A Parte Rei.
Revista de Filosofía

Ilustración radical y Drama intelectual:

Spinoza, Feijoo y las matrices diversas de lo moderno

Guillermo Ricca.

Existe un acuerdo conjetural acerca de la llegada de la filosofía de Spinoza a tierras iberoamericanas. Ezequiel de Olaso, en un artículo titulado "Spinoza y nosotros" que integra el volumen *Homenaje a Spinoza* editado por el Museo Judío de Buenos Aires en 1976, se propone imaginar el ingreso de sus obras, de algunas de sus ideas "o bien algo más que el nombre de Spinoza" en el Río de la Plata. Una obra semejante, unida a la leyenda de un judío acusado de ateísmo, es suficiente para colocar a Spinoza a una distancia más que lejana de un "poblador mal letrado" de una colonia española del siglo XVIII. De Olaso conjetura de manera bastante verosímil, la necesidad de mediadores: "Déjenme imaginar que uno de ellos, sino el primero, fue otro Benito, el Padre Feijoo, nacido en Galicia en 1676, unos meses antes que Spinoza expirara en La Haya, en un cuarto ascético alquilado por un pintor"[1].

En el tomo II del *Teatro Crítico Universal*, obra monumental de Feijoo que tuvo gran difusión en las colonias españolas del siglo XVIII, en el discurso *Guerras filosóficas* es posible encontrar una referencia a Spinoza. Lo que interesa indagar aquí es como se inserta la mención de Spinoza en el discurso de Feijoo y si es posible trazar puntos de encuentro entre lo que se ha llamado *Ilustración radical* en Spinoza y *Drama Intelectual Ibérico* en Feijoo[2]. Una sumaria caracterización del problema diría que tanto Spinoza como Feijoo se enfrentan a un viejo y solapado problema escolástico, barnizado como una máxima dogmática: las relaciones de servidumbre de la filosofía respecto a la teología (*Philosopia ancilla theologiae*, había dicho Santo Tomás de Aquino). Nos interesa indagar en este artículo como resuelven el problema estos autores en sendos *textos de fundación* y *refundación* para la modernidad europea en un caso y para la modernidad iberoamericana en otro y si es posible entablar coincidencias entre las muchas diferencias entre ambos autores[3]. Analizar el

[1] De Olaso, Ezequiel, "Spinoza y nosotros" en *Homenaje a Spinoza, con motivo del tricentenario de su muerte. Museo Judío de Buenos Aires*, Buenos Aires, 1976, p. 180. La conjetura de De Olasso es compartida por Diego Tatián y por Fernando Bahr. Cfr. Tatián, Diego, "El rastro de aire. Informe sobre algunas lecturas de Spinoza en Argentina" en *Spinoza, el amor del mundo*, Buenos Aires, Altamira, 2004, p. 119-191.

[2] Israel, Jonathan, *Radical Enlightement. Philosopy and the making of Modernity*. NY, 2002, Oxford University Press.

[3] La noción de *texto de fundación* proviene de *La semiosis social* de Eliseo Verón y se refiere a textos que generarán diversas gramáticas de reconocimiento. Es indudable que el *Teatro Crítico* de Feijoo no es el equivalente de la obra de Spinoza. Pero a semejanza del *Dictionaire* de Pierre Bayle en Europa, que, por otra parte es una de sus fuentes principales, una de las primeras difusiones de las ideas modernas en Iberoamérica se debe al *Teatro Crítico Universal* de Feijoo. Cfr. Bahr, Fernando, *Feijoo y la historia critica o como aprovechar y corregir a Pierre Bayle*, en *Bibliographica Americana*, 1, Buenos Aires, 2004. Véase también Oswaldo Salaberry, *Los orígenes del pensamiento médico de Hipólito Unanue* en *Anales de la Facultad de Medicina*, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, 2005, p. 358-361 y

discurso de Feijoo y de Spinoza en torno a las relaciones entre filosofía y teología es un camino posible para intentar precisar mejor las divergentes condiciones de producción y de reconocimiento del discurso moderno en el continente europeo y en América Latina.

Spinoza frente a lo teológico político: Ilustración Radical

Según Jonathan Israel, en su impresionante *Radical Einlightenment. Philosopy and the making of Modernity, 1650-1750,* la Ilustración europea es un proceso complejo y dispar en el que diversas corrientes simultáneas pugnan por imponer su explicación del mundo. Según este autor se identifican al menos cinco corrientes en disputa en el período que va de 1650 a 1750: el neo Aristotelismo, el neo Cartesianismo, la filosofía de Leibniz y de Wolf, el newtonismo y lo que el mismo Israel llama "Ilustración Radical" basada en la obra de Spinoza. Lo que podría llamarse "Ilustración española" constituye para Israel el "Drama intelectual en España y Portugal"[4].

El modo como se abre camino el pensamiento de Spinoza es tan paradójico como su filosofía. Descendiente de judíos españoles, estuvo muy ligado a la cultura ibérica. Su familia procedía de Burgos, en su biblioteca había obras de Cervantes, Quevedo y Góngora. Se lo suele vincular a Juan de Prado y Orobio de Castro, judíos librepensadores españoles residentes en Ámsterdam[5]. De Prado, de hecho, sufrió la misma condena que Spinoza. Algunos biógrafos suponen que Spinoza pronunció un alegato en español frente al *herem* de la sinagoga de Ámsterdam. Maldecido por propios y extraños, excomulgado de la nación judía y sin religión, el nombre Spinoza designa una singularidad anómala para su época. Artesano-filósofo, solitario y a la vez cultor teórico y práctico de una filosofía de la amistad en la que todo encuentra su lugar de afirmación gozosa, es considerado a la vez como ateo y panteísta, como enemigo de la religión y como "acosmista" (Hegel). Su filosofía concede un lugar rigurosamente decisivo a la razón y también la experiencia[6].

Spinoza es uno de los filósofos más injuriados por los teólogos. Huett, Obispo de Avranches, dirá que "Spinoza es un hombre insensato e infame, que merecería ser encerrado y encadenado"[7]. Thomasius (profesor de Leibniz) lo llama "escritor oscurantista", "archijudío blasfemo y completamente ateo", "monstruo atroz"[8]. Johan Heinrich Dippel, en una obra dirigida contra Descartes, Hobbes y Spinoza *(Fatum Fatuum)*, se refiere a Spinoza como "diablo necio", "saltimbanqui ciego", "idiota obcecado", "demente que merece que lo encierren en un manicomio", "hombre loco y borracho", "harapo filosófico", dedicado a "bufonadas mágicas", lleno de "gestos torcidos y miserables" —y no se detiene ahí, sino que los insultos siguen durante páginas y páginas, en un libro bastante voluminoso[9].

Chiaramonte Jose Carlos, *La Ilustración en el Río de la Plata*, Buenos Aires, 2007, Sudamericana, p. 31-38.

[4] Israel, Jonathan., op.cit, pp. 528-539.

[5] Así lo hace Marcelino Menendez y Pelayo en su *Historia de los heterodoxos españoles,* disponible en Biblioteca Virtual Miguel De Cervantes, www.cervantesvirtual.com

[6] Cfr. Spinoza, *Tratado de la Reforma del Entendimiento*, en *Obras Completas IV*, Buenos Aires, 1977, Acervo Cultural, p. 23. *Tratado Político*, en *Obras Completas II*, ed.cit, pp.320-323.

[7] Citado en De Olaso, op.cit, p. 181.

[8] Thomasius, Jakob, *Adversus anonymum, de libertati philosphandi* en *Dissertationes LVIII*, Imp. J F Zeitleri Halle, Zeitler, 1693, p. 572, nota c.

[9] Dippel, Johan Heinrich, *Fatum Fatuum*, citado en *New Schaff-Herzog Enccylopedia of Religious Knoweledge*, III, Chamier-Draendorf, London, Baker Book House, 1952, p. 442.

Musaeus, un profesor de teología de Jena, se pregunta si entre todos cuantos ha utilizado el diablo para reducir a la nada los derechos de Dios y de los hombres podía encontrarse alguno que hubiera demostrado más actividad en esa obra destructora "que aquel embustero, nacido para el mayor perjuicio de la Iglesia y del Estado". Sabemos por Colerus de las expresiones de Spitzelius, un teólogo luterano, que se refiere a Spinoza como "autor impío" (*Irreligiossimus auctor*), enceguecido de "presunción y desvergüenza"; de Manseveld, profesor de teología de Utrecht, que en 1674, en relación al *Tratado Teológico Político*[10], dice "estimamos que este Tratado debe ser sepultado para siempre en las tinieblas del más profundo olvido". Sabemos también de las opiniones de Blyenbergh -con quien Spinoza mantuvo una agria polémica espistolar- publicadas en Leiden en 1674, acerca del mismo TTP: "Es un libro lleno de descubrimientos curiosos, pero abominables, cuya ciencia y cuyas investigaciones sólo pueden haber sido acuciadas en el infierno"[11].

A su vez, cuando Spinoza se refiere a los teólogos, lo hace siempre de manera crítica y polémica. En el prefacio del TTP se alude a ellos como agentes del odio, de la crueldad y la persecución[12]. También se advierte sobre la destinación de la obra, dirigida a los "lectores filósofos" y no así "a los demás" ni al "vulgo"[13]. Que Spinoza se refiere a los teólogos es claro por la excepción hecha al final del prefacio: "No invito pues al vulgo ni a los que de sus pasiones participan, a leer este tratado; deseo que lo olviden antes que interpretarlo con su ordinaria perversidad, puesto que no ha de redundarles provecho buscar en él la ocasión de dañar y atormentar a los amantes de la filosofía. Debo exceptuar, sin embargo, una cuestión; la convicción en que están todos a quienes me refiero, de que la filosofía debe ser sierva de la teología; creo que en este punto habrá de serles muy útil la lectura de esta obra"[14]. Al comienzo del capítulo VII del TTP, Spinoza no ahorra acusaciones contra los teólogos: "Lo que suele presentársenos como la palabra de Dios, son unas absurdas quimeras, y bajo el falso pretexto del celo religioso se trata constantemente de imponer a los demás la opinión propia […] Sí, lo repito, éste fue el constante objeto de los teólogos, el de arrancar a los libros santos la conformación de sus sueños y sistemas para encubrirlos con la autoridad de Dios"[15].

Las circunstancias que rodean la publicación del TTP, pueden aclarar aún más el alcance de los enunciados referidos al odio de los teólogos y su asimilación con los prejuicios del vulgo. Esas circunstancias son enumeradas por el mismo Spinoza en la carta 30 a Oldenburg: "Compongo ahora un tratado sobre mi interpretación de la Escritura. Me mueven a hacer esto: 1° Los prejuicios de los teólogos; pues sé que impiden sobremanera que los hombres puedan dedicar su espíritu a la filosofía; por consiguiente me ocupo activamente de descubrirlos y extirparlos de las mentes de los más inteligentes. 2° La opinión que el vulgo tiene de mí, que no cesa de acusarme de ateísmo; también estoy obligado a rebatirla en todo lo posible. 3° La libertad de filosofar y de decir todo lo que pensamos, quiero defenderla en toda forma, porque aquí está suprimida de todos modos por la excesiva autoridad y petulancia de los predicadores"[16].

[10] En adelante TTP
[11] Colerus, Jean "La vida de Benito Spinoza", en Spinoza, *Obras Completas V*, ed.cit, p. 153-167.
[12] Cfr. Spinoza, *Tratado Teológico Político, Prefacio*, § 11, 15, en *Obras Completas IV*, Buenos Aires, 1977, Acervo Cultural, p. 14-15.
[13] Ibid, p. 19-20.
[14] Ibid, p. 20.
[15] Ibid, p. 117.
[16] Spinoza, op.cit, p. 196.

Estos pasajes y los dos últimos capítulos del TTP, bastarían para corroborar que Spinoza propicia una separación radical de la filosofía respecto de la teología. Esta separación de ámbitos se identifica para Spinoza con la "libertad de filosofar" o "de pensar y decir lo que pensamos". Es decir, la condición de posibilidad de la filosofía es la respuesta al problema teológico, en tanto que éste, se presenta como un problema político al pretender un único fundamento para la vida recta y para la justicia. Que esta separación y la lectura que Spinoza propone de los textos de la Escritura son una innovación fundacional en el tratamiento especulativo de las cuestiones que ocupan a la época, pueden confirmarlo las reacciones de muchos intelectuales del siglo XVII ante su obra. Por ejemplo, el mismo Oldenburg, secretario de la Royal Society of Sciences de Londres, quien en las primeras cartas trata a Spinoza como un amigo, le invita a confiar sus pensamientos y a hacer pública su obra "más allá de lo que puedan chillar los *teologastros*", solicita luego a Spinoza que modere pasajes del TTP para "no ofender a los creyentes cristianos", para finalmente, después de un período de casi quince años de intercambio epistolar, distanciarse frente a diferencias irreductibles en materia moral y porque Spinoza "considera los milagros y la ignorancia como equivalentes"[17]. Algo similar sucederá con Leibniz que visita a Spinoza en La Haya e inicia correspondencia con él, pero pronto se aparta para decir, en una carta a Arnauld que "ese Spinoza está lleno de sueños muy embarazosos, y sus supuestas demostraciones *de Deo* no tienen de ello ni la apariencia"[18].

Si en la superficie misma del TTP y de varios pasajes de la correspondencia es posible encontrar marcas o huellas de discursos que constituyen la "exterioridad" o la frontera antagónica de la filosofía de Spinoza, también es posible acceder a otras marcas que vinculan estratégicamente su filosofía con una causa política compartida en una comunidad de amigos y partidarios. Se trata del partido de los Regentes liderado por el Gran Pensionario Jean De Witt y su hermano Cornelis que ensayan en Holanda la implantación de un Estado liberal, caracterizado por la tolerancia religiosa y la prosperidad económica de una burguesía floreciente. Que el TTP es una contribución en esa causa, cuyo frente antagónico está constituido por facciones calvinistas que adhieren a la casa de Orange y a la restauración de la monarquía absoluta, es sabido desde las biografías de Spinoza y se encuentra aludido en numerosos pasajes del mismo TTP y de la correspondencia. El anonimato del autor del Tratado en su primera edición, la referencia que atribuye el lugar de la edición en Hamburgo, el subtítulo en el que se lee "que la libertad de pensar no solamente es compatible con la conservación de la paz y de la piedad del estado, sino que no puede ser destruida sin que al mismo tiempo no se destruyan la paz del estado y la piedad misma", hablan del carácter de texto *militante* con que fue concebido. Un dato que proviene de una carta a Jarig Jelles apunta a confirmar esta hipótesis. Spinoza pide a Jelles que impida la publicación de una traducción del TTP al Holandés, por el bien personal suyo, de partidarios y amigos y "de la causa"[19]. Spinoza interpreta que la

[17] Spinoza, *Epistolario*, Carta 77, de Oldenburg a Spinoza, en *Obras Completas IV*, ed.cit, p. 325. Oldenburg concibe la moral en base al mérito de premios y castigos, en tanto que para Spinoza no hay otro premio a la virtud que la misma vida buena. Virtud y felicidad para Spinoza son convertibles y en todo caso la felicidad antecede a la virtud, cfr. E, V, 41

[18] Leibniz, *Correspondencia con Arnauld*, Buenos Aires, Losada, 2006, p. 162. Leibniz dirá con Arnauld, en una carta al Landgrave de Hessen, en 1786 que "Spinoza es el hombre más impío y peligroso de este siglo". En las primeras formulaciones de su sistema se alude reiteradamente a la filosofía de Spinoza como "peligrosa" y como obra de un "innovador reciente". Cfr. Leibniz, Escritos Filosóficos, editados por Ezequiel De Olasso, Buenos Aires, 1982, Charcas, p. 280ss; 307.

[19] "Cuando me visitó recientemente el profesor NN, me contó, entre otras cosas, que ha oído que mi *Tratado Teológico Político* había sido traducido al holandés y que alguien, cuyo nombre ignoraba, trataba de imprimirlo. Por lo cual, le ruego que averigüe con cuidado este asunto, y si

publicación en holandés está dirigida a lograr la censura del libro por parte del príncipe y de los magistrados y a poner al vulgo en su contra. La escritura en Latín ha de interpretarse desde aquí como una estrategia que dirige el texto hacia los "lectores filósofos", no así al vulgo, con la finalidad de lograr adeptos a la causa, como había hecho notar oportunamente el mismo Spinoza en la citada carta a Oldenburg[20].

La filosofía para Spinoza es el despliegue de la potencia del entendimiento, sin tutelas ni censuras. "Separar la fe de la filosofía, objeto primordial de toda esta obra"[21] dice Spinoza en el capítulo XIV del TTP. El fundamento de esta separación parece muy simple, pero está cargado de consecuencias revolucionarias en más de un sentido. La fe manda obedecer, la razón desea entender[22]. Aquello que la fe manda obedecer está al alcance de todos, se trata de la ley que puede sintetizarse en el mandato al amor universal como se encuentra formulada en las cartas de San Pablo y de San Juan. La Escritura no manda entender nada en el orden especulativo que sea necesario para la salvación. Si hubiera que concentrar en un punto la aportación más novedosa y *fundacional* de la filosofía de Spinoza en el *making of Modernity,* al decir de Israel, es su exposición de la razón como "parte rei" del *conatus* del modo humano finito, como deseo infinito de entender, a la vez que se le niega lo inverso, el deseo de entender la infinitud como totalidad. Al ser concebido ese deseo de entender como afirmación y como potencia, es a la vez *derecho* que por su propia naturaleza no se doblega ni se somete por sí mismo. Su dinámica es descripta por Spinoza en un pasaje del *Tractatus Intellectus Enmendatione*: "El entendimiento, por medio de su fuerza innata (*vis nativa*) que se forja instrumentos intelectuales con los cuales adquiere nuevas fuerzas para otras obras intelectuales y gracias a estas obras adquiere otros instrumentos, es decir, el poder de llevar la investigación más lejos: así avanza gradualmente hasta alcanzar la más alta sabiduría"[23]. Someter la razón a la fe, volver a la filosofía sierva de la teología, sólo es posible por la manipulación del temor y de la esperanza, es decir, violentamente, según dice Spinoza en el prefacio del TTP. De ahí la clara diferenciación de la política spinoziana: *libera res pública* o *imperium violentum*[24].

El carácter dialógico de estos discursos (teología/filosofía) impide pensarlos como si se desconocieran uno al otro: del mismo modo que Spinoza es caracterizado

---

es posible impida la impresión. Éste es un pedido no solamente mío, sino también de muchos de mis amigos y conocidos que no verían con agrado la prohibición de este libro, lo que indudablemente ocurriría si se editara en idioma holandés. No dudo que, si quiere, usted nos hará este favor a mí y a la causa" Carta 44, a Jarig Jelles, en Spinoza, op.cit, IV, p. 245.

[20] Leo Strauus entiende que el *Tratado Teológico Político* obedece a una estrategia de escritura que él denomina *esotérica*, en tanto que es un texto para iniciados escrito en un contexto de persecución. Cfr. Strauss, Leo, *Persecution and the art of Writing*, The Free Press, NY, 1952.

[21] Spinoza, op.cit. p. 219.

[22] Lo cual es una inversión de la máxima agustiniana que le concedía el deseo de entender a la fe: *fides quaerens intellectum*. Pero esa inversión es operada por la crisis de la cultura europea en la que el spinozismo apunta como una salida. La sentencia de Agustín de Hipona está pensada de cara al desafío que representa la cultura pagana greco latina del siglo IV para la nueva fe cristiana. Del mismo modo que las vías de demostración de la existencia de Dios en Tomás de Aquino se dirigen a evitar "la irrisión de los gentiles" y no se dirigen (ni podrían hacerlo) al ateísmo. En Spinoza, la razón es quien desea y releva a la fe de su deseo de entender ya que por su propia naturaleza, para Spinoza, la fe es ciega y responde a un prejuicio finalista. Cfr. E, I, Ap. Cfr. Meier, Heinrich, *Leo Strauss y el problema teológico político*, Buenos Aires, 2006, Katz ed.

[23] Spinoza, *Tratado de la Reforma del Entendimiento*, en *Obras Completas IV*, ed.cit, p. 32.

[24] De ahí que uno de los efectos de sentido de esta filosofía haya sido el de ser acogida con beneplácito en ámbitos revolucionarios, como bien lo pone de manifiesto una tradición que va de Heine hasta el anarquismo y el pensamiento de izquierdas. Desde el spinozismo razón y rebelión convergen.

como ateo, judío blasfemo, impío, monstruo, etc., en tanto que alienta la implantación de una *libera res publica*; los teólogos son presentados en el discurso de Spinoza como agentes del odio, de las discordias, de la persecución, de la falsa religión, como verdaderos anticristos[25], en tanto que partidarios del *imperium violentum,* de una obediencia enceguecida por el supuesto finalista, "el mayor de todos los prejuicios" (E, I, Ap). El nudo central de la filosofía moderna como Ilustración radical se constituye en torno al problema teológico político, dicho en palabras de Leo Strauss, la filosofía del siglo XVII debe resolver en orden a su posibilidad y porvenir, si acepta o rechaza la posibilidad de la revelación[26].

Desde una razón que se concibe como deseo de entender, desde una filosofía que se piensa como ejercicio libre de ese deseo, las pretensiones de la teología respecto de su objeto son desmesuradas; son en definitiva, *políticas*: se orientan a "mantener a los hombres en la servidumbre y a hacer que estos luchen por su esclavitud como si se tratara de su salvación"[27].

Esta pretensión violenta del discurso teológico del seiscientos quedaría al desnudo en el comienzo de la *Ethica*. La famosa definición VI del *De Deo,* "Por Dios entiendo un ser absolutamente infinito, esto es una substancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita"[28] cumpliría así una función crítica frente a tales pretensiones y frente a la pretensión de cualquier teología natural. *Existe una Realidad que estando bien definida es a la vez, nada determinado*[29]. Esta afirmación encuentra su correlato afirmativo en E, V, 24: "Cuanto más conocemos las cosas singulares, más conocemos a Dios". De ahí que Spinoza diga que cuando los teólogos hablan especulativamente del ser de Dios incurren en todo tipo de delirios y prejuicios. Hablan de una realidad inaccesible en tanto que se trata de lo absolutamente indeterminado.

---

[25] Aquello que la fe manda obedecer es la ley que se resume en el amor al prójimo. El cumplimiento de esa ley es la señal del conocimiento de Dios. "De donde se sigue que son verdaderamente anticristos los que persiguen a las gentes honradas, amantes de la justicia, por estar en disentimiento con ellos y no defender sus mismos dogmas" Spinoza, *Tratado Teológico Político*, ed.cit, p.222.

[26] Si hay revelación—dice Strauss en *Reason and revelation*—, la filosofía se vuelve algo infinitamente no importante; la posibilidad de la revelación implica la posible falta de sentido de la filosofía. Si la posibilidad de la revelación queda como una cuestión abierta, la importancia de la filosofía también queda como una cuestión abierta. Por tanto la filosofía permanece o cae en la discusión de que ella es la cosa necesaria, o la posibilidad más alta del hombre. La filosofía no puede exigir menos: no puede permitirse ser modesta" (Citado en Meier, Heinrich, *Leo Strauss y el problema teológico político*, Buenos Aires, Katz, 2006, p. 74.

[27] Spinoza, op.cit, p. 13.

[28] Sinoza, Ética, ed.cit, p. 47.

[29] La solución spinoziana al problema teológico ha sido, a nuestro criterio, claramente expuesta por Vidal Peña: "Al comenzar la *Etica* por la definición de *causa sui,* Spinoza se proveía, sin duda, de un «primer principio» *autogenético* (concebido *ad hoc* para que esa definición de Dios fuese, a la vez, genética –o sea, correcta– y no remitiese a «otra cosa» que Dios); ese principio apuntaba a la concepción de que nada hay fuera de la Substancia, por lo que ésta pueda ser, o ser concebida. Pero la *autogénesis* de la Substancia *es posible, precisamente, porque no puede determinarse su «contenido»: si* ese contenido fuese determinable, como es él la «causa eficiente» de la Substancia, cabría pensar en algo «exterior» a la Substancia –algo *determinado*–, lo que destruiría inmediatamente el concepto de esta, poniendo *una* determinación –un exponente de la *finitud*–, de un modo indebidamente privilegiado, en el «origen» de una *infinita* cadena de efectos. De esta suerte, la «realidad radical» –por así llamarla– es una realidad infinita, de la que no puede predicarse ningún contenido *concreto,* ningún orden *concreto,* sino solo «infinitas cosas de infinitos modos»: radical *indeterminación".*Vidal Peña García, *El materialismo de Spinoza*, Madrid, 1974, Revista de Occidente, p. 72.

El Drama Intelectual según Feijoo

El panorama intelectual en el que se inserta la obra de Feijoo es diferente al de Spinoza pero mantiene importantes zonas en común, una de las cuales, es precisamente, la de las relaciones entre teología y filosofía, aún a comienzos del siglo XVIII. Las corrientes intelectuales que Israel menciona en su *Radical Enlightenment*, estuvieron en gran medida ausentes del territorio español y de sus colonias. "La política de aislamiento que la metrópoli mantenía desde la época de la contrarreforma en todos sus territorios y su control adicional en América, que limitaba las autorizaciones de viaje hasta las importaciones de libros, nos alejó de las disputas de esas diversas corrientes"[30]. La Ilustración Ibérica es un proceso ecléctico y plagado de obstáculos en el que confluyen fragmentariamente y por segunda mano ideas provenientes de Bacon, de John Locke, del empirismo científico inglés (Robert Boyle, un químico que mantuvo correspondencia con Spinoza), del cartesianismo y del aristotelismo amalgamadas con la política intelectual rígidamente católica del rey de la dinastía Borbón, Felipe V. Una vez finalizada la guerra de sucesión al trono que lo depositó en el poder, el monarca "se dedicó a consolidar y centralizar la autoridad real y el poder eclesiástico. Para ello restableció el poder de la Inquisición, alentó una amplia represión de las ideas que pudiesen cuestionar la autoridad, entre las cuales ocupaban un lugar preeminente las del mecanicismo cartesiano, vinculándolo en muchas ocasiones con el criptojudaísmo"[31].

En años siguientes al ascenso al trono de Felipe V estalla una larga y agria polémica entre *novatores* y aristotélicos. Esta polémica que involucra entre otros a Juan de Nájera, a Diego Zapata, y a la misma Inquisición, es importante para describir el escenario en el que se inserta el pensamiento de Feijoo y su particular concepción de la filosofía. De Nájera y Zapata eran cultores de un cartesianismo ecléctico que intentaban conciliar a toda costa con el dogma católico. Entendían que la mejor defensa de la fe católica era la explicación mecanicista de la naturaleza, que al demostrar que ésta tiene un plan se transformaba en *Philosophia Sacra,* tal el título de la obra de Emmanuel Maignan, introductor del cartesianismo en la península. La filosofía mecanicista funciona aquí como una suerte de prueba apologética de la providencia divina. Diego de Zapata era judío converso. Perseguido por la Inquisición es apresado en 1725 y obligado a confesar bajo tortura que a los 12 años había sido iniciado en la religión judía por su madre y que seguía practicando sus ritos, incluso cuando ejercía de médico en Madrid. Zapata, en su *Ocaso de las formas aristotélicas*, sienta las bases de la particular forma que asumirá la ilustración española. Exalta la figura de Descartes y trata de demostrar que la libertad de filosofar no representa amenaza alguna para la fe y que, por el contrario es fundamental para el bienestar de la sociedad española. Esto último, unido a su profesión de cartesiano, lo ubica muy cerca de Spinoza, lo cual no puede ser más que un dato curioso si obviamos la acusación de criptojudío dirigida contra él por la Inquisición.

La respuesta de los aristotélicos fue pronunciada por Juan Martín de Lessaca, profesor de medicina de la Universidad de Alcalá de Henares. Lesaca rechaza la libertad de filosofar reafirmando la doctrina escolástica, *Phlisopia ancillae Theologiae*[32].

[30] Salaberry, Oswaldo, op.cit, p. 359.
[31] Ibid, p. 359.
[32] "No abandonaron los aristotélicos su puesto en el torneo empeñado entre atomistas y antiatomistas, de que hablé en el articulo anterior; antes bien, ganoso de romper una lanza, contestó a Avendaño el médico y catedrático de la Universidad de Alcalá D. Juan Martín de

En este clima de polémica entre *novatores* perseguidos y escolásticos tardíos se inserta la obra de Feijoo, titulada emblemáticamente *Teatro Crítico Universal*[33]. Como bien comenta Ezequiel de Olaso, esa obra responde a una "compleja estrategia cultural"[34]. Esa estrategia estará dirigida en gran medida a zanjar las disputas y a introducir innovaciones que caminan "en patas de paloma"[35]. En relación con los innovadores Feijoo mantiene una postura crítica como se muestra en el *Consectario contra Filósofos Modernos*[36]. Pero es bueno notar que la crítica de Feijoo se relaciona con el problema metafísico de la infinitud de la materia. Los argumentos que esgrime, proceden más de la filosofía empirista de Bacon que de la teología. Se enfrenta a Descartes, a Gassendi, a Melbranche y a otros cartesianos españoles en su propio terreno. Si el movimiento de la materia es perpetuo como sostienen los cartesianos, o hay que amurallar el universo o hay que postular la infinitud de la materia[37]. En este discurso, no hay mención a Spinoza, a pesar de que, desde el comienzo mismo de la *Ethica*, puede inferirse que para el filósofo holandés, la materia es infinita. Esta omisión puede deberse al hecho también señalado por De Olaso de que la obra de Spinoza, fuera del círculo holandés, no será muy conocida en el siglo XVIII, ni siquiera por quienes escriben sumarias refutaciones de su pensamiento[38]. En general, es aceptada la hipótesis que dice que Feijoo conoció el pensamiento de Spinoza mediado por el *Dictionaire* de Pierre Bayle, y si tuvo alguna otra noticia sobre él, se debió a la *Continuation des Pensées Diverses* del mismo autor.

La presencia explícita de Spinoza en Feijoo se encuentra en el primer discurso del tomo II del *Teatro Crítico Universal*, titulado *Guerras Filosóficas*, en el que Feijoo interviene en la mencionada disputa entre *novatores* y aristotélicos. Se ha señalado en repetidas ocasiones que no es fácil determinar la actitud con la que Feijoo interviene en esta disputa[39]. Algunos intentan precisar esa intervención en la concepción que Feijoo tiene de la filosofía, otros a partir de estrategias discursivas que eran comunes en el libertinismo francés. La mención y el tratamiento que Feijoo hace de Spinoza es ciertamente innovador para su época, teniendo en cuenta el clima de intolerancia que se respira en España, sobre todo hacia los judíos.

En la primera parte del discurso, Feijoo describe la disputa entre *novatores* y aristotélicos como una disputa de *sectas*. De todos modos, deja entrever que el lugar

---

Lessaca con el *Colirio filosófico-aristotélico* y el libro titulado *Formas ilustradas a la luz de la razón, con que responde a los diálogos de D. Alexandro Avendaño y a la censura del Doctor Don Diego Matheo Zapata* (Madrid, 1717), donde combate el atomismo y patentiza la inconsecuencia de Martín Martínez y sus amigos, admitiendo dos cosmologías contradictorias: la aristotélica, completada por los [360] escolásticos, y la atomística. Lástima que la pesadez del estilo convierta en fatigosa su lectura" Mendez Bejarano, Mario, *Historia de la Filosofía en España hasta el Siglo XX*, Madrid, 1927, ed. Renacimiento, p. 357-362.

[33] Cito aquí la excelente edición completa de la obra de Feijoo disponible en www.filosofia.org (Proyecto de Filosofía en Español).

[34] De Olaso, Ezequiel, op.cit, p. 182.

[35] Marc Angenot toma esta expresión de Nietzsche para caracterizar el movimiento del discurso contrahegemónico. Cfr. Angenot, Marc, *Interdiscursividades, de Hegemonías y Disidencias*, Córdoba, 1998, p. 34.

[36] Tomo I, Discurso 13.

[37] Ibid, § V, 16, 17.

[38] "A comienzo del siglo XVIII los ejemplares eran raros y las obras no se reeditaran hasta 1802. Esto originó profusas críticas dispares en las que se torturaba el curso de la historia para alegrar las aspas de de los molinos confesionales. Sin salir de España, recordemos que a fines del siglo XVIII el padre Isla dirá, lujoso de mala fe, que Calvino y Lucero se habían inspirado en las obras de Spinoza…un siglo antes de que este naciera" De Olaso, Ezequiel, *op.cit*, p. 182.

[39] Lo dice De Olaso en el artículo que venimos citando [p.185], pero también Menéndez y Pelayo en su *Historia de los heterodoxos españoles*, Madrid, 1930, t. VI, p. 96-97. Más recientemente, Chiaramonte, José Carlos, *op.cit*, p. 33-36.

que Aristóteles vino a ocupar en la Escolástica es poco menos que el de una *auctoritas* incuestionable: "La posesión pacífica, que por poco más de doscientos años (empezando a contar desde cerca de los fines del siglo decimotercio) obtuvo Aristóteles en el dominio de la República literaria, autorizó, a su parecer, bastantemente a sus Sectarios para proceder (digámoslo así) a sangre y fuego contra los primeros que se opusieren a [3] la doctrina de este Filósofo. Tratábase como delito grave (dice el Autor citado arriba) apartarse de ella en cualquiera punto: *Piaculum erat asserere quidquam, quod non antea asseruisset Aristoteles* {(a) *Tom. 3, observ. 14.*}"[40]. Es significativo el ejemplo que aduce Feijoo, el del profesor parisiense Pedro Ramo, asesinado en la Noche de San Bartolomé: "más pareció víctima del furor Aristotélico que del celo Católico"[41]. Del mismo modo se opone a la opinión de quienes descalifican a Descartes, Gassendi o Maignam. Contra quienes así proceden, cita a Huett, para concluir que "El testimonio de este insigne Prelado, que fue sin duda uno de los hombres de más profunda y vasta erudición que tuvo el pasado siglo, bastará para desengañar a infinitos Semiescolásticos de nuestra España, que sin leer a [7] Descartes, o sin entenderle, si le leyeron, le tratan con sumo desprecio, hablando de él como de un fatuo"[42].

Del mismo modo se opone Feijoo a la descalificación como estrategia por parte de los modernos hacia Aristóteles. La conclusión que extrae tiene "aires de familia" con algunos pasajes del TTP de Spinoza: "Los que [11] bravean de este modo, no buscan la verdad: pues para lograr este fin, no los estorba quien los contradice, antes los ayuda. Más fácil será encontrarla buscándola muchos, y por opuestos rumbos, que pocos, siguiendo siempre un camino. Sólo atienden a establecer el predominio de la opinión que se ha abrazado. En la lid de opiniones, todos los doctos debieran ser neutrales, y casi todos son faccionarios"[43]. Hay que decir que esta afirmación es una clara—y rara para la época—apología de la libertad de filosofar y de una concepción intersubjetiva de la búsqueda de la verdad.

Ese sectarismo, para Feijoo responde a un doble motivo; por un lado a la "necedad" o "falta de inteligencia" de unos, y por otro, al "exceso de política" en otros. Este último motivo se expone en estos términos: "Saben bien que los necios son infinitos, y que a todos los que lo son, persuade más el estrépito de las voces, que la fuerza de los discursos. El ignorante que oye a un Filósofo tratar con vilipendio el ingenio, y doctrina de otro, aprehende como superioridad de talento lo que es sólo exceso de orgullo, y juzga que logra la victoria aquel campo donde truena más la artillería, aunque se lleve el viento toda la carga. Sobre este supuesto se aprovechan los eruditos de la credulidad de los indoctos y, despreciando cuanto dicen sus contrarios, hacen que en las Gacetas, que se esparcen al vulgo de la República literaria, suene como victoria verdadera un triunfo imaginario"[44].

Ahora bien, esta acusación le cabe más a los escolásticos que a los novatores. Que esto es así para Feijoo, queda de manifiesto cuando dice que "Adonde se descubre más esta maliciosa política es en la acusación, que recíprocamente se hacen los Filósofos, *de ser sus doctrinas incompatibles con los sagrados Dogmas*. No es dudable que puede haber opiniones Filosóficas, de que se tiren consecuencias

[40] Feijoo, op.cit, T. II, 1, § II, 6.
[41] Ibid.
[42] Ibid, 13.
[43] Ibid, § IV, 18.
[44] Ibid, 19. Esta crítica es muy similar a la que Spinoza dirige a los teólogos: "En cuanto a las sediciones que se suscitan bajo el pretexto de la religión, proceden todas de una causa: de querer arreglar por medio de leyes lo propio de la especulación, y por ende de mirar las opiniones como crímenes y castigarlas como atentados. No a al salud pública se inmolan víctimas sino al odio y a la crueldad de los perseguidores". Spinoza, op.cit, p. 14.

contra las doctrinas reveladas: y así se debe corregir la temeraria presunción de aquellos que, con el título de estar el objeto [12] de la Filosofía sujeto al imperio de la razón, pretenden una libertad sin límites en el filosofar; *pero el empeño, en que todos se ponen, de que la filosofía que impugnan está mal avenida con lo que dicta la Fe, muestra que en esto se procede con el mismo motivo de algunos Príncipes, que siempre que hallan escotadura para ello, hacen en sus manifiestos, la guerra que emprenden, causa de Religión*."[45]. Este argumento es muy similar a la crítica que hace Spinoza de lo *teológico político,* y no resulta extraño que a continuación de esta afirmación se examine el *caso Spinoza* en el *discurso* de Feijoo[46].

Feijoo piensa que es desacertado atacar a la filosofía cartesiana por su novedad, como hacen los aristotélicos que "impusieron el feo borrón de conducir el espíritu al Ateísmo, probando, o esforzando esto con el ejemplo del Ateísta Benito de Espinosa, Sectario sobresaliente de Descartes en la Filosofía"[47]. En relación con la novedad, Feijoo se arriesga en este valiente y memorable párrafo: "La novedad en las cosas puramente Filosóficas no es culpable. Nadie hasta ahora fijó, ni pudo fijar columnas con la inscripción *Non plus ultra* a las Ciencias naturales. Este es privilegio municipal de la doctrina revelada. En el Reino intelectual sólo a lo infalible está vinculado lo inmutable. Donde hay riesgo de errar, excluir toda novedad, es en cierta manera ponerse de parte del error"[48]. Agrega, contra los aristotélicos que "Si la novedad fuera mancha de la doctrina, todas las doctrinas serían mal nacidas, porque todas fueron engendradas con esa mancha. Todas fueron nuevas algún tiempo. La de Aristóteles primero fue nueva en el mundo, y [13] después fue nueva en la Iglesia; por lo menos en cuanto al uso de explicar con ella la Teología Escolástica"[49].

En cuanto al ateísmo de Spinoza, Feijoo piensa que no viene del cartesianismo de su filosofía: "Benito Spinoza fue cartesiano y ateísta, pero no nació en él el ateísmo del cartesianismo […] Profesó este hombre primero el Judaísmo, como hijo de padres Judíos, que fugitivos de Portugal, hicieron en Amsterdam su asiento, y habiendo llegado a alcanzar las implicaciones de aquella secta, después que inútilmente buscó en los Doctores de ella solución en sus dificultades, antes incurrió su ojeriza por la duda; la abandonó, renunciando al mismo tiempo a toda Religión. Algunos dicen que mucho antes tenía ocultas en su espíritu las semillas del Ateísmo, comunicadas por un Médico Alemán, en cuya Escuela (que la tenía de Gramática) había estudiado la latinidad. Otros por el contrario pretenden, que mucho después de acabar todos sus estudios, cuando ya escribía libros, le llevaron a este precipicio sus cavilaciones: porque en la demostración geométrica de los Principios de Descartes, que imprimió a los treinta años de edad, se muestra muy distante del Ateísmo. Cualquiera de las dos cosas que se diga, parece que no vino de la Filosofía de Descartes el ateísmo de Espinosa"[50].

Pero además, el argumento, piensa Feijoo, puede "retorcerse contra los aristotélicos" ya que tanto Averroes como Vanini, averroísta quemado vivo en Tolouse en 1619, fueron aristotélicos y ateos. De donde concluye Feijoo que "Si dos Ateístas

[45] Ibid, 20. El subrayado es nuestro.
[46] De Olaso conjetura que Feijoo conoció algo más que los artículos de Bayle en relación a la obra de Spinoza. Su conjetura apunta a que Feijoo "llegó a ser solicitado por el panteísmo spinociano" hacia el final de su vida. A partir de los pasajes del *Teatro Crítico* que venimos citando podría conjeturarse que estuvo solicitado por la crítica de Spinoza hacia lo teológico político. Más adelante examinaremos las diferencias.
[47] Feijoo, op.cit, T. II, 1, § IV, 21.
[48] Ibid, 22.
[49] Ibid, 23. Recuerda además, que la filosofía aristotélica tiene un origen más ateo que la de Epicuro, ya que el sistema de los cuatro elementos lo tomó Aristóteles de Empédocles que no admitía más Deidad que esos mismos elementos.
[50] Ibid, 25.

Aristotélicos no prueban contra la Filosofía de Aristóteles, tampoco un Ateísta Cartesiano probará contra la Filosofía de Descartes"[51].

A pesar de esto, el juicio de Feijoo sobre la filosofía de Descartes es sorprendentemente negativo. La paradoja es que, en la polémica contra la novedad, Feijoo se pone del lado de los *novatores,* pero en relación con la acusación de peligro para la fe que la filosofía de Descartes representa, se pone del lado de los aristotélicos. ¿Cómo ha de entenderse esta conciliación imposible?

Hay en Feijoo una distinción que está ausente en el "radicalismo ilustrado" de Spinoza. Feijoo reconoce a la filosofía como un doble saber. Un saber de "tejas arriba"[52] que prepara el tránsito a la fe, y en ese sentido, debe mantenerse el postulado escolástico de la filosofía como sierva de la teología. Pero por otro lado, la filosofía es también un saber de "tejas abajo" cuya cualidad es "ser un instrumento para examinar la naturaleza" y en ese sentido "los que se dedican a la Filosofía, mirándola, no precisamente como escala para subir a la Teología Escolástica, sino como un instrumento para examinar la naturaleza, pueden, sin sujetarse servilmente al Peripatetismo, buscar la verdad por el camino que les parezca más derecho"[53]. Hacia el final de *Guerras filosóficas*, Feijoo hace una cauta defensa de la "filosofía corpuscular", que nosotros conocemos como empirismo. En otros pasajes de su obra, por ejemplo, en el tomo III, en el discurso acerca de las cualidades ocultas de *Antipatía y Simpatía*, hace una defensa más encendida de Bacon, contra cartesianos y gassendistas. Esta defensa del empirismo se sigue de la convicción de Feijoo que dice que "mientras haya sistemas habrá guerras filosóficas", ya que los sistemas, en lo que se refiere a la naturaleza, nada prueban.

Nuestra hipótesis es que esta posición oscilante de Feijoo, que despertó sospechas sobre su ortodoxia ya en su tiempo y que desató estrategias de protección hacia él que involucraron a Papas y a al mismo Felipe V[54], se debe a que su discurso, a diferencia de radicalismo filosófico de Spinoza se mueve en un espacio de destinación mucho más confuso y cargado de tensiones. Prueba de esto es la opinión que en general le merecen a Feijoo los sistemas filosóficos. Respecto a los sistemas metafísicos, Feijoo se comporta como un escéptico ya que éstos nada prueban, y aquí la carga de la prueba debe interpretarse en el sentido del *Novum Organon* de Bacon o de una filosofía de "tejas abajo".

Como hemos visto hasta aquí, el universo de destinatarios del *Teatro Crítico* incluye a los contendientes en una disputa intelectual (novatores y aristotélicos), pero también al magisterio eclesiástico (el Papa Benedicto XIV protegió a Feijoo y citó sus obras), a la corona española (que publicó un edicto impidiendo la crítica hacia Feijoo), y al Tribunal de la Inquisición, con el que Feijoo mantuvo algunos escarceos menores. A este universo habría que agregar lo que Ezequiel De Olaso llama "poblador mal letrado de la colonia", ya que se sabe que el *Teatro Crítico* era popular en el virreynato del Río de la Plata[55]. A diferencia de Spinoza, que fundamenta el derecho de la razón frente a un dogmatismo teológico sin fundamento racional, Feijoo divide las aguas de la misma filosofía aunque nunca de un modo claro ni unívoco. Por ejemplo, contra Descartes afirma que para aceptar su sistema hay que aceptar a Copérnico, y por otra parte él mismo se declara por entonces secretamente newtoniano[56]. Esta estrategia, muy cercana por cierto a los libertinos franceses, más que a intervenir con tesis

[51] Ibid, 26.
[52] Feijoo, op.cit, T. V, 13, 2
[53] Feijoo, op.cit, T II, 1, 52.
[54] Cfr. Chiaramonte, José Carlos, op.cot, p. 31ss.
[55] Furlong, Guillermo, *Nacimiento y desarrollo de la filosofía en el Río de la Plata*, Buenos Aires, 1947, p. 64, 175-177. Cfr. También Chiaramonte, op.cit, 17-48.
[56] Sobre el sistema de Newton, cfr. *Cartas Eruditas*, II, 23, 29.

propias y enfáticas acerca de las potestades y límites de la razón, apunta a escamotear adversarios peligrosos y a exponer pensamientos que en el marco de las disputas de la época y de cara al abanico de destinatarios eran tan sólo materia de censura. La actitud de Feijoo es la de quien zanja sin zanjar, o define sin definir, no al modo del *magister* escolástico, sino según la conveniencia pragmática del momento. Esa conveniencia tiene como regla poner en circulación ideas y discursos más allá de sus gramáticas originarias de producción, lo cual, ciertamente implica reconocer esos discursos.

Ahora bien, ¿por qué caracterizar esta opción como "drama intelectual"? Es claro que Feijoo es un estrega; si no bastan los textos citados, es muestra elocuente el tratamiento que hace del ateísmo de Spinoza y de su condición de judío en un contexto muy intolerante como el del catolicismo borbónico. Pero es indudable que este tratamiento de la ilustración por parte de Feijoo es menguado en la medida en que no puede desplegar el potencial emancipador de la razón en ámbitos que van más allá de la filosofía de la naturaleza, como por ejemplo, en el ámbito político, lo cual constituye el núcleo enfáticamente novedoso del pensamiento de Spinoza. Para Spinoza, la libertad de filosofar se juega frente a las pretensiones de la teología, o dicho de otro modo, como salida al problema teológico político que pasa a ser así, el núcleo del problema moderno[57]. Feijoo juega con sus alabanzas y rechazos a la filosofía moderna de modo análogo a como lo hace Sor Juana Inés de la Cruz en relación con el saber-decir-callar en sus cartas, referidas al *dictum* paulino que manda a silencio a las mujeres en las iglesias[58]. Esa estrategia permite a Feijoo tratar con ideas sobre las que pesaban sospechas de heterodoxia por parte del catolicismo borbónico y políticas de censura, pero deja sin tocar la cuestión teológico-política que no por eso deja de ser central en la compleja e irresuelta matriz de la racionalidad moderna en América Latina.

[57] Cfr. Strauss, Leo, *Persecution and the art of Writing*, NY, 1952, The Free Press. Ver también el citado libro de Meier, referido a la centralidad de lo teológico político como eje de la filosofía moderna, según la comprensión de Strauss.

[58] Cfr al respecto el excelente artículo de Josefina Ludmer "Las tretas del débil" en *La sartén por el mango*, Puerto Rico, 1985, Ed El Huracán.