nosotros que consiste en eso mismo: faltando el pan y puesto en su lugar el Cuerpo de Jesucristo, la luz no había de tomar la modificación que toma en el pan; pero Dios . . . hace que en la luz no haya mudanza alguna, antes bien que se conserve de la misma suerte que si aún hubiese allí pan. . . luego en nuestro sistema puede sin pan quedar el color de pan".<sup>41</sup>

Almeida basa su explicación en la teoría de las cualidades primarias y secundarias, o lo que es lo mismo en las cuali-

<sup>39</sup> Verney (I) t. III, pp. 49 ss.

<sup>40</sup> Verney (I) t. III, p. 51. Verney cita al P. Maignan, Saguens y Malebranche, que habían tratado el problema y probado "que todo el sistema de la Gracia (que es la otra parte de la objeción) se podía explicar maravillosamente sin el recurso de las formas Peripatéticas; de la misma suerte que por doce siglos lo explicaron los mayores Doctores de la Iglesia; que sabían más y eran más celosos por su gloria que estos modernos argumentadores".

<sup>41</sup> Almeida (IV) t. II, p. 290.

dades en *acto primero* y en *acto segundo*. El color en *acto primero* dependería de la peculiar superficie del cuerpo; en *acto segundo* de la luz modificada por la superficie del cuerpo. Después de la consagración no permanece *realmente* el color en *acto primero* pero la acción divina produce los efectos que antes realizaba el pan. El color en *acto segundo*, o lo que es lo mismo la luz modificada, sí permanece, pero de un modo milagroso también. Explica el misterio, como todos los modernos, por una sucesión de milagros debidos a la acción divina, gracias a la cual permanece la apariencia de pan existiendo realmente el Cuerpo de Cristo.

En cuanto a la figura, dice Almeida en su diálogo con el representante escolástico: "Si tomáseis la figura meramente por el espacio que ocupa el cuerpo, digo que queda la misma figura formalmente porque el Cuerpo de Cristo ocupa todo y solo el espacio que ocupa el pan. Pero si tomáis la figura por la extensión y disposición de las partes, decimos que queda la misma figura de pan sólo virtualmente".<sup>42</sup> En este punto Almeida implícitamente de acuerdo con la tradición cartesiana estaba distinguiendo entre *extensión fundamental* y *extensión representativa*, a la que él llama virtual. La extensión fundamental no podía permanecer sin sujeto, pero la extensión representativa o virtual sí podía presentarse sin el sujeto, como ocurría en el Sacramento gracias a la acción Divina que conservaba los mismos efectos como si permaneciera el pan.<sup>43</sup>

Pasa a discutir la diferencia entre las palabras *specie* y *accidentia* empleadas por los escolásticos y modernos con distinta significación. Acude a la Escritura, haciendo notar que en ella aparece varias veces la palabra *specie*, voz que los teólogos habían aceptado dándole su significación propia de *apariciencia*, *imagen*, *semejanza*: "que es su verdadera significación y no la traducen por accidente intrínseco... en el capítulo III de San Lucas se dice que el Espíritu Santo apareció en el Jordán con la especie de paloma, y en esto no se quiere decir que unió a sí los accidentes intrínsecos de la paloma, sino que apareció con la semejanza y representación de paloma... bien se ve que

<sup>42</sup> Almeida (IV) t. II, tarde IX.

<sup>43</sup> Consúltese sobre el tema la tesis de la Srta. Olga V. Quiroz Martínez, *La Introducción de la filosofía moderna en España*, pp. 300 ss.

*specie* significa imagen y representación"... "no debemos tomar —continúa Almeida— la palabra *specie* que se halla en los Concilios, por accidentes intrínsecos de pan, sino por su significado natural que es apariencia y semejanza".<sup>44</sup>

Las especies no eran otra cosa sino los modos formales o representativos de los cartesianos gracias a los cuales podían distinguirse unas sustancias de otras. Ahora bien, las especies en el Sacramento no se conservaban realmente, sino virtualmente. Estas especies, que hacen sensible el Sacramento, consisten en la acción de Dios, que sigue milagrosamente produciendo los mismos efectos naturales que si en el Sacramento permaneciera la sustancia de pan. Así, indica Almeida en su *Recreación*: "lo que Dios intenta... es hacer que el Cuerpo de Cristo sea sensible debajo de la apariencia de pan, de suerte que no haya señal alguna por donde naturalmente conozcamos que allí no hay pan... supliendo Dios... los efectos que naturalmente haría el pan."<sup>45</sup>

Refiriéndose al paralelismo que algunos escolásticos habían querido establecer entre la teoría de los modernos sobre los accidentes y las afirmaciones de Wicleff sobre la Eucaristía, indica que la teoría de los modernos sobre los accidentes eucarísticos era esencialmente distinta y por tanto opuesta a la sostenida por Wicleff y condenada en el Concilio Costanciense. Concretamente, dice Almeida: "Wicleff dijo que en el Sacramento quedan los accidentes de pan (esto lo suponía como cosa cierta), los accidentes de pan no quedan sin sujeto (ésta es la proposición condenada), luego en el Sacramento queda sustancia de pan, que era su punto... él decía que quedaba todo, y los modernos que no queda nada... ¿tiene esto el mismo sentido?"<sup>46</sup>

<sup>44</sup> Almeida (IV) t. II, pp. 314 ss. Indica que siempre los teólogos habían tomado la palabra especie como representación, semejanza, apariencia y no como accidente. Comienza citando las escrituras de los Santos Padres en las que nunca aparece la palabra accidente al tratar del Sacramento. Los teólogos también tomaron en el sentido de representación la voz especie; así ocurrió en el Concilio Lateranense en 1215 y en el Florentino y en el Tridentino. Refiriéndose al Concilio Coloniense, 1536, en el que se dijo que las especies sacramentales eran accidentes, indica Almeida que dicho Concilio no fue regla de fe, por ser provincial y no estar aprobado por el Papa: "siendo este Concilio meramente provincial y no constando que fuese aprobado por el Sumo Pontífice o algún Legado suyo, como puede verse en Spondano, no es ni puede ser regla de fe".

<sup>45</sup> Almeida (IV) t. II, pp. 301 ss.

<sup>46</sup> Almeida (IV) t. II.

La diferencia en este punto entre la escolástica, los modernos y lo expresado por Wicleff puede verse con toda claridad si recordamos, aunque de modo breve, lo dicho por unos y otros. Según la escolástica, en el misterio de la Eucaristía hay un milagro que consiste en la conversión de la sustancia del pan en la sustancia del Cuerpo de Cristo, y hay una acción divina por la cual *los accidentes permanecen sin sujeto*, es decir, sin la sustancia de pan.

En la sentencia de los modernos, no permanecían ni sujeto de pan, ni accidentes realmente en el Sacramento.<sup>47</sup> En el misterio de la Eucaristía, además del primer milagro, consistente en la transustanciación, existía la *acción Divina que producía los mismos efectos que antes producían los accidentes*.

Por último, lo dicho por Wicleff era esencialmente distinto a las dos opiniones anteriores, ya que según sus proposiciones *permanecía en el Sacramento el sujeto de los accidentes, esto es, el pan*.

<sup>47</sup> Almeida (IV) t. II, p. 356. Acude a las palabras y autoridad del Cardenal Pedro Aliaco o de Aiilli que presidió la tercera sesión del Concilio de Constanza, quien decía "que el que queden los accidentes en la Eucaristía ni es evidente, ni expreso en la Escritura, ni determinado por la Iglesia, que es una opinión probable, comunmente recibida en la escuela peripatética"... Por último recomienda Almeida que, para aclarar cualquier dificultad sobre el tema, lean: "los excelentes libros del P. Juan Bautista, el Saguens en su tratado de *Accidentia Profligata*... el Nájera... el Fortunato de Brixia..., leed los libros del Barbadiño o del *Nuevo Método* y los excelentes papeles que salieron en su defensa; y hallaréis gran parte de lo que tengo dicho y aún más".

## X. LA LÓGICA

Lo ocurrido en el terreno de la filosofía natural, esto es, de la física, el cambio de concepciones y teorías, trajo como consecuencia inmediata un cambio en el campo de la lógica.

Las especulaciones lógicas tomaron una nueva dirección, un giro peculiar. No sólo se realizaba la crítica a la lógica tradicional, sino que se ofrecía, como más adelante veremos, una nueva visión de lo que debía ser esta parte del saber.

Es Verney entre los pensadores eclécticos el que más duramente critica a la lógica escolástica, sus abusos y exageraciones, su incapacidad para poder guiar al pensamiento acertadamente en la investigación.<sup>1</sup> Las disputas sobre los signos, los universales, solamente servían para desorientar al estudiante: “¿cómo ha de formar el principiante concepto de las cosas, y practicar los dictámenes que lee, si él no halla cosa, en que convengan todos, sino que en cada proposición encuentra quien lo contradiga? . . . Éste es el defecto grande que yo hallo en estas Lógicas: No buscar aquellas cosas, en que todos convienen para explicarlas a los Estudiantes: no hallar un método de enseñar Lógica, comenzando por documentos claros que entiendan todos: Huyendo de todo género de disputas”.<sup>2</sup>

Propone Verney a maestros y discípulos que digan con sin-

<sup>1</sup> Al parecer varias fueron las críticas que surgieron alrededor de la lógica de Verney, entre ellas puede citarse de la del jesuita coimbricense Manuel Márquez que bajo el nombre de Victoriano Censorio escribió la siguiente obra de crítica a la lógica verneyana: *Furfur Logicae Verneianae. Id est: errores, absurditas, ineptiae Aloysii Antonii Verneii in opere inutile De Re Logica ad usum Lusitanorum Adolescentium*. Autore Victoriano Censorino. Pampelone. Ap. Haeredes de Martínez 1752.

El título habla por sí solo y nos indica el cariz de la crítica realizada por el P. jesuita. Sin embargo no todo fue incomprensión por parte de sus contemporáneos para la obra de Verney: Fray Fortunato de San Buenaventura, habló en *Los literatos Portugueses en Italia*, obra publicada por Antonio de Portugal de Faria en la colección Portugal e Italia (Leorne, 1905, t. IV, p. 205) de la buena acogida que tuvo en el extranjero la obra del Barbadiño. (Datos recogidos del libro *Verney contra Genovesi*). La Sra. Machado nos indica que la lógica de Verney fue conocida en Alemania: “La prueba de que fué conocida más allá de Italia, Francia, España y Portugal, está en la *Nova Acta Eruditorum* de Leipzig, en la cual en 1754 y 1759 se hacía mención extensa respectivamente de la 1ª y 2ª edición del *De Re Logica*” pp. 65-66.

<sup>2</sup> Verney (I) t. II, p. 266.

ceridad, después de leídos todos aquellos tratados, cuántas nociones claras y seguras poseían.

Pasa a tratar las reglas del método para bien discurrir que ofrecía la lógica peripatética. Siendo el silogismo su principal punto de apoyo, se había visto y comprobado que no ayudaba a la razón en el descubrimiento de la verdad. El silogismo solamente enseñaba la conexión de las partes, pero no ayudaba a buscar las pruebas: “la silogística solamente enseña a inferir no a conocer las premisas: si una de ellas fuese falsa, falsa sería la conclusión”.<sup>3</sup> Aclara que los escolásticos habían entendido mal los textos de la lógica aristotélica, pues el filósofo griego al escribir sobre el silogismo: “no los quiso enseñar a hacer silogismos; porque esto lo hacemos nosotros sin *reflexión* ni *estudio alguno*: quiso solamente demostrarnos en qué se fundaba la verdad de nuestros conocimientos discursivos; y cómo procedía el entendimiento cuando consentía en algún objeto”, de suerte que “aquella noticia —sobre el silogismo— es más especulativa que práctica”.<sup>4</sup>

Si nos fijamos en las palabras de Verney, advertimos que dicen sin *reflexión* ni *estudio alguno*, que es lo mismo que indicar que lo que guía al hombre en sus discursos es la *buena razón*, la razón natural que se encuentra en todo ser humano. Frente a la lógica escolástica y sus principios discursivos, aparecía una nueva lógica, basada precisamente en aquella razón natural que hacía ver, sin necesidad de recurrir a los artificios del silogismo, la conexión de las ideas en su orden natural: “Nuestra mente tiene por su naturaleza la facilidad de conocer la conexión de estas ideas y ponerlas en buen orden y deducir

<sup>3</sup> Verney (I) t. II, pp. 271 y 278: “El P. Arriaga en el Prólogo de su Filosofía dice claramente que no dictó muchas cuestiones de la forma silogística, porque le parecieron excusadas y que en veinte años que era Maestro nunca vio que persona alguna se valiera de la Puente de los Asnos para argüir o responder. Y en cuanto a esta parte de la Puente de los Asnos hallará V.P. muchos que dicen ser inútil cuando un hombre quiere probar lo que le niegan, nunca se vale de tales arengas... Nunca me sucedió que discurriendo conmigo me viniese a la imaginación usar de el silogismo; nunca vi tratar negocio alguno grave con el método de la Dialéctica”. Y más adelante, en las pp. 290-91, nos dice Verney: “Los siglos de el silogismo fueron los más bárbaros e ignorantes. El comenzó acá en el Occidente en el siglo IX, se aumentó... en el XI y duró hasta la mitad del XVI. ¿Y qué cosa buena halla V.P. en estos tiempos? Al contrario, desde el principio de el XVII en que se empezó a dejar el silogismo y se procuró otro método es tan visible el aumento que sería locura probarlo...”.

<sup>4</sup> Verney (I) t. II, p. 286.

de ellas conclusiones justas sin que para esto la preparen con artificio alguno”<sup>5</sup> . . . y más adelante vuelve a indicar: “la máquina espiritual de nuestra alma (si me es lícito usar de esta expresión) recibió tal facultad de Dios que conoce todas las cosas evidentes y especialmente la conexión de unas ideas con otras sin estudio o artificio alguno”.<sup>6</sup>

El alma humana podía conocer por sí misma con más facilidad que valiéndose de cualquier forma silogística. ¿No se habían encontrado hombres en América y África que sin educación ninguna, discurrían con gran sutileza y sabían perfectamente presentar razones apropiadas para defender sus afirmaciones? ¿A qué se debía esta facilidad sino a la razón natural, que ayudaba a obtener los conocimientos y a defender las propias opiniones?<sup>7</sup>

Es Verney el que más decididamente expone esta idea de lógica natural, pues aunque Almeida y Monteiro se refieren en cierto modo a la ayuda que la razón sin cultivo alguno puede brindar al hombre, lo hacen sin la pasión y seguridad que se advierte en las líneas del *Verdadero Método*.

La nueva lógica ayudaría a la razón en su camino, no confundiendo con deducciones silogísticas y principios abstractos, sino, por el contrario, ofreciéndole nociones y reglas claras para un mejor discurrir. Dejando de ser la lógica, así concebida, un privilegio de la Escuela, podía llegar a ser conocida de todos los hombres. Almeida, en las primeras líneas de la parte de lógica de su *Recreación Filosófica*, indica: “la Filosofía racional; esto es, la que trata del buen uso de la razón, no sólo corresponde a quien quiere vocear en las aulas, y andar alborotando las escuelas; a toda clase de personas sirve”.<sup>8</sup>

Esta lógica por la que abogaban nuestros pensadores tenía ciertas características. La principal de ellas era, sin duda alguna, el carácter de teoría del conocimiento que desde un principio nos presenta. Para discurrir bien era necesario conocer y saber cómo el alma forma sus ideas, de qué modo realiza sus

<sup>5</sup> Verney (I) t. II, p. 291: “La lógica que puede servir en el mundo es muy distinta de esta llamada Lógica de las Escuelas”.

<sup>6</sup> Verney (I) t. II, pp. 276, 287.

<sup>7</sup> Verney (I) t. II, p. 274.

<sup>8</sup> Almeida (IV) t. VII, p. 5.

juicios, cómo puede preservarse del error. Por ello el principal estudio, por el que debía comenzar toda lógica, era el análisis de la mente humana y sus distintas operaciones. La lógica no sería solamente una guía para conducir la razón, sino un estudio de la propia razón. Así nos dice el P. Monteiro en el prefacio a su *Ars Critica Rationis dirigendae seu... Lógica*: "Si deseas ser lógico, esto es, pensar siempre rectamente y aprender las reglas, observa con cuidado el acto de la razón humana".<sup>9</sup>

Almeida en las primeras páginas de su *Lógica*, advierte: "Lógica... llaman los Filósofos al arte que nos enseña a usar bien de nuestro entendimiento, y antes que os comunique las reglas de este arte, es menester que sepáis cómo obra nuestro entendimiento; porque este previo conocimiento es indispensable para evitar muchos errores".<sup>10</sup>

Entre ellos, es Verney el que más importancia le concede a este punto. Intenta en su *Lógica* cambiar por completo la visión que sobre el conocimiento y el método se había tenido en nuestros países. Ofrecía, en relación con el ambiente, algo original, doctrinas que, reflexionando y deslindando cada una de las partes del problema del conocimiento, procuraban presentarlo con toda claridad. La lógica y la teoría del conocimiento que Verney desarrolla tienen una base puramente psicológica; incluso podríamos decir fisiológica.

Se definía la filosofía como el conocimiento de todas las cosas por sus causas. El saber consistía en descubrir la verdad y el origen de ella, pero este saber tan deseado, aparecía continuamente amenazado por el engaño y el error. De siempre se había hecho patente la necesidad de un método que, guiando a la razón, señalara el camino acertado que conducía a la verdad. Y es aquí precisamente donde se presentaba el problema lógico, que Verney intentaba resolver con todo detalle y cuidado. El método hasta entonces empleado no era otro que el de la lógica escolástica basada en los universales, signos, predicamentos. Originaba disputas sin fin. Se discutían las distintas proposiciones,

<sup>9</sup> Monteiro (VII) p. 3. Y más adelante continúa: "Quod in philosophia naturali universum, natura rerum, corporum phaenomena, id in logica est mens humana: Philosophanti physico legenda in rebus natura: cogitanti etiam logico, suamet cogitationes introsipienti, atque mentem ipsam ad veritatem assequendum dirigente, liber unus humana ratio existit legendus, volvendus, meditandus".

<sup>10</sup> Almeida (IV) t. VII, p. 16.

se hacía gran discurso de los asuntos más sencillos, todo se envolvía en palabras, en conceptos abstractos que oscurecían el camino del conocimiento. El arte de la silogística solamente servía para ordenar el discurso. Se había venido empleando un método que no solucionaba el problema. ¿Cómo obtener un conocimiento seguro si se había desatendido el fondo mismo del problema? ¿Por qué se hablaba con énfasis de un arte para descubrir la verdad, si se desconocía la naturaleza propia de la mente humana, sus actos, el origen de las ideas, siendo ellas en verdad las que formaban el conocimiento?

La lógica que presentaba exponía ella misma el problema e intentaba resolverlo; nada quería saber de discursos, de deducciones abstractas. Había que ir al meollo de la cuestión, al fondo del alma humana.<sup>11</sup> Era necesario aclarar y describir la formación y el origen de las ideas que el hombre manejaba en sus conocimientos y teorías. El fin del lógico no debía ser otro sino explicar la formación de las ideas, distinguir unas percepciones de otras, lograr ideas claras, abandonar los prejuicios; de este modo podía estructurar el conocimiento, para describir después, dentro de un orden, los problemas que se presentaban en la investigación y exposición de la verdad. Si el hombre había tenido siempre por mira llegar a la verdad, siguiendo en ello el camino más seguro y breve, era natural que abandonando toda sutileza fuera al problema mismo del conocimiento, al acto mismo del conocer, estudiándolo con todo detalle en sus distintas formas y aspectos. Éste era el fin esencial de la lógica que Verney ofrecía a los jóvenes.

Encontramos también en los escritos de lógica de nuestros pensadores, nociones de crítica literaria e histórica, de métodos de investigación, de discusión y de enseñanza, que forman parte de las características a las que anteriormente nos referíamos.

Después de esta noción general de la lógica en Verney, Almeida y Monteiro, es necesario señalar las coincidencias y diferencias que en ellos se presentan, pues los paralelismos y disensiones en sus teorías ayudan a definir de un modo más se-

<sup>11</sup> Verney (II) p. 37. Advierte que mente, alma racional, espíritu, intelecto, deben tomarse como sinónimos y significan la cosa que en el hombre conoce y quiere libremente.

guro, dentro del pensamiento peculiar de su grupo, la posición propia de cada uno de ellos.

En general, podemos decir que se descubre una coincidencia en el plan de sus obras de lógica, aun cuando Verney, como veremos en páginas siguientes, desarrolla de un modo más extenso ciertos puntos de importancia.

Las diferencias se presentan en el problema del origen de las ideas, pues mientras Almeida y Monteiro son de la opinión de que las ideas, aun cuando dependen en cierto modo de los sentidos, pueden algunas de ellas ser producidas sólo por el entendimiento, manteniendo, sobre todo el primero, una posición muy similar a los cartesianos, Verney acepta la tesis empirista, indicando que todas las ideas proceden de los *sentidos* y de la *meditación*, o lo que es lo mismo, que las únicas fuentes de las ideas son la *sensación* y la *reflexión*.

Comienza Almeida indicando que es necesario distinguir entre imaginación o fantasía y entendimiento. El entendimiento es una potencia del alma, o mejor dicho, el alma misma; es, por tanto, algo espiritual y sus actos también lo son. La imaginación o fantasía es parte del cuerpo, ya que reside en el cerebro, y “solamente puede presentar las imágenes de los objetos sensibles que se perciben por los sentidos”.<sup>12</sup>

Las ideas de la imaginación o ideas fantásticas son las imágenes sensibles y materiales que están formadas en el cerebro y que representan los objetos que percibimos en el mundo sensible. La imaginación no puede formar una idea propia de los objetos insensibles.

La diferencia entre la imaginación y el entendimiento consiste, según Almeida, en que los actos de la imaginación son movimientos del cerebro, que es algo material y corpóreo y los actos del entendimiento son acciones del alma y por tanto cosa espiritual. El entendimiento tiene conciencia de sí mismo, pudiendo formar conciencia de sus propios actos.

Sobre el axioma “nada hay en el intelecto que no estuviese antes en el sentido”, asegura que unas veces se verifica y otras no, ya que “las ideas de la imaginación a veces son semejantes en la representación a las del entendimiento y a veces muy de-

<sup>12</sup> Almeida (IV) t. VII, p. 24

semejantes". Indica que el entendimiento, por su actividad e ideas espirituales, "puede representar no sólo las cosas positivas, sino también las exclusiones o carencias de esas mismas cosas".<sup>13</sup>

No admite definitivamente que las ideas vengan de los sentidos, indicando que aun cuando a veces dependan de ellos, son muy diferentes las ideas del entendimiento a las de la imaginación: "Aun aquellas ideas del alma que tienen su origen en los sentidos, no siempre son semejantes a las ideas de los sentidos".<sup>14</sup>

Rehuye Almeida tomar posición sobre el innatismo de las ideas, y abandonando, al parecer, la cuestión, señala los cuatro modos por medio de los cuales el alma puede adquirir sus ideas: por *imitación*, cuando los sentidos presentan al alma una imagen de objeto material y ella forma una idea espiritual; por *exclusión*, cuando la imaginación representa una cosa y el entendimiento forma idea de su contrario; por *conciencia*, al reflexionar el entendimiento sobre sí mismo; por *abstracción*, cuando valiéndose de esta operación el entendimiento forma una idea.

En la última parte del diálogo sobre el origen y adquisición de las ideas, se plantea de nuevo el problema del innatismo, resolviéndolo en parte, aunque algo veladamente, de acuerdo con la teoría cartesiana. Pone como ejemplo el caso de una persona que por enfermedad o carencia de los sentidos no hubiera podido recibir ninguna idea de ellos. De este modo, la imaginación de dicha persona no podría obrar, y añade que *quizá* tampoco el alma. En la continuación del diálogo, él mismo señala por qué usó la palabra *quizá*, indicando que la empleó ante la duda de si en verdad el alma podía reflexionar sobre sí misma y decir yo existo, yo pienso.<sup>15</sup>

<sup>13</sup> Almeida (IV) t. VII, pp. 40 ss.

<sup>14</sup> Almeida (IV) t. VII, pp. 70 ss.

<sup>15</sup> Almeida (IV) t. VII, pp. 77 ss. Indica que algunos modernos afirman que las ideas tienen su origen en los sentidos. Pone el caso de un niño que, por nacimiento, careciendo de los sentidos, "podría fácilmente estar sin idea alguna en el alma; porque como en la imaginación no se hallaba ninguna idea que hubiese venido de los sentidos, el alma no las podría formar por imitación, y por consiguiente ni tampoco por exclusión; porque yo no puedo concebir exclusión de una cosa, sin haber hecho primero idea positiva de esa misma cosa. Fuera de que como la imaginación no podía obrar, *quizá* tampoco podría obrar el alma, a causa de la unión que ella tiene con el cuerpo, y el cerebro con el entendimiento; y por consiguiente no podría reflexionar sobre sí misma, ni sobre su existencia; y de este modo

En última instancia lo que asegura Almeida es que, aunque casi todas las ideas dependen de los sentidos, sufren una elaboración en el entendimiento, el cual puede también producir ciertas ideas por sí mismo, siendo las ideas intelectuales muy distintas a las simples ideas de la imaginación.

A su vez Monteiro, coincidiendo con Almeida, indica que las ideas pueden ser definidas como pura visión o representación mental de las cosas. Así, las ideas se dividirían en puras o intelectuales y en imágenes sensibles, o lo que es lo mismo, distingue la idea como puro concepto intelectual y como visión sensible del objeto.<sup>16</sup> Aclara que idea podemos llamar en verdad al concepto intelectual elaborado por la mente, y que el fantasma impreso en el cerebro, el signo de los objetos, no es propiamente idea, sino incentivo de las puras ideas.<sup>17</sup>

En cuanto al origen de las ideas, advierte que nada seguro se había logrado saber sobre ello, y por tanto aconseja dejar este problema a un lado y pasar a tratar de la división de las ideas, la cual realiza desde un punto de vista tradicional y cartesiano, esto es: ideas singulares, universales, adecuadas, claras, etc.<sup>18</sup>

no podría tener idea por reflexión o conciencia, y ya de aquí quedaría sin las ideas por abstracción y precisión; porque ese cuarto modo supone y depende de los tres primeros, como he dicho; luego muy fácilmente podría el hombre estar sin idea alguna en el alma”.

Arguye el escolástico del diálogo (personaje creado por Almeida y que en este caso habla y arguye por boca de él mismo): ¿Decís eso con recelo, como lo demuestra la palabra *quizá*? Sí; porque ¿quién sabe si el alma entonces podría reflexionar sobre sí misma, y decir, yo existo, yo pienso, etc.? Con que dejemos eso así, que para la instrucción de Eugenio importa poco apurarlo; pues: esos son casos metafísicos que nunca se verifican. Saco no obstante una consecuencia, y es que todas o casi todas las ideas vienen de este modo a depender de los sentidos: unas, que son las de imitación, porque para éstas sirven de tal cual modelo las de los sentidos; otras, como son las de reflexión o conciencia, porque sin el uso de algún sentido quedaría el alma tal vez como adormecida sin acción alguna, supuesta esta mutua unión y dependencia entre el alma y el cuerpo; y como esas ideas de exclusión y abstracción dependen de otras, vienen de este modo todas o casi todas a tener dependencia de los sentidos”.

Arguye de nuevo el escolástico: “¿Por qué añadís ese *casí todas*?”

Almeida: “Porque si el alma por sí sola puede hacer reflexión sobre su existencia, y después sobre su misma consideración y pensamiento, ya podrá tener algunas ideas que absolutamente no dependan de los sentidos; pero serán muy pocas. Así que... dado que las ideas del entendimiento dependan en algún modo de los sentidos, no siempre son semejantes a las ideas de los sentidos”.

<sup>16</sup> Monteiro (VII) p. 18.

<sup>17</sup> Monteiro (VII) p. 20.

<sup>18</sup> Monteiro (VII) pp. 29 ss.

Verney comienza a tratar el problema indicando la necesidad de demostrar que en el hombre existe un principio espiritual que conoce y quiere, y manteniendo la máquina corpórea la rige y modera: "existe en el hombre alguna cosa que conoce y quiere a la que llamamos alma".<sup>19</sup> Dando esto por seguro, el problema que desde siempre se les había planteado a los filósofos era el siguiente: ¿en qué parte del cuerpo radicaba el alma? Después de hacer una anotación histórica sobre el tema, expone Verney su teoría de que la sede del alma está en el cerebro, más precisamente en el *cuerpo calloso*,<sup>20</sup> aclarando que se inclina a dicha opinión porque varios experimentos habían demostrado que las otras partes del cerebro, como la sustancia cortical, la glándula pineal... una vez dañadas no podían liberarse de la enfermedad, pero en aquellos casos en que era atacado el *cuerpo calloso* se recuperaban los enfermos.<sup>21</sup> Sin embargo, aclara que todo ello se debe tomar como hipótesis, pues las enfermedades del cerebro no habían podido ser conocidas y estudiadas perfectamente; se había visto que las enfermedades en ciertas sedes de los nervios suprimían ya un sentido, ya otro, que podía haber una gran herida en el cerebro sin detrimento de los sentidos, pero nada se había podido concluir y asegurar.

El alma humana tenía la propiedad de inteligir, de comprender, haciéndolo por la percepción y la idea; considera por ello necesario realizar la distinción entre los dos vocablos: "llamamos *percepción* el conocimiento que referimos a la mente, es decir, lo que ella produce; en cambio cuando lo referimos a la cosa de la cual procede y cuya imagen ofrece le llamamos *idea*".<sup>22</sup> Por ello, aunque de la percepción y el raciocinio puedan nacer nuevas ideas, siempre tendrán una base empírica. A propósito de ello cita Verney a Locke, del cual dice con entusiasmo: "ingenio superior que demostró que nuestras ideas todas ellas provienen de dos fuentes: *sentidos* y *meditación*, pa-

<sup>19</sup> Verney (II) p. 37.

<sup>20</sup> Verney (II) p. 39.

<sup>21</sup> Verney (II) p. 40. Cita un trabajo de la Academia de Ciencias de París (1741). Cita también a Boërhaave y Haller.

<sup>22</sup> Verney (II) p. 41.

reciéndole absurdo la existencia en el alma de ciertas ideas innatas".<sup>23</sup>

Verney trata de dar las bases y razones suficientes para fundamentar su empirismo. Advierte que siguiendo las teorías de los mejores filósofos, piensa que las ideas provienen de los sentidos, ofreciendo ciertos argumentos en los que funda su opinión y que aquí intentamos resumir: 1º Si examinamos a los niños, advertimos que por sus sentidos penetran en sus almas poco a poco las ideas, y después de algún tiempo, de aquellas se derivan otras nuevas *razonando* y *meditando*. 2º Ninguna noción puede educar al niño si no la recibe de los objetos que le rodean. 3º Todo vicio e ignorancia de la mente es causado por la pobreza de ideas. 4º Todo niño normal se admira de ciertos sonidos y objetos, cuando son nuevos para él. La admiración es indicio cierto de novedad. El niño en su admiración demuestra que no tenía ninguna idea innata sobre aquellas cosas. 5º Los juicios dudosos y las opiniones equivocadas demuestran que el niño carece de muchas ideas de las cosas y que no puede tener un juicio claro sin antes haber realizado una experiencia completa. 6º Luego, cuando se dice que la inteligencia o el alma ha llegado al *uso de la razón*, no quiere decirse con ello que el alma emplea o aplica una nueva facultad para razonar, sino que ha llegado a un estado en el que abundan las ideas de las cosas (ideas adquiridas por los sentidos), y comparando unas con otras, deduce algunas nuevas. 7º No solamente los niños, sino también los adolescentes y los mayores hablan y emiten juicios, gracias a las ideas que han recibido en el curso de la vida. 8º De este modo ideas tales como yo soy, yo pienso, etc., las adquirimos después de gran *meditación*. Por tanto, concluye, es claro que las dos fuentes de donde proceden todas las ideas son los *sentidos* y la *meditación*, y que no hay en el hombre ningún conocimiento innato.<sup>24</sup>

A propósito de la palabra *innato*, Verney realiza una digresión sobre las distintas acepciones que se le pueden conceder, indicando que conviene distinguir y precisar su significado. Si *innato* significa la facultad de contemplar las formas de los

<sup>23</sup> Verney (II) pp. 46-47.

<sup>24</sup> Verney (II) pp. 47 ss.

objetos, en este caso debemos entenderla no como idea, sino como naturaleza de la mente, advirtiéndole que esto fue en verdad lo que creyó Descartes, es decir, éste pensó que las ideas innatas no eran algo diverso de la facultad de pensar, sino que eran aquellas formas de pensamiento que no procedían de la meditación, ni de los objetos externos, sino de la sola facultad de pensar. Luego innato, entendido como facultad de pensar, se distinguía completamente de lo que muchos entendían por idea innata. Ahora bien, si por innato se entendía algún conocimiento que traía la mente consigo, de modo perpetuo, ello no se comprendía ni podía demostrarse.

Quedaba para la palabra *innato* una tercera acepción: muchos entendían por *innato* aquellas ideas que se ofrecían a la mente, que no provenían ni de los sentidos, ni de la meditación, sino de una intuición que se hacía patente a los hombres. Comenta sobre ello Verney, no sin cierta ironía, que aquellas ideas se presentaban muy de tarde en tarde en los hombres, y menos aún en los filósofos a los que las ideas se les ocurrían con gran dificultad.<sup>25</sup> Concluyendo que era absurdo pensar en

<sup>25</sup> Verney (II) pp. 54 ss. Examinando las opiniones de algunos filósofos europeos, concluye que es falso lo que afirma el autor del *Arte de Pensar* y Wolfius al decir que la mente crea sus ideas. Sobre la tesis de Malebranche de que la mente humana, esencialmente unida a Dios, ve en Él todo, piensa Verney que es también falsa: En primer lugar indica que no se comprende qué quiere indicar *esencialmente unida*; segundo, es absurdo que la mente humana pueda ver las cosas en Dios como en un espejo; si esto fuera cierto ¿cómo explicar la ignorancia de tantos hombres?, ¿por qué éstos no ven las ideas y otros sí?; tercero, es igualmente falso que la luz divina solamente se manifieste cuando los movimientos del cerebro la piden, pues, como dice el mismo Malebranche, Dios es el que excita este movimiento en *ocasión de las cosas* naturales. Así pues, no puede decirse que la luz Divina dependa de ciertos movimientos cerebrales.

Errónea es también, para Verney, aquella proposición de Lucrecio de que el conocimiento se realiza al llegar a los sentidos una especie de ídolos o imágenes muy sutiles de los cuerpos; concluye indicando que tal teoría repugna, pues entre otras cosas no comprende cómo puede haber algo abstracto como el raciocinio. Por último examina la teoría escolástica sobre el conocimiento, de la que piensa que es poco clara, "mejor dicho incomprendible para el hombre"; "los escolásticos opinaban que del fantasma del cuerpo se forma la especie inteligible que el intelecto pasivo o paciente recibe, con lo cual se produce la especie expresa". Tal opinión, según Verney, "es engañosa, es una fábula rodeada de misterio, completamente absurda"; después de este comentario dice: a) que ningún hombre comprende qué sea esto de que a partir de la cosa corpórea se saque lo espiritual; b) que según la escolástica el intelecto *agente* y el *paciente* es justamente una cosa; ¿por qué, pregunta, si a partir del fantasma corpóreo deduce la especie inteligible impresa, no también la expresa?; c) por último concluye: "toda aquella historia de especies, fantasmas, ¿de dónde la sacaron los escolásticos?... ¿Habían comprobado si su teoría podía resistir a la experiencia?". Verney, indica, que no quiere alargar más la cuestión y que la solución al problema del

ideas innatas cuando todas ellas tenían su origen en los sentidos.<sup>26</sup>

Examina y define los distintos grupos de ideas: adventicias, facticias, simples, compuestas, claras, oscuras, etc. . . . En cuanto a las ideas de *sustancia, modo y relación*, veamos qué nos dice de ellas en las páginas de su *Lógica*. Indica que no puede tenerse una idea clara y distinta de sustancia, sino por el contrario la idea que se tiene es bastante oscura, ya que la sustancia como tal no puede conocerse, y solamente se conocen los *modos* que adornan a la sustancia. “La noción de sustancia, como acertadamente nos enseña Locke, si queremos confesar la verdad, es una idea de una cosa absolutamente desconocida para nosotros. . . es una idea obscurísima que nosotros fingimos sea la base de los accidentes”.<sup>27</sup>

En cuanto a los modos, admite que es más clara la idea que sobre ellos se tiene. Pueden ser los modos ya *internos*, ya *externos*. Los modos *internos* se llaman físicos, y como las sustancias son de dos clases, corpóreas e incorpóreas o espirituales, los modos físicos serán de dos géneros. Los modos de la sustancia corpórea son la figura y el movimiento: los modos de la sustancia espiritual son a su vez el apetito, el dolor y la voluntad.

Los modos *externos* denominados morales no se adhieren a la sustancia, sino que son concebidos por nosotros como si estuviesen en la sustancia. Estos modos son llamados metafóricamente modos de la sustancia, aunque más bien son afecciones del alma atribuidas a las cosas externas.

La *relación* no se adhiere a ningún objeto, sino que la construye la mente, dada la circunstancia o el fundamento, y por tanto la relación es la *idea* o *nombre* que formamos al comparar unos objetos con otros o bien unas ideas con otras. De la idea de relación nada puede afirmarse o negarse sin considerar cuál sea su fundamento.

En cuanto a la idea de Dios, coinciden nuestros pensadores en que el hombre la tiene y puede formarla realmente. Almeida

conocimiento se presenta con toda claridad: “los sentidos son las ventanas del alma, *sensus fenestras esse animi*, por las que vienen al hombre las ideas de las cosas”.

<sup>26</sup> Verney (II) p. 74.

<sup>27</sup> Verney (II) p. 53.

indica que puede el entendimiento formar idea de Dios y del espíritu representándolos como diverso de todo lo que es cuerpo; existiendo gran diferencia entre la idea de Dios que nos puede ofrecer la imaginación y la que nos puede ofrecer el entendimiento: “La experiencia enseña que cuando pensamos en Dios, la imaginación nos pinta alguna figura corpórea . . . pero esa imagen corpórea que en nosotros sentimos, es sólo en la imaginación y no en el entendimiento. La imaginación representa una cosa y el entendimiento otra totalmente diversa; y ved aquí otra vez falso el proloquio . . . que nada hay en el entendimiento, que primero no se halle en los sentidos. En el entendimiento tenemos idea de Dios tan propia, que sólo a Dios conviene, y no puede adaptarse a otra cosa; y esta idea que no puede estar en cuerpo alguno, no se halla en los sentidos; por cuanto ya está concedido, que en la imaginación y en los sentidos se puede pintar la imagen sensible y material”.<sup>28</sup>

Según Almeida existían dos vías para formar la idea de Dios: la imaginación y el entendimiento, siendo mucho más segura esta última.

Verney asegura que ni la misma idea de Dios es innata, sino que se forma en la razón por comparación de otras. Recomienda a propósito de este punto consultar la obra de Locke *Essai sur l'Entendement Humain*.<sup>29</sup>

En relación con el problema del método, coincidían al aconsejar y declararse partidarios del método *analítico y sintético*. Explican uno y otro y ofrecen las leyes o principios esenciales de ellos. Recomienda el método analítico en la tarea de descubrir y buscar la verdad y el sintético en la explicación de las cuestiones. Dice Almeida a propósito de ello: “Para hallar la verdad de que se duda, sólo puede servir . . . el *analítico* porque forzosamente hemos de comenzar a cavar desde el objeto de la cuestión; pues no sabemos de qué parte nos ha de venir la luz de la verdad . . . Pero para probar la verdad ya conocida, es incomparablemente mejor . . . el *sintético*. Y no puedo dejar de decir que por lo común en las escuelas se procede al contrario, porque las pruebas de las cuestiones son por el método

<sup>28</sup> Almeida (IV) t. VII, p. 64.

<sup>29</sup> Almeida (IV) t. VII, p. 413.

*analítico*; de suerte la prueba viene a rematar en los principios generales cuando debíamos empezar por ellos".<sup>30</sup>

Después de señalados estos puntos, queda por exponer, de un modo general, el plan de lógica, advirtiendo igualmente el paralelismo, diferencia o influencia que entre ellos puede establecerse. Los primeros en el tiempo de dichos escritos sobre lógica son desde luego los de Verney y Almeida; sin embargo, de ellos no podríamos decir con seguridad cuál apareció primero al público. La primera edición del *De Re Logica* de Verney está fechada en Roma en 1751. De la primera edición de la *Recreación Filosófica*, no nos ha sido posible precisar el año exacto en que se publicó, aun cuando nos inclinamos a pensar, por comparación de fechas de otras publicaciones de Almeida (en la Dedicatoria de la *Armonía de la Razón y la Religión*, 1793, advierte que hacía cincuenta años había dado principio a su *Recreación Filosófica*; luego fue en 1743) que apareció primero la *Recreación Filosófica* que el *De Re Logica*.

El *Ars Critica Rationis dirigendae seu... Logica* del P. Monteiro, aun cuando tampoco hemos podido saber con exactitud la fecha de su primera aparición, fue desde luego posterior a las dos anteriores, por llevar las ediciones de sus obras, aun las primeras, fechas más recientes, y ser el jesuíta Monteiro mucho más joven que Verney y Almeida.

Aun cuando las tres obras de lógica guardan en general una estructura similar en contenido, se presentan, además de las ya señaladas anteriormente, ciertas diferencias en los temas y extensión con que son tratados, diferencias que obedecen y están condicionadas por la posición de nuestros pensadores, por ejemplo: el dedicar Verney varias páginas a la descripción y estudio de los sentidos, y a la explicación de las voces o palabras (este punto también lo desarrolla Monteiro) de las que se sirve el hombre para expresar las ideas y sus relaciones.

Ahora bien, atendiendo al contenido general, podemos decir que es el siguiente. Comienzan por un prefacio a la lógica y una disertación histórica sobre ella. Sigue un análisis de la mente humana, para pasar de inmediato al estudio de las ideas, su origen, división, referidas al objeto, etc. Estudian el juicio,

\* Almeida (IV) t. VII, p. 173.

el silogismo, las proposiciones y su naturaleza, el raciocinio. Tratan del conocimiento de la verdad; del método a seguir en la búsqueda y explicación de la verdad; de las fuentes de los errores del alma humana y reglas para evitarlos; enfermedades del entendimiento y sus remedios.

Dicho contenido lo enfocan de distinto modo nuestros pensadores. Monteiro divide su lógica en cinco partes, en relación con la mente humana y sus operaciones. Así, la primera parte la dedica a *la existencia de la mente humana*, en la que, además de definir lo que debemos entender por espíritu o mente, trata de las ideas, su origen, etc. La segunda, a *la mente humana como enjuiciadora* y analiza las voces o palabras de las que se sirve el hombre para emitir sus ideas, los juicios, las proposiciones, su naturaleza. . . La tercera, *al raciocinio de la mente humana*, y trata del silogismo, del raciocinio familiar, de los sofismas. La cuarta la dedica *al discernimiento de la mente humana para distinguir la verdad de la falsedad*, ofreciendo reglas críticas para analizar las percepciones de los sentidos, para analizar los testimonios de la autoridad humana. La quinta, *a la mente humana en relación con la investigación y la enseñanza*, tratando también del método para investigar y enseñar, o sea, el método analítico y el sintético. Nombra también las fuentes posibles de los errores en los que cae la mente humana, da reglas para preservarse de ellos, así como reglas para estudiar, para enseñar, para disputar.

Monteiro se extiende considerablemente al tratar del juicio y también en la parte cuarta.

La *Lógica* de Almeida es la más reducida; pero sin embargo, analiza los problemas con gran claridad y en forma sumamente amena. Comienza tratando del entendimiento, distinguiéndolo de la imaginación o fantasía. Pasa a tratar las ideas, su origen, división, etc. Después habla *De las enfermedades del entendimiento*, citando entre ellas la tenacidad, precipitación, pasiones, costumbres, etc. Menciona las tres especies de certeza, moral, física y metafísica.

Analiza también "*las otras enfermedades del entendimiento que le vienen de afuera: donde se trata del arte crítica*". En este punto existe gran coincidencia con Verney. Almeida examina los errores que pueden venir de la autoridad, de los libros

y testimonios históricos, ofreciendo reglas para una crítica que podemos llamar histórica, en la que principalmente se recomienda el análisis de los testimonios, el estudio del ambiente donde se realizaron los hechos, la comprobación de la autenticidad de los escritos, la necesidad de leer el testimonio que transmite el dato histórico en la lengua propia en que fue redactado. Habla sobre el historiador, indicando que debe ser “hombre de juicio maduro y prudente”, y en general aconseja desconfiar sobre los datos históricos que ofrecen los poetas en sus composiciones: “a los Poetas se les debe dar muy poco crédito, alguno más a los oradores”.<sup>21</sup>

Nos habla *del buen uso de las ideas*, analizando las ideas de los concretos y abstractos. Dedicamos al juicio y al silogismo un análisis bastante extenso. Por último, trata *de los sofismas o discursos cavilosos* y el modo de evitarlos. Concluye con una disertación sobre el método, en la que recomienda el método sintético y el analítico, cada uno respectivamente según la operación o el trabajo. Ofrece también nociones del método de disputar, a propósito de lo cual se refiere, con gran alabanza, al método socrático, tan empleado por él en casi todas sus obras.

Almeida ofrecía una lógica más general, más de divulgación que la de Monteiro. Es quizá el que cumple más efectivamente en sus obras el ideal del pensamiento ecléctico sobre la educación: ésta debía realizarse de modo sencillo, ser propia para los profanos, para los que no habían frecuentado las aulas, ni estaban acostumbrados a severas explicaciones.

En cuanto a la lógica de Verney, advertimos en ella, además de una primera parte característica de los autores de la época, dedicada a la historia de la materia que tratan, otras partes de sumo interés que hacen referencia a los distintos momentos que se presentan en el problema del conocimiento. Puede decirse que Verney distingue, en dicho problema, dos vías a esclarecer, una interna y otra externa. Si el alma o inteligencia humana es la que conoce, teniendo una inclinación y un gusto por la verdad, piensa que debe ser ella la primera parte del análisis y estudio; por ello se dedica a esclarecer su sede y distintos mecanismos, realizando este estudio desde un punto

<sup>21</sup> Verney (II) *liber secundus*.

de vista psicológico y fisiológico. A continuación trata detalladamente el origen de las ideas y su división, habiendo realizado un estudio de los sentidos. Hasta aquí la vía interna, aunque esta parte de las ideas colinda ya con la externa, por venir ellas de las percepciones sensibles. Pasa a estudiar el juicio y el raciocinio en función de las distintas ideas que expresan, ya que son operaciones distintas, que realiza la mente comparando y advirtiendo la conformidad o disconformidad de unas ideas con otras.

En cuanto a la vía externa, la forman las siguientes partes. En primer lugar estudia el modo de que se vale el hombre para expresarse en su conversación, es decir, la naturaleza, utilidad y propiedad de aquellas palabras o voces que emplea.<sup>32</sup> Pasa a tratar *el conocimiento de la verdad*, señalando que hay dos fuentes que consultar: el sentido y la autoridad. Menciona el criterio de la verdad, hablando de la evidencia física, mate-

<sup>32</sup> Verney (II) pp. 85 ss. Indica Verney que al formar Dios la sociedad entre los hombres instituyó el modo oportuno para que unos y otros se comunicaran... Las voces articuladas son los signos de las cosas... "Signo es lo que además de ser idea excita en el alma la idea de otra cosa... es manifiesto que las voces o palabras son los signos arbitrarios de las cosas y son constituidas para significar a las cosas"... "Las voces son también signos arbitrarios de las percepciones, las cuales responden a las cosas".

Continúa caracterizando la naturaleza de las voces, dice que significan lo que la mente concibe, que la misma voz entre distintos hombres no siempre significa la misma idea, que es necesario conceder una cierta independencia a las voces o palabras, y no interpretarlas según nuestras ideas, sino según las ideas de aquellos que las emplearon.

Ofrece una breve explicación de los distintos géneros de palabras que emplean los hombres: nombre, adjetivo, adverbio, etc.

A continuación trata de *las palabras o voces en el campo de la Filosofía* indicando que ya que las palabras son también signos de nuestros pensamientos, debemos de cuidar las que empleamos, para ser claros en nuestras exposiciones; ofrece varios consejos sobre claridad y precisión de las palabras. Las palabras de las ideas oscuras, claras y confusas tienen las mismas propiedades que éstas... las palabras que representan las ideas simples son claras, las que representan las compuestas serán ya oscuras, ya confusas... las palabras de las simples no necesitan definición, pero las de las compuestas sí... Así como las ideas compuestas son claras según las ideas simples que las forman, lo mismo ocurre con los vocablos y palabras...

A continuación analiza las palabras *sustancia, modo y relación*... "De la sustancia, como ya se ha explicado tenemos una idea muy oscura. El vocablo de *sustancia* que también es obscuro es causa de muchos errores. Los hombres ignoran qué cosa supone esta palabra". En los modos se presenta el mismo problema: "el vocablo es según la naturaleza de los modos. Así las palabras que nos representan los modos *simples* ó *físicos* como figura, movimiento, divisibilidad, son claras... las que significan los modos físicos abstractos como línea... número son también claras... las que expresan los modos compuestos, son según el modo, ya oscuras, ya claras, ya confusas... Por último las palabras de los mo-

mática, metafísica y moral. La verdad más segura, indica, se encuentra en la evidencia matemática. La evidencia matemática debía ser preferida a la evidencia física. La evidencia matemática y física debían anteponerse a la autoridad humana. Verney admitía un criterio de verdad que se basaba esencialmente en la evidencia matemática.<sup>33</sup>

Expone los engaños de los sentidos que podían retardar el conocimiento, explicando el modo de deshacer dichos engaños; los engaños de la mente, de la voluntad. En los capítulos siguientes trata de *la autoridad*, ofreciendo en ellos una clara visión de lo que debía ser la crítica en relación con los distintos libros y documentos históricos. Agrupa dichos capítulos bajo el título de la *Verdad probable*.

Por último, trata ampliamente de *la investigación y explicación de la verdad*. Indica la necesidad de establecer una meditación acertada, señalando que la base de ella es el método, el cual puede ser ya analítico, ya sintético. Vuelve de nuevo a hacer mención de la crítica de documentos, libros y autores. En cuanto a *la explicación de la verdad*, trata el modo de comunicarla de viva voz, por libros y por diversos escritos. Condena el pedantismo retórico y filosófico. Concluye con una reflexión sobre el uso de la verdadera lógica que sin dificultad ayudaría a los jóvenes a encontrar el camino acertado para la verdad, desviándolos, siempre que la siguiesen cuidadosamente, de todo engaño y confusión. Por último, añade un *apéndice de arte silogística*, en el que de un modo preciso y reducido trata las distintas formas del silogismo y sus leyes.

La lógica de Verney se nos presenta mucho más completa que la de Monteiro y Almeida. Da a la lógica una base psicológica y fisiológica de la que carecen las otras dos. El mérito de

dos *morales*, que son composiciones de otras, son casi siempre confusas y obscuras”.

En cuanto a las *relaciones* que pueden formarse, son infinitas; son muchas por tanto las palabras que pueden expresarlas.

Por último trata de las palabras que expresan las *ideas abstractas*. Son comunes dichas voces en los poetas y algunos filósofos; “las usan frecuentemente y muchas veces con la mayor impericia... En este vicio y equivocación caen muchos Poetas... En la misma falta caen los Filósofos escolásticos que aman disputar las cosas incógnitas y obscuras, usando palabras que tienen una significación ya incierta o nula, por tanto ni explican bien, ni pueden ser comprendidos... los mismos Filósofos Cartesianos y Gassendistas caen a veces en este vicio”.

<sup>33</sup> Verney (II) pp. 182 ss.

Verney, según nuestro parecer, consistió en formar una lógica, quizá la primera en nuestros países, que gira alrededor del problema del conocimiento, enfocándolo desde un punto de vista empirista.

Sobre ella, así como sobre las otras dos, no hemos podido consultar ningún comentario de la época, ni sabemos la acogida que les dispensaría el público de los países ibéricos;<sup>34</sup> a pesar de ello, nos cabe imaginar que agradaría a muchos, sobre todo a aquellos que buscaban las bases de un nuevo método de estudios y la explicación del conocimiento desde un punto de vista moderno, separado de las abstracciones que llenaban las lógicas tradicionales.

Ahora bien, no pretendemos dar a la lógica de Verney, lo mismo que tampoco a las de Monteiro y Almeida, la categoría de originalidad. Ellos mismos nos advierten en el prólogo a ellas que su tarea no ha sido otra sino recoger y reunir las teorías más acertadas sobre el problema del conocimiento. Es Verney el que más claramente se expresa en este punto, indicando que debía abandonarse aquel prejuicio hacia los autores que de algún modo se presentaban heterodoxos, y que en última instancia daba por consecuencia que no se leyeran sus obras, ni se quisiera saber nada de ellas. Por el contrario, había que saber descubrir la doctrina positiva que encerraban sus páginas. Claramente nos advierte que la lógica que mostraba y ponía al alcance de la juventud portuguesa, no se debía a él, sino “a los filósofos Ingleses, Bátavos, Galos e Italos que en sus distintos escritos emiten pensamientos y argumentos sobre los problemas lógicos”, y que su tarea había consistido en seleccionar los pensamientos que “autores de gran nombre y digna memoria habían dado en relación con el problema del conocimiento”.<sup>35</sup>

De dichos autores, los que principalmente influyeron en las obras de lógica de nuestros eclécticos fueron, desde luego, Descartes, el grupo de Port-Royal, Bacon, Wolff, Locke y, de los pensadores italianos de la época, Antonio Genovesi. Desde luego que dicha influencia aparece combinada con el substrato

<sup>34</sup> En América sí tenemos testimonio, como más adelante trataremos, de la influencia que ejerció la lógica de Verney.

<sup>35</sup> Verney (II) Prefacio.

escolástico que se descubre en los eclécticos. Podemos decir que Monteiro y Almeida presentan, además del trasfondo escolástico, clara influencia de Descartes, Arnaldo, Bacon y desde luego de Genovesi.

A su vez Verney, aun cuando a momentos presenta cierta influencia de Descartes, Bacon y del filósofo Genovesi, nos revela una esencial y profunda influencia de Locke y en general del empirismo inglés al enfocar y solucionar el problema del conocimiento y el origen de las ideas.<sup>36</sup>

Nos inclinamos a pensar que la coincidencia que en algunos puntos, sobre todo en la teoría del método en relación con la supresión del error, descubrimiento de la verdad, ordenación

\* En relación con este punto nos ha sido sumamente satisfactorio comprobar que nuestra opinión coincide con la de la Sra. Mariana A. Machado Santos que realizó y publicó en Portugal un estudio sobre Verney, intitulado *Verney contra Genovesi. Apontamentos para o estudo de Re Logica*. La Sra. Machado realiza una cuidadosa y atenta comparación entre la lógica de Verney y la de Genovesi llegando a la conclusión de que aun cuando existe una cierta concordancia de juicio entre los dos autores (principalmente señala que el lib. I y la 2ª parte del lib. V del *De Re Logica*, es decir, la historia de la lógica y la teoría de la probabilidad del conocimiento de Verney, son los puntos donde se revela la más señalada influencia de Genovesi) nunca ocurrió, ni es correcto hablar como algunos lo han hecho de una copia completa de parte de Verney en relación con la lógica de Genovesi.

Aun cuando a nosotros no nos ha sido posible consultar directamente la obra de Genovesi sobre lógica: *Elementorum Artis Logico criticae*, que después vertió a su lengua natal *La Lógica per gli Giovanetti* (1765 o 1766) llegamos en nuestro estudio a una conclusión similar a la de la Sra. Machado, es decir, Verney no había realizado una copia de la lógica del italiano ni lo seguía ciegamente en su pensamiento, ya que en el *De Re Logica* sigue en lo más esencial y cita continuamente a Locke y su obra *Ensayo sobre el entendimiento humano*.

La Sra. Machado demuestra claramente en su estudio que Genovesi antepone la razón a los sentidos y que fue "un racionalista cartesiano", mientras que Verney, como ya ha podido verse, se nos presenta siempre como un empirista.

Además, Genovesi no aceptaba a Newton, mientras que ya nos es conocida la adhesión que nuestro autor profesaba a Newton.

Las siguientes frases de Genovesi, servirán para mostrar más claramente lo dicho: "Los estudiosos de la filosofía llevan hoy de tal forma a los peripatéticos y cartesianos que si alguien alaba a un peripatético o cartesiano inmediatamente fruncen la nariz, como si todos los hombres excepto los newtonianos no valieran nada"...y más adelante tras de considerar aptísimo para el estudio el sistema cartesiano y ridiculizar las ideas newtonianas comentaba: "esa causa mágica [la de los newtonianos] que todo pretende explicar".

Después de lo dicho podemos afirmar sin lugar a dudas que Verney tuvo influencia y siguió a varios autores modernos, tal y como él mismo lo señala en varias partes de su *De Re Logica*, que siguió principalmente a Locke y que al leer a Genovesi admitió su criterio sobre la historia de la lógica y sobre la teoría de la probabilidad, pero esto está muy lejano de la acusación de plagio (Menéndez Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*, t. VI, lib. VI, cap. III. p. 254) lanzada contra Verney en relación con la lógica del italiano.

de los pensamientos, presentan los tres pensadores portugueses, se debe no sólo a una relación entre ellos, por cierto muy improbable, sino a una influencia general no sólo de las obras de los ingleses y franceses, sino también del pensamiento italiano.

## XI. LA METAFÍSICA

Las ideas de nuestros ecléticos sobre la física, y en general su posición en relación con la ciencia y el conocimiento, dieron por resultado que no aceptaran la elaboración metafísica de la escolástica. Según su opinión, no había problemas metafísicos como tales ya que lo que hasta entonces se había designado y tratado con aquel nombre, caía, bien en el campo de la lógica, bien en el de la física. Verney no concebía que en verdad existiera un problema metafísico auténtico, que hubiera podido dar lugar a dicha ciencia. En el resumen histórico que hace, después de advertir que el nombre de *metafísica* no se debió a Aristóteles, indica que en el siglo XI los dialécticos tomaron el nombre como si fuese propio de algún asunto o problema, “lo aplicaron a unas ciertas cosas o especulaciones, que inventaron ellos a su arbitrio. . . Y de aquí nació que sin examinar ni entender la razón llamaron Metafísica a sus particulares ideas”.<sup>1</sup> Más tarde los filósofos modernos, cartesianos y gassendistas, dividieron la metafísica en intencional y real. Llamaron metafísica intencional a “las divisiones de el Ente, de las Causas, de los Predicamentos, etc., que considera el entendimiento como cosas separadas de la materia”; y metafísica real a la que se ocupa de “aquellas cosas que en realidad están separadas de la Materia o cuerpos, como Dios, Ángeles, Alma”.<sup>2</sup> Verney no está de acuerdo con esta división, e indica que aun cuando dicho grupo de modernos procedía más metódicamente que los peripatéticos, caía a pesar de ello en confusión, al dividir una ciencia que en realidad no existía como tal. Así, que concluye, la “Metafísica Intencional es pura Lógica, Metafísica Real es pura Física; y todo lo demás son puerilidades”.<sup>3</sup>

Nos parece de sumo interés comparar en este punto el pensamiento de Verney con los otros modernos; más precisamente con ecléticos españoles, como el P. Tosca a quien Verney se refiere en su carta sobre metafísica.<sup>4</sup> El Barbadiño da un paso

<sup>1</sup> Verney (I) t. III, p. 6.

<sup>2</sup> Verney (I) t. III, p. 8.

<sup>3</sup> Verney (I) t. III, p. 8.

<sup>4</sup> Consultando la tesis de la Srta. Olga Quiroz Martínez *Introducción de la*

adelante, y se define completamente en su línea de pensamiento al concebir a la metafísica como una parte de la lógica y de la física respectivamente. En el primer caso la ve como un auxiliar en el conocimiento, más bien podíamos decir como la base esencial de todas las ciencias; en el segundo, es digno de señalar el interés por incluirla y reducirla, no ya a la psicología y teología, sino a la física en primera instancia. El conocimiento de los espíritus era, según Verney, verdadera física, pues como esta ciencia trataba de la naturaleza de las cosas y sus propiedades, por su estudio y de un modo comparativo podían alcanzar los filósofos tanto la naturaleza del cuerpo como la del espíritu, de donde que el conocimiento de los espíritus venía a depender de la física: “esta parte de la Física que trata de los Espíritus a que llaman Pneumatología, debe ser tratada después de la Física común; porque de la noticia de los cuerpos, sus propiedades y leyes del movimiento, se sacan bellísimas pruebas para demostrar la diferencia entre el Cuerpo y el Espíritu”.<sup>5</sup> Este afán de Verney es resultado natural de la trayectoria de su pensamiento. No podemos decir que en este punto

*filosofía moderna en España*, podemos conocer perfectamente el pensamiento cartesiano, y gassendista tal y como tomó forma en nuestros países a través de los pensadores eclécticos como Tosca. En la p. 215 indica la Srta. Quiroz Martínez que: “El P. Tosca inserta en su *Compendium* dos volúmenes de metafísica. El primero de ellos, la llamada *Metafísica Intencional*, es colocado precediendo a la Física. El segundo, en cambio, de *Metafísica Real*, al final y como culminación de la obra. En la primera trata de aquellas cosas que sólo ‘intencionalmente’ o con el poder del entendimiento se hacen prescindir de la materia. En esta metafísica trata las cuestiones relativas al ente, al concepto del ente, a las precisiones o abstracciones, a la posibilidad y actualidad del ente, a las propiedades del ente, verdad, bondad, unidad, a la división del ente en substancia y accidente... La *Metafísica Real* trata de aquellos objetos que de suyo están separados de toda materia, como son Dios, los ángeles y las almas separadas de los cuerpos. La *Metafísica Real*, es pues, metafísica especial, Psicología y Teología. Es esta última porción de la metafísica la que como tal conservan nuestros eclécticos”.

Después de ello podemos advertir y es digna de notar la nueva proyección que le da Verney a la metafísica, proyección que por otra parte ya se esboza en Tosca, de quien nos dice Verney en su carta de metafísica, después de calificarlo de filósofo medio moderno, y otras veces de hipotético, que había unido la *Metafísica Intencional* con la lógica, lo que se corrobora si atendemos a la frase que de este pensador nos transcribe la autora: “eleva el ánimo la *Metafísica Intencional* hasta las más altas cumbres, para que de ahí, iluminando con purísima luz, intuya con una sola mirada, aunque abstractísima, las razones más universales de todas las cosas y el mundo de todas las ciencias”... Y la misma indica que “Tosca reconoce, por una parte, la prestancia de la *Metafísica [Intencional]* encontrando justos todos los elogios que de ella hacen los filósofos. Mas por otra parte parece reducirla a un puro sistema de pensamiento, si no de voces”.

<sup>5</sup> Verney (I) t. III, p. 8.

exista en él una tendencia semiaristotélica o semiescolástica. Su empirismo lo lleva forzosamente a la tesis de que las *entidades metafísicas*, de por sí incognoscibles podían únicamente explicarse por comparación con las físicas, en parte comprobadas y reconocidas. Verney da, como podrá verse, en cuanto a la metafísica real, una solución distinta a la ofrecida por el P. Almeida,<sup>6</sup> y en general por el grupo de los modernos en que reúne a cartesianos y gassendistas.

Almeida sigue en este punto la misma línea que Tosca. Indica que en la metafísica pueden distinguirse dos partes principales: la ontología, que trata de todo cuanto tiene ser, y la pneumatología, que trata del espíritu; la teología natural viene a ser una parte de la metafísica que trata de Dios. “En la Metafísica se trata . . . de lo que no tiene cuerpo. Dos son las principales partes de la Metafísica: una que se llama Ontología: ésta trata en común de todo cuanto tiene ser. Esta parte de la Metafísica es como la maestra general de todas las ciencias. Algunos la llaman ciencia de las ciencias: porque da los principios sobre los que deben girar todas las ciencias. De ella depende la Lógica, la Medicina, la Moral, la Matemática, la Política, la Jurisprudencia, la Teología Natural . . . abraza el objeto de todas las ciencias y da a todas como el plan sobre el cual debe cada una levantar sus edificios particulares”.<sup>7</sup> La otra parte de la metafísica es la Pneumatología: “trata del espíritu. Aquí entra Dios en primer lugar, y después nuestra alma. La que trata del alma se llama Psicología: pero la Metafísica cuando trata de estas cosas se vale solamente de la razón”.<sup>8</sup> Advierte que aun cuando los escolásticos insistían en que precisamente ese concepto era el que ellos tenían de la metafísica, en verdad no era así ya que habían hecho de ella algo inútil, con las discusiones sobre los entes de razón, los predicamentos continuos, posibles, universales, etc. La metafísica debía ofrecer las reglas en las que pudieran apoyarse todas las ciencias.<sup>9</sup>

<sup>6</sup> No nos ha sido posible encontrar la metafísica del P. Monteiro.

<sup>7</sup> Almeida (IV) t. VIII, pp. 8-9. La metafísica era la base esencial. “La Lógica enseña a evitar los yerros en todas las materias y a discurrir bien en cuanto a la forma del discurso: también la Metafísica evita en toda materia el error; pero es en cuanto a las máximas y principios en que se funda el discurso”.

<sup>8</sup> Almeida (IV) t. VIII, p. 4.

<sup>9</sup> Almeida trata en su metafísica de las siguientes cuestiones: I. De la evidencia de las primeras verdades o de los principios que da la metafísica a otras

Para Verney la ontología era también la auxiliar de todas las ciencias, presentándose como un prolegómeno a ellas y sirviéndoles de método y guía.<sup>10</sup> La ontología presentaba dos partes principales: 1ª explicaba el modo de conocer las primeras verdades; 2ª buscaba aquellas proposiciones o primeras verdades que convenían y pertenecían a todas las ciencias.

Puede advertirse cómo había cambiado el concepto de metafísica, pudiendo presentarse como metafísicos todos aquellos pensadores que de algún modo habían ayudado a esclarecer el problema del conocimiento.

La ontología había dejado de ser una disciplina puramente teórica y abstracta para convertirse en práctica, reuniendo y ofreciendo los principios y axiomas generales a todas las ciencias. Los filósofos modernos, indica Verney, advirtieron el fin propio y verdadero de la ontología y procedieron: 1º a separarla de aquellas disputas que pertenecían a otras ciencias; 2º a retirar de ella todo lo superfluo que no ayudaba, sino por el contrario confundía en el proceso del conocimiento. Así quedaba, según Verney, la ontología como aquella disciplina que mostraba las verdades y los principios comunes a todas las ciencias.

Un breve examen del plan general del *De Re Metaphisica* de Verney ayudará a aclarar lo dicho. Dedicó el lib. I a un resumen histórico de lo que se había entendido por metafísica; el II a la naturaleza y uso de la ontología; el III y el IV a la primera y segunda parte de la ontología respectivamente, esto es, *al modo de conocer las primeras verdades y las proposiciones generales que pertenecen a todas las ciencias*.

Al tratar de las *primeras verdades* y el modo de conocerlas, indica que dichas verdades deben poseer tres características típicas: 1ª deben ser de tal modo claras que no quepa la

ciencias y facultades. II. De los axiomas generales para todas las ciencias, artes y discursos (de los principios evidentes, principio de contradicción, de disyunción, de razón suficiente). III. De las propiedades comunes a todas las cosas (de la esencia, atributos y predicados, de la unidad... de lo posible e imposible, de lo perfecto e imperfecto, de la bondad). IV. De la grandeza y pequeñez, propiedades comunes a todas las cosas (de la grandeza y la pequeñez, de la extensión, de la grandeza infinita, de los infinitamente pequeños. Conclusión de la ontología sobre el espacio, tiempo y movimiento). V. De nuestra alma y sus perfecciones.

<sup>10</sup> Cita a Buddeo, indicando que acertadamente había concebido la ontología como léxico.

posibilidad de que puedan ser explicadas por otras más claras o ciertas; 2ª deben ser admitidas con tal conformidad y firmeza que por ninguna de las que haya en la razón del género humano puedan ser rechazadas; 3ª deben estar tan fijas y seguras en el alma o inteligencia que no puedan ser destruidas por los adversarios o por algún engaño.

En cuanto al conocimiento de las primeras verdades, Verney indica, que para llegar a él tiene el hombre dos vías: el *intimus sensus* o conciencia, y la *ratio humana* o razón humana. Las percibidas por la conciencia no necesitan de sentidos externos para ser percibidas y se llaman internas. Las obtenidas por los sentidos se llaman externas.<sup>11</sup> De las verdades internas, la primera y principal de todo conocimiento es “el conocimiento de la propia existencia y de aquellas cosas que acontecen en el alma”. El conocimiento de dichas verdades lo juzga Verney desde luego evidente y seguro.

Ahora bien, por la recta razón, a la que también llama sentido común, voz de la naturaleza, razón natural, puede el hombre conocer asimismo las primeras verdades, teniendo cuidado de prevenirse de las causas que pueden oscurecer dicho conocimiento, como son la vanagloria, la curiosidad humana, que impulsa hacia las cosas que la razón humana no puede investigar ni conocer, el partidatismo en los estudios, etc.<sup>12</sup>

Las verdades que se conocen por la conciencia o *intimus sensus* y las que se conocen por la *ratio* no difieren en evidencia y certeza; solamente se diferencian en el modo como se nos presentan, o lo que es lo mismo, en el modo distinto con que el hombre las conoce.

Indica Verney que las primeras verdades pueden ser percibidas por los sentidos. Los sentidos perciben la existencia de los cuerpos. Son, pues, un don necesario para la vida. Además los sentidos nos hacen evidentes las propiedades de los cuerpos que conocemos gracias a ellos. Por último, los sentidos ayudan a los hombres a conservar la sociedad humana. De ahí concluye que por los sentidos se percibe la existencia de los cuerpos y lo que es necesario para conservar la sociedad humana, indi-

<sup>11</sup> Verney (III) p. 45.

<sup>12</sup> Advierte que ya había examinado estas cuestiones en *De Re Logica*, lib. IV, caps. V y VI.

cando que estas tres conclusiones pueden tenerse por primeras verdades, porque no se deducen de otras y de ellas pueden deducirse otras nuevas.<sup>13</sup>

Por último, señala que algunas primeras verdades pueden ser conocidas por la autoridad de otros.<sup>14</sup>

Ahora bien, en esta parte de su ontología que acabamos de resumir, dedica dos capítulos a deshacer las opiniones de los escépticos, que niegan la posibilidad del conocimiento y la existencia de las primeras verdades.

En la segunda parte de su ontología, esto es, en la que trata de *las proposiciones generales que pertenecen a todas las ciencias*, reflexiona sobre lo que debe entenderse por *ente*, sobre el ser y el no ser y los entes de razón, relacionándolos con las ideas abstractas. Los entes de razón existen en las ideas, en el pensamiento del hombre, y fuera de él no pueden existir. Entes de razón son todas las ideas abstractas. Por la idea abstracta puede llegarse a conocer una idea universal. Deduce que los universales, que los escolásticos dividían en cinco: género, especie, diferencia, propio y accidente, son *esencias nominales* tomadas por aquéllos como *esencias reales*.<sup>15</sup>

Pasa a tratar de la *esencia*, y después de dar de ella la definición clásica, indica que pueden distinguirse dos clases de esencia: una, la *esencia nominal*, formada por la mente del hombre de acuerdo con las ideas más notorias y acusadas que advierte en los objetos; otra, la *esencia real*, formada por aquellas características que constituyen la cosa misma. Esta *esencia real* caía dentro de la física y se diferenciaba de la nominal o metafísica.

La *esencia física*, según Verney, estaba formada por la conexión de las partes, *que hace que una cosa sea lo que es*; esta esencia física no cambia, pues siempre que exista un cuerpo será de la misma manera, es decir, guardará la misma conexión en sus partes. La esencia física es, por tanto, la cosa en sí, con el conjunto de sus propiedades. Sin embargo, el hombre nunca podrá llegar a ella ni asimilarla totalmente.

<sup>13</sup> Verney (III) pp. 78 ss.

<sup>14</sup> Esta parte está en íntima relación con lo dicho en su *De Re Logica*, lib. IV, caps. II, III y V.

<sup>15</sup> Verney (III) cap. II, pp. 95 ss.

En cambio, la *esencia metafísica* es la formada por el hombre en la definición que da de una cosa, y esta definición puede cambiar según abrace más o menos propiedades de la cosa.

Así, la *esencia física*, dice Verney, no cambia, pero sí se destruye. La esencia metafísica cambia, pero no se destruye. Pensamos que la esencia física pertenece al plano ontológico, mientras que la metafísica pertenece al plano del conocimiento. La esencia metafísica es la definición.

Advierte que las definiciones de las cosas creadas por Dios son definiciones nominales, no reales, por ejemplo: cuando se define el hombre diciendo: animal racional dotado de figura humana, se define la palabra, esto es, se explica lo que significa la palabra hombre y no se considera y declara todo lo que hace que sea hombre.<sup>16</sup>

Agrega aún que los individuos que pertenecen a la misma especie tienen la misma esencia metafísica, pero no tienen la misma esencia física. Cada uno de los individuos humanos ofrece a la mente iguales propiedades, o lo que es lo mismo, la esencia metafísica. Cada hombre tiene algo peculiar, ya en la fábrica humana, ya en los humores y esta diversidad es la esencia física.<sup>17</sup>

Trata a continuación de la sustancia y sus modos, diciendo de ella lo que ya había dicho en su *De Re Logica*; de lo finito e infinito, de lo posible e imposible, de lo simple y lo compuesto, del todo y la parte, de lo perfecto e imperfecto, de lo bueno y lo malo, del orden y el no orden, de lo bello y lo deforme, de lo necesario y contingente, de lo natural y no natural, del tiempo, de la causa y el efecto, del fin y el ejemplar, concluyendo con un resumen en el que cita todas aquellas disciplinas a las que puede servir la ontología, su orden y nexos.

<sup>16</sup> Indica que se compare con lo dicho en *De Re Logica*, lib. III, cap. VI, *Sobre los engaños del conocimiento y sus causas*. Añade, que algunas veces las definiciones de nuestras ideas son reales, pues en tanto que definimos ideas, se define la palabra, pero sin embargo esta definición puede a veces exponer claramente la naturaleza de la cosa definida, como ocurre algunas veces en las definiciones matemáticas, así cuando se define el punto o la línea. Cita a Locke *Essai sur l'entendement humain*, lib. II, cap. VII. La idea de uno es del todo clara y simple, es decir, no puede resolverse en otras ideas más claras. También remite a su *De Re Logica*, lib. III, cap. VI.

<sup>17</sup> A propósito de lo cual indica que se consulte a Boërhaave.

XII. LA INFLUENCIA DEL BARBADIÑO EN MÉXICO:  
FR. BENITO DÍAZ DE GAMARRA

Al comenzar nuestra investigación tuvimos en las manos un estudio sobre Gamarra de la Srta. Victoria Junco, *Algunas aportaciones al estudio de Gamarra o el eclecticismo en México*. Allí leímos que los capítulos referentes a las pasiones y a las falacias de la mente, capítulos bastante extensos en la lógica de Gamarra, suscitaban la sospecha de deber bastante a la obra del portugués Luis Antonio Verney, por citar Gamarra a éste y su libro *De Re Logica* a lo largo de sus páginas. La Srta. Junco se expresaba así: "Esta doble cita inicial y sobre todo el *continúa Verney* parecen motivo bastante para sospechar, cuando menos, que ambos capítulos deban mucho a la citada obra del Barbadiño. Si pudiéramos comprobar esta sospecha, el interés que ambos tienen, como testimonio acerca del ambiente intelectual de la época, redundaría más en mérito del autor portugués que de Gamarra".<sup>1</sup>

Este comentario suscitó en nosotros el deseo de investigar lo que en verdad debía Gamarra al Barbadiño portugués. Teniendo en nuestras manos el libro *De Re Logica* de Verney y los *Elementa Recentioris Philosophiæ*, hemos procurado hacer un estudio de las dos exposiciones de lógica: la parte del tratado de Gamarra y el tratado de Verney. En consecuencia de ello, deducimos que los *Elementa Logices Pars I* de los *Elementa Recentioris Philosophiæ* de Fr. Benito Díaz de Gamarra están inspirados en la obra *De Re Logica* de Luis Antonio Verney, hasta el punto, como más adelante señalaremos, de que muchos pasajes del libro de Gamarra aparecen tomados literalmente de las páginas del Barbadiño.

Así, nuestras proposiciones son las siguientes: 1<sup>ª</sup> es bastante probable que Gamarra tuvo contacto personal con Verney; 2<sup>ª</sup> en todo caso la influencia inglesa, el empirismo, llega

<sup>1</sup> Victoria Junco Posadas, *Algunas aportaciones al estudio de Gamarra o el eclecticismo en México*, p. 45.

al siglo XVIII mexicano al menos por la obra *De Re Logica* de Verney; 3ª gracias, al menos en parte, a esta influencia, Gamarra capta también en parte, la idea de una lógica nueva, distinta de la tradicional. Esta lógica ofrecía un nuevo método para llegar a conocimientos seguros: examinaba los modos con que el alma conoce y los medios de que se vale para explicarse. Era, en resumen, un intento de realizar y exponer una teoría del conocimiento.

Nuestra primera proposición la basamos en los siguientes datos. Se nos dice que Gamarra visitó España, Portugal e Italia, y que se doctoró en la Universidad de Pisa.<sup>2</sup> Salió de México en el año 1767 regresando en 1770. En estos años Verney estaba en Roma; protegido por el marqués de Pombal, fue nombrado secretario de la Legación Portuguesa en Roma, cargo que desempeñó hasta el advenimiento al trono de la reina María I (1777).<sup>3</sup> Verney durante estos años estuvo en Pisa; deducimos nuestra opinión de las fechas que llevan algunas cartas de él dirigidas desde Pisa, precisamente, a los Padres de la Congregación del Oratorio de Goa. Dichas cartas aparecen fechadas en 1765, 1766 y 1777.<sup>4</sup>

Por otra parte, cuando Gamarra llegó a Italia la *Lógica* de Verney ya tenía años de publicada, pues la primera edición data del año de 1751 en Roma. Nada de extraño hay en que el mexicano sintiese admiración ante la obra y el espíritu de Verney. En aquel siglo en que los hombres representantes de las nuevas ideas y de un eclecticismo salvador, luchaban para libertar a sus contemporáneos del escolasticismo, es natural que el joven que barruntaba e intuía el pensamiento moderno se acogiera al maestro, y éste le inspirara años más tarde sus *Elementa Logices*. Es en esta obra donde se acusa la influencia del Barbadiño sobre Gamarra.

Nuestras segunda y tercera proposiciones las basamos precisamente en nuestro estudio de los dos autores. Verney cambiaba por completo la visión de la lógica hasta entonces empleada.

<sup>2</sup> Victoria Junco Posadas, *op. cit.*, p. 16.

<sup>3</sup> Dato recogido de la *Historia del mundo en la Edad Moderna*. t. XI, publicada por la Universidad de Cambridge.

<sup>4</sup> L. Cabral de Moncada, *Um Iluminista Portugues do Seculo XVII, Luiz Antonio Verney. Con un apêndice de Novas Cartas e Documentos ineditos*, p. 143.

Surgía una nueva metodología, que aseguraría a los hombres sus pasos en la investigación. A pesar de los muchos matices e influencias que se advierten en la lógica de Gamarra, matices que en las páginas siguientes intentamos precisar, la influencia del Barbadiño pesa decisivamente en la obra del mexicano. Lo esencial y lo que deseamos demostrar es que Gamarra captó la idea directriz de la lógica de Verney, exponiendo y dando a conocer en estos países la nueva dirección metodológica, basada esencialmente en la filosofía inglesa, más precisamente en Locke y otros modernos, representada en nuestros países por Verney. Aunque Gamarra, como es sabido, no aceptó abiertamente el empirismo inglés, se advierte su gusto y agrado ante la claridad de ciertas de sus teorías, y así, haciendo gala de su espíritu ecléctico, no tuvo reparo en señalar y transcribir aquellas ideas que más podían agradar y sobre todo guiar a la juventud mexicana. También Gamarra deseaba librar a la investigación de aquellas cadenas de silogismos y traer hasta su cátedra las ideas remozadoras de la lógica y filosofía modernas.

Una demostración de nuestra tesis, llevará al lector a alcanzar por sí mismo la seguridad del paralelismo entre uno y otro autor. Ahora bien, desde un principio deseamos advertir que ni una ni otra lógica eran originales; la de Gamarra desde luego que no, la de Verney tampoco: formada por las ideas que su autor había recogido de los lógicos e investigadores de Europa, tenía el valor de la síntesis. Gamarra y Verney lograron realizar dicho valor, que se presentaba como un ideal del ecléctico: concretar, sintetizar y ofrecer el conjunto al estudioso.

Gamarra dividió su obra de lógica en los siguientes libros: 1º la naturaleza del entendimiento humano; 2º de la naturaleza de la verdad; 3º del método indicado de descubrirla y exponerla. En estos tres libros está dividido su trabajo, seguido, como se sabe de un "Apéndice de Arte Silogística". La división coincide con la adoptada por Verney en su *De Re Logica*, aunque más extensa esta última obra, en sus capítulos y en general en su exposición, que la Lógica del mexicano.

El cap. I (lib. I, part. I) de los *Elemen. Logices* de Gamarra trata de la "Naturaleza y constitución de la Lógica". Está inspirado completamente en Verney.

El cap. II de los *Elemen. Logices*, en el que se trata del intelecto humano y de las operaciones de la mente, está literalmente tomado del *De Re Logica* de Verney, lib. II, cap. I, pp. 35 ss. La nota que da Gamarra sobre Hobbes como ejemplo de quienes identifican percepción e ideas, y en general sobre la distinción que entre ellas hacen diversos autores como Locke, Arnaldo, Malebranche, etc., pertenece al texto de Verney, p. 41, cap. II.

La declaración, un tanto escéptica, atribuida desde siempre a Gamarra, pertenece literalmente a la obra de Verney:

*De Re Logica*, p. 41:

In tanta doctissimorum hominum  
dissentione aliquid certi velle pro-  
ferre adrogantis esset.

*Elemen. Logices*, p. 6, nota a:

In tanta doctissimorum hominum  
dissentione aliquid certi velle pro-  
ferre adrogantis esset.

Las citas que a continuación ofrece Gamarra de Haller y Boerhaave sobre la psicofisiología referente a la percepción sensible, están literalmente tomadas de Verney, p. 42, lo que nos hace pensar que a muchos de los autores modernos Gamarra los conoció a través del Barbadiño.

En cuanto a la definición de *idea*, Gamarra indica que podemos entender por este nombre cualquier noción, percepción o comprensión de cualquier cosa. No concreta en este punto lo suficiente y se separa de Verney en la definición que éste daba. (Recordemos que Verney había distinguido entre *percepción* e *idea*: “lo que aproxima los vocablos *idea* y *percepción* es que una y otra significan la misma acción de la mente pero comparada... el conocimiento que referimos a la mente, esto es, lo que ella produce o provoca es la *percepción*, mientras que la *idea* es aquel conocimiento cuando lo referimos a la cosa de la que procede y cuya *imagen* ofrece”.)

Concluye Gamarra su capítulo siguiendo los conceptos de Verney y muchas veces incluso textualmente sus palabras y ejemplos.

En el cap. III, lib. I de *Elementa Logices*, Gamarra, salvo curiosa variación, que a continuación señalaremos, sigue las palabras del Barbadiño tomando literalmente su cap. V, lib. II, p. 55, de *De Re Logica*. El título del capítulo es el mismo en uno

y otro autor: "Quomodo se habeant sensus ad ideas adquirendas". Cambia Gamarra únicamente las primeras frases del capítulo, advirtiendo que no todas las ideas vienen de los sentidos, como intentaba demostrar Locke. Sin embargo, después de antepuesta esta aclaración indica que muchas de ellas sí proceden de dicha fuente, y pasa inmediatamente a aceptar y copiar las aseveraciones de Verney y la descripción de los sentidos que éste daba en su *Lógica*. Es curioso advertir también que aun cuando los dos, Gamarra y Verney, emplean el mismo título de capítulo, el primero lo usa en sentido interrogativo, mientras que el segundo lo escribe con la seguridad de la afirmación. El cambio entre un texto y otro lo puede apreciar el lector a continuación:

Verney, *De Re Logica*, lib. II, cap. V, pp. 55 ss.:

Est ergo perspicuum, *sensus fenestras esse animi, per quas in eum primaevae notiones ingrediuntur; ipseque cetera, quae extra sunt, intelligit. Quoniam vero, quam facili id fiat, nisi fabricationis sensuum rudem aliquam ideam habeamus, cognosci non potest; paucula praemitemus, quae ad ea, quae sequuntur, viam sternant.*

Gamarra, *Elem. Logices*, lib. I, cap. III, pp. 8 ss.:

Licet non omnes omnino ideae a sensu proficiscantur, ut existimat Lockius; tamen si de majori earum parte loquimur verum est, *sensus fenestras esse animi, per quas in eum primaevae notiones ingrediuntur, ipseque cetera, quae extra sunt intelligit. Quoniam vero quam facile id fiat, nisi fabricationis sensuum rudem aliquam ideam habeamus, cognosci non potest; paucula praemitemus, quae ad et, quae sequuntur viam sternant.*

A continuación ofrece Gamarra un análisis de los sentidos tomado también de Verney. Las citas que da del *Cours d'Anatomie* de Winslow, el párrafo referente al oído, tomado, según indica, de Bernardo de Niewenttyt, el referente al gusto nombrando a Willis, al tacto nombrando a Haller, Faye y Verdier, resultan tomados textualmente del mismo cap. V del *De Re Logica*. Así, como ya hemos advertido, Gamarra no parece haber ido a las fuentes, pues mucha casualidad sería el haber realizado los dos pensadores de un mismo modo los resúmenes, e incluso con las mismas palabras, sino que se limitó a asimi-

larlas a través del Barbadiño. Es digno de notar que Gamarra, en el párrafo en que se describe el sentido de la visión, realiza por sí mismo una crítica a Descartes y lo tacha de ignorante en lo referente a la función de la imagen retiniana, indicando que ésta fue descubierta por los filósofos recientes. Esta cita, a pesar de haber pasado poco advertida, puede ser importante, si con las palabras *Philosophi Recentiores* se refería Gamarra a los nuevos científicos que realizaron en muchos aspectos una crítica a Descartes.

A pesar de aceptar Gamarra el cartesianismo, representa con su crítica una cierta oposición a Descartes en determinado aspecto, sumamente significativa, que lo colocaría más cercano a la línea de pensamiento de Verney. (Sin embargo, para ello sería necesario analizar la obra de Gamarra y comprobar sus opiniones sobre los cartesianos en todas y cada una de sus materias.)

El cap. IV lo dedica Gamarra a la división de las ideas. Aparece tomado de los caps. III y IV del lib. III, pp. 67, 74 ss. de la *Lógica* de Verney. Como podrá apreciar el lector, Gamarra se acerca mucho, con dicha aceptación de la idea de sustancia, a la tradición empirista inglesa. Admite lo dicho por Locke y resumido por Verney, de que es imposible conocer la sustancia en sí; la idea de sustancia es una idea compuesta de las ideas de sus propiedades; es una idea de cierta cosa incógnita, que suponemos sea la base de las demás ideas que vemos.

Verney, *De Re Logica*, lib. III, cap. IV, p. 73:

*Lignum quadratum est res quae seorsum a figura quadrata potest existere: nam fieri potest rotundum (vel triangulare) et id vocamus substantiam. Contra quadratura et rotunditas a nullo corpore esse potest, aut considerari separata. Sed est aliquid, quod adiungitur corpori seu substantiae, et cuius gratia ipsa dicitur vel quadrata, vel rotunda. Id autem vocamus accidens seu modum substantiae.*

Gamarra, *Elem. Logices*, lib. I, cap. IV, p. 13:

Totum claret exemplo: *lignum quadratum est res, quae seorsum a figura quadrata potest existere: nam fieri potest rotundum et id vocamus substantiam. Contra quadraturam et rotunditatem nusquam in corporis naturalibus invenies separatim, id autem vocamus accidens seu modum substantiae.*

## I. Idea Substantiarum

*Ex dictis proximo capite sit manifestum non habere nos ideam claram et distinctam substantiae, sed valde obscuram. Nam ideae, quas habemus, singularum substantiarum sensus acquiruntur. At sensu attingunt tantum modos, qui substantiam ornant substantiae vero naturam non item. Propterea substantia ab aliis rebus nequit clare seiungi. E. g. Ferrum offert nobis ideam corporis cinericii coloris, gravis, duri.*

Nihil praeterea scimus: (a) et quamquam conemur ferri naturam penitus, cognoscere, nihil efficiamus. *Verum haec idea nihil aliud repraesentat, nisi modos ferri. Quis enim audeat dicere, aliud se, praeter ista, in ferro reperire? Ergo idea ferri, quam habemus est composita ex ideis adiunctorum omnium.*

*Itaque notio substantiae ut recte monet Lockius, est idea rei nobis, si verum fateri volumus, prorsus incognitae, nec nisi idea nominis; quam tamen inepti quidam pro idea rei notae nobis obstrudere non cessant: sin liberaliter cum iis agere volumus, est idea rei obscurissimae, quam nos fingimus esse basim, ut ita dicam, accidentium. Idea verum singularum, substantiarum ut ferri, et ligni est idea composita ex ideis proprietatum omnium, cui iungimus ideam obscurissimam cuiusdam rei nobis*

(a) Alias ferri proprietates Chemiae praesidio exploratas habent Philosophi. Vide Boërhaav. Chemi. P. I. m 39. Sed ne hae quidem ullo modo naturam ferri aperiunt.

*Ex dictis sit manifestum non habere nos ideam claram et distinctam substantiae, sed valde obscuram. Nam ideae, quas habemus singularum substantiarum sensu acquiruntur; at sensu attingunt tantum modos, qui substantiam ornant, substantiae vero naturam non item: propterea substantia ab aliis rebus nequit clare seiungi. Ex. gr. ferrum offert nobis ideam corporis gravis, duri, quod non nisi magno igne liquefit.*

*Verum haec idea nihil aliud repraesentat, nisi modos ferri.*

*Quis enim audeat dicere aliud se praeter ista ferro reperire? Ergo idea ferri, quam habemus est composita ex ideis omnium modorum.*

*Itaque notio substantiae, ut recte monet Lockius est idea rei nobis prorsus incognitae, seu idea rei obscurissimae, quam nos fingimus esse subjectum accidentium. Idea vero singularum substantiarum, ut ferri, et ligni est idea composita ex ideis proprietatum omnium. Male itaque philosophantur, qui censent ex iis, quas cognoscimus proprietatibus, naturam rei plane cognosci. Nam et si non nullas proprietates noscamus, certo adfirmare non possumus, nullas superesse proprietatis, quae nobis cognitae non sint. Quare ex proprietatibus, quas movimus, res alias ab aliis seiungere possumus, et quo plures proprietates internoscimus, eo magis ad cognitionem naturae accedimus, id tamen longe distat a clara*

incognitae, quam nos cogitamus habere tales proprietates. Quod significat, nullam nisi obscurissimam nos habere ideam substantiae. Quin Sacrae ideam litterae nihil aiunt praeterea, nisi esse substantias incorporeas, e. g. animos humanos, et angelos; quid vero sint, non explicant: usque adeo ut ne ipsi quidem Theologi eodem sensu ea verba usurpaverint.

*Male itaque philosophantur, qui censent, ex iis, quas cognoscimus, proprietatibus naturam rei plane cognosci. Nam etsi non nullas proprietatis noscamus, pro certo adfirmare non possumus, nullas superesse proprietates, quae nobis cognitae non sint. Quare ex proprietatibus, quas novimus, res alias ab aliis feiungere possumus: et quo plures proprietates internoscimus, eo magis ad cognitionem naturae accedimus: id tamen longe distat a clara et distincta, et multo magis ab adaequata essentiae seu naturae perceptione.*

*et distincta, et multo magis ab adaequata essentia seu naturae perceptione.*

El cap. V de los *Elementa*, sumamente breve trata de la división de las ideas en singulares, particulares y universales, y de los predicables. Es un capítulo en el que se limita a una pequeña exposición y en el que no hay coincidencia directa con Verney, lo que se explica por lo tradicional del contenido.

En el cap. VI, donde critica a los peripatéticos al tratar de los predicamentos y categorías, sí encontramos copia textual del texto del Barbadiño. La célebre frase de crítica al Peripato, tan creída original de Gamarra, no es otra sino la empleada por Verney en su lógica:

Verney, *De Re Logica*, lib. III, cap. IV, p. 73:

En praedicamenta accuratius quam ille fecit, explanata. Scholastici hunc numerum, in quo mul-

Gamarra, *Elem. Logices*, cap. VI, p. 15:

Peripatetici vacant cathogorias, seu Praedicamenta *Dogma philosophicum, quod in Philosophia vo-*

ti sunt vocant, dogma philosophicum quodque veluti temerarium in Philosophia existimetur in dubium vocare. Nugae! nam nihil aliud est, nisi nomenclatura, quae ostendit, quo nomine Aristoteles quaedam entia nominaverit: re autem vera inepta divisio est.

cari nequit in dubium. Nugae! Nam nihil aliud sunt praedictamenta, nisi nomenclatura, quae ostendit, quo nomine Aristoteles quaedam entia nominaverit: re autem vera inepta divisio est.

En el cap. VII trata Gamarra de la definición y división y hace la crítica al verbalismo aristotélico; bien puede dicho capítulo estar inspirado también en el pensamiento de Verney. (*Verdadero Método*, p. 308, cita Gamarra a Jacquier.)

En los capítulos VIII, IX, X, XI y XII trata Gamarra de los juicios y de las proposiciones, del raciocinio y del silogismo, de la forma y figuras del silogismo, del principio para distinguir y separar el silogismo acertado del vicioso (sigue la regla dada por el autor del *Arte de Pensar*) y de los engaños del silogismo. En dichos capítulos presenta, como hemos dicho, influencia de Arnauld, y en algunas partes puede relacionarse con el pensamiento de Verney y en general de los eclécticos.

El lib. II de los *Elem. Logices* lo dedica Gamarra, siguiendo el pensamiento de Verney, a tratar de la verdad y en general de los problemas relacionados con ella.

El preámbulo de dicho libro está inspirado en Verney, *De Re Logica*, lib. V, cap. I, p. 176.

En el cap. I trata del criterio de lo falso y verdadero. Gamarra cita a Genovesi y a él remite, pero ya la Srta. Junco advertía en su trabajo que parecía se había inspirado también en otros modernos; bien podía ser en Verney, en los capítulos I, II y III del lib. V, pp. 175 ss.

El cap. II dedicado a la probabilidad hermenéutica, como el mismo Gamarra indica, aparece tomado la 1ª parte a Genovesi y en la parte 2ª coincide con Verney, *De Re Logica*, lib. V, parte II, cap. VI, p. 259, pero recordemos lo que anteriormente, al tratar de la Lógica de Verney, hemos advertido: que precisamente en la 2ª parte del lib. V de su *De Re Logica* se revela la influencia de Genovesi sobre Verney; luego podemos explicarnos claramente la coincidencia Gamarra, Verney, Genovesi.

Verney, *De Re Logica*, lib. V, p. 259:

Probabilitas morali tunc habetur, quando ex signis quibusdam, quae homines praese ferunt, aliquid vel occultum declaramus, vel praedicimus futurum...

Haec autem divinandi ratio, quae, ex signis externis ratiocinando, animi propensiones investigat et declarat, vocatur Probabilitas moralis seu Practica.

Gamarra, *Elem. Logices*, lib. II, p. 34:

Probabilitas moralis tunc habetur quando ex signis quibusdam, quae homines praefecerunt, aliquid vel occultum declaramus, vel praedicimus futurum.

Haec autem divinandi ratio, quae ex signis externis ratiocinando, animi propensiones investigat et declarat vocatur Probabilitas moralis seu Practica.

En el cap. III Gamarra da las reglas de autoridad, siguiendo la doctrina tradicional; cita a Melchor Cano, los Santos Padres, etc.

Los capítulos siguientes, IV, V (es en éste donde por primera vez cita a Verney) y VI (en éste también lo cita), están tomados íntegramente del texto lógico del Barbadiño. No intentamos transcribirlos, porque sería copiarlos íntegramente uno y otro. Nos limitaremos a dar las citas:

*Elem. Log.*, lib. II, cap. IV: ver Verney, lib. V, cap. IV, pp. 188 ss. Sin embargo en este capítulo encontramos un pasaje que en parte pertenece a Verney y en parte es original de Gamarra. En él advertimos que este último no sigue a los cartesianos sino que se inclina más bien a Newton en el tema de la luz y los colores. Es ya la segunda vez que encontramos esta inclinación de Gamarra por ir abandonando las ideas cartesianas sobre la física para inclinarse a Newton y los más modernos. Dicha postura del pensador mexicano es importante y demuestra su claridad y amplitud de criterio. Sabido es que entre el grupo de eclécticos de los siglos XVII y XVIII se va acentuando cada vez más este matiz, que aparece en Verney completamente definido, de aceptar el pensamiento newtoniano, abandonando por completo el cartesianismo y gassendismo.

*Elem. Log.*, lib. II, cap. V, p. 41: *De Re Logica*, lib. V, cap. V, p. 196. Gamarra conservó incluso el mismo título empleado por Verney. *Elem. Log.*, lib. II, cap. VI, p. 46: *De Re Logica*, lib. V, cap. VI, p. 204.

En el lib. III trata Gamarra del modo de encontrar la

verdad y comunicarla. El cap. I está dedicado al método lógico-analítico o de invención. Aunque no copiando a Verney literalmente, se inspira en él (*Verdadero Método*, p. 315). Gamarra indica, igual que el Barbadiño, que ignoramos la esencia de la materia, del cuerpo, de la forma... cuestiones insolubles, sobre las que advierte que no va a tratar. No es éste otro punto de vista sino aquel que influido por el empirismo inglés y por la ciencia experimental moderna, quiere dejar a un lado toda explicación metafísica de la naturaleza y admitir y tratar solamente aquello que puede probarse con cierta evidencia.

Por otra parte, las reglas que en este capítulo ofrece Gamarra están tomadas algunas de ellas del método cartesiano.

El cap. II, en el que explica el método lógico-sintético, está tomado, como él mismo indica, de Soria. En el cap. III, sobre el método de estudiar, sigue Gamarra a Fortunato de Brixia.

El cap. IV, sobre el método de disputar, aparece tomado de Verney, *De Re Logica*, lib. VI, cap. III, pp. 278 ss.

El cap. V y último lo dedica Gamarra a combatir el pedantismo filosófico. Se inspira en Verney para pasar a copiarlo textualmente: *De Re Logica*, lib. VI, cap. IV, pp 324 ss.

Como es sabido, siguen a la lógica de Gamarra cuatro ejercicios. Señalaremos aquí solamente la 2ª de ellas, reconocida como la más importante: “¿Debe concederse que el origen de todas las ideas sean los sentidos?” “Se exponen sobre el punto las opiniones de los filósofos, se refutan y se establece la opinión aceptada por el autor”. Después de exponer las opiniones de los peripatéticos, Descartes, Malebranche, Locke, etc., Gamarra concluye, a pesar de su simpatía hacia el empirismo, que hay ciertas ideas, como la de Dios, la de justicia, etc., que no son derivadas de lo sensible, sino que pertenecen al intelecto del hombre. Estas ideas no las coloca en Dios sino en los hombres, ayudándose éstos en su tarea del pensamiento de las reglas lógicas.

En este punto sigue Gamarra no sólo la tendencia cartesiana sino también la de Leibniz y Wolff. Es decir dichas ideas no tienen ninguna base empírica, son innatas en el sentido de creadas por la pura razón.

La posición de Verney en relación con este punto es radicalmente distinta. Recordemos que en su *De Re Logica* indica

que sobre las ideas innatas ya había disputado en la Pneumatología y allí había aclarado “que *ni la misma idea de Dios es innata*, sino que se forma en el hombre por comparación de otras.”<sup>5</sup>

Toda la discusión venía, según Verney, de la distinta acepción que se le contediera a la palabra *innato*. “Si *innato* significa la facultad de contemplar las formas de los objetos, en este caso debemos entenderlo no como idea sino como *naturaleza de la mente*”.<sup>6</sup> Esto fue, indica Verney, lo que le ocurrió a Descartes; pensó que “las ideas innatas no son algo diverso de la facultad de pensar, sino aquellas formas de pensamiento que no proceden *ni de los objetos externos, ni de la voluntad de determinación, sino de la sola facultad de pensar*”. Luego, *innato*, entendido como facultad de pensar se distingue de lo que se entiende por idea innata, colocada ya en la mente.<sup>7</sup>

Más adelante se pronuncia Verney contra las ideas puramente intelectuales, es decir contra lo dicho por Wolff y Leibniz, de “que la mente crea sus ideas”,<sup>8</sup> por la pura facultad intelectual independientemente de los actos de la sensación.

Resumiendo, podemos decir que para Verney la *facultad de pensar* equivaldría, al *sentido interno*, a la *reflexión*, es decir, lo que la mente advierte de sus propias operaciones internas, la *percepción*, pero en última instancia tiene como origen la experiencia sensible.

En conclusión, puede decirse que el gran mérito del P. Gamarra fue precisamente su estudio del pensamiento europeo, italiano y portugués. No puede juzgársele como un filósofo original,<sup>9</sup> lejos de ello estaba Gamarra, pero sí podemos reconocer su tarea en asimilar y conciliar las nuevas ideas filosóficas con el sentimiento religioso tradicional.

Por ello nos parecen los *Elementa Recentiorum* de Gama-

<sup>5</sup> Verney (II) p. 53.

<sup>6</sup> Verney (II) p. 51.

<sup>7</sup> Verney (II) p. 51.

<sup>8</sup> Verney (II) p. 53.

<sup>9</sup> El maestro Antonio Caso al referirse a Gamarra indicaba ya que “Gamarra fue un espíritu amplio, pero no en igual grado original ni congruente. En este sentido juzgamos de su labor. Es indudable que su cultura fue variada y rica; pero no descuellan su originalidad ni su espíritu sistemático”. Antonio Caso, *Revista de Literatura Mexicana*, Año 1, núm. 2, México, Octubre-Diciembre, 1940: “Don Juan Benito Díaz de Gamarra un filósofo mexicano, discípulo de Descartes”.

rra y en particular en ellos los *Elementa Logices* una de las obras de enseñanza filosófica más importantes<sup>10</sup> en el siglo XVIII mexicano y que más claramente señalan el esfuerzo por asimilar y dar a conocer a los jóvenes las ideas de la filosofía moderna. La tarea de Gamarra fue de asimilación y exposición. Tomó de los autores europeos aquello que le pareció más apropiado y justo para renovar la enseñanza y el método de estudios dominante en aquella época.

Conoció el pensamiento italiano del siglo XVIII. Siguió en lo esencial a la tradición cartesiana, pero no ciegamente; recordemos las dos citas, señaladas en páginas anteriores, que Gamarra realizó al pensamiento cartesiano. Hemos advertido también como se infiltraban ya en su pensamiento y exposición filosóficos ciertas ideas, por cierto bastante importantes, que provenían del empirismo inglés y que le llegaron, como hemos expuesto, a través de la obra de Verney, la cual, junto con la del italiano Genovesi, le sirvió de guía principal en sus *Elementa Logices*.

<sup>10</sup> En este punto no compartimos la opinión del Sr. Agapito Ramírez, quien en la *Revista del Seminario Conciliar de México* (1941) publicó un artículo sobre Gamarra. "La Lógica del Padre Gamarra en sus *Elementa Recentioris Philosophiae*" en el cual tras de realizar un brevísimo examen de la lógica del P. Gamarra, sin profundizar en las distintas influencias sufridas por el oratoriano, concluye con la siguiente frase: "El juicio y estimación que nos merece el P. Gamarra está basado no precisamente en estos sus elementos de lógica, sino en las otras partes de su filosofía".

### XIII. LA INFLUENCIA DEL BARBADIÑO EN EL ECUADOR: FRANCISCO JAVIER DE SANTA CRUZ Y ESPEJO

La influencia de Luis Antonio Verney en el Ecuador durante el siglo XVIII puede apreciarse en el pensador quiteño Francisco Javier de Santa Cruz y Espejo. Espejo nació en 1747, precisamente cuando en Portugal los opositores del Barbadiño suscitaban y escribían las polémicas en contra del *Verdadero Método*; en 1779, Espejo escribe *El Nuevo Luciano de Quito*.<sup>1</sup> Es en esta obra donde se acusa la coincidencia entre uno y otro pensador. Este paralelismo es sumamente interesante, ya que si reparamos en la personalidad de uno y otro, advertimos que es distinta en cuanto a la situación social en que vivieron, y por tanto, en cuanto a ciertos ideales e inquietudes propias. Espejo fue principalmente un patriota. Hijo de un indígena de Cajamarca y de una mulata, dedicó su vida a luchar por la libertad de su país. Sus estudios de juventud y sus aficiones literarias y periodísticas le abrieron el camino y ayudaron en su tarea.

En su vida podemos advertir dos épocas: la primera, en la que influido y guiado por la filosofía moderna, más precisamente por el pensamiento de Verney, critica a sus contemporáneos por medio del *Luciano*, defendiendo la necesidad de una reforma en los estudios. En estos años Espejo conoció y asimiló el *Verdadero Método* que tuvo una importancia trascendente en su espíritu inquieto.

La segunda época de la vida de Espejo presenta ya ciertas características nacidas de su propia situación: su destierro, la acusación que se le lanzó de conspirar contra el gobierno de España, su actividad periodística y por último su prisión, nos hablan del pensador que puso y dedicó su cultura al servicio de los intereses y finalidades de su propio país.

*El Nuevo Luciano de Quito* aparece compuesto en forma de diálogo entre dos personajes: el Dr. Luis Mera, persona cono-

<sup>1</sup> Francisco Javier de Santa Cruz y Espejo, *El Nuevo Luciano de Quito*, Clásicos ecuatorianos, v. IV, 1943.

cida en la Colonia, ex jesuíta. El oponente en los diálogos es el médico quiteño Miguel Murillo y Loma, también personaje de la Colonia. Por él hace hablar Espejo a la sociedad y a la escolástica de la época, aunque en muchas de las conversaciones el Dr. Murillo está presto a la docilidad del convencimiento ante las ideas propugnadas por Espejo. Lo que sí es continuo en Murillo es su estilo afectadísimo y muchas veces un tanto absurdo: creemos que en este punto Espejo exageró un poco al poner en boca del médico quiteño una secuela de frases y conceptos por demás rebuscados.

La influencia de Verney en Espejo es importante de advertir, ya que habiendo pasado años de escrito el *Verdadero Método* todavía seguía siendo libro de guía y consejo para aquellos que sentían la necesidad de una reforma cultural que se reflejaría en el ambiente social. Ello nos hace comprobar, sin duda alguna, la importancia que tuvo la obra del Barbadiño dentro de la cultura de los países de habla española,<sup>2</sup> pues si bien es verdad que ella no fue original, sino inspirada en autores extranjeros, también lo es que muchos de aquellos autores y noticias de sus obras llegaron a nuestros países a través de las páginas del Barbadiño. No queremos decir con ello que Espejo ignorara las obras originales de los pensadores europeos; fue sin duda alguna lector de sus obras y pudo asimilar sus ideas directamente sin necesidad de los resúmenes y transcripciones barbadiñistas. Entonces podemos preguntarnos ¿qué le debe Espejo a Verney? ¿Cuál es aquella principal influencia que desde el principio hemos venido señalando? El pensador ecua-

<sup>2</sup> Espejo habla de Verney y de la importancia de sus obras citando el juicio que sobre ellas habían dado los hermanos Pagliarini: "Este eruditísimo caballero Verney, es cierto que en la oficina de los Hermanos Pagliarini, impresores de libros en Roma, hizo imprimir en el año de 1751, tres obras cuyos títulos son los siguientes... *De Re Logica*... *De Re Metaphisica*... *Apparatus ad Philosophiam et Theologiam*... Estas obras están escritas en buen latín y el juicio que se hace de ellas por los mismos hermanos Pagliarini o por sus doctos asociados es éste: Ved aquí el extracto del siguiente aparato. Debemos decir en obsequio de la verdad que se hallan pocos libros de esta grandeza, que contengan tantas cosas, tan graves y tan bien explicadas. Por todas partes se manifiesta la basta erudición del autor, hermanada con una grande claridad. Se ve el juicio tanto en aquello que dice como en lo que calla... Su modo de pensar es sólido, y se junta a una suma hombría de bien... Este juicio —continúa Espejo— está en el *Diario de los Literatos* que daban a luz en lengua italiana los hermanos Pagliarini, y es del año de 52 y del 53". Verdad es que dichos hermanos no mencionan, al parecer, el *Verdadero Método* obra en que Verney abandonó toda prudencia.

toriano asimiló del portugués la necesidad y urgencia de una reforma cultural, advirtió con claridad que los males de Portugal y España señalados por el Barbadiño existían realmente en los demás países de lengua española. Espejo encontró su guía en el *Verdadero Método*, que le inspiró su obra, en la que sigue en general las ideas y el plan del Barbadiño. Sin embargo, ello no obsta para que a lo largo de su escrito presente en cierto modo un carácter propio que en su lugar señalaremos.

El libro del portugués le mostraba a Espejo el problema cultural existente en nuestros países y su solución adecuada.<sup>3</sup> Verney había señalado ya nuestras *taras y nuestros problemas*. ¿Qué intentó Espejo, cuando en las páginas de su *Luciano* se llama a sí mismo “despertador de los ingenios Quiteños”, sino lo mismo que el Barbadiño, cuando en su *Verdadero Método* indica que sus cartas están “escritas y proporcionadas a el estilo y necesidad de Portugal” y se dirige a lo largo de su obra a despertar a aquellos adormecidos ingenios portugueses?

Sin embargo, debemos advertirlo desde un principio, no era éste el único fin que Espejo se proponía en el *Luciano*. Junto a él aparece dominando la obra el tema de crítica a los jesuitas, tema que ya había tratado Verney en diferentes ocasiones. Recordemos que en el *Verdadero Método* aparecen continuamente censuras a la orden de los jesuitas. Sin embargo, puede decirse que Espejo lo trata más abierta y extensamente: sólo su comentario sobre la moral de los jesuitas abarca en el *Luciano* más extensión que cada una de las otras conversaciones dedicadas a diversos problemas de estudio. Por ello no puede decirse que exista un equilibrio entre unos y otros temas. Tampoco que el

<sup>3</sup> En la conversación V, dedicada a la filosofía en el *Nuevo Luciano*, p. 71, Espejo dice: “remito a V.m. a que lea sobre este punto al Barbadiño y añado de mi parte, que lo que él reprende estaba usado y recibido entre los nuestros”. Se declara lector y continuador de Verney y dice expresamente a su interlocutor: “Si corre por todo el mundo [que él era barbadiñista y reformador] y todo el mundo lo digere con razón callaré la boca, agradeciéndole la noticia”. A continuación indica: “me pareció que habían escrito con más juicio y mucho antes que el Barbadiño, acerca del método de estudios, muchos autores muy doctos, y si le he citado a V.m. el Barbadiño ha sido porque su obra se ha hecho en nuestros días harto vulgar”. En este punto nos parece que hay poca franqueza de parte de Espejo; no importaba que otros hubiesen escrito antes que Verney sobre dichos temas. Si el Barbadiño se había hecho *harto vulgar* era precisamente porque señalaba *nuestros problemas*, tan característicos, y era por ello por lo que continuaba influyendo en los estudiosos.

*Nuevo Luciano* presente un plan de estudios tal y como lo ofrecía el *Verdadero Método*. A Espejo le dominaba en gran medida, al escribir su obra, no sólo el afán por la filosofía moderna, sino también el de mostrar los errores que, según su punto de vista, podían advertirse entre los religiosos jesuitas. Además de esta característica, en la obra de Espejo se advierte una supremacía de los temas literarios sobre los filosóficos como tales; así, por ejemplo, el extenso comentario de crítica literaria, "criterio del buen gusto", y los ligeros y reducidos sobre los temas de filosofía. Así pues, podemos advertir que Espejo no se nos presenta como un filósofo, sino más bien como literato y sobre todo como antijesuita acérrimo.

Junto a dichos temas es curioso advertir en él un sentimiento hacia España, no sólo de censura, por demás justificada en muchos aspectos, sino de herida susceptibilidad, de amargura. En las reflexiones sobre la física, se lamenta del abandono en que España deja a la provincia: "¡Pobre ciudad, en la que los extraños todo lo ignoran, y los nuestros no podían más, aunque quisieran, porque una física experimental no se hizo para la carrera del estudio de artes, ni para la pobreza de dinero y de instrucción que reina en esta provincia! Esto necesita otro fondo y una mano soberana que lo establezca y sostenga".

El español negaba al criollo, y desde luego al mestizo, un lugar en las letras y en general en la cultura; sobre todo, el español ignorante se empeñaba en no conceder beligerancia al americano. Ante esta situación protesta Espejo, y ataca precisamente la vanidad hispana comentando con ironía: "En saliendo de España, Señor mío no hay cosa buena"; y líneas más adelante aclara que su frase no debe entenderse sino como: "Burla contra los españoles vulgares, que niegan a los criollos doctrina, el que puedan adquirirla, y aun la nobleza de los talentos". Reconoce, sin embargo, que ciertos hombres ilustres de España hablaban en un sentido muy distinto, y que ellos mismos insistían en corregir aquella idea equivocada sobre América: "Hombres ilustres de España, o en conocimiento o en sangre, hablan muy de otra manera, según es cláusula del P. Feijóo: 'El concepto que desde el primer descubrimiento de la América se hizo de sus habitantes (y aún hoy dura

entre la plebe) es que aquella gente no tanto se gobierna por razón cuanto por instinto”<sup>4</sup>.

La actitud de Espejo ante España es de una sana rebeldía. Podemos advertirla aún más cuando en páginas siguientes se opone a la idea de que marchen los jóvenes quiteños a cursar sus estudios a la Universidad de Salamanca; “El pensamiento extravagante de alguno fué que de las Américas, especialmente de la provincia de Quito, fuesen los jóvenes a estudiar a Salamanca. Los Cabildos informaron con la mayor necedad a favor de ese dictamen y de este arbitrio temerario, no reparando que si hubiese bastante caudal para instruir a un muchacho en España su educación sería aquí de menos gastos sin comparación y más ventajosa. Querriamos más bien peregrinar a Francia, por el motivo de letras”<sup>5</sup>. Aboga abiertamente por que la educación se realice en Quito totalmente. Con ello Espejo apuntaba a uno de los pilares más seguros para lograr conseguir una cierta independencia ante España. Sus palabras tenían que aparecer como peligrosas a los españoles, sobre todo su frase final, en la que coloca a Francia como el país hacia el que valía la pena dirigirse. Esta influencia del pensamiento francés es constante en Espejo a través de toda su obra.

Por último, concluye con una despiadada crítica de los españoles y España. A propósito de un comentario que se realiza en el diálogo, sobre un supuesto viaje de Pedro el Grande a España, Espejo responde y aclara que: “La España ha estado siempre desacreditada para con los extrangeros; si echan los ojos en la población la ven desierta; si en la política baja y doble; si en las letras bárbara e ignorante; si en la policía inculta y orgullosa; si en la arquitectura humilde y vulgarísima y así en todo lo demás. Pedro el Grande que no dudo estaría en el mismo concepto o que, si no estuvo, es verosímil se lo sugiriesen y esforzasen en otros reinos florecientes, ¿tendría mucha o poca gana de ver España? ¿De España de donde salen regularmente a peregrinar por las otras naciones, y a mendigar de ellas luces, los españolitos que logran padres de nacimiento y de alguna comodidad?”<sup>6</sup>

<sup>4</sup> Espejo (XIV) p. 55.

<sup>5</sup> Espejo (XIV) p. 87.

<sup>6</sup> Espejo (XIV) p. 87.

Volviendo al tema de estudios, advertimos, como hemos indicado anteriormente, que Espejo no ofrece amplias reflexiones filosóficas en las páginas de su *Luciano*. En los otros temas, tales como los de literatura y teología, es en donde, además de seguir a Verney en sus ideas, ofrece citas de diferentes autores, al parecer consultados por él mismo. En cambio, en la filosofía se limita a aceptar sin grandes comentarios lo apuntado y defendido por el Barbadiño. No se detiene a analizar los muchos problemas que podían presentarse y de hecho se presentaban; se limita a aceptar la corriente moderna, y aun así, sin detallar ni hablar de ciertos matices ligados, por ejemplo, con la física o lógica.

Desde el principio se muestra afecto partidario del Barbadiño y aconseja la necesidad de leer su obra. En las reflexiones sobre su Lógica reacciona contra la tradicional, llena de *sutilezas metafísicas*, dando lugar a que “de una exacta indagación de la verdad” se convirtiera en “una eterna disputadora de sutilezas despreciables e incomprensibles”.<sup>7</sup> Sin ahondar en el problema del conocimiento, sin distinguir entre lo aconsejado por los cartesianos en el *Arte de Pensar*, ni por Locke en los *Ensayos*... recomienda la lógica moderna y la necesidad del método que ayude a desterrar el error, los prejuicios, los engaños de los sentidos, a aclarar la verdadera noción de las ideas y percepciones.<sup>8</sup> Ante un tema tan amplio como el que se le presentaba, se limita a lo dicho, recomendando la lógica moderna en general. Espejo vivía su propia circunstancia; como hombre de letras le interesó mucho más el problema de la literatura que el propiamente filosófico y sobre todo su propósito y su fin era más bien el de patriota que el de filósofo, más el del hombre de acción que le preocupa una reforma social, que el del pensador abstraído en sus problemas teóricos.

En cuanto a la física advierte que habían llegado señaladas por el P. general de los jesuitas, Centurioni, las cuestiones que debían tratarse en Quito, sobre un plan formado ya por el jesuita Larrain, el cual había querido abandonar en gran

<sup>7</sup> Espejo (XIV) p. 74. Crítica a los dialécticos escolásticos, como el P. Cobo de Figueroa, el P. Fernando Espinosa y el P. Luis de Andrade.

<sup>8</sup> Cita al “juiciosísimo” Padre Aguirre que dictó el curso de filosofía en 1753 y “trató con alguna solidez esta primera parte”, pp. 75 ss.

parte el aristotelismo. Sin embargo, de lo dicho por Espejo puede deducirse que algunos maestros siguieron equivocadamente el plan de estudios, pues según su propio comentario buscaban más la novedad que la verdad. Las distintas teorías físicas de cartesianos, gassendistas, newtonianos, maignanistas, dieron como resultado gran confusión. El mismo Espejo no toma posición ante ellas. Aboga por la necesidad de una física basada en continua experiencia, pero sin inclinarse a una u otra posición y de manera tan pálida que revela una falta de conocimiento y seguridad en la materia.<sup>9</sup> No menciona la nueva teoría de Newton opuesta a la cartesiana, ni describe el atomismo; en general, puede decirse que de su lectura podía aprovechar poco el que buscase una orientación detallada acerca de los nuevos sistemas.

En la metafísica sigue también la corriente señalada por el Barbadiño. Recordemos la frase, tan empleada por éste y que en Espejo se repite varias veces, de llamar metafísica o metafísico a todo asunto vacío e inútil; pero si daban esta acepción a la palabra *metafísica*, era refiriéndose a su representación de la metafísica cultivada por los escolásticos. Conocida es la tendencia de nuestros modernos por imponer esta acepción de la palabra metafísica. Así, la metafísica no debía ser sino una parte de la lógica, una ayuda y guía en el método, o bien debía convertirse en pura física. Tienden a borrar las abstracciones y teorías de la metafísica escolástica; hay un afán de dar un lugar nuevo y esencial, según su punto de vista, a esta parte de la filosofía, y la solución no es otra sino incluirla dentro de la teoría del conocimiento. Espejo declara, lo mismo que Verney, que la metafísica antigua “fué la más mala, dura y desgreñada que se podía dar. Es verdad que este vicio duró aún en Europa hasta los principios del otro siglo. Leibniz, Clarke, Locke, Wolfio y otros la metodizaron y aumentaron considerablemente”.<sup>10</sup>

Declara la nueva concepción que los modernos unían a la palabra *metafísica*: había dejado de ser ya un conjunto de

<sup>9</sup> Advierte que el P. Hospital, el P. Aguirre y el P. Francisco Rodríguez se esforzaron por explicar en las cátedras la física moderna.

<sup>10</sup> Espejo (XIV) p. 79. Espejo declara que en Quito los jesuitas Aguirre y Hospital “trataron con bastante método y dignidad la metafísica”.

abstracciones y vaciedades para pasar a ser parte del método filosófico. Así, la nueva idea que se tenía de la metafísica la hacía ser parte esencial del conocimiento, guía y ayuda en las investigaciones. Para justificar sus palabras, Espejo acude a lo dicho por Verney en la dedicatoria de su metafísica al Rey José I de Portugal: "La metafísica (dice el caballero Verney en la epístola dedicatoria . . .) es una ciencia que enseña a aplicar los preceptos más hermosos y más sólidos de la lógica o recta razón, a aquellos argumentos generales, que sirven así en las ciencias especulativas, como en las prácticas. En el mundo civil nada se hace de bueno sin la dirección de la buena razón. Así la metafísica que allana el camino a esta razón connatural a todos y la sirve de guía, no es una cosa difícil, como piensan algunos, ni menos inútil, como están publicando muchísimos semidoctos, especialmente algunos ignorantillos y políticos, que hablan con mucho desprecio de la filosofía, como de una ciencia del todo contraria a sus principios; sino que es una ciencia fácil y de uso casi general".<sup>11</sup>

En cuanto a los otros temas, tales como el derecho y la ética, Espejo, aunque los trata con mucha menos extensión, sigue la misma dirección que Verney.<sup>12</sup> La necesidad del conocimiento de las lenguas, de la historia y de una cultura general es algo en que insiste constantemente.

A esto se limita lo dicho por Espejo sobre la filosofía. Siguió a Verney pero no profundizó en los problemas ni en sus distintos matices.<sup>13</sup> Absorbido por una idea principal, determinado, como hemos dicho, por su circunstancia, Espejo pasó rápidamente por todo lo que no fuera reflexiones críticas sobre moral jesuítica, teología, y estudio literario. Sin embargo, tam-

<sup>11</sup> Espejo (XIV) p. 80.

<sup>12</sup> Espejo recomienda sin ningún reparo a Grocio, a Selden, Cumber, Heinecio, Bacon, Hobbes, Locke, Puffendorf. En relación con la ética cita al Dr. Andrés Piquer, Profesor de medicina y natural de Zaragoza, en su *Filosofía moral*, y también cita como obra española de mucho mérito la escrita por el P. Antonio Codorniu, *Índice de la Filosofía moral cristiano-política*. Es casi probable que Espejo no conocía la obra de Codorniu *Desagravio* (1764) contra Verney, pues de conocerla habría hecho alguna alusión a ella, así por su tema como por ser obra de Codorniu, al referirse a éste.

<sup>13</sup> Espejo se inclinaba más a Francia que a Inglaterra, sin duda por su diverso conocimiento de las respectivas culturas. La tradición inglesa no influyó mucho sobre su espíritu. En cambio, Francia está siempre presente en sus reflexiones, guiando sus pensamientos y sus juicios.

bién en éstas siguió al Barbadiño. Sus opiniones sobre los temas anteriores son iguales a las del portugués, aun cuando en este punto Espejo cita las fuentes francesas. A propósito de la teología, critica en algo la actitud de Verney y lo dicho por él, no obstante que concluye con las mismas opiniones dadas en el *Verdadero Método*. Si en el problema de teología quiso Espejo aparecer como prudente, cuidando de advertir que no seguía por completo al Barbadiño y señalando su matiz sospechoso, al realizar la crítica a la moral jusuítica perdió toda prudencia, y son varios los pasajes en los que se nos muestra como convencido jansenista. Valga ello como previa advertencia y pasemos a analizar lo dicho por Espejo acerca de estas otras disciplinas.

Comienza sus reflexiones sobre la latinidad, aconsejando, lo mismo que el Barbadiño, esto es, la necesidad de las humanidades, de las lenguas clásicas, de la historia y cronología, criticando especialmente el método de enseñanza de los jesuitas contemporáneos, tan alejado, según su propia expresión, del *Ratio Studiorum* de la Compañía.

Desde un principio se refiere a Verney. Hace decir al Dr. Murillo que a un amigo al que oyeron hablar sobre la latinidad como a Espejo "le exiliaron para dicha Debora, y a lo de su marido el Belermo acerbaba como, lucidísimo vellón. Quiero decir que aseguraban haber el citado mi piládico y oréstico amigo, dicho mal en sus centones zurcidos lo que el metodista escribió bien en Porgalia". A esto responde Espejo, haciendo gala del paralelismo: "Aunque me oyeran y digeran lo mismo que al otro no había otro remedio que proseguir".<sup>14</sup>

Critica Espejo la vanidad y pompa que presidían en los certámenes literarios, carentes de estilo y sencillez. Aconseja a la juventud mesura y ecuanimidad.<sup>15</sup> Censura a los canónigos "que ignoran las reglas de la decencia, de la urbanidad y de la política cristiana",<sup>16</sup> y no repara en criticar la moda en el vestir usada por la generalidad de sus contemporáneos, punto

<sup>14</sup> Espejo (XIV) p. 23.

<sup>15</sup> Aun cuando Espejo se refiere a la juventud, en su obra no advertimos la dedicación y el aprecio que Verney dedica a los jóvenes. Espejo es menos pedagogo.

<sup>16</sup> Espejo (XIV) p. 57.

en que se aproxima más a Feijóo que a Verney, abogando por que la moralidad presida la vida de los quiteños.<sup>17</sup> Todo ello era resultado del gusto por lo recargado, que dominaba en la literatura y oratoria y en general en la sociedad de la época.

Espejo trata el tema de retórica y aconseja para remedio de errores volver la vista a los antiguos: Quintiliano, Cicerón, Longino, Salustio.<sup>18</sup> El mal gusto dominante consistía en: "Producir agudezas, hablar al aire hiperbólicamente, sin un átomo de persuasiva, de método de juicio. V.m. nos ha oído discursos y oraciones llenas de esa galantería poética y de esa elocución hinchada, con una multitud de sutilezas metafísicas".<sup>19</sup>

El alma de la poesía debía ser la sencillez, naturalidad y verosimilitud: "Hermosura de imágenes vivas y afectos bien explicados". Espejo representa en Quito el neoclasicismo representado en Portugal por Verney. La vuelta a ciertos modelos de la antigüedad, el afán por que la buena razón se impusiera en todos los aspectos, la crítica al verbalismo literario, estuvo representada por los dos pensadores.<sup>20</sup>

El mal de los poetas, y en general de los literatos, era, según Espejo, el prejuicio que sentían ante las enseñanzas venidas de Francia. Se queja de que muchos ignoren el idioma francés: "Preocupación de muchos que se tienen por literatos

<sup>17</sup> Por curiosidad y por ofrecer en parte un pintoresco cuadro de lo que en muchos momentos sería la Colonia, transcribimos uno de los párrafos, tomados según Espejo de una revista de modas, sobre cómo vestir elegante y a propósito con las circunstancias. Espejo realiza con ello una sátira a la vanidosa y vacía juventud de Quito: "Día domingo, día de asistir al baile, de llevar el cortejo público... de vestirse gala uniforme a tornasoles... El zapato bien ajustado, de tafletes o paño cardenillo... Hebillas no cuadradas sino elípticas o parabólicas, según se dice ser la figura de la tierra, para que se conozca que tenemos a nuestros pies estas figuras... Casaca volante, sin carteras ni bolsicos por fuera, graduada por todo el cuerpo, esto es, con sus borlitas pendientes y coronadas de lentejuelas de oro; collarín de lo mismo, pero bien airoso... Pelo peinado para atrás sin bucles, bolsa muy grande para que esté el cerebro libre de aire y se mantenga perennemente el mayor juicio... Día lunes, día de capotillo, que dice Tomasica; cuello amucetado, que en todo ha de relucir lo sabio... Casaca y chupa amarillas. Pelo suelto, pero encerrado en grande redecilla blanca, con borlas hasta media espalda".

<sup>18</sup> Espejo (XIV) p. 38. De Séneca dice Espejo que su lectura vició (si éste es vicio reprehensible más que envidiable ornato) al Quevedo, al Gracián, al Saavedra, al Solís, y a otros españoles ingeniosos de aquel siglo.

<sup>19</sup> Espejo (XIV) p. 27.

<sup>20</sup> Como es sabido, fue general en Europa este afán por volver de cierto modo a los clásicos latinos, dando lugar al clasicismo o seudoclasicismo, como algunas veces fue designado: la obra *Art Poétique* de Boileau, la obra de Pope, la del alemán Gottsched, la *Poética* de Luzán son ejemplos de ello.

en Quito, de que no es bien saber el idioma francés, porque es nocivo leer obras francesas [adversas] a la religión, o porque las que [dicen ellos] son mejores están traducidas a la lengua castellana. En lo que se ve el extremo de su ignorancia".<sup>21</sup>

Entre los poetas únicamente admite como tales a Pedro Peralta, americano, y a Juan Jáuregui, español, aunque les encuentra ciertos defectos.<sup>22</sup>

A dichos males de la literatura, une los de la oratoria sagrada. Varias son las páginas que dedica Espejo a este tema, censurando los defectos de los predicadores, señalados ya por Verney en su *Verdadero Método*. Realiza, al igual que el portugués, una severa crítica a la afectación y carácter de casi todos los predicadores. Sin embargo, Espejo advierte entre ciertos italianos algunos vicios, señalando que las faltas de los predicadores quiteños provenían precisamente de imitar a aquellos italianos, que habían caído en los vicios de la elocuencia, y también de seguir a los españoles y portugueses. Tomaban, según su propia expresión, de los primeros: "las cansadas descripciones" y de los segundos sus "agudezas y conceptos".<sup>23</sup> Entre los italianos admite Espejo dos clases, esto es, los ya nombrados, que caían en afectación y por tanto en el mal estilo y los que po-

<sup>21</sup> Espejo (XIV) p. 36.

<sup>22</sup> Espejo (XIV) p. 38. A Jáuregui le critica "la falta de propiedad en las palabras castellanas, o la afectación de introducir algunas nuevas, hispanizándolas no por necesidad, sino por antojo...Prescindiendo del otro esencial defecto que consiste en la fábula", (se refiere a ellos como poetas épicos)...Peralta, según Espejo, aventajaba a otros. Alaba su poema *Lima fundada*. Sin embargo, advierte que su defecto consistía "en el estudio de cerrar cada octava con su sentencia. Pero este defecto se puede llamar muy de su tiempo". Esta alabanza hecha a Peralta fue criticada por el Ilmo. Sr. González Suárez, el cual dijo de ella: "No se concibe cómo Espejo que despreciaba *La Araucana* de Ercilla tenía en tan alto concepto el poema de Peralta, pues ni en la invención, ni en la versificación, ni en las dotes de estilo, puede compararse un poema con el otro. Peralta fué indudablemente varón eruditísimo...pero no poeta y menos poeta épico; el juicio de Espejo no era pues acertado".

<sup>23</sup> Espejo (XIV) p. 38 ss. Cita como falsos modelos al Vieira, a los italianos P. Milanese y P. Coleti, a los castellanos P. Núñez, cardenal Cienfuegos. Como modelos de la oratoria cita a Montaigu S. I. (1652-1689) a Claudio Texier S. I. (1611-1687), a Carlos Frey de Neuville S. I. (1693-1774) a Masillon (1663-1742), Flechier (1632-1710), Houdry S. I. (1613-1729). Como obra dedicada a corregir los defectos de los predicadores cita el *Fray Gerundio* del P. Isla. Entre los predicadores quiteños sólo admite que predicaba bien y a la francesa Fray Sebastián Solana de la Orden de Predicadores, en cambio critica al P. Ignacio Castro.

dían presentarse como verdaderos modelos de la elocuencia. Y advierte que predicar según ellos y según los franceses no era caer en una moda perniciosa, sino que era “predicar con juicio, como han predicado en la Italia un Cassini, un Barberini, un Señeri. Pedir que se predicase como predicaron estos oradores, sería pedir una cosa muy ardua. Esto pide mucho estudio, mucho talento, gran celo, grande juicio, mucha virtud: pero si se les imitase se predicaría al mismo paso que elocuente cristianamente. Si aquí en Quito, se dice que predicán a la italiana, es porque creen que el predicar de esa suerte consiste en empujar descripciones sobre descripciones, en formar un estilo florido y cortesánamente halagüeño, con un asunto ridículo y echado al desgaire. Predicar a la francesa . . . sería pedir un imposible, porque estos franceses han llegado al último ápice de la oratoria y de la verdadera elocuencia. Sería pedir el conocimiento de todos los primores del arte y de la naturaleza, el del carácter de lo sublime, el del método más preciso, el de la sólida piedad. . . Pero los que aquí en Quito, dicen que predicán a la francesa, ni saben lo que dicen, porque nada saben de su modo justo de proponer, de su naturalidad . . . Solamente con tirar líneas y discursos al aire sin conexión. . . con evitar los textos latinos y no citar la Escritura y Padres, han creído demasiadamente satisfechos, que han predicado a la francesa”.<sup>24</sup>

Todas estas faltas podían haberse corregido, añade Espejo, si se hubiese tenido un criterio del *buen gusto* o *bello espíritu*. El *buen gusto* debía presidir la vida del hombre, reflejarse en sus actos, en su modo de hablar y de aprender: “hay buen gusto en la lectura de los libros, en el conocimiento de los buenos autores, en el método de aprender las ciencias, y en el modo de hacer, decir y comprender”.<sup>25</sup> Este criterio del *buen gusto* que se encuentra en Verney y Espejo, es un resultado natural del concepto de filosofía moderna. Se presenta según nuestros pensadores, hacia el siglo xvi,<sup>26</sup> esto es, cuando surge el nuevo

<sup>24</sup> Espejo (XIV) p. 223.

<sup>25</sup> Espejo (XIV) p. 58.

<sup>26</sup> Espejo (XIV) p. 65. “Desde el siglo vi de la Iglesia, es verdad que se perdió el buen gusto para las ciencias y artes todas, (note V.m. aquí el origen de toda relajación, entrando la de las costumbres) y se puede conocer en todos los escritos de aquel tiempo sin orden, sin elección, sin método. No diremos que desde aquel tiempo hasta el siglo xvi no haya habido buenos talentos, sino que

método de la ciencia, las nuevas ideas sobre la vida, la cultura, la investigación y el saber en general. Como opuesto a la escolástica, nace un nuevo concepto de verdad, y un empeño por que fuese accesible a todos. Se exagera el afán por la facilidad. El *buen gusto* es parte de la reacción total que se realizó contra lo aceptado en siglos anteriores. Es el afán por iluminar absolutamente todos los actos del hombre por la *buen razón*, no por la razón, sino por algo más suave, más accesible: la *buen razón*, el buen sentido, una especie de lógica natural repartida por igual en todos los hombres. La buena razón, el buen juicio, el bello espíritu, aparecen como sinónimos: "El bello espíritu es el fondo del buen gusto, o, definido el bello espíritu está definido el buen gusto, siendo inseparables uno y otro".<sup>27</sup> Todo responde a un mismo afán: el equilibrio en la obra humana. Se abandona lo rebuscado, lo "metafísico", se tiende a lo natural. Se aconseja dejar a un lado la fantasía y fijarse en la naturaleza y expresarla sencillamente tal y cual es.

El verdadero *buen gusto* no era "más que un carácter de la razón natural perfeccionada en el estudio".<sup>28</sup> La buena razón guiando la vida, la razón natural como base.

Nuestros dos pensadores siguen en sus reflexiones sobre literatura y más precisamente sobre este tema del *buen gusto*, al P. jesuíta francés Bouhours (1628-1702); Verney lo cita en las *Respuestas* a sus opositores y Espejo transcribe párrafos de las *Conversaciones de Eugenio y Aristo sobre el bello espíritu*. Consistía el bello espíritu, según Bouhours, "en un discernimiento justo y delicado" . . . "Este discernimiento hace conocer las cosas tales como son en sí mismas sin acertarse como el pueblo que se detiene en la superficie y menos yendo muy lejos como esos espíritus muy refinados, que a fuerza de sutilizar, se evaporan en imaginaciones vanas y quiméricas . . . El verdadero bello espíritu es inseparable del buen juicio, y es engañarse confundirle con no sé qué vivacidad que nada tiene de sólido". En el bello espíritu "el buen juicio es el que brilla. Porque hay una especie de buen juicio mustio y sombrío, que no es menos

todos ellos fueron arrebatados de la corriente del vicio y envueltos generalmente en la mala educación de aquellos siglos".

<sup>27</sup> Espejo (XIV) p. 56.

<sup>28</sup> Espejo (XIV) p. 62.

opuesto a la belleza de espíritu, que el falso brillante. El buen juicio, del cual hablo, es de una especie diferente, él es alegre, vivo, lleno de fuego. . . Él procede de una inteligencia recta y luminosa, de una imaginación limpia y agradable" . . . "Un verdadero bello espíritu piensa más en las cosas que en las palabras; con todo no desdeña los adornos del lenguaje, pero tampoco los solicita".

Sobre la imitación de los antiguos había dicho Bouhours: "Un bello espíritu . . . no se apropia de los pensamientos de otros, no hurta a los antiguos ni a los extranjeros las obras que da al público. Cuando prohíbo a un bello espíritu éste hurto, no pretendo impedirle la lectura de los buenos libros, ni que ella le sea inútil. Quiero que imite a los mejores modelos de la antigüedad, con tal que trate de aventajarse al imitarlos".

Tanto Espejo como Verney negaron en general el criterio de *buen gusto* a españoles y portugueses. De los quiteños nos dice Espejo: "Esta expresión: buen gusto por la literatura se ignora absolutamente lo que quiere decir en Quito".

Sin embargo, el hecho de que Espejo siguiese a un francés en sus reflexiones sobre literatura, no quiso decir que se declarase partidario de todo lo llegado de Francia. Espejo distingue ciertos matices y lo dice abiertamente en sus diálogos: no había que ser incondicional de lo francés, no había que caer, como muchos españoles, en ser *perfectos monos*, según su propia expresión, de los franceses. A estos imitadores les da el calificativo de *eruditos a la violeta*; y asegura que habían caído en excesos por no distinguir los modelos y por no seguir las enseñanzas de Bouhours y de Rollin en su tratado *Razón del gusto*.<sup>29</sup>

<sup>29</sup> Espejo (XIV) p. 64. "Parecía a los principios de este siglo que entraba en España el buen gusto, a fuerza de contradicciones. Vencidas éstas, han pasado los españoles, con tal cual lectura de los franceses (de quienes son perfectos monos) al extremo opuesto, que es el de una ridícula pedantería. Todos los que siguen las letras hoy son eruditos a la violeta. Así ni ahora se ha restablecido en España el buen gusto". Espejo cita a unos cuantos españoles representantes del buen gusto, tales como: Fray Enrique Flores, Mayans, el P. Sarmiento, los hermanos Mohedanos "que supieron superar el torrente de corrupción del siglo" y Feijóo. De este último nos dice: "A la verdad, debemos de hacerle justicia por lo que toca a la elegancia en el decir y a la nobleza de su persuasiva. El sin duda tuvo, con un entendimiento bien claro una imaginativa hermosa, pero moderada y ajustada a las regularidades del juicio. Su estilo debería servir de modelo a quien le quisiera gastar oportuno, natural y enérgico. Y aunque el Obispo

Al tratar de teología, Espejo se presenta como partidario convencido del método positivo. Sigue las ideas de Verney, sus mismos argumentos sobre el tema, pero sin embargo realiza un movimiento defensivo al principio del diálogo: señala cierto paralelismo del Barbadiño con los herejes, más precisamente con Lutero, Dupin y Ricardo Simon. Califica de peligrosa la crítica de Verney a Santo Tomás, y a pesar de ello concluye, tras diplomático conjunto de frases y justificaciones, diciendo exactamente lo mismo que el Barbadiño.<sup>30</sup>

Espejo alaba a Santo Tomás, admite la claridad de sus teorías, pero de ahí a seguir al Santo Doctor había una gran diferencia. Las alabanzas de Bossuet a Santo Tomás no eran suficientes para aceptar que la teología del último fuese la mejor: "Pero ¿inferirá V.m. de aquí que ésta es la más selecta? No; porque el mismo Santo Doctor en los prolegómenos a la primera parte de su *Suma*, confiesa claramente haberse visto obligado a conformarse con la necesidad del siglo corrompido en que escribó".<sup>31</sup>

de Guadix, Fray Miguel de San José y el mismo Mayans le critiquizan de que su estilo, siendo hermoso, está salpicado de voces nuevas o latinizadas; pero en este mismo defecto se porta el P. Feijóo como maestro y lo hubiera sido con toda plenitud del mérito, si este sabio se hubiera versado en la lectura de la sabia antigüedad. Él suplió esta falta con la lectura vasta de los modernos, pero se dejó translucir en todas sus obras este defecto".

<sup>30</sup> Sin duda, ello se debió a un afán de Espejo por justificarse ante sus contemporáneos. Sin embargo, no nos explicamos su afán, ya que al tratar el tema siguiente: moral jesuitica, cae en algo también peligroso y capaz de levantar suficientes sospechas: el jansenismo. Si Espejo había acusado al pensador portugués de socinianismo, él se nos presenta como jansenista o al menos simpatizando mucho con ellos.

Espejo se expresa de este modo del Barbadiño, p. 105: "Estoy muy distante del arrojio con que en muchas partes decide magistralmente el P. Barbadiño. Él, sin duda, estuvo en su carta muy inmoderado, nada consiguiente, y algún tanto capaz de que se le percibiera algún hedor pestilente en su modo de discurrir y en el método que escribió sobre la teología. Por lo que no es V. m. el primero que le tira de las barbas; ya mucho antes, desde el año 57 se las había repelado con mano airada el autor del famoso *Fray Gerundio*... Porque el Barbadiño dice atrevidamente, entre otras proposiciones, que la teología escolástica no solamente es superflua, sino perjudicial a los dogmas de la religión. La cual expresión sin añadir las palabras que se le siguen, es tomada verdaderamente del mismo Lutero y de los más crueles enemigos de la religión católica a quienes incomoda muchísimo esta teología, si está bien y dignamente tratada. Los famosos críticos Eliás Dupin y Ricardo Simon no dudan desenfrenarse contra la Teología que escribió Santo Tomás. Pero el Ilustrísimo Bossuet les descubre su pestifera hilaza del Socinianismo en su primero y segundo tomo de las obras póstumas".

<sup>31</sup> Espejo (XIV) p. 105.

Espejo no le concede a Santo Tomás ni tan siquiera la importancia que le concedía Verney. No indica tampoco ninguna diferencia, ni de matiz, entre la escolástica de Santo Tomás y la decadencia que había sufrido dicha ciencia en los últimos siglos, entre el buen uso de la dialéctica y el conjunto de sutilezas que más tarde dominaron la especulación.

Critica la teología escolástica como opuesta a la positiva: "La Teología es la ciencia de los sagrados misterios de nuestra religión. Es una noticia muy ordenada de lo que creyeron nuestros mayores. Es la doctrina total de nuestra eterna salud y del modo que la debemos solicitar. Mas la teología especulativa . . . no instruye a la razón humana en nada de todo esto, sino en sutilezas vanas y metafísicas, inventadas por los ingenios vivos, pero desidiosos y desnudos de la erudición eclesiástica y de los lugares teológicos".

Al igual que Verney, insiste en la necesidad del estudio y conocimiento de las fuentes históricas: Escritura, tradición, Santos Padres. Hacer frente a los herejes, citando el texto Sagrado y los diversos documentos de la historia de la Iglesia.

Había que separarse, según el criterio de nuestros pensadores, de los teólogos escolásticos y volver al testimonio puramente histórico y tradicional: "Si hubiera visto la Historia de la Iglesia, conocería que no son Santos Padres los Suárez, Vázquez, Lessios, Hamelios, Molinas y otros que en vez de edificar en la Iglesia de Dios la han escandalizado y destruido, dándola quehacer con sus formidables opiniones . . . En fin conocería V.m. la diversidad que hay de éstos a un Policarpo, a un Ignacio, . . . Irineo".<sup>32</sup>

El entusiasmo por la teología positiva tiene en Espejo, o al menos quiso él revestirlo, quizá para justificarse, un matiz de defensa de la religión frente al llamado filosofismo. Ante los constantes ataques a la religión lanzados por los filósofos y pensadores racionalistas de la tradición francesa, ante el análisis que muchos intentaban llevar a cabo, nada mejor se podía oponer que la propia religión y sus problemas tratados

<sup>32</sup> Espejo (XIV) p. 110. Espejo cae en ciertas exageraciones, sobre todo al afirmar que la Biblioteca de los jesuitas de Quito carecía de ediciones de las obras de los Santos Padres. Los autores de la edición del *Nuevo Luciano* que manejamos niegan la aseveración de Espejo.

desde el punto de vista histórico Al estudiante de teología no convenían ni las sutilezas de la dialéctica escolástica, ni los continuos razonamientos del filosofismo. Debía buscar el equilibrio en la palabra de Dios, en las fuentes que se la mostrasen natural y llanamente sin falsas lucubraciones de ingenio.<sup>33</sup>

Eran necesarias la Escritura y tradición, volver al buen método de estudiar teología que desde el siglo I al XII había reinado en las Escuelas. Y sobre todo era necesaria la crítica. Espejo, igual que Verney, aboga por una crítica científica, "ayudada entre otros requisitos de las historias de cada nación, del estudio de la geografía, de la instrucción de la cronología y del penetrativo examen de los estilos".<sup>34</sup> Todo ello era absolutamente necesario para una reforma en la teología y su modo de enseñarla, reforma que ya en Europa habían llevado a cabo varios religiosos.<sup>35</sup>

Si tenemos presente el texto del Barbadiño, recordaremos sus críticas generales contra Feijóo. Espejo, aunque por momentos alabe al benedictino español, lo juzga desfavorablemente en el tema de la teología. Aparecen claros los ataques de los pensadores contra Feijóo. Según Espejo, Feijóo temió la controversia; más precisamente, temió colocarla al alcance de todos, no queriendo tratar ciertos temas relacionados con ella, porque no habiendo en España herejes, no había por qué suscitar ciertos problemas de teología dogmática. Esta posición, un tanto temerosa del maestro, la juzgaron Verney y Espejo bastante desfavorablemente.<sup>36</sup>

<sup>33</sup> Espejo (XIV) p. 123. "A la verdad, el espíritu de libertad en averiguar sin término los arcanos de los misterios revelados; el de una crítica sin límites, que extiende la mano para descorrer los velos sagrados de la fé; el de curiosidad que quiere penetrarlo todo, como si la religión fuera arte dispuesta por la sabiduría del siglo y no ciencia ordenada por la infinita sabiduría de Dios; el del filosofismo, que se atreve a sujetar los fundamentos del catolicismo al examen de la debilísima razón humana (y es el que reina hoy más que nunca, en varias regiones del orbe católico) se debe enteramente abolir en el corazón de un escolar teólogo".

<sup>34</sup> Espejo (XIV) p. 136.

<sup>35</sup> Cita al P. Boxadors, general de los dominicos. A algunos agustinos, que se inspiraban en Lorenzo Berti. Al P. Mabillon y a Fleury que recomendaban el estudio de la Escritura y tradición.

<sup>36</sup> Espejo transcribe, pp. 108 y 109, las palabras de Feijóo sobre la controversia y su necesidad: "escribiendo en España y para España, no me metiera a escribir libros de controversia, porque éstos son como los remedios mayores, que aprovechan tal vez a los enfermos, pero tal vez también hacen grave daño a los sanos. En España no hay herejes que son los enfermos que necesitan de aquella

Espejo, como Verney, trata de la moral jesuítica, pero sus críticas son más severas que las del Barbadiño y sus opiniones contra la Orden caen en ciertas exageraciones que desvirtúan su carácter de pensador eclético, hecho común entre nuestros pensadores, pues a pesar de que Espejo repetidas veces advierte que hay que seguir los dictados de la razón sin apasionamientos y dice expresamente “yo no me caso con ningún autor, ni me muero de amores por nadie que no esté del bando de la sana razón”,<sup>37</sup> olvida por momentos el equilibrio que debía dictarle precisamente la sana razón.

Se refiere a la moral impuesta por el probabilismo y que él iguala con la jesuítica de modo nada halagüeño: “Fué y es la más relajada, y por lo mismo peligrosa para la salvación. Huyó de acomodarme con ella conociéndola que es acomodaticia”.<sup>38</sup>

Por igual lanza sus críticas contra el casuismo, probabilismo y moral jesuítica. Le preocupaba esencialmente el problema que en teología moral habían suscitado las anteriores interpretaciones. Se refiere al carácter pernicioso del probabilismo, a su influencia en los distintos países. De los jesuitas de Quito, se limita a decir que eran más prácticos que especulativos, sin pasar a mayores sus críticas en este punto.<sup>39</sup> Sin embargo, lanza fuertes acusaciones a ciertos jesuitas de otros países, entre ellos al P. Vicente Filliucci (1584-1622) (moralista de la Compañía, mismo al que atacó Pascal en sus *Provinciales*): “éste y sus semejantes son peores que los mismos demonios, corruptores autorizados de la moral cristiana, destructores de la Ley y del Evangelio. Los demonios persuaden el mal con

medicina. Por esta razón siempre he sido de sentir, que no conviene fundar en nuestras Universidades cátedras de teología dogmática”. Espejo comenta del modo siguiente las palabras de Feijóo: “Todo esto lo que prueba es que el maestro Feijóo, no obstante de treinta y cinco años de Lector de teología en el Colegio y en la Universidad de Oviedo, o no era teólogo o estaba prevenido de la misma preocupación en que incurrían los escolásticos de que es ciencia diversa de la dogmática la escolástica, y que quien trata de ésta no tiene por objeto a aquélla. ¡Qué delirio! Vuelvo a decir ¡qué delirio!, ¡qué ignorancia!”.

<sup>37</sup> Espejo (XIV) p. 104.

<sup>38</sup> Espejo (XIV) p. 147.

<sup>39</sup> Espejo (XIV) p. 175: “Eran mis hermanos probabilistas prácticos, pero no especulativos, esto es, no estaban bien enterados en la materia del probabilismo con todas las sutilezas reflejas de Terilo... Así los nuestros serán probabilistas de práctica; pero no capaces de sostener toda la serie disputable del probabilismo”.

bondad aparente; éstos persuaden el mal haciéndole verdadero bien esto es bien meritorio".<sup>40</sup>

Espejo lanza incluso la acusación de que los jesuitas habían realizado ciertas impresiones de sus obras de moral en las que, cambiando sus propias teorías, dejaban por mentirosos a Arnaldo y Pascal, negando en muchos momentos los mismos jesuitas su posición probabilista.<sup>41</sup>

En sus ataques, Espejo se inspira y sigue a los jansenistas, principalmente a Pascal. Sin ningún temor al ambiente que le rodeaba cita las cartas de Pascal y las opiniones de Arnaldo contra los jesuitas; únicamente advierte, haciéndose pasar como es sabido por Padre de la Compañía, que había leído las obras del primero cuando estaba en ella.

Defiende sin reticencia a Pascal y sus escritos, expresándose de este modo sobre ellos: "por lo que mira a estas cartas [las *Provinciales*] solamente las cuatro primeras se sabe que están manchadas con el feo borrón del jansenismo, y las otras no hablan sino de la moral jesuítica, luego las puedo leer una vez que no tratan asunto peligroso, sino antes edificativo . . . Pero sin que V.m. se me escandalice digo que puedo dar gracias

<sup>40</sup> Espejo (XIV) p. 151. Los orígenes del probabilismo los sitúa Espejo en los siglos XII y XIII. Cita a Graciano y Pedro Lombardo como los primeros representantes: "al primero por [ser] un compilador precipitado y negligente de los cánones antiguos, con que ha ocasionado tantas disputas; y al segundo por un ligero adaptador de las verdades probables".

<sup>41</sup> Espejo (XIV) p. 173. "De donde viene que se nieguen estos hechos [del probabilismo] es de que horroriza a los mismos probabilistas ver en cerro y montón, el cúmulo de sus opiniones laxas, libres de los afeites que tienen en la serie y discurso de cada materia [indica, Espejo, que los jesuitas Pirot, Bouhairs, Nazrt, Fabri, Dechamps, Daniel, escribieron contra los jansenistas negando que fuesen propias de la Compañía las monstruosas opiniones citadas en las *Cartas Provinciales*]. También viene, de que teniendo en Europa la facilidad de hacer nuestros jesuitas repetidas impresiones de sus libros, cuando han querido sacar mentirosos a A. Arnaldo, autor de la *Moral Práctica*, a Blas Pascal y a otros no han hecho sino suprimir, desfigurar, arrancar a volver cristianas y evangélicas las impías y perniciosas proposiciones". En la edición del *Luciano*, consultada, aparece la opinión del Sr. González Suárez, quien advierte que la acusación de Espejo es absurda, la "falsificación era físicamente imposible y si se hubiera hecho en alguno o algunos ejemplares, se la habrían echado en cara a los jesuitas sus enemigos y esta acusación no les han hecho nunca". Sin embargo, Espejo indica líneas más adelante, que acepta, como ya había indicado, que los inventores del probabilismo no fueron los jesuitas, sino los dominicanos Bartolomé de Medina y Luis López (siglo XVI), pero que "el jesuita agudísimo Gabriel Vázquez fue quien lo adoptó primeramente en nuestra Compañía y lo hizo forzosamente hereditario. A éste siguió nuestro insigne Tomás Sánchez y le dió un vuelo espantosísimo. . . Ya esto acaeció a principios del siglo XVII".

a Dios de haberlas leído, porque a ellas debo el haber enteramente abandonado el probabilismo"... "Dígole a V.m. con verdad, que Blas Pascal no es impostor sino muy fiel y muy legal en cuanto cita. He cotejado todas las opiniones que refiere con los lugares de donde las ha tomado, y que nuestros Padres traen y es así que legalmente corresponden, y vienen ciertamente extraídas de nuestros autores con muchísima fidelidad".<sup>42</sup>

Espejo transcribe en su obra la undécima carta de las *Provinciales*, haciendo gala de responder a sus opositores con las mismas palabras de Pascal: "Amigo, he de satisfacer sobre esta acusación de que me burlo de cosas tan dignas, he de satisfacer con las mismas palabras, con que satisfizo a sus acusadores jesuítas Blas Pascal sindicado del mismo delito".<sup>43</sup>

Si Verney había criticado a los jesuítas, Espejo rebasa sus críticas, y se ampara principalmente, como hemos podido advertir, en Pascal, pues aun cuando cite como antiprobabilistas a Concina, Conet, Natal Alejandro y Wigant, dominicos, y alabe en general a los franciscanos, su apoyo, más aún su modelo en la crítica, no es otro sino el autor de las *Provinciales*. Así Espejo se nos presenta en Quito como típico ejemplo de reacción antijesuítica y como discípulo, en cuanto a los problemas morales, del grupo de Port-Royal.

<sup>42</sup> Espejo (XIV) p. 172. González Suárez critica esta opinión de Espejo advirtiéndole que a Pascal muchas veces se le había comprobado falta de honradez en sus citas. Duda que Espejo pudiera comprobar las citas advirtiéndole que él revisó la biblioteca de Espejo y no encontró dichas obras. Sin embargo, pensamos que quizá Espejo pudo consultarlas en otro lugar. De un modo u otro, nos limitamos a transcribir la opinión de González Suárez.

<sup>43</sup> Espejo (XIV) p. 169.

#### XIV. LA INFLUENCIA DEL BARBADIÑO EN CUBA: JOSÉ AGUSTÍN CABALLERO

El P. José Agustín Caballero fue en Cuba uno de los principales introductores de las nociones de filosofía moderna. En 1797, época en que escribe su *Philosophia Electiva*, han indicado sus estudiosos que comenzó un nuevo curso académico en el Real Colegio Seminario de San Carlos y San Ambrosio de la Habana.

Agramonte juzga a Caballero como representante de la época o *etapa crítica* en el pensamiento cubano del siglo XVIII, etapa que se caracteriza, al igual que en nuestros países, por un afán de renovación en las ideas filosóficas y aceptación de las nuevas corrientes europeas y a su vez por una conciliación entre ciertas premisas del pensamiento tradicional y las teorías de la filosofía moderna.

En Caballero se presentan los criterios propios y característicos del eclecticismo, entremezclados desde luego con una considerable herencia escolástica, que en él se presenta de modo más agudo y declarado que en los otros eclécticos. Sin embargo, y quizá aun con más mérito por sus matices de escolasticismo, Caballero advirtió la necesidad de una reforma en el aspecto filosófico, estudio e investigación, apreciando la validez de la tarea llevada a cabo por los *innovadores filosóficos*: Así, advertimos que indica la necesidad de la historia de la filosofía, para comenzar el estudio de la misma; que señala como nuevos y esenciales innovadores filosóficos a Galileo, Francisco Bacon, Descartes, Cassendo y a Newton. “En estos últimos tiempos se ha impuesto otra escuela: la de Isaac Newton, noble inglés y matemático insigne, quien por un lado admite los razonamientos de los Escolásticos y prescinde por otra parte de otras hipótesis más recientes, y sin insistir en la investigación de la naturaleza interna de las cosas se preocupan solamente de sus apariencias”. Esta referencia a Newton nos es sumamente valiosa para apreciar la posición de Caballero en relación con la filosofía moderna. Caballero, a pesar de sus tendencias cartesianas, reconoce la teoría de Newton como algo valioso en el

terreno de la investigación. En relación con España, cita como innovador “al famosísimo médico Antonio Gómez Pereira”.

Se nos muestra, desde luego, partidario de la experiencia natural: “La realidad —nos dice— es que el método del raciocinio mecánico ha sido aceptado en toda Europa con tal interés y adhesión, que nadie considera dignos de ser tenidos por filósofos a quienes siguen otro camino en la explicación de los fenómenos físicos”.

Nos habla también de la importancia de la *razón natural* en el conocimiento y se muestra contrario a todo lo que sean cuestiones inútiles, abstractas, propias de la decadencia escolástica. Este matiz del pensamiento de Caballero se debe completamente a la inspiración ecléctica, y en ello sí que no presenta influencia de Arnauld, pues éste, como podemos recordar, en su *Lógica o Arte de Pensar* no se muestra del todo contrario a las cuestiones un tanto sutiles y poco claras de la escolástica, arguyendo que ellas son necesarias para que el ingenio se acostumbre a pensar y trabajar.<sup>1</sup> Se muestra contrario Caballero a todas aquellas “cuestiones inútiles y hueras, que con razón podíamos llamar minucias de la Filosofía y que enseñan comúnmente en las escuelas al explicar nuestra ciencia. ¿A qué conduce, por ejemplo, discutir con tanto encono, como profusión acerca del objeto de la Lógica? ¿Para qué nos sirve saber si lo universal depende del entendimiento o no? ¿Quién podría soportar aquellas disquisiciones sobre el principio de individuación, sobre la diferencia entre la cantidad y la cosa cuanta...o acerca de otras mil cuestiones de igual naturaleza, de que yo mismo que no me considero torpe y que he dedicado largas horas y mi mayor empeño a comprenderlas, no me atrevería ni a intentar dar cuenta siquiera? Y yo me avergonzaría de decir que no las entiendo, si las entendieran aquellos mismos que han tratado de ellas”.

El deslindar y aclarar las influencias sufridas por Caballero y cuáles fueron los pensadores que más estudió ha sido

<sup>1</sup> Arnauld, *Lógica o Arte de Pensar*, p. 14, “la dificultad misma puede ser útil...no se debe evitar esa misma dificultad, cuando dirige a la indagación de lo verdadero, porque es útil empleo ejercitarse en oír y entender las verdades difíciles...Porque si no se vence este tedio y retiro, que es fácil a todos concebir de todas las cosas que parecen algo sutiles y escolásticas, se estrecha y apoca insensiblemente el ingenio”.

tarea llevada a cabo, principalmente, por Jenaro Artiles, José I. Lazaga, González del Valle y Roberto Agramonte. Indica este último que Caballero tuvo gran influencia de Descartes, quizá directamente o más bien a través de la lógica de Port-Royal. De Locke, únicamente en cuanto a cierta división de las ideas, a pesar de no seguir el empirismo. Igualmente se admiten las influencias de Gamarra, Feijóo y Jaquier; sobre todo del primero, como autores que guiaron en mucho a Caballero en su obra filosófica.

Olga Quiroz Martínez ha señalado, en su artículo "José Agustín Caballero y el eclecticismo del siglo XVIII", como una fuente más de Caballero, a Pourchot en su obra *Institutiones Philosophicae*.

Tras de nuestra investigación hemos podido advertir que Caballero tuvo también influencia del portugués Luis Antonio Verney, precisamente a través del pensamiento de Gamarra. Y aquí se nos presenta un problema: ¿conoció Caballero la obra de Verney, o bien le llegaron las ideas de éste por la obra de Gamarra y las creyó originales de este último por desconocer la obra del portugués?

Nuestra tarea consiste en deslindar influencias y señalar lo más exactamente posible las direcciones metodológicas de los pensadores que estudiamos.

No podemos afirmar que Caballero conociera o siguiera directamente la obra de Verney; por la misma fama que rodeó al Barbadiño es probable que el P. Caballero se abstuviera de seguirle de manera directa. Además sus mismas ideas cartesianas lo hubieran llevado, dado el caso, a seguir en la lógica una dirección opuesta a Verney. Sin embargo no es esto todo; quizá lo más esencial en la época fue que los pensadores que representaban en sus países el papel de innovadores de la filosofía se inclinaron a seguir una nueva dirección, la cual, a pesar del más o menos escolasticismo que en ellos pueda descubrirse, los unía en el grupo de filósofos eclécticos, innovadores en mayor o menor grado de la tradición filosófica que por tanto tiempo había pesado en nuestros países.

Precisamente esta nueva dirección, es la que, como hemos dicho, descubrimos en el P. Caballero y es en relación con la misma donde advertimos en él cierta influencia de Verney,

influencia que le llegó, nos inclinamos a pensar, no directamente sino a través de Gamarra, el cual como ya hemos dicho conoció y siguió la obra del Barbadiño, en el aspecto de la lógica.

Uno de los matices principales de dicha influencia se nos presenta cuando Caballero, al hablar de la división de la filosofía, inmediatamente después de la lógica pasa a tratar la metafísica en vez de dejarla hasta el final como era costumbre entre los escolásticos: “La que dirige el espíritu hacia el conocimiento de la verdad se llama Lógica; la que estudia las cosas insensibles Metafísica; la que se ocupa de las sensibles Física...”.<sup>2</sup> Aun cuando Caballero habla de la metafísica como de aquella parte de la filosofía que estudia las cosas insensibles, se acerca a la tendencia de la época al tratar a la metafísica inmediatamente después de la lógica, (algunos modernos la trataron como parte de ella, como complemento del método).

Olga Quiroz Martínez, señalando este rasgo de Caballero, lo explica acudiendo a una frase que Gamarra dedica a los jóvenes en la introducción a la Metafísica: “En Gamarra encontramos la explicación de por qué los modernos siguen este orden que él sigue también: Los filósofos peripatéticos —nos dice Gamarra— enseñaron la Metafísica de una manera tan turbia que no se puede concebir nada más obscuro. Mas nosotros, excelentes jóvenes, no os daremos esa Metafísica vieja, larga e intrincada, sino una sumamente breve y *que agudice el espíritu y proporcione el camino para aprender las restantes disciplinas*”.<sup>3</sup>

Pues bien, la tendencia a dar a la metafísica el carácter de brevedad, de agudizar el espíritu, proporcionando “el camino para aprender las restantes disciplinas”, llegaba a los pensadores de América precisamente por Verney, ya que hemos podido comprobar, cotejando los textos, que las palabras de Gamarra están tomadas textualmente del texto de metafísica de Luis Antonio Verney, más precisamente de su dedicatoria a los jóvenes portugueses.

<sup>2</sup> José Agustín Caballero (XIII), p. 25. Biblioteca de Autores Cubanos.

<sup>3</sup> Verney (III) p. xxii y Gamarra (XII) p. 2.

Verney; *De Re Metaphisica*, p. XXII:

Gamarra, *Elem. Metaphisices*, p. 2:

Metaphisicam itaque, adolescentes optimi ornatissimique, vobis in praesentia damus: *non illam quidem veterem, longam, intricatam, quaeque aciem ingenii habetare potius quam acuere, solebat; sed brevem, perexpeditam quaeque ad reliquas disciplinas percipiendas mentem acuat, viamque munit.*<sup>4</sup>

Peripatetici Philosophicam perturbate Metaphisicam tradiderunt, nihil ut obscurius cogitari possit. Nos vero, *Adolescentes optimi, Metaphisicam vobis dabimus non illam veterem, longam, intricatam, sed brevem, perexpeditam, quaeque ad reliquas disciplinas percipiendas, mentem acuat, viamque munit.*

Por otra parte, realizando la comparación entre la lógica del P. Caballero, la de Gamarra y la de Verney, advertimos que el primero sigue en algunos capítulos al P. Gamarra y precisamente es en aquéllos en los que el P. Gamarra al escribirlos se inspiró en el texto de Verney.

Resumiendo, de acuerdo con el artículo de Olga Quiroz Martínez y con nuestro propio trabajo, el plan de la lógica del P. Caballero, señalaremos sus distintas partes y su coincidencia con Gamarra.

Comienza Caballero su obra, como era costumbre en la época, con un resumen histórico.

Divide la filosofía en tres partes: la que dirige el espíritu hacia el conocimiento de la verdad, o sea la lógica; la que estudia las cosas insensibles: metafísica; y la que se ocupa de las sensibles: física.

Pasa a tratar de la lógica admitiendo la lógica *docente* y la lógica *usual*. La primera enseña las reglas del bien exponer; la segunda consiste en la aplicación de aquellas mismas reglas.

Indica que dividirá la lógica en las tres partes que hacen referencia a las operaciones del espíritu: 1) Naturaleza del entendimiento y sus operaciones generales. 2) Operación de la mente, juicio y proposición. 3) Naturaleza de la argumentación y principios de la misma. Dedicó una última parte al método.

En la parte I de su lógica, va a tratar, como había anunciado, de la naturaleza del entendimiento; el primer problema que se le presenta es el origen de las ideas. Nos habla de las ideas adventicias, facticias e innatas. Desde luego no se inclina a un

sensualismo pues habla repetidas veces de las ideas innatas, puestas por Dios en el alma de los hombres.

En relación con la extensión de las ideas nos habla de los universales de Porfirio; es en este punto donde Agramonte nos indica que Caballero se presenta como un nominalista cuando nos dice que: “se deduce lógicamente que las naturalezas universales de las cosas no existen en ninguna parte sino que las forma el entendimiento cuando separa la naturaleza singular existente en un sujeto singular de todos sus circunstancias, quedando así, una vez abstraída o concebida por el entendimiento, indiferente a varios objetos en el ser”.

Pasa por el problema de los accidentes sin dedicarle gran atención.

Trata de la categorías de Aristóteles (cap. IV, parte I); critica aquel afán escolástico de rodearlas de misterio, y concluye diciendo que los modernos encuadran, sin necesidad de las categorías aristotélicas, todas las cosas que existen en el mundo. En este capítulo coincide en algo con el texto de Gamarra (*Lógica*, lib. I, cap. VI).

En relación con los predicamentos sigue la doctrina aristotélica; lo mismo cuando habla sobre los signos.

En la parte II, al hablar del juicio sigue la doctrina escolástica y al tratar “los defectos en los juicios y sus remedios”, presenta influencia cartesiana.

En la parte III explica la naturaleza de la argumentación y sus principios; habla del *antecedente*, *consiguiente* y *consecuencia*; en cuanto a las distintas figuras del silogismo indica deliberadamente que ha pasado por encima de la explicación escolástica “porque las reglas inventadas por los escolásticos son confusas y hasta formuladas con muchas palabras absolutamente bárbaras”.

En el capítulo III expone la regla de Arnauld. Aparece también dicho capítulo tomado de Gamarra (*Lógica*, lib. I, cap. IX).

Trata brevemente de los vicios de la argumentación, en el capítulo IV, tomado igualmente de Gamarra (*Lógica*, lib. I, cap. XII).

La última parte de su *Lógica*, como ya hemos dicho, la dedica al método; aparece también tomada de Gamarra (*Lógica*,

lib. III, caps. I, II, y III), exceptuando la introducción de esta tercera parte. Habla del método lógico analítico y sintético; dedicando dos breves capítulos al método de estudio y al método de disputar.

Resumiendo, podemos decir que las coincidencias entre Caballero y Gamarra son las siguientes:

Caballero, *Lógica*:

Gamarra, *Lógica*:

Parte I, cap. IV . . . . .	lib. I, cap. VI.
Parte III, cap. IV . . . . .	lib. I, cap. XII.
Método . . . . .	lib. III, caps. I, II, III.
Disertación I de Lógica . . . .	Ejercitación última: <i>Criterio para alcanzar la verdad.</i>

Ahora bien, de dichos capítulos de la *Lógica* de Gamarra hemos podido comprobar que todo el lib. I está inspirado en Verney y más precisamente el capítulo VI, dedicado a los antepredicamentos y predicamentos, sigue en cierta parte textualmente al pensador portugués (*De Re Logica*, lib. III, cap. IV, p. 72-73).

El lib. III, caps. I, II, III. El cap. I aparece desde luego inspirado en Verney: *De Re Logica*, lib. VI, cap. I, p. 265 y en el *Verdadero Método*, t. II, p. 315.

El cap. II lo toma Gamarra como él mismo indica de Soria y el cap. III, sobre el método de estudiar, de Fortunato de Brixia:

En la ejercitación última "El criterio para alcanzar la verdad", se inspira también Gamarra en Verney, pasando a Caballero la idea de que "el entendimiento, en posesión de las reglas de la Lógica, es suficientemente apto para distinguir lo verdadero de lo falso".

Después de lo dicho aparece claro que el pensamiento de Verney llegó a Caballero a través de Gamarra.

Lo esencial no es si Caballero siguió o no en escuela a Verney sino que el espíritu innovador del portugués influyó en su obra de lógica. Quizá Caballero, aun cuando conociera directamente la obra de Verney, dado su espíritu cuidadoso y en re-

lación con los otros eclécticos un tanto conservador, prefirió seguirla solamente a través de lo que Gamarra había aceptado de ella. El hecho es, como hemos demostrado, que Gamarra en muchos aspectos se inspiró y siguió a Verney y que a su vez Caballero acepta y sigue principalmente de Gamarra aquellos aspectos en los que éste seguía al portugués.

En general el grupo ecléctico de los países ibéricos aparece situado entre dos polos o tendencias opuestas, que se acusan quizá más precisamente en el campo de la lógica: el cartesianismo en la expresión que de él dio la lógica de Port-Royal y el empirismo inglés. Cartesianismo y empirismo son, ya uno ya otro, la base de la metodología empleada por nuestros pensadores.

CONCLUSIONES

Trataremos de determinar, aunque en forma breve, el pensamiento de los ecléticos estudiados, haciendo notar las diferencias de tonalidad filosófica que entre ellos mismos se presentan; señalando a su vez cuáles fueron las principales influencias que recibieron del pensamiento europeo y estableciendo en general las relaciones y diferencias existentes entre ellos y los ecléticos españoles del siglo XVIII.

Desde un principio nos hemos podido dar cuenta que existen ciertas diferencias entre el pensamiento de Verney y el de Almeida y Monteiro. Los tres guardan la posición de ecléticos, defienden los criterios típicos del eclecticismo, pero mientras que en los dos últimos se hace patente en muchas de sus teorías el substrato escolástico, en Verney tiende a desaparecer mucho más rotundamente.

Verney tenía intereses y fines distintos a Almeida y Monteiro. Reflexionando sobre su vida misma advertimos que estuvo llena de vicisitudes, de inquietudes y sufrimientos ocasionados por sus aficiones políticas y por su carácter inquieto y violento.

Aun cuando no olvidamos la emigración de Almeida a Francia y el destierro del P. Monteiro, en comparación con ellos, la vida del Barbadiño se nos presenta llena de cambios, de trastornos diversos: recordemos su puesto en la Legación portuguesa en Roma, su influencia sobre Pombal, sus dificultades con Almada, su manifiesta y declarada aversión a los jesuítas. . . Verney no sólo fue el pensador sino también el hombre práctico, el político y el innovador de la educación, que trazando nuevos programas de estudio luchó por imponerlos.

Poco hemos podido lograr saber de la influencia que en Portugal ejercieron las ideas de Verney,<sup>1</sup> hasta qué punto sus ideas fueron aceptadas y desarrolladas. Solamente hemos po-

<sup>1</sup> Sobre este punto nuestra información no ha podido ser todo lo completa que hubiéramos deseado, precisamente a causa de la distancia. Los libros escritos que sobre el punto hubiéramos deseado consultar (Ricardo Jorge, *Ensayos científicos y críticos*, 1886; Pedro José de Figueiredo, *Retratos y elogios de los varones*

dido tener noticias de que Benito José de Sousa Farinha (1740-?) fue el continuador y ejecutor del método histórico-filosófico, defendido por Verney y establecido dicho método en 1772 gracias a la reforma de Pombal.<sup>2</sup>

A través de nuestro estudio hemos podido comprobar cómo la influencia de Verney llegó durante el siglo XVIII a México, Ecuador y Cuba, reflejándose en temas esenciales como: educación, crítica literaria, crítica filosófica, lógica...

El ambiente que rodeaba a Verney, Almeida y Monteiro era el mismo que el de España y que el de América: la escolástica decadente dominaba el saber y el método de enseñanza y veía con temor, por variados motivos religiosos y a veces acomodaticios, revelantes estos últimos de una cierta pereza intelectual, las innovaciones de la filosofía moderna.

Aun cuando Verney estuvo la mayor parte de su vida en Italia, sus escritos e ideas innovadoras, sus ataques y críticas ofendieron como hemos visto la susceptibilidad portuguesa y española. Muchos de sus pensamientos, sobre todo en el campo de la teología, de la moral y en general de la aceptación de los nuevos estudios, no se admitieron en Portugal ni en España todo lo rápidamente que hubiera sido de desear.

*y damas de la nación portuguesa*, 1817; López Praça, *Historia de la Filosofía en Portugal*, 1868; Carlos de Passos, "Luiz Antonio Verney secretario de Legação en Roma", estudio publicado en la *Revista de Historia*, año X, 1921 y *Verney y el Metodo de Estudiar*, in *Instituto de Coimbra*, vol. 69, 1922) no ha sido posible que nos los enviaran desde Portugal; únicamente hemos recibido dos estudios realizados por la Sra. Mariana A. Machado Santos, *Verney contra Genovesi*, *Apontamentos para o estudo do "De Re Logica"*, Coimbra, 1939 y *Bento José de Sousa Farinha e o ensino*, Coimbra, 1948.

<sup>2</sup> Mariana A. Machado Santos, *Bento José de Sousa Farinha e o ensino (Benito José de Sousa Farinha y la enseñanza)*. De lo dicho por la autora deducimos, que en un primer momento Sousa Farinha aceptó con entusiasmo las reformas de Verney en la enseñanza, principalmente en el aspecto de la lógica, pero que más tarde abandonó, para tratar de imponer en la enseñanza a Genovesi, siendo el principal traductor al portugués de la obra del italiano.

Transcribimos algunas frases de Sousa Farinha citadas por la autora: "Hay obras modernas buenas, como la de Cristiano Tomas, Wolff, Verulamio, Budeo... Rudigero, Gravesand, Musschenbrock...Heinecio, Brixia...el autor del *Arte de Pensar*, etc., pero a pesar de ella no son capaces de hacerse entender por los jóvenes...últimamente entre todas las lógicas que vi no he encontrado para la utilidad de los principiantes, más que la lógica que hizo y dirigió a la misma juventud de Portugal nuestro Cl. Luis Antonio Verney y la Lógica Cl. de Antonio Genovesi; cualquiera de estas obras son muy capaces de dar a los estudiantes una buena instrucción". Señala la autora que en la primera fase, Sousa Farinha se adhirió con entusiasmo a Verney, pero que más tarde lo abandonó para intentar imponer en las escuelas a Genovesi y a Heinecio.

Al Barbadiño por estar quizá dentro del mismo ambiente, se le escapaba lo que entonces daba el tono característico: los países ibéricos se habían cubierto ya de gloria en la tarea de conversión y lucha contra herejes y descarriados. Era venturoso disfrutar la calma que traía consigo la unión religiosa: ¿para qué importar innovadoras teorías que a la postre podían dar frutos peligrosos? Contra este criterio, que tanto contribuyó a la decadencia de nuestros países, se opuso Verney y en general los eclécticos. La obra del Barbadiño, principalmente, vino a llenar una necesidad de su tiempo: marca y señala la reacción contra la escolástica y el método a seguir en los estudios. El mérito del pensamiento ecléctico fue precisamente abrir el camino a las nuevas teorías científicas, divulgarlas, cuidando siempre de indicar y demostrar que no se oponían a la religión. Nuestros eclécticos, como hemos indicado a lo largo de nuestro trabajo, realizaron una tarea de renovación en los distintos campos de la cultura y en relación con la enseñanza, incluso recordaremos que abogan —Verney y Almeida— por que la enseñanza y el cultivo intelectual y artístico de la mujer fuera más completo, ideas nuevas y avanzadas en el ambiente de nuestros países en el siglo XVIII.

Por otra parte y en relación con el conocimiento, nuestros pensadores no son escépticos; admiten que el hombre sufre ciertas limitaciones, pero no por ello le estaba negado un conocimiento si no total, al menos bastante satisfactorio de la naturaleza. Recordemos la confianza de Verney en la ciencia; las piadosas palabras del P. Almeida cuando revelando su fondo más que tradicional, clásico, parece que leemos en él a San Buenaventura, nos dicen que las cosas sensibles son vestigios de Dios; por tanto, al estudiarlas y reflexionar sobre ellas el hombre se eleva y encuentra la mano de Dios en las criaturas.

Ahora bien, los eclécticos portugueses estudiados presentan también matices distintos en su pensamiento; podemos decir que Verney se nos presenta más decididamente moderno, más dispuesto y definido en su separación de lo tradicional y escolástico que Almeida y Monteiro; por ejemplo: recordemos que aun cuando Verney indica en algunos momentos que lo dicho por los escolásticos no fue precisamente lo dicho por Aristóteles, en general no le preocupa conciliar sus ideas con las de

Aristóteles, ni quedar bien con la tradición y por consiguiente con el ambiente dominante en lo intelectual de seguir ciegamente al maestro griego, sino que indica que peripato y filosofía moderna están completamente separados por sus concepciones e ideas sobre la naturaleza. No le importaba la conciliación, mientras que Monteiro y sobre todo Almeida quieren todavía presentarla. En este punto los dos últimos estarían más cercanos a los eclécticos españoles que Verney. Recordaremos que Almeida en un párrafo de su *Recreación Filosófica* asegura que la filosofía que enseñan los modernos es la misma que la que enseñó Aristóteles. Nos parece extraño que el P. Almeida, con sus conocimientos filosóficos, físicos y en general sus lecturas de los modernos, emitiera tal opinión; quizá se expresó así teniendo en cuenta el criterio de sus contemporáneos, por un afán de dar valía y seguridad a la filosofía moderna. Sea por lo que fuere, el caso es que a momentos recurre a la conciliación con lo aristotélico, matiz que no se presenta en la física de Verney.

Por otra parte en los otros temas, como por ejemplo en la ética, lógica y metafísica, sobre todo en los dos primeros, Verney a pesar de su innegable substrato escolástico se muestra mucho más moderno que Almeida y Monteiro en cuyas páginas se descubre en muchos momentos un verdadero tradicionalismo.

El Barbadiño refleja en sus escritos una personalidad intelectual distinta, mucho más definitivamente moderna que sus otros contemporáneos en los cuales pesa todavía demasiado la concepción de la filosofía tradicional escolástica.

En el tema de teología encontramos delineaciones propias del pensamiento de Verney. El Barbadiño ocupa una posición característica por pertenecer a la escuela agustiniana, posición que dio por resultado y consecuencia varias de las acusaciones que le hicieron en su época, haciendo que en muchos momentos tuviera que defender y aclarar su ortodoxia.<sup>3</sup> Sin embargo, creemos que Verney permaneció en la ortodoxia y que la influencia que la filosofía inglesa ejerció sobre él y su íntima

<sup>3</sup> El mismo Espejo que, como hemos podido ver, sigue en mucho las ideas de Verney y sufre su influencia, indica en su *Luciano* que el portugués cita a Dupin y Simon y que ellos fueron seguramente los que le inspiraron en la teología: que tanto Dupin como Simon habían criticado a Santo Tomás y que Bossuet "les descubre su pestífera hilaza del Socinianismo".

relación con la escuela agustiniana le orilló a situaciones peligrosas y difíciles de definir ante sus contemporáneos. En dicho tema de teología hemos señalado las reacciones, determinadas en mucho por el momento en que uno y otro escriben sobre teología, la de Verney y la de Almeida, pudiendo decir que este último representa en Portugal ante el tema de religión y moral y las ideas de la Ilustración francesa, una reacción típica de la "modernidad cristiana", mientras que Verney enfoca el problema desde otro punto de vista. Después de indicar el método que debía seguir la teología, separándose completa y rotundamente en sus afirmaciones de la teología escolástica y abogando por una teología histórico-positiva pasa a tratar el problema de si la Divinidad puede ser explicada, conocida y explicada, por medio de la razón, concluyendo, como se recordará, que no podemos con razones y experiencias explicar qué cosa es Dios y que en esta tarea lo único que ayuda al hombre es la Revelación. Verney en este punto se nos presenta, como ya habíamos indicado, influenciado por Occam y su escuela.

En la lógica, Verney se separa de Almeida y Monteiro por su tendencia francamente empirista, mientras que en ellos se revela mucho más el escolasticismo y la influencia cartesiana.

En el aspecto de la física se nos presenta un punto de sumo interés en el que coinciden nuestros pensadores: admiten desde luego la teoría copernicana, pues si bien podemos advertir ciertas reservas, por ejemplo en Almeida, son sólo en cuanto al estilo de exponerla y explicarla, para evitar problemas con las autoridades de la Iglesia, pero no en cuanto a la aceptación de dicha teoría...

La tesis copernicana es algo aceptado en la física de los ecléticos portugueses, junto con las ideas de Newton a quien admiran y siguen.

Atendiendo a las influencias que sufrieron los ecléticos de las corrientes europeas, podemos decir que Verney, Almeida y Monteiro, a pesar del fondo escolástico y a momentos en algunos aspectos cartesiano (sobre todo Almeida en su *Lógica*) se caracterizan por abandonar en el ámbito de la física las discusiones entre atomistas, cartesianos y escolásticos e indicando que el problema filosófico como tal no consistía en ello abrazan, con una certera visión, la corriente de la filosofía experimental

iniciada por Galileo y continuada por Newton. Son newtonianos y así hemos podido ver que lo declaran a lo largo de sus páginas.

En general podemos decir que los eclécticos portugueses conservando ciertos matices bastante definidos de escolasticismo, tuvieron influencia de Francisco Bacon, Locke, Arnauld, Descartes, Bouhours, Regnault, Wolff y otros pensadores franceses e ingleses; que Verney es el que presenta una actitud filosófica más alejada del tradicionalismo y a su vez una marcada influencia de Locke y en general de la filosofía inglesa.

Newton influyó en nuestros pensadores de modo decisivo y en general los físicos, matemáticos y médicos modernos.

Queda por último señalar la influencia que del pensamiento italiano tuvieron nuestros eclécticos. El iluminismo italiano tuvo ciertas características propias: esencialmente no era el pensamiento italiano antirreligioso; de aquí que no hubiera dificultad de seguirlo ni problema de conciliación.

Genovesi y Muratori ejercieron en Verney y en general en el pensamiento ecléctico de Portugal una gran influencia.

En cuanto a la relación que guardan los eclécticos portugueses con los españoles podemos señalar que los primeros se mostraron más modernos en general y concretamente en el campo de la física. Los españoles conservaron una posición mucho más escolástica y tradicional que los portugueses. El eclecticismo español del XVIII fue mucho menos moderno que el eclecticismo portugués. Verney critica a algunos de los eclécticos e innovadores españoles; por ejemplo, recordemos que critica a Tosca en el terreno de la física y metafísica y que del P. Feijóo dice que sólo desengañaba a los ignorantes: "los doctos están ya desengañados por los mismos libros que él leyó: y en los Paradoxos es tan superficial que sólo sirve para los que nunca estudiaron". Exageradas o no las opiniones de Verney, lo que sí podemos advertir es que él y en general Almeida y Monteiro señalaron un nuevo camino a seguir en la física y que dio por resultado un pensamiento mucho más moderno y más científico que el de los eclécticos españoles.

La característica y según nuestro parecer el mérito de los pensadores eclécticos portugueses estudiados, fue abandonar en física el cartesianismo, para aceptar las teorías de Newton y

declararse sus partidarios. Es en este punto en el que se separan esencialmente de los eclécticos españoles, quienes seguían a Descartes o bien a Gassendo. Avendaño, Zapata, Tosca y Berni, podían, si recordamos las fechas (Newton publicó en 1687 su *Philosophiae naturalis principia mathematica*; Avendaño, Zapata, Tosca y Berni publicaron sus principales obras en 1716, 1721, 1736, respectivamente) conocer las teorías newtonianas.

## BIBLIOGRAFÍA

### FUENTES

- Luis Antonio Verney, (I) *Verdadero Método de estudiar para ser útil a la República y a la Iglesia*, Madrid, 1760, 4 t.  
(II) *De Re Logica ad usum Lusitanorum Adolescentium*, Valencia, 1769.  
(III) *De Re Metaphysica ad usum Lusitanorum Adolescentium*, Valencia, 1773.
- Teodoro de Almeida, (IV) *Recreación Filosófica o Diálogo sobre la Filosofía Natural*, Madrid, Imprenta Real, 1803, 11 t.  
(V) *Armonía entre la Razón y la Religión*, París-México, Librería de la Rosa, 1840, 2 t.  
(VI) *Cartas Físico-Matemáticas de Teodosio a Eugenio*, Madrid, Imprenta Real, 1803.
- Ignacio Monteiro, (VII) *Ars Critica rationis dirigendae seu Philosophica humanae mentis institutio Logica communi usu nuncupata. Secundum Eclecticam Philosophiae Leges adornata*, Venecia, 1772.  
(VIII) *Philosophia Libera seu Eclectica Rationalis et Mechanica Sensuum*, Venecia, 1772-6, 8 t.
- Antonio Codorniu, (IX) *Desagravio a las facultades y autores que ofende el Barbadiño en su Verdadero método de estudiar*, Barcelona, 1764.
- José Francisco Isla, (X) *Fray Gerundio de Campazas*, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, 1846, t. XV.  
(XI) *Apologías a la Obra del Barbadiño y respuestas a ellas dadas*, Madrid, 1768.
- Benito Díaz de Gamarra, (XII) *Elementa Recentioris Philosophiae Elementa Logices*, México, 1774.
- José Agustín Caballero, (XIII) *Filosofía Electiva*, La Habana, Biblioteca de Autores Cubanos, nº 1, 1944.
- Francisco Javier de Santa Cruz y Espejo, (XIV) *El Nuevo Luciano de Quito*, Quito, Clásicos Ecuatorianos, 1943.

### BIBLIOGRAFÍA GENERAL

- Alzate, Antonio, *Gacetas de Literatura*, Puebla, 1831 (reimpresión), 3 vols.
- Aristóteles, *Metafísica*.

- Arnauld, Antonio, *Lógica o Arte de pensar*, traducida al español por D. Miguel Joseph Fernández, Madrid, 1759.
- Becker, Carl L., *La Ciudad de Dios en el siglo XVIII*, Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires, 1943.
- Biblioteca de la Compañía de Jesús*. Nouvelle Edition par Charles Sommervogel, S. J.
- Cabral de Moncada, L., *Um "Iluminista" português do século XVIII: Luis Antonio Verney. Com um apêndice de novas cartas e documentos inéditos*, S. Paulo, 1941.
- Caso, Antonio, "Don Juan Benito Díaz de Gamarra, un filósofo mexicano discípulo de Descartes". *Revista de Literatura Mexicana*, Año 1, nº 2, México.
- Cassirer, Ernst, *Filosofía de la Ilustración*, Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires, 1943.
- Collin, F., *Manual de filosofía tomista*, Luis Gili, Editor, Barcelòna, 1950.
- Descartes, René, *Les Principes de la Philosophie*, Lib. Hatier, París, s. f.
- Díaz de Gamarra, Benito, *Tratados*. Prólogo del Dr. José Gaos, Imprenta Universitaria, México, 1947.
- Dilthey, Wilhelm, *Historia de la filosofía*, Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires, 1951.
- García Morente, Manuel, *Fundamentos de filosofía*, Espasa-Calpe, Madrid, 1947.
- Gilson, Étienne, *La filosofía en la Edad Media*, Ediciones Sol y Luna, La Plata, 1940.
- Gómez Robledo, Antonio, *La filosofía en el Brasil*, Imprenta Universitaria, México, 1946.
- Grabmann, Martin, *Filosofía medieval*, Editorial Labor, Barcelona, 1949.
- , *Historia de la teología católica*, Espasa-Calpe, Madrid, 1940.
- Groethuysen, Bernhard, *La formación de la conciencia burguesa en Francia durante el siglo XVIII*, Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires, 1943.
- Hazard, Paul, *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*, Revista de Occidente, Madrid, 1946.
- , *La crisis de la conciencia europea*, Editorial Pegaso, Madrid, 1941.

- Hume, David, *Diálogos sobre religión natural*, Losada, Buenos Aires, 1942.
- *Investigación sobre el entendimiento humano*, Losada, Buenos Aires, 1939.
- Junco Posadas, Victoria, *Algunas aportaciones al estudio de Gamarra o el eclecticismo en México*, (mimeógrafo), 1944.
- Laverde Ruiz, Gumersindo, *El tradicionalismo en España en el siglo XVII* (en *La ciencia española*, cf. Menéndez Pelayo).
- Leibniz, Gottfried W., *Discurso de metafísica*, Revista de Occidente, Madrid, 1942.
- Locke, John, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires, 1956.
- *Tratado del gobierno civil*, Colección Claridad Argentina, Buenos Aires, 1932.
- Méndez Bejarano, M., *Historia de la filosofía en España*, Renacimiento, Madrid, s. f.
- Méndez Plancarte, G., *Humanistas del siglo XVIII*, Biblioteca del Estudiante Universitario, México, 1941.
- Menéndez Pelayo, M., *Historia de las ideas estéticas en España*, Espasa-Calpe, Madrid, 1943.
- *La ciencia española*, Inventario Bibliográfico de Inovadores Filosóficos del siglo XVIII, Madrid, 1933, t. II.
- *Letras portuguesas*, en el t. V de *Estudios y discursos de crítica histórica y literaria*. Publicado por el Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Santander, 1942.
- Navarro, Bernabé, *La introducción de la filosofía moderna en México*, El Colegio de México, México, 1948.
- O'Gorman, Edmundo, "La filosofía en la Nueva España", *Boletín del Archivo General de la Nación*, t. XII, nº 2, México, 1941.
- "Papeles de don Benito Díaz de Gamarra", *Boletín del Archivo General de la Nación*, t. XIII, nº 3, México, 1942.
- Papp, Desiderio, *Historia de la física*, Espasa-Calpe Argentina, Buenos Aires, 1945.
- Pérez-Marchand, Monelisa, *Dos etapas ideológicas del siglo XVIII en México a través de los papeles de la Inquisición*, El Colegio de México, México, 1945.

- Prampolini, Santiago, *Historia universal de la literatura*, t. XI, "Literatura portuguesa".
- Quiroz Martínez, Olga, "José Agustín Caballero y el eclecticismo del siglo XVIII", *Universidad de La Habana*, n<sup>os</sup>. 73-75, julio a diciembre de 1947, pp. 58 ss.
- , *La introducción de la filosofía moderna en España*, El Colegio de México, México, 1949.
- Ramos, Samuel, *Historia de la filosofía en México*, Imprenta Universitaria, México, 1942.
- Russell, Bertrand, *Religión y ciencia*, Fondo de Cultura Económica, México - Buenos Aires, 1951.
- Saverien, M., *Histoire des Philosophes Modernes*, París, 1773.
- Wahl, Jean, *Introducción a la filosofía*, Fondo de Cultura Económica, México - Buenos Aires, 1950.
- Windelband, Wilhelm, *Historia de la filosofía*, Editorial Pallas, México-Quito, 1941, t. IV y V.

## ÍNDICE

Prólogo .....	9
Introducción .....	11

### *Primera Parte*

I. Relación que guardan nuestros pensadores con los temas propios del siglo XVIII europeo.....	23
a) Concepción del mundo y de la naturaleza.....	24
b) La filosofía. Razón y conocimiento.....	26
II. La educación.....	32
III. La literatura. Retórica. Oratoria sagrada. Poesía.....	39
IV. La ética. El derecho.....	57
V. Teología. Religión.....	68
VI. La historia.....	91
VII. La medicina.....	100
VIII. Escritos polémicos alrededor del <i>Verdadero método</i> .....	106

### *Segunda Parte*

IX. La física .....	131
1) Reacción contra la física escolástica.....	132
2) Método de investigación.....	137
3) Aceptación de la teoría newtoniana.....	140
4) Sustancia y accidente. La doctrina de los accidentes eucarísticos en la filosofía moderna .....	148
X. La lógica.....	155
XI. La metafísica.....	176

### *Tercera Parte*

XII. La influencia del Barbadiño en México: Fr. Benito Díaz de Gamarra.....	183
---	-----

XIII.	La influencia del Barbadiño en el Ecuador: Francisco Javier de Santa Cruz y Espejo.....	196
XIV.	La influencia del Barbadiño en Cuba: José Agustín Caballero.....	216

*Cuarta Parte*

Conclusiones .....	224
BIBLIOGRAFÍA .....	231

**Este libro se acabó de imprimir el día 20 de agosto de 1958 en los talleres de Unión Gráfica, S. A., Dr. Vértiz, 344, México, D. F. Se imprimieron 1,000 ejemplares y en su composición se utilizaron tipos Bodoni de 12, 10 y 8 puntos. La edición estuvo al cuidado de su autora.**









