

LA CRISIS DE LA FÍSICO-TEOLOGÍA EN LA ILUSTRACIÓN ESPAÑOLA: ANTONIO JOSÉ RODRÍGUEZ

POR FRANCISCO SÁNCHEZ-BLANCO

La revalorización del conocimiento natural a comienzos del siglo XVIII tiene en los novatores, y muy especialmente en Benito G. Feijoo, un componente religioso casi místico, que está presente en Francis Bacon e Isaac Newton, los iniciadores del empirismo y de la física experimental. En Robert Boyle (1627-1692), William Derham (1657-1735) y Samuel Clarke (1675-1729), la observación de la naturaleza da materia incluso a los sermones para los fieles que asisten a los servicios religiosos. Las causas de los fenómenos naturales muestran la interconexión de los seres que componen el universo como un grandioso mecanismo, el cual remite a la inteligencia de su creador. La contemplación de ese entramado despierta un sentimiento de pasmo y de alabanza a su creador. El universo que se desprende de la visión newtoniana obedece a leyes universales y todos los seres parecen responder a un designio unitario, ya que cada uno de los fenómenos obedece desde el principio a normas inmutables.

La físico-teología no se conforma con un sentimiento pasivo y místico de contemplación sino que impulsa al hombre a conocer y a utilizar las causas naturales. Esta nueva forma de religiosidad va a ser calificada de “deísmo”: la naturaleza y no la revelación escrita de la divinidad a través de profetas y de textos sagrados se considera el camino más seguro para acercarse

a la divinidad. En ella se manifiestan los preceptos de la relación de los seres con su creador y con su entorno. Antepone, por tanto, la razón a los textos revelados e, implícitamente, afirma que no tiene justificación creer lo que no se entiende, como ya dijo Miguel Servet doscientos años antes, y, en su estela, venían repitiendo los socinianos. Paralelamente aumenta la convicción de que para ser grato a la divinidad basta con la religión natural, comprensible a todos los hombres. Dogmas y ceremonias de las diversas religiones no son determinantes. La religión natural es fundamentalmente ética, como el decálogo mosaico, y no un conjunto de ritos, de prescripciones sobre vestidos y alimentos o de teorías sobre dios o el mundo. La religión natural une a los hombres, mientras que la fe en revelaciones particulares los divide y enfrenta.

No obstante la físico-teología deja fuera de su foco de atención una serie de cuestiones que preocuparán a los europeos de la primera parte del siglo XVIII. Por ejemplo: si esas leyes de la naturaleza implican un determinismo mecánico que haga incomprendible la libertad o si una visión naturalista elimina todo orden sobrenatural. La teología de la gracia en su versión jesuita o jansenista es el telón de fondo, a veces con contornos muy difuminados, de la físico-teología, cuando ésta se presenta tácitamente como una alternativa a las insolubles discusiones de los teólogos sobre la intervención divina mediante la gracia.

Antonio José Rodríguez (1703-1777), monje cisterciense en Veruela y médico autodidacta, se sumó en su juventud a la campaña a favor del conocimiento empírico y tuvo palabras muy duras para los que se orientaban por la autoridad (definiciones conciliares, santos padres, etc.) en lugar de atenerse a los datos experimentales. Fue tenido en su época por médico afamado y fue acogido como miembro en las academias de Medicina más importantes de la Península: Madrid y Sevilla. Defender la autonomía de la ciencia natural frente a la teología le valió ser perseguido por la Inquisición. Tuvo enemigos declarados, entre otros, Vicente Calatayud (*Cartas eruditas por la preferencia de la filosofía aristotélica para los estudios de religión*, Valencia, 1758-1760). Feijoo describió su personalidad como paradigma del hombre ilustrado (osadía, independencia, agudeza de

ingenio, etc...). Marcelino Menéndez Pelayo (*Historia de los heterodoxos españoles*, Madrid, 1880-1882) y Javier Herrero (*Los orígenes del pensamiento reaccionario español*, Madrid, 1971), olvidando sus méritos científicos, lo colocaron al lado de Fernando Cevallos en el frente clerical contra la filosofía moderna y, concretamente, contra el deísmo que provenía de Inglaterra. Esa disparidad de aspectos en su personalidad o ese abandono de la corriente ilustrada en los últimos años de su vida merecen ser analizados con más detalle. Sería un maniqueísmo infantil contemplar la historia del pensamiento en forma de dos partidos: ilustrado y contrafilosófico. Las apologías de la religión, sobre todo, cuando están expuestas en forma de diálogo con sus críticos, forman parte del discurso filosófico de la época y un reflejo de la coyuntura social del pensamiento.

En la mentalidad de los “novatores” españoles, defensores del conocimiento empírico a principios del siglo XVIII, se reactiva la imagen de la naturaleza como un mecanismo. Investigar las relaciones entre los fenómenos mediante la luz natural equivale, al mismo tiempo, a desentrañar los misterios de la inteligencia divina. Ciencia y religión se aproximan hasta casi identificarse. No hay gran diferencia entre meditar e investigar. Contemplar el gran “espectáculo de la naturaleza” (Noël A. Pluche, *Le spectacle de la nature*, París, 1737, traducido por el jesuita Esteban de Terres, Madrid, 1753) es mucho más que una impresión estética: es un hábito intelectual dirigido a aumentar los conocimientos. La ciencia deviene una nueva forma de vivir religiosamente por los laicos en un contexto diferente a los monasterios que acogían a los que se dedicaban a la vida contemplativa o a las preocupaciones de los estudios teológicos por determinar dogmas y preceptos. Los filósofos empíricos, en opinión de Antonio José Rodríguez, son los “mejores inspectores de la deidad escondida” (*Palestra crítico-médica*, Pamplona, 1734-1744, t. I, p. 2). Es decir, deja a un lado el tradicional argumento ontológico (la idea del ser perfecto contiene necesariamente su existencia) y también el cosmológico (la existencia de seres contingentes suponen la existencia de un ser necesario). El argumento físico-teológico es más ambicioso ya que confía en conocer los designios de la inteligencia divina mientras goza de la belleza y bondad de sus obras.

En este punto no hay fricción entre los nuevos físicos y algunos pensadores españoles anteriores. Raimundus Sabundus (*Theologia naturalis sive Liber creaturarum*, Straßburg, 1501) había utilizado la metáfora del “libro de la naturaleza”, en el que Dios escribió sus intenciones con signos al alcance de ser leídos e interpretados por todos los hombres. La revelación escrita, según él, era más complicada y daba lugar a exégesis controvertidas. La mayor parte de los místicos del siglo XVI se apoyan en la contemplación de la naturaleza como una vía para unirse a la divinidad, pero, a la par que huyen del mundo, silencian sus imperfecciones. El aspecto contemplativo sentimental predomina sobre cualquier curiosidad investigadora. La preocupación por alabar el orden cósmico hace que Fray Luis de Granada, por ejemplo, abstraiga de la presencia del mal y sólo mencione la existencia de monstruos en una frase subordinada¹. La teleología forma parte de esta reflexión sobre la armonía entre todos los seres.

La naturaleza muestra exclusivamente belleza, bondad y todo género de perfecciones que remiten a los atributos de la divinidad. Esa tendencia se agudiza más tarde y encuentra su formulación en la *Theodicea* (1710) de G. W. Leibniz: un dios bueno, inteligente y omnipotente solamente ha podido crear el mejor de los mundos posibles. No obstante, dios tuvo que crear un ser imperfecto (mal metafísico), con todas las consecuencias que ello implica, porque de otro modo se habría clonado a sí mismo. El sistema del optimismo es un intento poco convincente de conjugar también la necesidad y la libertad, el bien y el mal en el mundo, la razón y el caos: los temas que van a acompañar la reflexión del Siglo de las Luces².

Dentro del pensamiento europeo nos encontramos también con una reflexión menos ingenua. Nicolas Malebranche (*Traité de morale*, Rotterdam, 1684), tras el planteamiento de Descar-

1. Cf. Fray Luis de GRANADA, *Canto a la Naturaleza*. Introducción y selección de textos Urbano Alonso del CAMPO, O.P., Granada, 1991.

2. El canciller Francis Bacon había trazado una estricta línea divisoria entre la luz natural del conocimiento y la teología de modo que no se interfirieran mutuamente, pero dejando un espacio a un conocimiento no empírico. Esa distinción se pierde cuando tanto teólogos como materialistas se enfrentan en la segunda mitad del siglo XVIII.

tes, pone el orden, universal e inmutable, esto es, la razón como sinónimo de la divinidad. Ese orden, por tanto, es trascendente y no lo refleja adecuadamente la naturaleza física, en la que las causas ocasionales pueden dar lugar a catástrofes y monstruos. La reflexión de Malebranche no conduce, por lo tanto, a la físico-teología. El orden no es la prueba de la existencia de Dios, sino que se antepone a cualquier dato empírico. La moral, ya sea privada como pública, nace de ese “amor al orden” y a la armonía connatural a la razón. Es una reformulación del amor a Dios y al prójimo en la que la razón misma prima sobre la revelación. La aspiración al orden racional está por encima de la obediencia a la autoridad o el respeto a la costumbre. La razón o el amor al orden, que sólo se encuentra a través de la meditación, se identifica con la religión, pero con un contenido más moral que cosmológico.

Ese racionalismo no-empírico se difumina cuando posteriormente empiezan a predominar las discusiones que suscitan la recogida de datos experimentales. El arranque de la apología de la religión es en Antonio José Rodríguez un ejemplo de polémica entre empiristas: apoyándose en datos de la experiencia unos quieren probar la existencia de Dios y otros negarla. Es una apología del orden contra el caos, pero en un sentido más cosmológico que ético. El aspecto del mal moral apenas resuena en sordina. Se plantea de forma política en una segunda fase.

Kant en su *Crítica del juicio* (1790) trata de armonizar el mecanicismo con la teleología. Esta última la considera irrenunciable en tanto que es una forma de operar de la razón a la hora de entender los organismos y el conjunto de la naturaleza, pero esa actividad intelectual no es constitutiva de objetos de la experiencia sensible, esto es, de la ciencia, sino que es orientadora para descubrir nuevas relaciones o causas recíprocas. Como se trata de una “crítica”, intenta señalar los límites de los diferentes tipos de conocimiento. Es un análisis de la capacidad intelectual del hombre que tiene que habérselas al mismo tiempo con realidades e irrealidades. Las causas finales no entran a forma parte del conocimiento de los objetos de la experiencia.

El racionalismo de la físico-teología del XVIII se mantiene un tanto al margen de la teología escolástica por que se entiende

como una ampliación y concreción de esa visión religiosa tradicional que estaba estrechamente unida al ideal de vida contemplativa, pero choca con la religiosidad popular, la cual se inclina por ceremonias, sacrificios y procesiones que muevan en su favor la benevolencia o la ira de los dioses. Ésta tiene presente el desorden cotidiano y se alimenta del temor al castigo: malas cosechas, epidemias y catástrofes de todo orden. Intenta aplacar la ira divina y suplicar su benevolencia a base de donaciones y cultos particulares. Para el creyente ingenuo, el motivo de esa ira queda difuso y a veces lo considera una consecuencia de no haber practicado correctamente los ritos: un círculo vicioso. El caos, precisamente, es el manantial en el que bebe ese tipo de sentimiento religioso popular, al que no le preocupan las leyes de los fenómenos naturales, sino que se refugia en un providencialismo poco reflexivo.

Cuando se incorporan a la observación de la naturaleza representantes de la vida activa: médicos, navegantes, agricultores y gran número de manufactureros, adquiere especial relieve la utilidad que reporta aplicar las leyes de la naturaleza a proyectos con rendimiento económico o que proporcionan mayor confort a la vida terrena. Con otras palabras: el estudio de la naturaleza se seculariza de forma progresiva, primando los beneficios para el hombre y posponiendo la meditación teológica. Incluso personas piadosas están convencidas de que la luz del entendimiento se la concedió dios al hombre para que mejorara su vida en la tierra, mientras que otros empiezan a preguntarse si las artes y las ciencias son beneficiosas para el hombre.

Al observar la naturaleza, los científicos descubren algo inquietante: el mundo no ha sido igual en todos los tiempos. Ha habido cambios en la superficie terrestre, como muestran los fósiles de conchas marinas en las montañas o de especies desaparecidas de plantas y animales. La cosmogonía y la historia de los seres vivos empiezan a desmontar la narración bíblica de una creación concluida en seis días. El mundo actual remite directamente, por el contrario, a una cadena temporal de acontecimientos en que intervienen muchos factores. Descartes, por ejemplo, con su hipótesis de átomos primigenios, que chocan entre sí movidos por un movimiento en forma de torbellino, favorece una visión de la

naturaleza en cuyos inicios y evolución posterior está presente una cierta indeterminación o acaso. Spinoza, por el contrario, al admitir una sola substancia, se inclina por la causalidad material estricta y mecánica. Entre tales opiniones extremas se sitúa la indecisión de los que observan el enigma de los organismos vivos, los cuales, aunque con base material, no son apenas explicables sin recurrir a alguna causa organizadora, en su acepción clásica (finalidad impuesta por un agente exterior) o moderna (una dinámica inmanente a la materia), que dé sentido a la unión de los átomos en sistemas temporalmente estables cada vez más amplios y complejos. El animismo continúa presente en la filosofía del Siglo de las Luces, como corrección a un mecanicismo ciego para dar razón suficiente al fenómeno de la vida y de la naturaleza como un conjunto. Diderot, a pesar de su materialismo, admite la necesidad de un principio organizador. Las causas finales no desaparecen totalmente en la explicación científica.

El acaso introducido en la cosmología por Descartes suscita una reacción nerviosa por parte de los teólogos y, muy especialmente, por los jesuitas³. La casualidad la entienden como opuesta a la inteligencia, quizá porque piensan, de forma antropomorfa, que el creador actuó como un alfarero o relojero que dispone todo según un plan. Todo tiene que tener una finalidad estricta y responder a un cálculo exacto. Suponen, por tanto, que el azar contradice toda visión religiosa del mundo. Pero esto encierra una paradoja. Los jesuitas, defensores de la libertad frente a la predeterminación jansenista, más próxima al determinismo físico, se alzan contra el principio de indeterminación que entraña la teoría atomista. Los teólogos no consiguen desenredar la madeja y los nuevos filósofos se muestran bastante indecisos.

En la mitología clásica, el Caos se situó en el origen de los tiempos, detrás del cual ya no se puede preguntar más porque no hay causas precedentes. De él saldrán los dioses, después de vencer a los titanes, y, con ellos, triunfará el orden cósmico. Ese abismo anterior no lo ilumina la razón o significa el precipicio que la limita. Pierre Bayle, en los albores del Siglo de las Luces, expuso su escepticismo en varios pasajes del *Dictionnaire histo-*

3. Cf. Antonio VIEIRA, *Cursus philosophicus*, Lisboa, 1742, t. II, prólogo.

rique et critique (1695-1697). Hablando de Anaxágoras defiende la opinión de este filósofo contra el racionalista Sócrates. Dios se ocupó solamente de las causas generales del universo y dejó los detalles a la casualidad o, con las palabras del adagio latino *de minimis no curat praetor*. Querer dar razones a todo para demostrar que todo está dispuesto según el mejor plan, le parece absurdo. Si el hombre, por ejemplo, tuviera seis ojos en lugar de dos podría ver en todas direcciones y reconocer mejor los peligros. También expone sus opiniones sobre la persistencia del caos en la naturaleza en el artículo que dedica a Ovidio. Critica la tesis del poeta según la cual la intervención de los dioses acabó con el enfrentamiento de los elementos primigenios. Para Bayle, ese desorden pervive físicamente todavía y es aún más evidente en la naturaleza humana, en la que la razón, ya de por sí débil, a la hora de conocer, no llega nunca a dominar las pasiones del cuerpo. El caos es una experiencia existencial que se opone a la confianza en un presunto cosmos.

Indudablemente, Bayle es un autor leído y apreciado por los españoles del siglo XVIII y un punto de inflexión en la actitud religiosa e intelectual propia de la físico-teología, la cual se enfrenta ahora a una visión del caos que afecta a la experiencia personal. Es curioso que en España el franciscano Luis de Flandes, enzarzado en una polémica con Feijoo acerca de la ciencia moderna intente resucitar la doctrina de Raimundo Lulio en su *Tratado y resumen del caos luliano*, Palma, 1740, donde comienza haciendo una exposición de las acepciones de “caos” en la mitología y en la Biblia. La física del caos es, para él, la que se refiere al ámbito que abarca desde el centro de la tierra a la luna, es decir, el de los seres mutables y el de la combinación de materia y forma. Es una exposición tradicional y algo esotérica de la terminología escolástica pero nos indica que por “caos” se entendía el espacio donde discurre la vida terrena y el conocimiento confuso del hombre. Se dice “caos” porque se ocupa de la lucha entre los elementos fundamentales: agua, fuego, tierra y aire.

En general se puede afirmar que el argumento cosmológico de la existencia de Dios, esto es, la teología natural, experimenta un renacimiento a finales del siglo XVII con las teorías de Newton y gracias a la observación cada vez más detallada

del encadenamiento causal de los fenómenos naturales. Se publican numerosas obras en donde se muestran las sorprendentes manifestaciones de la naturaleza que apuntan a una mente constructora. Gracias al microscopio, el observador contempla estupefacto el universo de lo diminuto, lo mismo que poco antes el telescopio le había introducido en un universo múltiple y sin límites. Las fuerzas mecánicas y la teleología venían a explicar que todo está dispuesto para que el conjunto funcione. Lo que no se suele decir es que esos organismos complejos no son perfectos y están condenados a la muerte. En la visión del mejor de los mundos posibles no inquieta que hubiera catástrofes naturales o depredadores y víctimas entre los animales: todo contribuye al funcionamiento del mecanismo total. No se plantean cuestiones relativas a la moralidad del creador. A esto se une que la belleza que ofrece la variedad de seres desplaza del foco de atención los aspectos problemáticos y caóticos.

El Terremoto de Lisboa en 1755 pone a prueba la religiosidad de la época. Los teólogos españoles, por ejemplo, se enzarzan en una discusión acerca de si, en último término, ese seísmo respondió a causas naturales o sobrenaturales (castigo de Dios), pero a todos les resulta problemático encontrar el sentido de esa catástrofe que se llevó consigo a justos y pecadores. En los filósofos, el optimismo en un presunto orden cósmico se vuelve más circunspecto. Lo que retienen es la responsabilidad moral del hombre por mejorar sus propias condiciones de vida: hay que -dirá Voltaire- cultivar el jardín, sea como sea la realidad dada. Alguna semejanza ofrece con el mítico Sísifo, pero sin el pesimismo de empujar absurdamente la piedra una y otra vez. Queda un resto de esperanza en esa actividad dirigida a transformar el entorno. Hay que imaginar un Sísifo sonriente.

La cuestión irresuelta de la coexistencia del acaso con la necesidad acompaña el desarrollo de las ciencias de la naturaleza en los siglos XVII y XVIII, sin obstaculizarlo y sin desembocar inmediatamente en irreligiosidad aunque sí aumente el escepticismo. No obstante, la situación de indecisión cambia cuando esas opciones metafísicas llevan aparejadas la modificación de las conductas religiosas, sociales y éticas. Una mentalidad centrada en la imaginación de un “hombre-cuerpo” tiene evidentemente

otras preocupaciones que la que se guía por la imaginación de un “hombre-alma”, que pasa fugazmente por el mundo con la vista puesta en alcanzar la felicidad en el más allá. Las miserias de la condición humana, empezando por la forma misma de su reproducción: copulación y parto, resultan chocantes para el hombre espiritual y se remiten a un pecado remoto cometido por los primeros padres. Si el mundo no es bueno es porque el hombre ha estropeado el plan primitivo. El desorden proviene directamente de las aberraciones humanas o son el castigo divino por ellas. Tal simplificación y trivialización es lo que empieza a mostrarse incompatible con los nuevos conocimientos científicos que certifican catástrofes naturales que afectan al planeta y a la especie humana. No todo lo que ha ocurrido en el universo puede achacarse al pecado de los hombres, ni en el paraíso, ni después.

El sentimiento gratificante al observar la naturaleza deja paso a una cierta perplejidad. Paralelamente a la admiración de la físico-teología ante el orden del universo, desde el comienzo del Siglo de las Luces empieza a surgir un profundo desasosiego. Tiene lugar primeramente dentro de la iglesia anglicana. En ella se detectan aplicaciones a la religión de los conocimientos científicos acerca de la historia del planeta Tierra.

Por una parte, la historia natural se coteja con los textos bíblicos y se constatan disparidades. La causalidad física se intenta, no siempre satisfactoriamente, armonizar u homologar con la causalidad sobrenatural. Por otra parte, desde Thomas Burnet (*Archeologiae philosophicae, sive doctrina antiqua de rerum originibus libri duo*, Londres, 1692) hasta el terremoto de 1755 el sentimiento de admiración se apaga paulatinamente. La naturaleza inspira también horror pues no todo en ella es orden y armonía. Hacer responsable al pecado del hombre de esas imperfecciones, anteriores a la aparición del hombre en la tierra, está en contradicción con los datos empíricos y hay que atribuirlos a la creación misma. Las cosas no están concebidas según formas perfectas: ni el planeta es un círculo, ni su superficie fue nunca regular, ni las aguas están repartidas con criterio razonable. Tampoco se puede decir que todos los fenómenos, como el vulcanismo o los terremotos puedan conciliarse con la sensación de que “todo es bueno” o que todo procede en el mundo de acuerdo al mejor plan posible.

Pierre-Simon Laplace, representante del determinismo estricto, establece en 1771 la hipótesis, según la cual si se conocieran perfectamente las condiciones iniciales, todos los fenómenos serían predecibles. Esa hipótesis, no obstante, es irreal e inadecuada al entendimiento humano. La otra vía consiste en aceptar el caos y tratar de minimizarlo con instrumentos matemáticos. El mismo Laplace dedicó sus mayores esfuerzos al cálculo diferencial y de las probabilidades (*Essai philosophique sur les probabilités*, París, 1814). El caos encuentra a partir de entonces una expresión exacta, pero sin dejar de ser caos. Se comprende la utilidad de aceptar un cierto indeterminismo y contentarse con estimar la probabilidad, por ejemplo, en el juego, de ahí la expresión paradójica que utiliza Kant: las “reglas del arbitrio”. Aún allí donde suponemos una indeterminación procuramos encontrar regularidades y proporciones. Las ciencias sociales se aprovechan de esta manera de pensar: en cuestiones de matrimonio se puede predecir su frecuencia y duración en una población, sin que prejuzgue lo que va a suceder en un caso determinado.

Charles Darwin, al introducir la selección natural como motor de la evolución, concedió al azar de las mutaciones una función fundamental. La finalidad, que aún estaba presente en la filosofía zoológica de Jean B. Lamarck, deja paso a una imprevisibilidad caótica en el camino que toma la aparición y transformación de las especies. Evolucionismo y creacionismo, como oposición entre caos y orden, siguen exaltando los ánimos en la actualidad.

Kant da testimonio del cambio de las preocupaciones intelectuales en Europa a partir del terremoto de Lisboa. En 1763 se ocupa de la físico-teología en su tratado (*Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*, Königsberg, 1763). La problemática es compleja y el motivo evidente: en Europa se ha levantado un griterío, como él califica en otro lugar, contra el materialismo y el ateísmo, y examina críticamente las pruebas ontológicas y cosmológicas de la existencia de dios, y las rechaza.

Evidentemente la teología natural del siglo XVIII no está exenta de connotaciones políticas. Un dios todopoderoso, que ha creado el universo para manifestar su poder en innumerables formas inconexas, que sólo obedecen a su arbitrio, no sería un

ser inteligente, sino un déspota caprichoso. La actitud teísta de la religiosidad popular, en la que Dios actúa sin respetar ley alguna, no convence a los filósofos. Las múltiples excepciones de la regla general no permiten ver el designio unitario de un cosmos ordenado desde sus orígenes, así como tampoco ayudan a comprender la creación de una forma conforme a normas éticas o estéticas. Por el contrario, desde la perspectiva religiosa ilustrada, una voluntad absoluta debería ir unida a la racionalidad y a leyes inviolables. Desde el punto de vista de la investigación de la naturaleza, remitir a la exhibición de la omnipotencia divina en el inmenso número de estrellas y la variedad de especies naturales no soluciona ningún problema cognoscitivo. Buscar el sentido en las causas finales (las montañas fueron creadas para que corrieran las aguas formando bonitas cascadas o, en la lógica poética popular, “Dios quiso crear el vuelo y por eso le dio alas a las aves del cielo”, o, la nariz –como apuntó irónicamente Voltaire– para que sirviera de soporte a las gafas) tampoco conduce a explicaciones satisfactorias y, mucho menos, científicas. Además, unos teólogos que recurren por hábito al arbitrio divino obstaculizan y paralizan la investigación de las leyes generales de la naturaleza y, simultáneamente, hacen superflua la meditación sobre la inteligencia divina. La suposición, sin embargo, de un orden estimula el esfuerzo intelectual por descubrirlo, lo cual no implica un conocimiento exhaustivo que explique todos los fenómenos o que se excluyan categorías como lo impredecible, la probabilidad, la casualidad y aquello que se aproxima a la sensación de caos. Baste recordar que las leyes de la mecánica celeste no aclaran ni el número de planetas y lunas, así como tampoco los cometas. El sistema newtoniano no lo explica todo.

La razón humana se esfuerza por ir reduciendo los efectos a causas cada vez más universales. La ciencia se construye a sí misma prescindiendo de los milagros, aunque sea de forma hipotética y provisional. Estas dos opciones: ley o caos, coexisten de algún modo en Kant. El caos que va unido a la idea de libertad y la necesidad propia de todo estricto mecanismo parecen tolerarse en la visión del sentido común (*Gemeinsinn/gemeiner Verstand*)⁴

4. Cf. *Kritik der Urtheilskraft*, Berlin, 1790.

sobre la naturaleza. Cuando se contempla un prado con sus numerosas florecillas sin orden ni concierto o la misma orografía terrestre, aunque parezca bello, nadie piensa en que todo responda a un plan preconcebido, por más que aspectos particulares puedan explicarse por las leyes universales de la mecánica. Kant, con abierto escepticismo, expone las diversas formas (mecánica y estética) que toma el argumento cosmológico de la existencia de Dios.

En la apología de la religión cristiana, en las diversas confesiones: anglicana, luterana y católica, las cuestiones referentes a la fealdad o al desorden en el mundo hacen saltar las alarmas de los teólogos e inmediatamente recae la sospecha de irreligión en quienes admiten el caos. A los comienzos de la Edad Moderna, la religión y la fe en un dios todopoderoso, bueno e inteligente no se puede separar de la idea de la creación de un cosmos, esto es, de un universo ordenado. Una y otra vez, los modernos apologetas repiten el argumento de que un reloj, tan complejo como es el del universo o el de los organismos, no puede existir sin un relojero, pero lo que no prueba tal argumento es que pudiera haber diversos relojeros en la inmensidad del universo. La irracionalidad del ateísmo es combatida desde la ortodoxia recurriendo a la inteligencia que creó el orden. Ese argumento se debilita cuando la naturaleza deja de causar asombro y produce más bien espanto o cuando el mecanismo de las partículas elementales se hace tan complejo, misterioso e impersonal que difumina la inocente imagen de un operario que manipula con sus manos cualquier tipo de materia prima.

En la misma Inglaterra, donde se desarrolla simultáneamente la físico-teología y la crítica de la Biblia, se alzan voces de eclesiásticos como Thomas Wollston (1670-1731), Anthony Collins (1676-1729) y John Woodward (1665-1728) que subrayan que la naturaleza no es sólo un conjunto de perfecciones, sino que contiene formas inexplicables, manifestaciones crueles y catástrofes inesperadas. Los fósiles marinos en las montañas hacen por un lado plausible el diluvio universal del que habla la Biblia, pero, por otro, no se sabe si achacar ese diluvio a un milagro o a un fenómeno natural. Algunos, como Pluche, opinan que el castigo que supuso el diluvio desequilibró el eje del planeta y

tuvo como consecuencia que el hombre no viviera en una perenne primavera y se viera sometido a soportar fríos inclementes o calores tórridos. La misma superficie de la tierra nos pone ante el espectáculo de formas confusas de montañas escarpadas, erupciones volcánicas, zonas desérticas y ciénagas intransitables. La sucesión de catástrofes que han afectado al planeta (Georges Cuvier), la desaparición de especies animales y otra serie de observaciones hacen cada vez más problemática aquella historia de la creación en la que cada especie salía perfectamente hecha e inamovible de la mano del alfarero. Por otra parte, para un racionalista resultaba inaceptable que la inteligencia divina tuviera que corregir los defectos de su primer esbozo.

El cosmos-renacentista es cada vez menos aceptable a medida que avanza el siglo XVIII. Una visión histórica de la creación considera también improbable, como todavía opinaba Burnet, que se haga al pecado de Adán responsable de las imperfecciones físicas y de todo lo que parece irracional en el planeta Tierra. La sensación de estar sometidos al caos aumenta considerablemente en la conciencia de los europeos cuando acontece el terremoto de Lisboa el primero de noviembre de 1755. La tesis de que Dios tuvo necesariamente que crear el mejor de los mundos posibles, sostenida por Leibniz, es puesta en solfa por Voltaire (*Candide ou l'optimisme*, Paris, 1759). Diderot (*Jacques le fataliste et son maître*, 1778-1780), por su parte, mostrará las inconsecuencias de una actitud religiosa que quiere explicarlo todo recurriendo a una providencia lógica y bienhechora. Gana terreno la tesis del “acasuismo”; el azar, el “acaso”, y no una inteligencia previsoras es lo que experimenta el individuo al enfrentarse con la realidad. Las catástrofes e imperfecciones resultan así más comprensibles. Ese panorama cosmológico resquebraja el fundamento de las vivencias religiosas y estéticas tradicionales. El número de “espíritus fuertes” y ateos aumenta en Europa al perder la naturaleza los atributos de belleza y bondad. No obstante, una ingenuidad teológica y científica en ambos bandos caracteriza la constante discusión entre religiosos y ateos en los salones del siglo XVIII.

La coyuntura eclesiástica también juega un papel importante en la “crisis de la conciencia”, como la denominó Paul

Hazard, que resquebraja las bases teológicas de la cultura europea. El papa Clemente XIV (1769-1774), el franciscano Giovanni Ganganelli, dio un giro significativo cultural y político dentro del catolicismo, que hasta ahora había sido algo tolerante con las críticas que aportaba el pensamiento ilustrado. No solamente extingue la orden jesuítica, sino que también exhorta al clero a escribir contra los filósofos modernos. Las apologías de la religión se concretan coyunturalmente en un rechazo global de la cultura de la Ilustración y en un retorno a las apologías del cristianismo en los primeros siglos. La confrontación con las Luces forma parte del legado de este Papa a la cultura “católica” posterior. Durante la segunda mitad del siglo XVIII, las apologías de los teólogos se multiplican.

En esa situación, Antonio José Rodríguez, el ya anciano fraile de Veruela, comienza a redactar el *Philoteo en conversaciones del tiempo* (Madrid, 1774-1776), adelantándose incluso, como él mismo anota, a la literatura antifilosófica que se difunde en España con las traducciones de obras francesas de Nicolas S. Bergier (*El deísmo refutado por sí mismo*, Madrid, 1777) y Claude-F. Nonnotte (*Los errores históricos y dogmáticos de Voltaire*, Madrid, 1771) y con *La falsa filosofía, o el ateísmo, materialismo y demás nuevas sectas convencidas de crimen de Estado contra los soberanos y sus regalías, contra los magistrados y potestades legítimas. Se combaten sus máximas sediciosas y subversivas de toda sociedad y aun de la humanidad* (Madrid 1774-1776) de Fernando Cevallos y Mier, el inquieto monje de Santiponce, que exhorta explícitamente a los ministros de Carlos III a reprimir con mano dura a todos los que se aparten del pensamiento tradicional. Es decir, Rodríguez empieza a ocuparse de la crisis de la físico-teología a partir de la década de los sesenta, aunque su obra se imprimirá, con cierto retraso: el primer tomo en 1774 y el segundo en 1776. Su publicación coincide temporalmente también con la de Luis José Pereyra *Theodicea o la religión natural defendida contra sus enemigos los antiguos y nuevos Philótophos con demostraciones metaphysicas que ofrece el sistema méchanico, dispuestas con método geométrico* (Madrid, s.a. [1771]).

El amplio conocimiento de obras científicas contemporáneas no debe sorprender en un fraile especialista en medicina,

pero no es tan evidente que demuestre también estar al tanto de las obras más o menos clandestinas de la Ilustración radical inglesa y francesa. No se debe suponer gratuitamente que los españoles, amilanados por la Inquisición, se mantuvieron al margen de las corrientes modernas del pensamiento europeo. La extrañeza de algunos historiadores proviene de la falsa premisa de que los españoles, laicos o eclesiásticos, no leían lo que circulaba en el resto de Europa. Precisamente el clero estaba más interesado que nadie en detectar errores o combatir enemigos y un buen número del resto de los españoles era lo suficientemente curioso para hacerse con libros a través de viajeros o contrabandistas, incluso los expresamente prohibidos en Francia.

Los círculos más radicales de los ilustrados franceses multiplican su actividad editora en la década de los sesenta y los ecos de esas opiniones, de una manera u otra, también llegan débilmente a los eruditos españoles provocando sonoros exabruptos entre los que se sentían llamados a salvaguardar la ortodoxia⁵. Rodríguez está bien informado y cita explícitamente las obras más recientes, que bajo nombres de autores fallecidos surgieron en el círculo parisino del Barón de Holbach (*El cristianismo desvelado*, *El militar filósofo*, *Examen importante de la religión*). En España, los apologetas de la religión y un reducido número de lectores conocen la literatura europea, más allá de autores como Voltaire y Rousseau. Escriben contra la moderna Ilustración radical que proviene del país vecino, pero conociendo de primera mano los textos en los que se enraíza ese pensamiento, abiertamente materialista o ateo y que, además, critican abiertamente el estamento eclesiástico, cultural y políticamente.

Las cuestiones relativas al conocimiento natural y al progreso de las ciencias pasan a un segundo plano. Los teólogos más rancios se contentan con despreciar lo que ignoran, minimizando el valor de la ciencia empírica en comparación con la metafísica, pero éste no el caso del monje de Veruela. Él no abandona completamente el campo de la física a los empíricos para plantear

5. Cf. Francisco Alejandro BOCANEGRA, *Declamación oportuna contra el libertinaje de el tiempo*, Santiago, 1777, y *Saludable medicina para las dolencias del siglo*. *Carta pastoral*, Madrid, 1778.

exclusivamente la discusión a nivel escolástico. La polémica con los aristotélicos pertenece al pasado. Ahora conversa con los representantes de la física poscartesiana en su mismo terreno.

Entre los científicos (astrónomos y físicos experimentales) citados por Rodríguez se encuentran los siguientes nombres: Friedrich Hoffmann (1660-1742), Isaac Newton (1643-1727), Christian Huygens (1629-1695), Giovanni Cassini (1625-1712), Hermann Boerhaave (1668-1738), Jean Picard (1620-1682), Evangelista Torricelli (1608-1647), Edme Mariotte (1620-1684), Philippe de La Hire (1640-1718), Marin Mersenne (1588-1648), Edmond Halley (1646-1742), etc...; entre los representantes de los modernos espíritus-fuertes: Thomas Hobbes (1588-1679), Benito Spinoza (1632-1677), Anthony Collins (1676-1729), John Locke (1632-1704), Denis Diderot (1713-1784), Julien O. de La Mettrie (1709-1751), Claude A. Helvétius (1715-1771), Voltaire (1694-1778), Nicolas Freret (1688-1749 Holbach?), Nicolas A. Boulanger (Holbach?), Jean Baptiste Boyer D'Argens (1704-1771) y Jean J. Rousseau (1712-1778).

Refiere en su obra el *Philoteo* las conversaciones ficticias mantenidas en una tertulia que tiene lugar en un punto impreciso de la geografía española. Intervienen Feliz, un teólogo “ecléctico”, calificativo que significa llanamente que no pertenece a una escuela, sino que está abierto a diversas tendencias, en este caso a la físico-teología; dos personajes de origen extranjero: Ricardo, que se declara materialista, y Efraín, que profesa el deísmo; y, por último, Philoteo, el personaje central, un teólogo anciano, que a veces matiza las intervenciones del joven Feliz pero igualmente fogoso en sus ataques contra los “espíritus fuertes” de su tiempo. En realidad, estas conversaciones amigables tenían lugar en España y en el resto de Europa. Incluso la forma dialogada que escoge Rodríguez es un formato muy similar al que utiliza Diderot en su *Promenades de Cléobule* (1747), en la que discuten deístas, spinozistas y teístas.

En el proemio, Rodríguez explica la verosimilitud de una tal discusión entre interlocutores, españoles y viajeros o residentes extranjeros, indicando que las doctrinas más recientes de los “espíritus fuertes” se comentan en las tertulias de las ciudades más importantes del país. No trata, por tanto, de combatir opinio-

nes foráneas y desconocidas a sus paisanos. Que esto se afirme, por lo menos al principio de la década de los setenta contradice la historiografía convencional, la cual no acepta la influencia en España de la Ilustración radical hasta después de la Revolución Francesa. Todavía Feijoo pudo afirmar, sin menoscabo de su sinceridad, que él no había detectado ningún materialista en España (*Teatro crítico universal*, VI, 6) y que muchos hablaban de ellos como de duendes que nunca habían visto. Pocos años más tarde, en la década de los sesenta, la situación ha cambiado evidentemente y Rodríguez presenta en la tertulia a personas que expresan opiniones ajenas a la ortodoxia tradicional. Él habla de la existencia de una cultura oral, presente en los grandes “lugares” de España, que recoge el pensamiento foráneo. No se refleja en publicaciones escritas debido a la vigilancia de las autoridades y a la eficacia de la Inquisición, pero que ya no es un fantasma o una exageración de predicadores. Refiriéndose a los libros dice: “...los vasos que contienen ese veneno andan entre muchas manos en nuestra España” (Proemio, n. 10). La apología de la religión que se propone va dirigida en primer lugar a sus paisanos que sostienen opiniones acasuistas, panteístas, materialistas, deístas y pirronianas.

Materialistas y ateos ya los hubo en el mundo antiguo. Eso lo sabe Rodríguez, pero él se dirige a los actuales que han surgido en países de tradición cristiana y católica como Francia, Italia y España. Desde luego es consciente de la diferencia de España en relación con otros países europeos. En ésta se prohíben y se persiguen los libros de los espíritus fuertes y no hay autores originales que hayan propuesto un sistema materialista, pero en los medios intelectuales españoles cursan libros y opiniones de los nuevos filósofos, cuyas tesis se repiten y propagan de forma oral. De manera despectiva, Rodríguez afirma que en España hay muchos “petimetrillos, militares y damiselas” que hacen suyas las opiniones de los espíritus-fuertes. Aunque España sea todavía una cierta isla en el mapa intelectual europeo gracias a la vigilancia de las autoridades civiles y religiosas, tiene que admitir que el espíritu de irreligión y el pirronismo (la duda), tienen también en ella tanto ascendiente como en Francia. En la Conversación X precisa su diagnóstico de la situación en España:

Con todo eso, por buenas plumas sabíamos también que los libros *Esprit* [Helvétius] y todos los de Voltaire, algunos de Montesquieu y de Locke, con otros semejantes, andaban en manos de muchos sujetos, que hacen estudio de ellos; que tienen sus asambleas de conferencias; que educan prosélitos; y que, aunque en público y según con quien tratan, disimulan, se les observa bastante práctica de la moral nueva y la libertad de la ley y religión natural. (T. I, pp. 312 s.)

Rodríguez se reúne, pues, en tertulia con individuos de diversas nacionalidades y actitudes religiosas. Su apología de la religión no se circunscribe a atacar a los connacionales que se han apartado del buen camino. Es más ambiciosa. Busca la confrontación directa con el pensamiento europeo contemporáneo. Ricardo y Efraín exponen las ideas que circulan por todo el continente, pero son interlocutores dóciles, que no se aferran a sus opiniones. Después de expresar brevemente sin gran convicción sus dudas y objeciones, se muestran predispuestos a aceptar los argumentos de los teólogos españoles. Esa especie de rápida conversión se justifica moralmente: no les mueve la perfidia o “la repugnancia del corazón” de un Voltaire o de los rabinos que argumentaron antiguamente contra la Trinidad.

En la advertencia al lector y en el proemio al primer tomo, Rodríguez da noticias de las razones que le movieron a componer esas conversaciones. Considera necesario prevenir ya a lectores españoles a cuyos oídos llegan las opiniones de los “espíritus fuertes” que osan poner en duda los textos bíblicos y, sobre todo, las de los escépticos “rígidos”: materialistas y panteístas. Se da cuenta de que es hora de que se escriban de una nueva forma las apologías de la religión contra los errores modernos y de poner en manos del vulgo, y no sólo de universitarios, argumentos que les hagan inmunes a las nuevas teorías.

El primer tomo de las conversaciones trata de cuestiones físicas con la intención de probar la existencia de Dios y sus atributos esenciales: inteligencia y bondad. En esta parte hay una continuidad con la físico-teología de la primera mitad de siglo, es decir con Robert Boyle y William Derham, pero ahora tiene enfrente la idea de una materia o de una naturaleza con propia fuer-

za organizadora que hace prácticamente innecesario suponer un creador que ejecutara su obra en seis días. Rodríguez insiste en que el mejor argumento contra el materialismo y panteísmo es el “prospecto del universo”, pero tiene en cuenta ya las objeciones de los teólogos anglicanos Thomas Burnet⁶, William Whiston⁷ y John Woodward⁸, los cuales han remodelado la narración bíblica de la creación del mundo con intención de acomodarla a los datos innegables que los científicos han expuesto en las últimas décadas. Rodríguez reconoce que ofrecer argumentos teológicos de “autoridad” ya no convence a nadie. Por eso, él quiere probar filosóficamente la existencia de Dios y pasar, después, a mostrar la credibilidad de una revelación positiva.

La primera cuestión que se plantea en las conversaciones es la de la libertad no sólo de pensar, sino de someter la religión a la crítica de la razón. Una fe irracional, al estilo mahometano, es rechazada tanto por Ricardo como por los teólogos españoles. La polémica no se dirige contra otras religiones, sino contra una corriente propia del pensamiento cristiano europeo. Si ponemos en relación a Rodríguez con algunos artículos de *El Censor* pocos años más tarde, nos damos cuenta de que el problema de la excesiva libertad de pensamiento incluye a los laicos católicos que quieren instruirse en los asuntos de la religión y reflexionan sobre lo que de niños han aceptado por fe. Los clérigos, por su parte, se alarman porque el vulgo y los legos se alejan ya de la tutoría de los maestros eclesiásticos⁹ y éstos reaccionan procu-

6. 1635-1715, *Telluris Theoria sacra*, London, 1681-1689, y *Archaeologiae philosophicae: or The Ancient Doctrine concerning the Origins of Things*, London, 1692.

7. 1667-1752. *A New Theory of the Earth*, London, 1696, y *Astronomical Principles of Religion, Natural and Revealed*, London, 1717.

8. *Essay towards a Natural History of the Earth*, London, 1723. Cf. Jorge ORDAZ GARGALLO, “La opinión del P. Antonio José Rodríguez sobre las ‘teorías de la Tierra’”, en *Actas del III Congreso de la Sociedad Española de Historia de las Ciencias, 1-6 de octubre de 1984*, III, 1986, pp. 367-380.

9. La discusión estaba ya en marcha desde hacía algún tiempo y había llegado a los periódicos. Cf. José CLAVIJO Y FAJARDO, *El Pensador*, VI, pens. 83, ‘Sobre la instrucción de los habitantes en las ciencias y en las artes’. El párrafo con el que concluye: “Querer privar a los seglares de estos y otros conocimientos es especie de tiranía y será tenida por tal mientras no se demuestre que los trajes tienen un influjo particular en las operaciones del entendimiento”, p. 188.

rando poner coto a la crítica desmedida y señalando que el que ha nacido dentro del catolicismo tiene que mantener un respeto a la tradición y a la autoridad, y no sólo a la razón. Ricardo argumenta por el contrario que los creyentes de revelaciones sobrenaturales se creen en posesión de la verdad (t. I, p. 13) y, por tanto, excluyen de la discusión al resto de la humanidad. Hace un planteamiento similar al de Ephraim Lessing en *Nathan der Weise* (1779) en la fábula de los tres anillos: nadie puede afirmar con seguridad que la tradición en la que cada uno ha nacido sea la auténtica heredera de la palabra divina. Sólo la razón puede ponerlos de acuerdo. Ahora, sin embargo, no se enfrentan cristianos, judíos y mahometanos. El problema ha surgido en el seno del cristianismo.

Es significativo que Rodríguez no se detenga en la distinción entre razón y fe y que muestre que ésta puede ser una premisa para el conocimiento y para la acción, sino que toma directamente un atajo y oponga la libertad de pensar a la obediencia a la autoridad. Rodríguez, en sus años jóvenes (*Palestra médico-crítica...*, 1734, 2^o ed. Madrid, 1768) había defendido la “libertad filosófica” contra la “tiranía” de las autoridades y la disciplina de escuela. El contexto era todavía el mundo de las universidades católicas, exento de herejes o de enemigos de la religión. Esa libertad se circunscribía al conocimiento natural y evitaba adentrarse en el campo de la teología. Era la misma actitud de Francis Bacon a propósito de separar el conocimiento natural del sobrenatural. La obediencia a las opiniones académicas la sustituía él por la “observación juiciosa y la experiencia repetida”. En su *Palestra* (t. III, p. 136) también había aireado la sentencia de S. Agustín *sola auctoritas stultos movet*. Pero ahora le es imposible cerrar los ojos a otras consecuencias de esa libertad. La crítica filológica de los textos sagrados y la inverosimilitud de muchas narraciones contenidas en ellos ya hacen imposible limitar la función de la razón al conocimiento de la naturaleza porque la teología quiere seguir dictando lo que se ha de pensar en este campo, basándose en que Dios ha revelado cómo fue la creación del mundo.

Junto con Benito J. Feijoo y Martín Martínez, Antonio José Rodríguez, en cuestiones relativas al conocimiento natural,

se había declarado escéptico en contra del dogmatismo de los escolásticos. Pero en la década de los sesenta del siglo XVIII, sus contemporáneos ya son escépticos “rígidos” que dudan en materias tocantes a la visión religiosa de la historia del mundo y de la humanidad. Es decir, el escepticismo ya apenas deja espacio a la fe y exige aplicar el examen racional a todo tipo de creencias o prejuicios. Rodríguez, en su vejez, tiene que habérselas con interlocutores diferentes a los de la época de los novatores. No obstante, él sigue la tradición antimetafísica de Bacon, Boyle y Newton como lo afirma al principio de la Conversación V, donde, citando a Luc de Clapiers, marqués de Vauvernagues (*Introduction a la connaissance de l'esprit humain*, Paris, 1746) dice que “la razón nos engaña con más frecuencia que la naturaleza” (*El Philoteo...*, I, p. 142). El escepticismo le lleva a criticar los grandes sistemas del universo y su interpretación materialista o acasuísta, mientras que la afirmación del desconocimiento de las causas últimas del movimiento sería la prueba de la inteligencia organizadora, la cual no desvela todos los misterios.

¿Cómo puede poner límites a la razón sin desdecirse quien se había quejado antes de que había demasiada “falta de crítica y sobra de sumisión” (*Palestra...*, disc. IX, t. I, p. 166)? Ahora cambia la perspectiva del filósofo por la del teólogo y afirma que, en los cristianos, que ya han aceptado la fe, la razón tiene que ir acompañada de la obediencia a la autoridad. Lo prueba con el argumento: el vulgo no tiene capacidad para decidir en cuestiones difíciles, que están reservadas a los doctores. Es curioso que Rodríguez acuda al “impío” Bayle (pp. 27 ss)¹⁰ y cite pasajes en los que éste se inclina por cierto fideísmo y por seguir la tradición cuando la razón no puede resolver algunas dudas.

En la tertulia, los teólogos Philoteo y Feliz esquivan la cuestión de los límites de la razón crítica en asuntos religiosos introduciendo un argumento moral: cuando los filósofos no se

10. Para que no resulte sospechoso menciona el elogio que le dedicó el obispo de Guadix, Miguel de SAN JOSÉ, *Estudio de la verdad contra el demasiado aprecio de la opinión. Muéstrase la obligación y necesidad que tiene cada uno en su propio estado a buscar la verdad del modo posible para vivir honesta y virtuosamente*, Madrid, 1715, y *Crisis de critices arte, sive tractatus de vetere et nova critice...*, Madrid, 1745.

someten a nada (tradicción o autoridad) caen inmediatamente en el libertinaje y se dejan arrastrar por las pasiones, especialmente por la soberbia, la voluptuosidad y el lujo. Una y otra vez insiste en la perfidia y sensualidad de los filósofos modernos, sin tomar nota que el argumento de ellos se basaba en demostrar que los seguidores de la revelación escrita no eran precisamente modelo de virtudes. A lo largo de la historia, la fe no había disminuido los crímenes y había suscitado cruentas guerras entre religiones. Afirmar que la razón crítica es más inmoral que la creencia demuestra la poca consistencia de los raciocinios esgrimidos por los teólogos. Y, sobre todo, apelar al magisterio significa que la razón pierde toda legitimación para luchar contra las evidentes supersticiones y errores que se han introducido en la religión cristiana. La objeción de Ricardo (t. I, p. 40) es que si no se puede dudar en nada, hay que convenir en todo. La fe exige una sujeción total a la autoridad.

Hasta que se convencen de la verdad del cristianismo, los infieles tienen la obligación de usar la razón (I, p. 35) para reconocer los errores filosóficos y éticos de sus religiones, pero después de la conversión el uso de la razón se sustituye por obediencia. Los judíos, por su parte, deben admitir que en su propia religión estaba prevista la llegada de un mesías que cambiara la sinagoga. Y, dirigiéndose a los musulmanes, los teólogos argumentan que Mahoma se apoyó en la violencia para lograr el sometimiento de los no creyentes y no pudo justificar su misión con milagros. Para Philoteo, la “sola razón” prueba la inconsistencia de esas religiones frente a la doctrina de Jesús de Galilea.

Zanjada esa cuestión previa recurriendo al magisterio eclesiástico, la segunda conversación se centra en probar la existencia de Dios con argumentos tomados de la física. La posición de Ricardo es que tanto el mundo como la ley natural no obligan a suponer un dios creador y una revelación que aclaren los fenómenos. El problema para los teólogos no consiste tanto en determinar si la Tierra tiene una forma achatada por los polos o si es un círculo perfecto. Lo que ellos no están dispuestos a admitir es que el achatamiento se haya producido en el tiempo como se deduce de la física de Descartes y Newton. Esto abriría la puerta a una explicación mediante el acaso. “La verdad de todo es que la

Tierra salió del acto de su creación por un Ser inteligente, sabio y poderoso en la misma figura esferoide que hoy tiene.” (I, p. 55)

Que la tierra no tenga una forma de círculo, sino esferoide, no es una imperfección o que saliera mal de las manos de su creador. Philoteo da por supuesto que la creó de esa manera, sin ninguna historia anterior. La obra del creador inteligente, en su opinión, tiene que salir acabada y esto presenta problemas. Encontrar un plan racional en la disposición de montes y valles, desiertos y mares resulta inimaginable. La teoría según la cual el estado actual del mundo se deba a cataclismos provocados por terremotos u otras catástrofes naturales distintas al diluvio universal le parece que tal cosa inclinaría a admitir la eternidad del mundo.

En la conversación III, los interlocutores comienzan a hablar de los elementos fundamentales: agua, fuego, aire y tierra. Adopta la teoría tradicional argumentando con Bacon, Boyle y Newton que él no sigue hipótesis sino datos de la experiencia. Como un estricto empirista afirma contra los metafísicos que los elementos son sensibles, mientras que los átomos son ficciones de la mente¹¹.

A la hora de explicar la irreductibilidad de los elementos, contra Newton y los modernos materialistas, Rodríguez opta por seguir a los empíricos de su tiempo que todavía prefieren la teoría de los cuatro elementos fundamentales porque los átomos cartesianos son demasiado abstractos. Acude a la autoridad del afamado médico holandés Hermann Boerhaave¹². Basar su descripción de los fenómenos en esos cuatro elementos es, sin embargo, una forma de renunciar a buscar constituyentes o leyes más universales de la materia. En Rodríguez predomina el temor a que una materia uniforme por debajo de esos elementos haga superflua la imagen de un alquimista que combine los ingredientes. Se ve obligado a poner límite a la investigación física para abrir espacio a la providencia y cerrarlo para el desorden

11. Remite a autoridades como Bacon, Boyle y Newton (*hypotheses non fingo*). No obstante, Rodríguez habla en sus explicaciones de ‘partículas átomas’ para explicar el fuego.

12. *Elementa chemiae*, vol. II, Paris, 1733. La Química carecía antes de Lavoisier de una base sistemática. El mismo Holbach, experto en estas cuestiones y colaborador en la *Encyclopédie*, admitía aún la teoría de los cuatro elementos.

o la casualidad (los ríos y las fuentes están ahí para que puedan beber hombres y animales). Sigue aportando observaciones y experimentos para probar la economía providencial que reina en la creación. Al final de la conversación tercera, el materialista Ricardo asume que es preciso admitir una causalidad distinta a la material que organice la economía general de los fenómenos.

La física del agua ofrece un problema. Las metamorfosis que sufre este elemento inclinaron a algunos suponer que la materia es siempre la misma aunque en estados diferentes. Otros problemas que arrojaba el agua están relacionados con la *Archaeologia philosophica sacra* de Burnet y tocaban al acontecimiento del diluvio universal. Lo inquietante no era el cálculo acerca de si había suficiente agua en el planeta para cubrir las montañas más altas, sino si ese diluvio no había transformado la forma del planeta y la existencia de las especies biológicas. En caso de una modificación, lo que hoy vemos, no sería la obra original del creador, sino el resultado de procesos físicos temporales. La vía de la contemplación de la divinidad a través de los seres creados quedaría, pues, obstruida.

En la Conversación IV, a propósito del aire, insiste en demostrar que todo tiene sentido y responde a reglas. Es curioso que elija precisamente un sistema caótico como es el de la atmósfera para ejemplificar ese principio, pero a Rodríguez le basta con indicar que el aire, como el agua, interviene en la vida de los organismos y que sus propiedades de fluidez, peso y elasticidad están sujetas a leyes.

La Conversación V, la que trata del fuego, está dirigida directamente contra los materialistas. Los nuevos filósofos-fuertes explican el estado actual suponiendo una materia eterna y un movimiento ciego. Para Rodríguez, el fuego es el principio activo.

Si el planeta tiene historia y se han modificado las formas originales mediante fuerzas mecánicas y casuales, implica que la obra no salió perfecta o que el mundo no refleja la intención primitiva. La contemplación del universo no conduciría a Dios. Rodríguez se inclina por una visión newtoniana en que las leyes universales de la naturaleza están dictadas desde siempre por la inteligencia suprema. Ese universo congelado o cosmos conduce a la contemplación religiosa, mientras que las variaciones tem-

porales las ve como un primer paso para precipitarse en el abismo del acasuismo.

Las conversaciones octava, novena y décima tienen como tema rebatir los sistemas de Descartes y Newton. No dice que sean totalmente falsos. Se limita a reunir argumentos para demostrar que ni los torbellinos ni la gravitación pueden probar todo. Rodríguez se opone a las premisas en las que se apoyan unas cosmogonías, de las que se concluya el materialismo, panteísmo y acasuismo modernos: una materia, uniforme y eterna, que se confunda con el espacio, y un movimiento inespecífico, que lance a los átomos en una especie de ciego torbellino y que provoque el choque casual de átomos creando combinaciones hasta generar organismos más complejos. Sobre esa base teórica, y no empírica, se han construido, en su opinión, sistemas filosóficos como el materialismo y el panteísmo, los cuales desembocan en ateísmo o confunden Dios con una instancia impersonal como es la “naturaleza”. Los filósofos modernos son ateos, panteístas o materialistas o lo disimulan en forma de deísmo.

Exponiendo las inconsecuencias o la poca base de la cosmogonía cartesiana saca como consecuencia que no hubo cosmogonía alguna y que el mundo fue creado por Dios en seis días. La argumentación de Rodríguez insiste en desvelar la inconsistencia de los modernos sistemas, pero sin presentar una alternativa que no sea la de la narración bíblica de la creación del universo, aunque, eso sí, integrando el mayor número posible de datos tomados de las ciencias modernas: física, astronomía, química, etc. Admite, por ejemplo, el sistema copernicano y la física newtoniana como explicación más exacta de algunos fenómenos, pero rebajándolos a la categoría de hipótesis revisable. En ningún momento desea retornar a la filosofía aristotélica de las escuelas o negar que haya habido progreso en los conocimientos¹³, pero las prevenciones ante las nuevas corrientes le hacen retroceder a la concepción antigua del cosmos.

Para probar el orden y la armonía subraya la multitud de utilidades (causas finales) y la belleza que esconde la variedad.

13. Concretamente menciona que la elasticidad y el peso del aire fueron desconocidos por los antiguos.

No se da cuenta de que tales elucubraciones se salen del marco de la ciencia. Tal forma de probar un cosmos remite siempre a una providencia externa sin buscar una fórmula exacta para la regularidad de los fenómenos y, así, descubrir leyes en la naturaleza.

No se puede decir que acepte, en sentido literal y sin ningún tipo de prevenciones, la narración bíblica de la creación. Indica que incluso los materialismos antiguos recurrieron a un principio organizador al que llamaron, por ejemplo, el “alma del mundo”. Precisamente porque intuyeron la necesidad de una energía con capacidad organizadora, más allá, del mero movimiento local, resultó creíble la narración de mosaica de la creación. Rodríguez reconoce el aumento de conocimientos que han alcanzado los modernos y también propone una estrategia para asimilar esos conocimientos sin que interfirieran demasiado los escrúpulos teológicos. La forma de expresarse que tiene el autor de los libros sagrados no es para él decisiva. No le interesa entrar en la cuestión de si la Biblia utiliza un sentido alegórico distinto al de la ciencia, pero lo que se niega a admitir es que la naturaleza que conocemos no provenga directamente de su creador sino de casualidades que se hayan dado en el tiempo.

Cuando las causas finales no dan de sí lo suficiente para probar la construcción inteligente entonces Rodríguez recurre a otro argumento. De aquí que, sin especial transición, los teólogos pasen del mecanismo del universo a la estética. Como es sabido, lo bello no responde a las categorías de la finalidad y tampoco de la unidad de las leyes. El mundo, con su variedad, ofrece belleza. Los seres están ahí para adorno y recreo. Esta prueba “estética” pone de manifiesto, si no la inteligencia, al menos la omnipotencia del Creador. No obstante, en cierto modo supone un abandono del estricto principio *opus naturae, opus intelligentiae*.

La premisa de una inteligencia, que diseña un mecanismo que funciona gracias a leyes universales e inamovibles, convive difícilmente con la representación de un espíritu libre y providente, que interviene puntualmente en el curso de los fenómenos y de individuos libres que actúan en la historia del mundo. Los dos aspectos, sin excluirse, aúnan de una forma “teológica” la coexistencia del orden con el caos. La providencia puede inte-

rumpir en cualquier momento el orden natural mediante la intervención arbitraria de poderes sobrenaturales con finalidades específicas.

El intento de probar empíricamente si la materia y el movimiento son dos cosas distintas o si todo responde a un designio y no a la casualidad está condenado al fracaso. La metafísica y la física no cuadran, sobre todo cuando la física no es dogmática y el escepticismo predomina sobre la utilización de los sistemas. Rodríguez proviene del escepticismo y ahora se ve obligado a conjugar los límites del conocimiento empírico con la fe, que ya niegan los que él tilda de “filósofos dubitantes” y cuya duda se extiende a cuestiones más allá de la física.

Limitar el uso crítico de la razón a la historia natural no es viable después de Bacon. Los filósofos se enfrentan al problema de que en todas las civilizaciones ha habido alguien que ha hablado en nombre de dios o que dijo que dios le había comunicado algo. Incluso dentro de la Iglesia católica se discute todavía en la época de Rodríguez si la revelación ha concluido con Jesús o si se dan nuevas revelaciones particulares. El caso de la monja española María de Ágreda, que decía que Dios le había revelado el dogma de la Inmaculada Concepción de María, se discutió en toda Europa. Si la razón no tiene jurisdicción en tales revelaciones, significa que no puede investigar los testimonios de los que dicen hablar en nombre de la divinidad y de las doctrinas que estos personajes comunican a toda la humanidad. Se iba más allá de una mera exégesis filológica de los textos, la cual también arrojaba numerosas incógnitas.

Concretamente, el relato bíblico, en sentido literal, dejaba muchos cabos sueltos. ¿Cómo fue la vida en el paraíso? ¿Cuánto tiempo duró ese periodo de la humanidad? ¿Todo fue bueno por la mañana y malo por la tarde? ¿Qué función tenían en ese idílico Edén esos peligrosos árboles de la vida y la muerte o el de la ciencia del bien y del mal? Si Satán, la serpiente, juega allí un papel, el mal no lo introduce la primera pareja. ¿Los hombres creados para reproducirse sexualmente no ejercieron el sexo en el paraíso? ¿Tuvieron hijos Adán y Eva antes del pecado? ¿En qué consistió la corrupción del universo físico? ¿De qué cualidades disponía el primer hombre?

Los teólogos escolásticos se habían ocupado profusamente del estado de inocencia y de describir al hombre *in puris naturalibus*, pero nunca se habían puesto de acuerdo. Metodológicamente mezclaban exégesis de los textos hebreos con especulaciones propias y, al final, hablaban como si supieran de primera mano lo que Dios había hecho y con qué intenciones. Teólogos que siguen a San Agustín y Santo Tomás encomian sus opiniones como si fueran nuevos profetas de la revelación divina. El espectáculo de la teología posmedieval es deprimente y acaba, en último término, escindiendo el cristianismo.

La crítica ilustrada a la religión tiene en cuenta ese pasado inmediato y se enfrenta de forma directa con la narración bíblica. El planeta Tierra, poblado con animales que se comían unos a otros y con hombres inmortales que se reproducieran indefinidamente, hacen del Edén algo inconcebible. Si la revelación había que interpretarla como una parábola o una alegoría, pero no en sentido literal, entonces no se podía utilizar en asuntos científicos. Desde luego, los teólogos Philoteo y Feliz no son ingenuos que sigan al pie de la letra la visión de autores de pueblos primitivos como el hebreo pero continúan reuniendo conocimientos empíricos para demostrar que la Biblia tenía razón. Es decir, consecuentemente, el libro de la naturaleza deja de ser el texto que permite a todos los hombres leer las intenciones de la divinidad y en cuya interpretación se pueden poner de acuerdo. La autoridad y tradición desplazan al uso crítico y empírico de la razón.

Aun dando por buenas las pruebas de la existencia de Dios por vía empírica, a la apologética de Antonio José Rodríguez le queda un largo camino por recorrer: probar que el Dios creador ha hablado a los hombres a través de Moisés y Jesús de Galilea y que esa doctrina la conserva exclusivamente la Iglesia católica. Con otras palabras: las apologías de la segunda mitad del siglo XVIII desembocan en una defensa de la revelación positiva y, consecuentemente, de la institución eclesiástica. La cosmología se deja a un lado y la cuestión no se concreta en afirmar dogmas concretos, sino en justificar la organización social que interpreta la revelación positiva. Ese objetivo no se debe perder de vista en la polémica con los “espíritus-fuertes” o los filósofos de la Ilustración radical, los cuales resumían su rechazo a la institu-

ción eclesial diciendo que la Iglesia católica impide el desarrollo material de las naciones y, además, es contraria a la felicidad de los hombres en este mundo.

En el segundo volumen, Antonio José Rodríguez se ocupa del “deísmo o ateísmo simulado y sus dependencias.” Aquí el “prospecto” de la naturaleza deja paso a una confrontación más ideológica que científica. Hay una gran diferencia entre el mundo físico y el moral. Mientras que en el primero predomina el orden, en el segundo reinan las pasiones y el pecado. No se puede hablar, por tanto, de una religión y una moral naturales. “...la Ley y la Religión impresas por el Criador en el corazón del hombre son verdaderas, son santísimas: pero que las desfiguró la culpa original, y que después acá las arrancó de su lugar la sensualidad, y corrupción de los hombres.” (II, p. 21)

Rodríguez no puede negar que Dios imprimió en la conciencia las nociones de lo bueno y lo malo y de lo justo e injusto. Honrar padre y madre, no robar ni matar son principios naturales que no requieren la ley positiva de un príncipe. “...con la ley y la religión impresas hubiera habido suficiente instrucción. El entendimiento mismo ilustrado perficionaría y adelantaría su mejor práctica...” (II, p. 25)

No obstante, al mismo tiempo declara que esa conciencia resultó inoperante y las nociones morales las distorsionó el pecado. Por lo tanto fue necesario que Dios se revelara a Moisés y fijara la ley natural en tablas de piedra. El instinto natural y el recto juicio de la razón claudican en un mundo moral corrompido por las pasiones. Tampoco la revelación basta si no hay una autoridad que la imponga.

Rodríguez insiste en recordar que las religiones no reveladas y el paganismo permitieron una serie de costumbres perniciosas y cayeron en vicios repugnantes. La moral y la religión natural las borró el pecado original o no tienen efecto alguno debido a la concupiscencia. Sólo la instrucción dada por Jesucristo y plasmada en la doctrina de la Iglesia contiene la verdadera ley moral y el culto apropiado. Al desaparecer la religión natural nacieron religiones ridículas con cultos aberrantes unidos a prácticas vergonzosas. El ejemplo de las fiestas bacanales en Roma les sirve para desacreditarla, dando por supuesto que la Iglesia católica es la única que

predica una sexualidad ordenada y vela por las normas morales.

En contra de lo que defendió en sus años jóvenes afirma ahora que “ni la religión, ni su necesidad, ni su existencia deben estar sujetas a la judicatura de la razón” (t. II, p. 16). Efraín objeta que entonces tenemos “una subyugación ciega a la religión revelada”, cuando, además, ésta no es clara ni inteligible a todo el mundo. Se pregunta entonces cómo es posible corregir las supersticiones y las desviaciones que se han introducido en la moral cristiana, las cuales contradicen las “propensiones” naturales¹⁴. El problema radica, pues, no tanto en el argumento de la mayor o menor moralidad de las religiones, tesis históricamente fácil de rebatir, sino en poner límites a la razón crítica. Los que creen en la religión revelada se ven obligados a suspender el uso de la razón y sustituirlo por la obediencia.

Philoteo y Félix afrontan también el tema de la relación entre religión natural y religión revelada. Para los deístas, y muy especialmente para Voltaire, el retorno a la religión natural, entendida como una moral común, era la posibilidad de encuentro de todas las culturas, mientras que las religiones que se fundamentaban en revelaciones especiales y en dogmas estrictos habían contribuido a la fe fanática, a cruentas luchas civiles o al enfrentamiento entre naciones. La interpretación de la revelación escrita favorece una fe ciega que impide el entendimiento con los que no creen lo mismo o practican otras costumbres.

Los teólogos Philoteo y Feliz se dan cuenta de que no pueden prescindir totalmente de una instancia común a todos los pueblos. La religión natural equivale, en parte, a la “sindéresis” tradicional, es decir, al conocimiento del bien y del mal, de lo justo y lo injusto, que está impreso en la conciencia de todos los hombres. A esto se suma el sentimiento natural, que ellos ven presente en las civilizaciones más diversas, de adorar al dios creador y “soberano” de todas las cosas. La ambigüedad se manifiesta en este capítulo, en el que Voltaire es al mismo tiempo atacado y alabado por su manera de concebir la religión natural.

14. Se está refiriendo, como hará más tarde *El Censor*, a las pasiones que reprime la ascética del llamado camino de perfección: abstinencia carnal, austeridad, rechazo del lujo, etc., una tesis que se venía repitiendo desde Bayle.

La polémica contra los nuevos filósofos la extiende ahora Antonio José Rodríguez a Jean J. Rousseau y a Nicolas Fréret (bajo el nombre de este último se esconde el barón de Holbach). Lamenta que sus obras se lean ya en España. El primer punto conflictivo es la posibilidad y existencia real de milagros. La polémica con los deístas se concreta en armonizar los atributos divinos de sabiduría y omnipotencia. Si se admiten excepciones a las leyes universales de la naturaleza, entonces Dios corregiría el plan primitivo y habría que dudar de su inteligencia. Por otro lado, si se acentúa la omnipotencia, implicaría que las leyes verdaderas no las puede conocer el hombre y sería absurdo que el hombre se dedicara a investigar la naturaleza. Rodríguez reduce el conocimiento natural a “calcular, medir, pesar y experimentar” (II, p. 76), pero las causas permanecen ocultas. El orden providencial no es asequible a la inteligencia humana. La religión está llena de misterios y milagros que superan sus límites. Rodríguez silencia que la investigación científica, en un tal contexto, resulta superflua lo mismo que el conocimiento de la divinidad a través de la contemplación de sus obras, como él había proclamado en sus obras de juventud y en la primera parte de *El Philoteo*. La consecuencia es una especie de apología de la ignorancia.

La creencia en milagros imprime cierto carácter irracional a la religiosidad. Si se piensa en un cosmos producto de la inteligencia suprema, resulta difícil comprender que el Creador tenga que corregir el plan original para introducir excepciones. Por el contrario, suponiendo en la naturaleza un cierto azar o casualidad, sería más comprensible una intervención providencial de la divinidad en los acontecimientos. Sin embargo, la apología de la religión que se opone a la filosofía ilustrada se inclina por eliminar el caos como ya hizo Tomás de Aquino cuando sólo admitió una materia formada desde el primer momento y, al mismo tiempo, por introducir el universo paralelo de la gracia con un determinismo sobrenatural. Que con ello tampoco se resuelve el problema de la necesidad y la libertad del hombre no se tematiza. Los teólogos dieciochescos prefieren entender la realidad cósmica y social sometida a un despotismo monárquico: un poder absoluto, racional y providencial a la vez. Esto sólo es lógico recurriendo a designios ocultos a la luz natural de la inteligencia y aceptando el arcano en la política de los príncipes. La teología se refugia en una especie de saber

que no tiene ya nada en común con las leyes de la naturaleza como las concibe la física moderna. Los investigadores de la naturaleza de finales del siglo XVIII, menos exigentes, comienzan a aceptar una relativa espontaneidad de los acontecimientos. Para ello, cuando un fenómeno no es predecible o no parece estar sujeto a un mecanismo estricto, intentan al menos calcular las probabilidades de que algo suceda. En el terreno de la sociedad tiene lugar una evolución similar. El denostado siglo del racionalismo va ampliando progresivamente espacio para las libertades individuales en el mundo social, o, lo que es lo mismo, busca formas políticas que admitan el arbitrio particular o, con otras palabras, el caos.

La teología política desplaza a la físico-teología. Para Rodríguez no hay inconveniente en concebir un dios al estilo de los monarcas absolutos, que pueden actuar por “gracia” al margen de cualquier previo ordenamiento legal. Traza un paralelo entre la omnipotencia divina y la constitución de la monarquía española, en la que el rey no tiene que dar razones a sus vasallos del arcano de las decisiones políticas (II, p. 79). Kant ya percibió esa implicación del teísmo y calificó de “despótico” a un dios milagrero que no se atiene a reglas.

En tal contexto sale a relucir de nuevo la cuestión de la veracidad y credibilidad de los testigos que relatan milagros. Aquí se enfrenta a Spinoza y recurre incluso a Pierre Bayle para justificar un cierto fideísmo escéptico. Pero el punto decisivo no es el desconocimiento de las últimas causas, sino la actitud de desconfianza ante los interlocutores que refieren hechos portentosos.

Por más que abunden los argumentos para armonizar los datos experimentales e históricos con el texto bíblico, salen a la superficie las raíces políticas de las apologías de la religión contra la filosofía de la Ilustración. Feliz, adoptando la actitud de los teólogos más intransigentes opina que la autoridad civil debería actuar contra los deístas como ya hizo en contra de los masones, es decir, persiguiéndoles y castigándoles¹⁵. El planteamiento responde a una preocupación política: el orden público. Desde el primer

15. Esto era una exhortación directa al Gobierno de Carlos III a que actuara como ya lo hizo en Nápoles. Poco tiempo después de la aparición de *La falsa filosofía* de Cevallos y de *El Philoteo* de Rodríguez, Carlos III, para atemorizar a los libertinos, da su consentimiento al encarcelamiento y proceso por la Inquisición de Pablo de Olavide (1776).

momento, en consonancia con apologetas franceses e italianos anteriores, se esfuerza en demostrar que el deísmo equivale a una forma solapada de ateísmo y que esconde un peligro para las sociedades civiles tal y como estaban conformadas en el Antiguo Régimen. No acepta la hipótesis de P. Bayle sobre la posibilidad de una sociedad compuesta por individuos honestos que no creen en Dios. Los nuevos ateos, según Rodríguez, son libertinos que se parapetan detrás de la libertad de pensar para preparar una subversión contra las autoridades civiles. Los librepensadores, por su parte, afirman que los que obedecen a los sacerdotes no son buenos ciudadanos porque anteponen los intereses de los eclesiásticos a las leyes civiles.

En consecuencia con lo dicho, la Conversación XVIII versa sobre la intolerancia. Resuenan los ecos de la “ciudad de Dios”, en la que la autoridad civil tiene la obligación de proteger la religión del Estado y castigar a los disidentes que causan disturbios en la comunidad de creyentes. Según los teólogos, la intolerancia fortalece la unidad en la sociedad y evita las guerras civiles. La pluralidad de creencias religiosas, en opinión de Rodríguez, no es compatible con la paz social y los reyes españoles han hecho bien en expulsar del país a los miembros de otras religiones. La visión planetaria se reduce ahora a las fronteras de España y el problema del entendimiento entre los hombres se soluciona con un aparato inquisitorial que mantenga la unidad de la fe.

La polémica se hace cada vez más precisa contra Benito Spinoza, Nicolas Fréret¹⁶ y Nicolas A. Boulanger¹⁷, es decir, contra los argumentos teológico-políticos que propaga el círculo parisino de Holbach. Uno de los interlocutores de Philoteo refiere que ha estado presente en una tertulia de españoles que defendían opiniones de esos autores. Estamos en los primeros años de la década de los setenta y ya han llegado a la Península los escritos de la Ilustración radical francesa en los que se pone

16. *Lettre de Thrasybule a Leucippe*, Londres 1768; *Examen critique des apologistes de la religion chrétienne*, s. l., 1767. Son ediciones publicadas por encargo de Holbach.

17. *L'Antiquité dévoilé*, Amsterdam, 1766. Holbach, bajo el nombre de este autor había publicado en Londres, 1756 [1766?] *Le christianisme dévoilé* y en Londres, 1770, *Examen critique de la vie et des écrits de saint Paul*.

en duda el carácter divino de la revelación mosaica y los poderes milagrosos de Jesús de Galilea. Esa crítica afecta a la naturaleza del sentimiento religioso y a la alianza entre el Altar y el Trono. Holbach relacionaba el sentimiento religioso con las miserias que sufren los hombres, con el temor irracional a los peligros que conlleva la existencia física y con la ignorancia acerca de las verdaderas causas que rigen a la naturaleza en su conjunto. De esa inseguridad se han aprovechado los sacerdotes y los príncipes para subyugar a las masas e imponerles sus intereses

La apología de la religión cristiana que hace Rodríguez no comenta abiertamente esa crítica social, como hará unos años más tarde el periódico *El Censor*, y se limita a probar la resurrección y los milagros, abriendo así un ámbito sobrenatural administrado por eclesiásticos. Por lo demás, la Iglesia es el orden, y en ella no se puede hablar de errores.

En suma, el físico-teólogo se ha convertido en un teólogo-político. No sabe avenirse con el caos de la pluralidad de individuos libres. El desorden que ahora le preocupa no es el cosmológico sino el social, y este se elimina con la intolerancia. La físico-teología pasa a un segundo plano desplazada por la teología política.

En la última parte de *El Philoteo* proliferan los ataques contra Voltaire y, sobre todo, contra los ateos de nuevo cuño que apelan a la materia como único principio. El argumento de la inmoralidad pasa incluso a un segundo plano. Aumenta el temor de que los filósofos, con sus críticas al clero y la nobleza, instiguen al vulgo a la sedición. Rodríguez vislumbra, pero no afronta con claridad, las críticas sociales y económicas que éstos han hecho al fenómeno religioso. Coincide con Fernando Cevallos en subrayar el aspecto político: las Luces amenazan al Trono y no sólo al sacerdocio. Las apologías del cristianismo que desarrollan los teólogos españoles desembocan en una defensa de la jerarquía sancionada por el Antiguo Régimen.

La apologética de Antonio José Rodríguez abandona la física y se esfuerza por ofrecer una construcción histórica que le permita hacer verosímil la autoridad universal de la Iglesia católica. Para lograr ese objetivo tiene que demostrar que la revelación mosaica llegó a todo el mundo y que estaba en continuidad con

la adamítica, es decir, que la religión natural está perfectamente integrada en el cristianismo. Para ello, aunque echa de nuevo mano a sus conocimientos empíricos, abundan las conjeturas. Ni las fechas ni los datos son especialmente convincentes. El momento y las consecuencias del diluvio universal así como el paso del Mar Rojo por el pueblo de Israel ocupan un espacio excepcionalmente amplio. La historia del mundo y de la humanidad tal y como la describen los autores modernos no coincide en muchos puntos con los textos de los israelitas. Las observaciones geológicas se apartan de la narración que ofrecen los libros sagrados. Por otro lado, la historia del pueblo judío no es normativa para toda la humanidad. La cultura China o la teoría de la descendencia de algunos pueblos de los preadamitas pone en tela de juicio que la ley de Moisés fuera para todo el mundo. De ahí el interés que pone Rodríguez en demostrar que hubo una sinagoga en ese país desde tiempos inmemoriales. No obstante, la historia de las culturas amenaza con salirse de los esquemas que habían utilizado las iglesias cristianas en Europa para hacer plausible su exclusividad planetaria a la hora de recibir la revelación divina.

La ética la introduce por la vía de la revelación positiva. La razón y las predisposiciones naturales para la convivencia no juegan ningún papel. Las normas morales se basan en los mandamientos de una revelación especial. Queda claro que la naturaleza, en su estado actual, esto es, dañada por el pecado, no es válida para orientar la conducta del hombre. Los filósofos modernos, cuando se remiten a una moral natural, lo hacen para poder seguir sin remordimientos sus inclinaciones sensuales.

La crítica de la Ilustración radical a la religión y a la sociedad de la segunda mitad del siglo XVIII suscita una sensación de inseguridad en los estamentos privilegiados del Antiguo Régimen y muy especialmente en el clero. En Rodríguez predomina la nostalgia de la visión de un universo al modo del cosmos renacentista unida a una defensa a ultranza de la monarquía confesionalmente católica. Los motivos sociales, en último término, le llevan a rechazar la categoría de caos. No cabe duda que van unidos a una apología de la religión, pero ¿de qué religión? Como hombre de ciencia tenía que ser consciente de que no existía una

prueba empírica del orden y de la inteligencia creadora totalmente concluyente. La cuestión no era científica y ni siquiera filosófica en el sentido escolástico.

La experiencia cotidiana, desde luego, hacía del caos una categoría existencial. Que un hombre que había elegido el aislamiento de la celda monacal tras los muros de un monasterio, la paz de los claustros y la meditación en soledad sobre la justicia y la bondad divinas hace creíble que aspire a gozar de la armonía y elimine de su vida el caos mundano. La convivencia monacal, comunitaria y jerarquizada a la vez, está sometida a una regla aceptada por todos y pensada a minimizar los roces y los enfrentamientos de competencias. No obstante, identificar esa vivencia de la vida retirada con la religión cristiana es algo problemático, lo mismo que lo son también las consecuencias políticas, sociales y cognoscitivas de prescindir del caos. Quizá alguno de los nuevos espíritus fuertes de su tiempo hiciera ingenuamente profesión de fe en un caos metafísico, que eliminara también el orden moral, pero la mayoría tiene una concepción ética de la naturaleza y defiende las obligaciones y derechos propios de la naturaleza del hombre.

BIBLIOGRAFÍA

- Pierre BAYLE, *Dictionnaire historique et critique*, 2 vols., Reinier Leers, Amsterdam, 1697. (Es la primera edición. La quinta edición, la definitiva: *Revue, corrigée et augmentée avec la vie de l'auteur par Mr. Desmaizeau*, 5 vols, Compagnie des Libraires, Amsterdam, 1734.)
- Nicolas Sylvestre BERGIER, *El deísmo refutado por sí mismo, ó Examen de los principios de incredulidad, esparcidas en las diversas obras de M. Rousseau en forma de cartas. Traducido al castellano e ilustrado con curiosas notas por el P. M .F. Nicolás de Aquino*, Roman Blas, Madrid, 1777.
- Francisco Alejandro BOCANEGRA, *Declamación oportuna contra el libertinaje de el tiempo*, Ignacio Aguajo, Santiago, 1777.
- , *Saludable medicina para las dolencias del siglo. Carta pastoral*, Joaquín Ibarra, Madrid, 1778.

- Hermann BOERHAAVE, *Elementa chemiae*, t. II, Paris, Guillelmo Cavalier, 1733. (T. I, Isaac Severinus, Leyden, 1732.)
- Nicolas Antoine BOULANGER, *Examen critique de la vie et des écrits de saint Paul*, Londres [Amsterdam], 1770.
- , *L'Antiquité dévoilé par ses usages, ou Examen critique des principales opinions, cérémonies et institutions religieuses et politiques des différens peuples de la terre*, Marc Michel Rey, Amsterdam, 1766.
- , *Le cristianisme dévoilé, ou Examen des principes et des effets de la religion chrétienne*, Londres, 1756 [1766]. (Ver HOLBACH, Paul Thiry d').
- Thomas BURNET, *Archaeologiae philosophicae: or The Ancient Doctrine concerning the Origins of Things*, Typis R. N. Impensis Gualt Kettilby, London, 1692.
- , *Archeologiae philosophicae, sive doctrina antiqua de rerum originibus libri duo*, Typis R. N. Impensis Gualt Kettilby, Londres, 1692.
- , *Telluris Theoria sacra. Orbis nostril originem & mutations generals*, 2 vols., Typis R. N. Impensis Gualt Kettilby, London, 1681-1689.
- Vicente CALATAYUD, *Cartas eruditas por la preferencia de la filosofía aristotélica para los estudios de religión*, Herederos de Geronymo Conejos, Valencia, 1758-1760.
- Fernando CEVALLOS Y MIER, *La falsa filosofía, o el ateísmo, materialismo y demás nuevas sectas convencidas de crimen de Estado contra los soberanos y sus regalías, contra los magistrados y potestades legítimas. Se combaten sus máximas sediciosas y subversivas de toda sociedad y aun de la humanidad*, 3 vol., D. Antonio de Sancha, Madrid, 1774-1776.
- Luc de CLAPIERS, marqués de VAUVERNAGUES, *Introduction a la connaissance de l'esprit humain, suivie de reflexiones et de maximes*, Antoine-Claude Briasson, Paris, 1746.
- José CLAVIJO Y FAJARDO, "Sobre la instrucción de los habitantes en las ciencias y en las artes", en *El Pensador. Semanario matritense, distribuido entre 1763-1767*, t.VI, pens. 83, pp. 1-15.

- Denis DIDEROT, “Promenades de Cléobule” (La promenade du sceptique) (1747), en H. DIECKMAN, J. PROUST, J. VARLOOT et al. (eds), *Œuvres complètes*, Hermann, Paris, 1975.
- , “Jacques le fataliste et son maître”, en *Correspondance littéraire de Melchior Grimm entre 1778 et 1780*. Ed. posthum: 2 vols., reliés, François Buisson, Paris, [1796].
- Benito Jerónimo FEIJOO Y MONTENEGRO, *Teatro crítico universal o discursos varios, en todo género de materias, para desengaño de errores comunes...*, 8 vols., Joaquín Ibarra, Madrid, 1726-1739
- Nicolas, FRÉRET, *Examen critique des apologistes de la religion chrétienne*, s. n., s. l., 1767.
- , *Lettre de Thrasybule a Leucippe*. Essai philosophique niant l’existence de Dieu, écrit vers 1722 et publié en 1768 en Londres
- Luis GARCÍA DEL CAÑUELO Y HEREDIA, *El Censor, obra periódica*, 8 vols., Madrid, 1781-1789.
- Fray Luis de GRANADA, *Canto a la Naturaleza. Introducción y selección de textos de Urbano Alonso del Campo, O.P.*, Universidad de Granada, Granada, 1991.
- Paul HAZARD *La crise de la conscience européenne*, 2 vols., Boivin, Paris, 1942.
- Javier HERRERO, *Los orígenes del pensamiento reaccionario español*, Cuadernos para el Diálogo, Edicusa, Madrid, 1971.
- Paul Thiry d’HOLBACH, *El cristianismo desvelado, o examen de los principios y de los efectos de la religión cristiana, por el difunto Sr. Boulanger*; Londres [Amsterdam], 1767. (Publicado anónimamente en 1761 en Nancy.)
- , *Le militaire philosophe, ou difficultés sur la religion proposée au R. P. Malebranch, prêtre de l’oratoire...*, Marc Michel Rey, Amsterdam, 1768.
- Immanuel Ephraim KANT, *Crítica del juicio*, Lagarde und Friedrich, Berlin und Libau, 1790.
- , *Kritik der Urtheilskraft*, Lagarde und Friedrich, Berlin und Libau, 1790. (En: *Kants Werke*, Akademietextausgabe, de Gruyter, Berlin, t. V, pp. 165-485.

- , *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*, Jakob Kanter, Königsberg, 1763
- Pierre-Simon LAPLACE, *Essai philosophique sur les probabilités*, Courcier, París, 1814.
- Gottfried Wilhelm LEIBNIZ, *Essais de Théodicée sur la Bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, Isaac Troyel, Amsterdam, 1710.
- Gotthold Ephraim LESSING, *Nathan der Weise*, Christian Friedrich Voß und Sohn, Berlin, 1779.
- Raimundo LULIO, *Tratado y resumen del caos luliano*, Pedro Antonio Capó, Palma, 1740,
- Nicolas MALEBRANCHE, *Traité de morale*, 2 vols., Reinier Leers, Rotterdam, 1684.
- Marcelino MENÉNDEZ PELAYO, *Historia de los heterodoxos españoles*, 3 vols., Imprenta de F. Marote e Hijos, Madrid, 1880-1882.
- Claude-François NONNOTTE, *Los errores históricos y dogmáticos de Voltaire*, Pedro Marín, Madrid, 1771.
- Jorge ORDAZ GARGALLO, “La opinión del P. Antonio José Rodríguez sobre las ‘teorías de la Tierra’”, en *Actas del III Congreso de la Sociedad Española de Historia de las Ciencias, 1-6 de octubre de 1984*, t. III, 1986, pp. 367-380.
- Luis José PEREYRA, *Theodicea o la religión natural defendida contra sus enemigos los antiguos y nuevos Filósofos con demostraciones metaphysicas que ofrece el sistema mecánico, dispuestas con método geométrico*, Pantaleón Aznar, Madrid, s.a. [1771].
- Noël A. PLUCHE, *Le spectacle de la nature*, 9. vols., chez la veuve Estienne et fils, París, 1737. (Trad.: *Espectaculo de la naturaleza, o Conversaciones acerca de las particularidades de la historia natural ...*, escrito en francés por el Abad M. Pluche; y traducido al castellano por el Estevan de Terros y Pando, D. Gabriel Ramirez, Madrid, 1753).
- Antonio José RODRÍGUEZ, *El Philoteo en conversaciones del tiempo*, 2 vol., Imprenta Real de la Gazeta, Madrid, 1774-1776.

- , *Palestra crítico-médica, en que se trata introducir la verdadera medicina, y desalojar la tyrana intrusa del Reyno de la Naturaleza*, t. I-II, J. J. Martínez, Pamplona, 1734 y 1738, t. III-VI, F. Moreno, Zaragoza, 1739-1749. (2^o ed., Imprenta Real de la Gaceta, Madrid, 1768.)
- Raimundus SABUNDUS, *Theologia naturalis sive Liber creaturarum. Specialiter de homine et natural*, Martin Flach, Straßburg, 1501.
- Miguel de SAN JOSÉ, *Crisis de critices arte, sive tractatus de vetere et nova critice, in quo altera cum altera confertur, utriusque natura exponitur & fructus enucleantur*, Antonio Marin, Madrid, 1745.
- , *Estudio de la verdad contra el demasiado aprecio de la opinión. Muéstrase la obligación y necesidad que tiene cada uno en su propio estado a buscar la verdad del modo posible para vivir honesta y virtuosamente*, Imprenta de Glas de Villa Nueva, Madrid, 1715.
- Antonio VIEIRA, *Cursus philosophicus*, Lisboa, 1742.
- François-Marie Arouet de VOLTAIRE, *Candide ou l'optimisme, traduit de l'Allemand de Mr. Le Docteur Ralph*, s. l. [Cramer, Genève], 1759.
- William WHISTON, *A New Theory of the Earth, from its Original to the consummation of all things*, R. Roberts, for Benj. Tocke, London, 1696.
- , *Astronomical Principles of Religion, Natural and Revial'd*, J. Senex, W. Taylor, London, 1717.
- John WOODWARD, *Essay towards a Natural History of the Earth and terrestrial Bodyes, especially minerals: As also of the see, rivers and springs. With an account of the universal deluge: and the effects that it had upon earth*, A Bettesworth and W. Taylor, London, 1723.