

## ¿ILUSTRACIÓN EN ESPAÑA?: CONTRASTES ENTRE EL “SIGLO DE LAS LUCES” ESPAÑOL Y LA ILUSTRACIÓN CENTROEUROPEA

**J. M<sup>a</sup> G<sup>a</sup> GÓMEZ-HERAS**

Doctor en Filosofía  
Profesor Emérito  
Facultad de Filosofía  
Universidad de Salamanca  
Salamanca / España  
jmggh@usal.es

Recibido: 12/02/2013  
Aceptado: 16/09/2013

*Resumen:* El ensayo describe en su parte primera las características generales de la “Ilustración del s. XVIII” en los principales países europeos, remarcando en la segunda los rasgos diferenciales de la “Ilustración española” respecto a la de Francia, Inglaterra y Alemania.

*Palabras clave:* ciencia, crítica histórica, deísmo, Enciclopedia, Iluminismo, Ilustración, libertad, pedagogía, razón, religión, tolerancia.

*ENLIGHTENMENT IN SPAIN? DIFFERENCES BETWEEN THE SPANISH “CENTURY OF THE LIGHTS” AND CENTRAL EUROPEAN ENLIGHTENMENT*

*Abstract:* This essay describes during the first part the general characteristics of the Age of Enlightenment in the 18<sup>th</sup> century in the foremost European countries, focusing in the second part on the main distinctive features of the Spanish Age of Enlightenment comparing to France, England and Germany

*Keywords:* Age of Enlightenment, deism, Encyclopaedia, freedom, historical criticism, pedagogy, reason, religion, science, tolerance.

Pocos fenómenos culturales concitaron tal cúmulo de palabras para nombrar lo que quisieron ser y significar. Lo cual es síntoma de exceso de contenido pero también de imprecisión, de fronteras difusas, de meandros escurridizos para la barca del lenguaje. Los franceses hablaban de *les lumières*, de *la época de*

la razón. Los italianos acuñaban un término nuevo, *Iluminismo, las luces*. Y añadían *secolo illuminato, filosofismo*, iluminación de la mente humana. Los españoles preferían nombrar la misma cosa con la fórmulas *siglo de las luces, ilustración*; los ingleses usaban *enlightenment*. Los alemanes *Aufklärung*. Pero una palabra prevaleció sobre sus sinónimos y asumió la función de rótulo de un siglo, el XVIII y de toda una época: *Ilustración*. Con ella se nombra no solo un movimiento intelectual sino un clima cultural según uno de los protagonistas del mismo, D'Alembert. Los ilustrados cuestionaron, debatieron y opinaron sobre todos los ámbitos de la cultura occidental: ciencia, teología, estética, música, moral, economía, derecho... nada escapó a la lupa analítica de la razón ilustrada. Una forma mental se implanta en la burguesía inglesa, francesa y alemana y desde aquí irradia a Italia, España, Rusia y Polonia, generando un modo nuevo de entender la filosofía, la religión, la pedagogía y la política. Tal forma mental propone los derechos fundamentales del hombre, prefiere la experiencia a la metafísica, critica las supersticiones y lucha contra los privilegios y la tiranía.

Sin embargo, ¿qué se quería significar con tan abundante verborrea? Se quería significar un evento en el que convergían múltiples partos del espíritu; etiquetar más a una época que a un siglo. Una aureola parecía recubrir a todos ellos: lo expresado por la *metáfora de la luz*, procedente del lenguaje religioso. Proyectar luz sobre la realidad, que, de rechazo, implicaba ahuyentar los tiempos de tinieblas y oscuridad. Pero ¿que significa arrojar luz? Significa *iluminar* una noche que proyecta oscuridades, despejar un horizonte dominado por los poderes de las tinieblas, cuales son los prejuicios, los ídolos, los errores. Cuando en 1784 Kant respondió a la pregunta *¿Qué es Ilustración?* dejó escrito: "Ilustración es superación de la minoría de edad del hombre, en la que este no se vale de la propia inteligencia y se deja guiar por otro. Decidirse por tomar como guía a la propia razón", *Sapere aude! Atrévete a pensar por ti mismo!*

Los contenidos de aquella luz querían ser en primer lugar *humanismo*. Tras el clima de la *Ilustración* subyacía la cosmovisión que la modernidad venía implantando con el hombre como centro en actitud de sujeto autónomo que se independiza de tutelas políticas, sociales y religiosas e instaura una nueva visión de las cosas sustentada sobre la razón, la ciencia, el progreso y el bienestar. Que el protagonismo del hombre traído por la modernidad se extendiera a todos los recovecos de la vida. Se trataba de construir un hombre nuevo y, por ello, la *pedagogía* asumía en Rousseau un protagonismo indiscutible. La educación del hombre y de la humanidad, *Erziehung* como camino a la *Bildung*, que implicaba una reforma de los planes de estudio a todos los niveles y que se traslucían en el *Tratado de la educación infantil (des filles)* y en las *Aventuras de Telémaco de Fenelón (+1715)* y antes que en él en *Los pensamientos concernientes a la educación (1693)* de Locke, que desembocan en el *Emilio (1762)* de Rousseau.

Pero *humanismo* se identificaba con proclamar el poder del espíritu en sus dos grandes manifestaciones: la razón y la libertad. La *humanitas* se cimentaba en el *conocimiento, la ciencia, la verdad*. Desde tal *cupiditas sciendi*, afán de saber, se lucha contra la superstición y el absolutismo político en pro del bienestar de la humanidad. A la *razón* se encomienda la tarea de sustituir el mito y la magia por la ciencia. Esta impulsa el progreso al liberar al hombre de la miseria y del dolor. Para ello se sirve de la ciencia y de la técnica como instrumentos de liberación. Pero ¿de que razón se trata? De la heredada del racionalismo de Descartes, de Spinoza, de Leibniz y de Locke, pero despojada de su carácter metafísico y convertida en razón innovadora, consistente no en un sistema de verdades heredadas sino en inteligencia que practica la *cupiditas sciendi*. Es la razón construida desde la experiencia y la formalización matemática.

Los sociólogos de la cultura vinculan el fenómeno ilustrado al ascenso de la clase burguesa y laica a protagonista social en detrimento del clero y de la aristocracia. La Ilustración se despliega como una fase del proceso secularizante de la modernidad. Las transformaciones políticas y económicas del siglo XVII la preparan y la revolución francesa la cancela. La riqueza se expande, se incrementa el comercio, se amplían las empresas del colonialismo temprano. El artesanato se transforma paulatinamente en industria y esta exige empresarios. El interés por los saberes técnicos se incrementa: mecánica, minería, agricultura, navegación.... Una burguesía instalada en hogares extracadémicos como las Academias y los Salones en donde se codean damas empelucadas, clérigos intrigantes e intelectuales embutidos en casacas ceñidas. Los sistemas absolutistas de poder son erosionados por la nueva clase burguesa ascendente. Los privilegios feudales de la nobleza y del clero son cuestionados en nombre de una mayor igualdad. Un rastreo de la génesis de la *nueva época* nos permite individualizar algunos de sus rasgos característicos. Inglaterra fue el lugar de origen, Francia la divulgó y exportó, Alemania profundizó en sus presupuestos y desde Centroeuropa se expandió a Italia, España, Rusia y Polonia. Y cada uno de estos países la otorgó unos matices peculiares, siempre en polémica con un pasado que la precedió y dentro de un encuadre común de culto a la razón y a la libertad. Inglaterra desde le nueva imagen del cosmos construida por la *Físico-matemática* newtoniana y la idea de tolerancia religiosa diseña una nueva concepción de la religiosidad. Francia encauza un profundo cambio político-cultural que desemboca desde la sociedad del *ancien regime* en una sociedad revolucionaria y democrática; Alemania, conservadora en política y costumbres, cultiva la *racionalidad histórico-crítica*, revisando la historia de la tradición y del dogma .

Pero una nueva época presupone la instauración de una *constelación de valores* diversa de la tradicionalmente aceptada. Y un valor central que genera y centraliza el conjunto. La Ilustración proclama al sujeto individual para tal función.

Y girando en torno a él opciones a favor del expresionismo del sujeto, del universalismo formal y del igualitarismo social. Todo ello con la intención de construir un nuevo sistema cultural dotado de claridad y armonía, derivadas no de una tradición sometida a revisión sino de las dos grandes estructuras del sujeto moderno: la razón y la libertad. Ambos desplegándose en un tipo de saber filosófico y científico y en un nuevo tipo de acción ética y política. Estos y las ideas que los representan desplazan la frontera sociocultural que el Barroco había construido bajo la égida de los Habsburgos y de los Borbones y en el que imperaba la tradición, la autoridad y la sumisión. Frente a él la nueva época trae consigo el progreso, la igualdad y la tolerancia, en una visión cosmopolita de la sociedad de la que entran incluso a formar parte estímulos procedentes de mundos lejanos. Se gesta una nueva conciencia del tiempo y del espacio en perspectiva universalizante de la historia general de la humanidad con ampliación de horizontes que se alargan en el pasado pero también en el presente con datos lejanos procedentes de China o el Oriente islámico. Es lo que rezuma el *Ensayo sobre las costumbres y el espíritu de las naciones* de Voltaire (1756/75). Tales afanes universalizantes y la pasión por la erudición y la sensibilidad para lo concreto encontraron expresión en la *Gran enciclopedia* de Diderot y de D'Alembert, que pretendió organizar en un *corpus* erudito la filosofía, la historia, la ciencia natural y la tecnología. Fue la empresa de una élite de aristócratas y de clero culto, de profesionales burgueses y de artesanos eruditos e, incluso, de economistas fisiocráticos.

Pero si la idea de sociedad se transformó bajo presión de datos y hechos procedentes ya de otras civilizaciones ya de la incipiente secularización de costumbres en la burguesía, ¿Cómo se tradujo tal proceso social en la estructura institucional de la sociedad, es decir, en el Estado, en donde no es el principio de la vida social sino el *principio de la ley, el derecho*, quien vertebraba la institución? Los ilustrados sitúan el fundamento de las normas y del Estado no en la metafísica o en la religión sino en la razón. Se habla en este caso de *Derecho natural*. El cambio mas profundo a este respecto había sido ya realizado por los filósofos racionalistas del Derecho: Grotio, Pufendorf y Tomasius, sistematizados manualísticamente por Wolff, que habían logrado invertir el tratamiento del *ius naturae*, al autonomizar este de la moral y de la religión y, de rechazo, encuadrando a ambas en el marco de una religiosidad natural cimentada sobre la razón. Tal fundamentación no teológica de las leyes obligó a buscar nuevos fundamentos para las mismas. A este propósito, Rousseau en el *Contrato Social*, siguiendo a Locke, desemboca en un modelo de Estado en donde la voluntad individual se aúna en la voluntad general, cohexionando la sociedad en el sistema liberal de la democracia. Este es en el fondo el significado de la guillotina a que la revolución francesa somete al *Ancien Régime*. A ello responde una concepción de las normas en donde la libertad y la justicia, y no la imposición, impregna el espíritu

de las mismas como proclamaba Ch. Montesquieu en el *Espíritu de las leyes*” (1748). Sobre las ideas del *iusnaturalismo ilustrado* se desarrolló la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano*, que sirvió de base a la revolución francesa y cuyos derechos básicos fueron la libertad, la igualdad, la propiedad y la libertad de pensamiento

Ya durante el siglo XVII soplaban desde la Inglaterra revolucionaria hacia Europa vientos a favor de la tolerancia que permitieron implantar el principio de la libertad religiosa en Centroeuropa. La defensa de la tolerancia se convierte en la intención fundamental de los escritos de P. Bayle, Locke y Voltaire sobre el tema y en soporte de las ideas de paz y concordia del Siglo de las Luces. El *principio de tolerancia*, sin embargo, afectaba a una de las actitudes básicas de la religiosidad cristiana: la certeza y autoridad dogmática de la fe. *Si la tolerancia moderaba la autoridad de quien respeta la opinión divergente del otro, la libertad en el pensar caracterizaba la actitud de este* en su quehacer intelectual. Mientras el cristianismo latino, embarcado en la Contrarreforma, mantenía a ultranza el principio de autoridad, el mundo protestante se embarcaba en un proceso de diversificación pluralista en nombre del principio de libertad. Este y la tolerancia posibilitaron el desarrollo de la investigación *crítica* y la expansión popular de unos derechos que las Constituciones de Francia y EE. UU. de América consagraron.

La *Crítica* tuvo su tarea preferida en la revisión de la historia y en especial de la *tradición religiosa*, en donde las leyendas habían recubierto a los hechos históricos y las supersticiones a las creencias. La idea de ciencia moderna se construyó sobre el presupuesto de un nuevo método en el que la observación y el experimento desplazaran a la metafísica de las esencias. Era el ideal baconiano de ciencia moderna. Tal presupuesto tuvo también su correspondiente opción metodológica en las ciencias históricas. *Lo que en las ciencias naturales son los hechos de experiencia y los experimentos son en las ciencias históricas la erudición y los documentos: el soporte de lo racional*. La tradición deja de ser fuente de verdad para convertirse en objeto de crítica de igual manera que los hechos sensibles configuran el campo de verificación experimental. La revisión crítica de la tradición implicó incremento de laicidad y rechazo de la superstición. Y un avance importante en el proceso de la *secularización* de la cultura occidental. Este nuevo tipo de racionalidad histórica, con amplio componente crítico frente a tradiciones y leyendas, generó una oleada de producción literaria *erudita*, desplegada en publicaciones periódicas como el *Journal des Savants* (1665 ss), colecciones como la *Allgemeine deutsche Bibliothek*, diccionarios como La *Gran Enciclopedia* de Diderot y D’Alembert y recuperación de fuentes medievales, tal como Muratori efectuó en Italia. La erudición se incrementa no solo en los círculos de los intelectuales sino también en círculos de lectores de la burguesía. De tal espíritu erudito y divulgador rezuma la historia que Voltaire escribe sobre Rusia.

Practicar la *Crítica* significó para los Ilustrados proyectar rayos de luz allí donde la oscuridad generaba la leyenda, el mito y la superstición. Du Bos la irradiaba sobre la literatura y las artes plásticas en sus *Réflexion critiques sur la poésie et la peinture* (1719). Lessing y Kant sobre la historia y el uso de la razón y G. Baumgarten en la estética. Richard Simon (+1712) inaugura con su *Histoire critique du vieux testament* (1678) y con su *histoire critique du texte du nouveau testament* (1689) una veta inagotable de la futura investigación bíblica y P. Bayle (+1706) se aplica a la misma tarea en el mas amplio *Dictionnaire historique et critique* (1695), una tarea que Diderot y D'Alambert consumaría en la famosa *Gran Enciclopedia*. La actitud critica traducía no solo seducción por la erudición sino un nuevo concepto de ciencia que, de acuerdo con el empirismo anglosajón, entendía la verdad más como adecuación de nuestro saber a los hechos que adaptación de nuestras convicciones a ideologías metafísicas o a creencias religiosas. Es decir: respeto hacia los hechos y no hacia los prejuicios tal como Bacon había preanunciado en su crítica a las Ideologías en el *Novum organum*. Los *Neólogos alemanes* a este respecto mostraron mayor afinidad con el humanismo crítico erasmista que con la ortodoxia luterana<sup>1</sup>.

El hombre Ilustrado, con algunas notables excepciones, no adoptó una actitud antirreligiosa. Pero si aspiró a una reinterpretación de la religión dentro del nuevo tipo de saber y de acción sedimentado durante la modernidad. Existieron materialistas, ateos y libertinos sobre todo en Francia. Voltaire lanzó el grito de *Ecrasez l'infame*, pero no como aniquilamiento de la religión sino como lucha contra la superstición, la intolerancia y el oscurantismo. Sin embargo, la religión, a pesar del proceso secularizador, mantuvo un fuerte influjo cultural. El debilitamiento de la ortodoxia tradicional tanto en el Catolicismo como en el Protestantismo forzó la búsqueda de nuevos asideros para la religión, asideros anclados no en la tradición o en la fe sobrenatural sino en la razón ilustrada. Surge así, al amparo de la tolerancia, el concepto de una *religión natural*, que más allá de las ortodoxias confesionales estableciera las bases de una *religiosidad común*, basada en la razón y descargada de misterios y milagros. También el Evangelio debería ser leído a la luz proyectada por la cosmovisión científica y la racionalidad histórico-crítica. Es idea que impregna los escritos de Hume *The natural History of Religion* y los *Diálogos concernientes a la religión natural*, ideario que se prolonga en Diderot y Rousseau. Desconfesionalizar la religión aportaba impulsos notables al naciente ecumenismo pero también a un cierto indiferentismo religioso con el que las Iglesias de uno y otro signo no podían darse por satisfechas en un momento en el que no solo imperaba el principio del *cuius regio eius et*

1 Cf. GOMEZ-HERAS, J. Ma. Ga., *Religión y modernidad. La crisis del individualismo religioso de Lutero a Nietzsche* (Cordoba, 1986) 104-107.

religió sino que también se consolidaba el postulado católico del “*extra ecclesiam nulla salus*”.

La razón ilustrada construye una nueva *imagen del mundo* basada sobre la fisico-matemática y su concreción en las ciencias de la naturaleza de matriz empírica que desbancan los organigramas y enlaces de la vieja metafísica. A la nueva imagen del mundo contribuyeron una serie de obras que, raramente coincidentes y a veces contradictorias entre sí, coincidían en un presupuesto común: la oposición a la metafísica tradicional. La genial obra de Newton (+1727): *Philosophiae naturalis principia mathematica* (1687) no se preocupa ya por las esencias de las cosas sino por las leyes de la naturaleza que la matemática formula. Y el *Sistema naturae* de Linneo (+1778), el *Essai de cosmologie* de Maupertuis (1750) y el *Système du monde* de Laplace (1798), entre otros, atestiguaban que la imagen del mundo puesta en circulación distaba largos trechos de la transmitida por la tradición aristotélica. Pero la imagen del mundo legada por esta mantenía estrechos vínculos con la cosmología teológica legada por la religiosidad judeocristiana. La disolución de aquella, por tanto, no pudo por menos de afectar también a esta. En la Inglaterra seducida por la grandiosidad de la *fisico-matemática* newtoniana la ortodoxia tradicional se vio obligada a mantener tensos duelos con la ciencia triunfante. A ello responde la polémica sobre el fenómeno del *deísmo*<sup>2</sup> en Inglaterra. Los deístas diseñaron una imagen de Dios como artífice genial lejano que crea un mundo que, una vez creado, ya no necesita de su creador porque a fuerza de perfección funciona autónomamente. Se trataría en todo caso de una religión sin misterios y de una cosmología que ya no necesitaba de Dios para explicarse a sí misma, según conocida sentencia de Laplace.

Fue el espacio *estético*, mundo de las artes y las letras, donde el espíritu ilustrado se desplegó con raigambre popular. El *embellecimiento* debía también afectar a las manifestaciones de la sociedad burguesa. Porque arrojar luz interesa no solo a la mente que piensa o al corazón que ama sino a los cambios que la sociedad requiere para alcanzar la felicidad, la paz y el bienestar común de la sociedad. La razón ilustrada aplicada a la estética desplazó al barroco y al rococó sustituyéndolos con el arte neoclásico. Aquí la sencillez y utilidad priman sobre la profusión ornamental y la línea recta triunfa sobre la curva. Claridad cartesiana dominando los espacios cerrados de los salones y los abiertos de los jardines. Por ese camino asistimos al nacimiento de la estética moderna en los escritos de Baumgarten y a un arte academicista que se alarga hasta el siglo XIX. En literatura los *hombre de letras* llevaron al teatro, a la narrativa, a la poesía, a la tragedia y a la comedia argumentos y episodios impregnados de racionalidad, de libertad,

2 Cf. *Ibid.*, 94 ss.

de afán pedagógico y de tolerancia. En este territorio Voltaire, Lessing o Schiller testimoniaron una sensibilidad común y unas preferencias hacia el episodio moralizante, el compromiso filantrópico o la fabulación pedagógica.

Sin embargo no toda investigación de la naturaleza se atuvo al modelo del sistema causal-mecánico regido por un conglomerado de leyes necesarias. El uso del método experimental, atento a la observación de los fenómenos concretos, también descubrió de la mano de la biología, de la fisiología y de la botánica a una naturaleza de la que la matemática no lograba dar cuenta adecuada y que se manifestaba como totalidad orgánica plena de sentido y finalidad. La naturaleza no estaba necesitada solamente de ser *explicada* por leyes y relaciones causales; precisaba también de ser *comprendida e interpretada* según su energía interna y productividad generativa. Haller a su modo en Alemania y Diderot al suyo en Francia preferían este camino hermenéutico, menos claro en sus fórmulas expresivas pero más incisivo en sus intencionalidades. La naturaleza, en este caso, se mostraba, más allá de cuanto la fórmula matemática lograba cuantificar, como magnitud plena de vida y dinamismo, capaz de generar mundos inéditos en un proceso inconcluso de gestación de nuevas formas de vida. La *Tercera Crítica* kantiana intentará hacer justicia a tal dimensión sin lograr una solución satisfactoria al problema de la teleología del organismo.

\* \* \*

Pero acerquémonos a España para repasar cómo en ella se hacía presente la Ilustración. Porque España más que sentirse integrada entonces en una Europa caminando hacia la ciencia, la técnica y la libertad, proyectaba su poder creador en la colonización del Nuevo Mundo. La aventura americana la distancia progresivamente de aquella Europa, protestante y liberal, con cuya modernidad había chocado en dos grandes conflictos: 1) el de la *Contrareforma* con inacabables guerras de religión que la desangraron y 2) en conflictos dinásticos entre Habsburgos y Borbones de los que salió malparada. España miraba más a Latinoamérica, generando mestizaje biológico, neoescolástica aristotélica y churrigueresco estético, en una nueva sociedad cuyas tensiones no apuntaban tanto al protagonismo de la razón y de la libertad cuanto a la conjunción de dos culturas arraigadas más en la vida que en la ciencia y en el mito que en el dogma. Ello no obstante, aunque con retraso, también entre nosotros aparece un nutrido grupo de Ilustrados, menos revolucionarios que los franceses y menos racionalistas que los alemanes pero también impregnados del mismo universo cultural: Cadalso, Campomanes, Feijoo, Hervas, Jovellanos, Mayans, Olavide... Una Pléyada cuya obra aparece condicionada en exceso por la religiosidad tradicional. Diríase, con todo, que hablar de Ilustración en España implica tener en cuenta que a lo largo del siglo XVIII coexisten dos mentalidades opuestas: la antiilustrada tradicional que pugna por mantenerse y la ilustrada innovadora, que acaba triunfando en la segunda mitad de siglo.

Mientras la burguesía ascendía en Centroeuropa a clase social dirigente, en España los Cortesanos, los nobles terratenientes y sobre todo el clero detentaban el protagonismo político cultural. Las ordenes religiosas, en especial los Jesuitas, mantenían muy activo el legado de la Contrarreforma, aunque con los oídos atentos a las ideas que pululaban allende los Pirineos. El protagonista de la ilustración social, por tanto, una burguesía en ascenso frente a la aristocracia rural y al alto clero, no adquirió aquella vitalidad que en Francia condujo a la revolución. De buscar un nombre que representara aquella burguesía liberal tendríamos que recurrir a Gaspar Melchor de Jovellanos (1744-1811), constructor de un proyecto político-social renovador que pudo encauzar a España en la senda de la modernidad pero que no tuvo el éxito esperado. Si logro, por el contrario, mayores logros su empeño en la renovación pedagógica de una España anclada en métodos y costumbres aferradas al pasado<sup>3</sup>.

El prototipo del ilustrado español dista mucho del burgués inglés, del libertino francés o del racionalista germano. Su figura se acerca más a la del religioso erudito e inconformista como es el caso del benedictino J. Feijoo, (1676-1764), prof. en la Universidad de Oviedo y que deposita sus reflexiones en el famoso *Teatro crítico universal* (8 tomos, 1726-1740) y en las *Cartas eruditas* (5 vols. 1741-1770). Aquí escasea el deísmo, la revolución liberal o el criticismo bíblico y abunda mucho, casi todo, la *erudición* y la *crítica social y cultural*. Su programa se centró en cuatro puntos: 1) reforma del método escolar; 2) selección del estudiantado; 3) inclusión de nuevas materias como la física, la astronomía o la botánica; 4) intervención del Estado contra conservadores recalcitrantes. Todo ello dentro de una visión pesimista y dolorida de la cultura española a la que se dirige con punzantes diatribas contra la superstición, los prejuicios populares y los recelos de los científicos ante toda novedad y contaminación racionalizante. Todo un alarde de erudición y crítica cultural, impregnada de escepticismo, y a la vez de admiración secreta hacia Bacon o Descartes, sin que comparta el empirismo metodológico del primero o el mecanicismo del segundo. Y en la trastienda, fidelidad a la tradición escolástico-monacal.

Donde la Ilustración fue puesta a prueba en España fue en la Universidad. Esta, acaparada por manos eclesiásticas, languidecía en una decadencia hecha de endogamia, absentismo y vagancia profesoral y estudiantil. Preferían sus docentes dedicarse más a ejercer una función inquisitorial que a crear ciencia, pensamiento y a innovar tecnológicamente. Universidades menores (Baeza, Ávila, Orihuela...) impartían títulos baratos, restando alumnado a las Universidades de prestigio como Salamanca o Alcalá. Un alumnado procedente de familias nobles, cuyos

<sup>3</sup> Su *Memoria sobre educación pública o tratado teórico-práctico de enseñanza* representa el mayor intento de adaptación de la pedagogía española a las ideas ilustradas en la materia.

hijos disfrutaban de privilegios y gabelas, frecuentaba más las tabernas que las aulas. El profesorado en su mayoría perteneciente al clero, mal pagado, permanecía anclado en la metodología escolástica y enzarzado en reyertas académicas. Se enseñaba prioritariamente teología, filosofía escolástica, cánones, medicina y filología. Pero los alumnos egresados preferían posteriormente pasar a la administración del Estado, a la milicia o a la carrera eclesiástica en lugar de dedicarse a la investigación. En una palabra: la Universidad estaba necesitada de Reforma. Se precisaba integrar la cultura española en la cultura europea, como lo estuvo durante el Renacimiento, renovando métodos y erradicando costumbres perniciosas. Lo cual pronto generó dos partidos: el reformista, con nombres como Mayans, Olavide, Campomanes y Jovellanos y el antireformista, contrario a los cambios. La expulsión de los Jesuitas por Carlos III en 1867 asestó un duro golpe a los conservadores pero también a los innovadores ya que privó a la universidad de numerosos eruditos. Ya a finales de siglo, la reforma universitaria de Olavide persiguió varias metas: a) crear una universidad laica del Estado ajena a la Iglesia; b) formar una élite para dirigir la nación; 3) eliminar los partidos académicos y tribales; 4) secularizar la vida académica. Pero abundaron más las resistencias al cambio que la auténtica renovación y creatividad.

Si Feijoo es un buen barómetro para medir la temperatura y alcance de la Ilustración española, otro test valioso nos lo proporcionan las Universidades de Salamanca (Castilla la Vieja) y Cervera (Cataluña). A quien contemple el alto soto de Torres con que Unamuno describía a Salamanca, descubrirá dos imponentes edificios: el renacentista convento de S. Esteban de la orden dominicana y las torres gemelas de la Clerecía, imponente ciudadela inacabada de los Jesuitas. Ambos, acompañados por otros magnos conjuntos destruidos por las tropas de Napoleón configuraban la silueta espiritual de la ciudad dieciochesca. El prestigio de Salamanca, con amplio predominio de neoescolástica tomista (dominicos) o suareziana (Jesuitas) destilaba un marcado conservadurismo y multiplicaba los celos ante el racionalismo centroeuropeo. Los profesores universitarios, miembros en gran parte de ordenes religiosas, manejaban manuales neotomistas, en los que se rechazaba toda innovación. Diverso talante quiso encarnar la Universidad de Cervera, fundada por Felipe V en 1715 con la finalidad de sustituir a la Universidad de Barcelona, contrarrestar el nacionalismo catalán e incorporar ideas procedentes de Francia. En Cervera trabajó un brillante grupo de docentes pertenecientes también a las ordenes religiosas, cuya preocupación humanística y creatividad literaria se contrapuso a la anquilosada Salamanca, mas aferrada a la escolástica decadente. Pero a finales del XVIII, mientras Cervera se extingue contra todo pronóstico, la situación de Salamanca da un vuelco inesperado. El enciclopedismo penetra, se cultiva el empirismo metodológico y la matemática y aparecen docentes afines al deísmo, al utilitarismo e incluso al ateísmo

materialista. Mientras la Inquisición velaba armas entre los docentes, circulaban en la clandestinidad entre los estudiantes panfletos de origen francés y la Facultad de Derecho se abría a Puffendorf, Montesquieu y Rousseau. Un poeta retórico de la época, Quintana, exclama: ¡Salamanca se abrió a la luz que la razón proyectaba sobre Europa! El ejemplo de Salamanca fue imitado por otras Universidades y un par de décadas mas tarde, los legisladores liberales de las cortes de Cádiz procederán en buena parte de los claustros salmantinos.

La Ilustración fue etiquetada a veces con el término *filosofismo*. Y ello por el protagonismo que la filosofía asumió desbancando a la teología. El pensamiento español, sin embargo, que durante el Renacimiento desarrolla una creatividad fecunda y marcha de la mano de Italia y Francia, posteriormente entra en una fase de repetición escolástica o de imitación titubeante. La tradición aristotélica se estanca y languidece en monasterios e instituciones eclesiásticas mientras un incipiente pensamiento burgués emerge a la zaga y con retraso bajo el influjo de la cercana Francia. La escolástica decadente vive de las rentas de la herencia de los maestros jesuitas, Suarez, y de la Escuela de Salamanca. El pensamiento moderno, a su vez, penetra a contracorriente, cargado de polémica y dramatismo en un medio intelectual hostil. Son Sevilla y Valencia, ciudades abiertas al mar y con potente dinamismo mercantil, los hogares mas activos de modernidad cartesiana. En Sevilla la *Sociedad regia de medicina y Ciencias*, fundada a semejanza de las academias de ciencias de Paris , Florencia o Leipzig, revitaliza la tradición de los *médicos filósofos*, con figuras relevantes como la de Diego Mateo Zapata (1738). La Academia de Valencia, por su parte, menos radical, acoge a científicos y literatos, bajo el liderazgo de Gregorio Mayans y Siscar (+1781). Los temas centrales se adscriben a la cosmología, tal la estructura de los cuerpos, se elaboran doctrinas sintetizando a Descartes y Gassendi, con mezcla de atomismo y formalismo matemático. Paradójicamente es de notar a este propósito que la penetración de filosofía moderna en España se produce no a través del contacto directo con los grandes pensadores: Descartes, Spinoza, Leibniz... sino a través de figuras de 2º o 3er rango como el jesuita francés M. Maignan (1600-1676). Circunstancia que se repetirá en la recepción de la filosofía clásica alemana en la persona de Krause.

En la segunda mitad del siglo XVIII el predominio de la metafísica escolástica tiende a disminuir en la medida en que el empirismo positivista de matriz anglosajona y francesa , con Locke y Condillac como maestros, gana terreno. No sin agrios enfrentamientos con la neoescolástica dominante en monasterios y universidades. La metodología empirista y el sensismo epistemológico fue desplazando a un método aristotélico-escolástico anquilosado y estéril. Junto a los nombres de Suárez, Molina o Báñez hicieron acto de presencia los de Descartes, Locke, Condillac, Leibniz o Wolff. El neutralismo ideológico del empirismo inglés facilitó a monjes eruditos y clero culto la tarea de conciliar la racionalidad ilustrada con

una fe religiosa profundamente arraigada. Nombres como A. Eximeno (+1808) y Juan Andrés (+1818) reconstruyeron la gnoseología con amplio bagaje sensista y de rechazó, criticaron las inútiles sutilidades de la escolástica aristotélica.

La reacción contra el talante ilustrado fue tan virulenta como miope. Es de reconocer que coexisten posturas radicales con opciones más mitigadas, eclécticas y conciliadoras entre modernidad científica y tradición escolástica. La oposición a la filosofía moderna no impidió, sin embargo, que esta y sus grandes pensadores Descartes, Gassendi, Spinoza se hicieran un hueco en la manualística al uso en las Instituciones docentes. Los vientos liberales y racionalistas que soplaban desde Inglaterra y Francia provocaron una reacción furibunda por parte de quienes vieron en ellos un vendaval que ponía en peligro la ortodoxia de la fe. La defensa de esta implicaba, además, la defensa del modelo mental con el que tradicionalmente venía expresada: el aristotelismo tomista<sup>4</sup>. De ahí las protestas airadas de las Universidades contra Academias y Salones, en donde al margen de las instituciones oficiales, se impartía doctrina contraria a la oficial. La oposición al racionalismo ilustrado fue liderada por la neoescolástica imperante en las ordenes religiosas temerosa de que el racionalismo erosionara los fundamentos de la fe.<sup>5</sup> De ahí su amplio componente apologético y polémico. De tal actitud procede una de las aportaciones más significativas de la época ilustrada y postilustrada: la *apologética*. Uno de sus maestros, J. P. Forner (+1797) censura sin compasión la pedantería escéptica y revolucionaria de Voltaire, Helvetius o Rousseau a la que opone la solidez y el equilibrio de Vives, Arias Montano e incluso Descartes. La polémica contra el ateísmo, deísmo y materialismo llega tardíamente, si bien impregna la obra de F. de Ceballos(+1802). La reacción, en fin, tuvo su adalid en el dominico F. Alvarado, apodado el *Filosofo rancio*, quien declara con acre lenguaje fútiles y perniciosas a las ciencias modernas por atentar contra las verdades de la fe.

La estética no fue tema olvidado por la Ilustración española<sup>6</sup>. Durante el *siglo de las Luces* coexisten el Churrigueresco abigarrado preferido por la religiosidad popular y el neoclásico academicista promovido por la monarquía afrancesada. El pueblo escaso de cultura y apegado a una religiosidad rutinaria y vitalista lleva a la exasperación la exuberancia del Barroco. Los monarcas y aristócratas admiradores de Versalles encargan palacios neoclásicos a arquitectos traídos de

4 Entre los apologistas de la ortodoxia y de su sostén la filosofía aristotélica destacan J. B. Gener(+1781), J. de Alcántara Castro (+1792) y P. Ceballos (+1802)

5 Es el caso de Fco. Palanco (+1720) que protagoniza una agria polémica contra el atomismo de Maignan. en la que participan también Zapata, J. de Najera y J. M. de Lessaca

6 Lo testimonian las obras de Mayans, *El arte de pintar* (1776), de Esteban de Arteaga (+1793) *Las investigaciones filosóficas sobre la belleza ideal* (1789) y el *Diccionario histórico de artistas* (1800) de J. A. Cea Bermúdez en donde dentro de un encuadre clásico se repiensa el tema de la expresión estética.

Italia, poblándolos de estatuaria imitadora de los ejemplos del arte grecolatino. La religiosidad popular, a su vez, siembra la geografía española de templos y retablos revestidos del oro que llega de América y los puebla con la magnífica imaginería de Salcillo en Murcia o de Carmona en Castilla. El Barroco entra en su fase final culminando su recargada ornamentación en el churrigueresco salmantino, y sobre todo, en el Barroco colonial con espléndidos ejemplos en Latinoamérica<sup>7</sup>. A lo largo del siglo, sin embargo, las artes plásticas continúan pendulando entre dos extremos: el recargado Barroco y el neoclásico de imitación francesa o italiana, preferido por los monarcas y aristócratas. Este encarnaba la armonía y el equilibrio. Sus hogares de culto fueron las Reales Academias<sup>8</sup> que funcionaron a imitación de las de París o Roma y que formaban artistas o enviaban becarios al extranjero. El italiano Sabatini y el español Ventura Rodríguez plasman la nueva estética en suntuosos palacios como el Real de Madrid, el de Aranjuez, magníficas fachadas catedralicias y espléndidos museos como el Prado en donde encuentran realojo las colecciones reales de pintura flamenca, italiana y española.

Quizás el mundo literario fuera el espacio donde la Ilustración española compartió vínculos y talante más cercano con la Ilustración europea, en especial con la francesa. Los escritores practicaron el didactismo, la proclama pedagógica, la crítica a la ignorancia, el rechazo de la escolástica, conocedores de la urgencia de modernizar el país. Desde una concepción elitista del saber, las Academias se convirtieron también en hogares de la renovación estilista<sup>9</sup>. La creación literaria efectuó una transición desde el gusto barroco al neoclasicismo y al prerromanticismo. En cualquier caso una producción literaria puesta al servicio de las reformas, con escasos creadores relevantes pero con abundantes autores talentosos abiertos a los aires ilustrados procedentes de Europa. Huelga citar a este respecto a prosistas satíricos como Diego de Torres Villarroel, el P. J. Fco. de Isla con su celebre sátira *Fray Gerundio de Campazas*(1758), a Jose Cadalso con sus *Eruditos a la violeta* (1771) o el polemista J. P. Forner (1756-97) con su *Asno erudito* (1782). La creación literaria siempre exigió libertad y tolerancia para la ironía, la crítica y el humor. En este terreno los escritores del siglo XVIII chocaron con censores e inquisidores que dificultaron su labor. El *Diario de los literatos de España* (1737-42) testimonia, sin embargo, que las ideas ilustradas habían echado pie en este mundo. José Cadalso en sus *Cartas Marruecas*, redactadas a imitación de las *Cartas persas* de Montesquieu, distingue cinco clases de escritores: “los que

7 Dos magníficos ejemplos: Sta. Prisca de Taxco y la Catedral de México.

8 Destacan la Real Academia de Bellas Artes de S. Fernando (1752) y la Real Academia de S. Carlos de Valencia (1753),

9 El protagonismo lo acaparó la *Real Academia Española de la Lengua* (1713), a cuyo cargo corrieron las ediciones de los *Diccionarios de la Lengua* y de los *Tratados de gramática*. Las academias se multiplicaron en provincias (Barcelona, Sevilla, ) y lograron una vida de éxito variado.

escriben lo que se les ocurre; otros lo que les mandan; otros lo contrario de lo que piensan; otros lo que agrada al público y otros lo que choca con la censura”. Carentes todos, sin embargo, de financiación adecuada debieron refugiarse en la clerecía o el funcionarizado administrativo.

Las fuentes de inspiración fueron a menudos autores franceses: Boileau inspiró la *Poética* (1737) de Luzán. La poesía careció de aquella vitalidad que produjo dos siglos antes genios como Cervantes, Lope de Vega o Calderón, pero encontró cultivadores notables de la talla de Juan Meléndez Valdés (1754-1817), Leandro Fernández de Moratín o Nicasio Álvarez de Cienfuegos (1764-1809). La doble orientación señalada en las letras y en las artes plásticas se repite en la música. En este terreno tampoco existieron compositores de la talla de J. S. Bach, Mozart o Haydn, ni siquiera continuadores talentosos de Tomás Luis de Victoria. Pero abundó en las iglesias la polifonía religiosa de matriz barroca, mientras la vida de los monarcas y cortesanos era alegrada por músicos traídos de Italia como Scarlatti, Boccherini o el castrato Farinelli. Mientras los melodramas y zarzuelas entretenían a los cortesanos, en las catedrales e iglesias resonaban espléndidos órganos que hoy en día podemos aun admirar<sup>10</sup> y las escolanías de niños interpretaban motetes de Victoria y Villancicos populares. En el Escorial, por su parte, actuaba la máxima figura de la música española del XVIII, el Padre A. Soler, mezclando pentagramas clásicos con sonatas y villancicos populares.

Pero en ningún caso las vetas profundas de la Ilustración centroeuropea, que habían producido el *Deísmo* inglés y su intento de asumir la imagen mecanicista del cosmos de la físico-matemática clásica, enraizaron en España. Tampoco la radicalidad de la crítica histórico-filológica germana en sus análisis de los textos fundacionales del cristianismo. Ni siquiera llegan temprano las ideas jurídicas que desembocarán en la gran revolución. Estas, llegaron décadas más tarde sin lograr ni la envergadura ni el vuelco político producido en la vecina Francia. La ilustración científica y tecnológica apenas prendió en una sociedad volcada en cultura agraria tradicional y en aventura colonial. En los hogares más activos del saber, monasterios e instituciones religiosas, languidecía una metafísica escolástica impermeable a los aires nuevos. El mismo Feijoo se mostró en asuntos de física más propenso a quedarse en las sosegadas aguas de la metafísica tradicional que en las cuestionables teorías cosmológicas de Gassendi. La ciencia española progresaba a contracorriente de anatemas atosigada por la Escolástica dominante. Problemas de física y cosmología acaparan el interés y alimentan la polémica: atomismo frente a hilemorfismo. La reforma de la Pedagogía tardara aun años en implantarse en España. largamente aferrada a la *ratio studiorum* de los

10 A la teoría del órgano está dedicado el manual del religioso Manuel de Paz *Medula del canto llano y órgano* (1767).

Jesuitas y a una metodología apegada a distinciones escolásticas. Incluso la idea de religión natural, en el sentido que la fórmula tiene en el deísmo anglo-francés, aparece tardíamente<sup>11</sup>.

La Enciclopedia de Diderot/D’Álembert presuponía un capital humano del que la ciencia española carecía por entonces. Y, sobre todo, de un clima intelectual diferente al que dominaba España. Una enciclopedia pudiera haber sido proyecto realizable en España a cargo de sabios adscritos a las ordenes monásticas, como los benedictinos o los cistercienses. Las majestuosas construcciones neoclásicas que durante el siglo XVIII ampliaron los viejos cenobios (Silos, Oseira, La Vid, ...) testimonian una intensa eclosión de vida monástica en la que la oración iba acompañada del saber. Pero se hubiera tratado de otra enciclopedia y de otro tipo de saber mas arraigado en la tradición aunque no menos erudito. Feijoo pudo ser un ejemplo a seguir. Con todo, los jesuitas hubieran podido liderar la composición de una *Enciclopedia a la española*. Pero su expulsión por Carlos III, si bien erradicó numerosos hogares del tradicionalismo recalcitrante, cercenó también los brotes renovadores. Con el grupo de jesuitas eruditos pudieran haber colaborado en una *enciclopedia hispana* autores mas eclécticos como Juan Fco. de Castro o Lorenzo Hervás y Panduro (+1809)<sup>12</sup>. A pesar de todo ciertamente existió incremento de erudición en el XVIII español. El *Diario de los literatos (1732-1742)* y la *Gazeta literaria (1771 ss.)* lo testimonian. La información saltaba los muros de conventos y llegaba al gran público. Producto característico de las Luces fue la relectura racional de la historia a base de documentación y erudición. Este componente *ilustrado* prende con vitalidad en España, si bien con ribetes nacionalistas y apologéticos frente a los ataques galos. Es lo que rezuma la *Historia crítica de España y de la cultura española* (20 vols. 1783ss.) del jesuita expulsado J. F. Masdeu (+1817).

Para concluir, si Locke con su espíritu tolerante y contractualista encauzo la Ilustración inglesa, si Voltaire con su carga de ironía lacerante y de sarcasmo avinagrado pudo simbolizar a la Ilustración francesa o M. Kant culminó la Ilustración alemana con su genial sistema de la *razón crítica*, quizás el personaje que mejor encarnó la Ilustración española no fue un ensayista ni un filosofo sino un artista: el pintor *Francisco Goya*. Desde la libertad suprema del genio, Goya hace desfilar por sus lienzos un trasfondo de crítica política en sus retratos, en especial, la Familia de Carlos IV, de crítica social en su escenas costumbristas populares, de

11 Es el caso del portugués Luis Pereyra, profesor en Madrid y autor de una *Theodicea o La religión natural con demostraciones metafísicas ...* que rezuma racionalismo wolffiano.

12 Los siete tomos de su *Historia de la vida del hombre* (1789-99) muestra hasta que punto la erudición ilustrada era apreciada también en España. En ella a la especulación metafísica se contraponen la erudición histórica, la filología comparada y la formalización matemática. Y la cosmología aristotélica es desplazada por la imagen científica del mundo en su *Viaje estático al mundo planetario* (1793-94).

crítica religiosa en sus procesiones y aquelarres, de pacifismo en sus *desastres de la guerra*, de caracterología en sus retratos de personajes ilustrados, de filantropía en sus escenas populares. Pero su pintura en *Los Caprichos y disparates* es ante todo *empirismo estético*, observación y descripción de la realidad y denuncia satírico-moralizante de lo mucho que hay en ella de violencia, corrupción, ignorancia y estupidez. Un mundo poblado de inquisidores, picaros, beatas, brujas y pordioseros que contrasta con la aristocracia pintada en sus retratos. Los moldes del rococó y del neoclasicismo se quedaron estrechos para el genio que realizó a su modo la propia revolución estética. Todo ello, sin embargo, con algo que el ocaso de la Ilustración a finales del XVIII permitía entrever: el que la razón divinizada también resbala frecuentemente hacia una imparable producción de monstruos. Tanto más si la experiencia personal del mundo se torna siniestra, convulsa y grotesca. En esa circunstancia, Goya, encerrado en la *Quinta del Sordo*, produce las *pinturas negras*, mezcla de horror y misterio, de presagios lúgubres y de temores amenazantes. Un mundo en el que la razón ilustrada comienza a ser desplazada por la irracionalidad romántica.