

EL CONOCIMIENTO A TRAVÉS DE LOS SUEÑOS Y LA ILUSTRACIÓN ESPAÑOLA: UN JUICIO SOBRE TORRES VILLARROEL*

PAUL ILIE

University of Southern California

Si partimos de que los sueños y el conocimiento que proporcionan son incompatibles con la realidad del mundo de la vigilia, estos podrían parecer un tema ajeno por completo a los estudios sobre la Ilustración. Pero, dado que el propósito a que esta apuntaba era el de promover nuevas formas de conocimiento y verdad en su tiempo, está claro que no hay por qué excluir de su definición las formas irracionales de percepción. No se trata de que los contenidos oníricos por sí mismos mejoren la comprensión de las cuestiones filosóficas suscitadas por Newton, Condillac y sus contemporáneos, sino de que, tal como Marjorie Nicolson ha hecho ver respecto a los poetas británicos, las respuestas literarias a las versiones científicas de la realidad también pueden caracterizar con precisión a una época. Además, la atracción por la naturaleza de los sueños puede revelar los progresos hechos para explicar las estructuras y fenómenos mentales. En este sentido, los episodios concebidos a modo de sueños en la obra de Torres Villarroel significan una posible contribución, en virtud de sus dos niveles de significado. El nivel estético es perfectamente conocido, tanto por sus retratos grotescos como por su alteración del moralismo barroco. Pero el nivel que se refiere al conocimiento no ha suscitado aún interés, a pesar de que su importancia es claramente comparable a la del primero. De hecho, el conocimiento a través de los sueños de Torres puede ayudarnos a encontrar el sitio del escritor –y quizás también el de la propia España– en la Ilustración.

* Original: «Dream Cognition and the Spanish Enlightenment: Judging Torres Villarroel», *Modern Language Notes*, CI (1986), pp. 113-139.
Traducción de José MAYO LÓPEZ, Universidad de Salamanca.

I. EL PROBLEMA Y SUS DIFICULTADES.

De alguna forma, resulta contradictorio hablar simultáneamente de Torres y de la Ilustración, habida cuenta de que lo anticuado de sus lecturas no justifica tal asociación¹. Nacido en el mismo año, 1694, que Voltaire y que Lord Chesterfield, Torres es incapaz de mantenerse al tanto de los nuevos conocimientos del siglo que se inicia. Se deja arrastrar por las polémicas con Feijoo y Martínez, el médico escéptico, y se convierte en el portaestandarte más renombrado de España de la astrología y la alquimia, en la era de Newton, objetivo más que apropiado del aviso inscrito en la escena del Capricho 43 de Goya: “El sueño de la razón produce monstruos.” Este es, quizás, el lugar apropiado para iniciar el tratamiento de su tipicidad, puesto que precisamente es la escena opuesta al sueño la que aparece en el grabado de la portada de *Los desahuciados del mundo y de la gloria* de Torres, de 1737². En lugar de las lechuzas dibujadas por Goya, en la mesa de trabajo de Torres pueden verse papel, pluma e instrumentos de medir; en lugar de un gato, vemos un perro acurrucado junto al que sueña; y, en vez de murciélagos semiocultos al acecho, en el fondo vemos dos estantes con libros. No es que el ilustrador pretenda ironizar. Torres, sencillamente, se encuentra dormido en su despacho, sentado a su escritorio, antes de iniciar el serio trabajo de recoger por escrito los *sueños* a que alude la inscripción que hay sobre su cabeza.

El carácter inintencionado de la ironía de este frontispicio solo resulta patente desde una visión histórica retrospectiva. Los libros de la biblioteca de Torres incluyen obras de Tolomeo, de Peurbach y Argoli, estos dos últimos un matemático austriaco del siglo quince y un astrólogo–matemático italiano del diez y seis, respectivamente. Tales lecturas difícilmente cualifican a Torres como para poder emular a sus contemporáneos Euler, Maupertuis y d’Alembert. Puesto en los términos del mensaje de Goya, en su Capricho Torres hubiera hecho mucho mejor alzándose sobre esa extravagancia onírica, jactándose menos de haber

1 Russell Sebold, ed., Diego de Torres Villarroel, *Visiones y visitas* (Madrid: Espasa-Calpe, 1966). pp. xxxvii-ix.

2 Reproducido por Guy Mercadier en su edición de *La barca de Aqueronte* (Paris: Centre de Recherches Hispaniques, 1969) Con él estoy seriamente en deuda por haberme ayudado a entender este frontispicio. Y es él, también, quien me ha informado de que Antonio Rodríguez Moñino creía que había sido la fuente de inspiración del Capricho 43 de Goya.

ganado una cátedra universitaria, a pesar de su ignorancia, y comenzando a ocupar los estantes de su biblioteca con libros de los racionalistas modernos. Este consejo era, sin duda, el apropiado para un iluminado estrictamente contemporáneo de Voltaire.

Con todo, ¿es que ha de ser la razón en estado de vigilia el requisito decisivo para juzgar lo bien o lo mal que Torres encaja en la Ilustración española? La respuesta parece que debería ser negativa, si recordamos que el propio Newton mantuvo también un vivo interés por la alquimia.³ Lo cierto es que, después de 1740, a los modelos estrictamente mecánicos de la ciencia europea occidental siguió un vitalismo menos racionalista.⁴ Es más, el discurso de gran parte del siglo diez y ocho en Inglaterra y Francia, desde las primeras obras de Young y los novelistas góticos, hasta la filosofía lírica de Rousseau, se vio claramente marcado por las corrientes emocionales de la sensibilidad.⁵ Es innegable que el irracionalismo es una resaca digna de consideración en los mares del discurso internacional; y, sin duda, este es el verdadero criterio por el que hay que juzgar el grado de Ilustración que representa Torres. Una gradación que afecta a la amplitud del arco intelectual alcanzado por España, si lo comparamos con el arco en expansión del conocimiento europeo. Este es el punto crucial en el debate sobre el lugar de España en la Ilustración europea: si su avance es un avance verdaderamente progresista y secularizador, apoyado en actitudes filosóficas básicas, o si se trata, más bien, de un breve avance de carácter reformista en política; si no sería mejor hablar de una Ilustración "Católica" o "Cristiana" que incluiría una mezcla ambigua de idealismo tradicional e indiscutible innovación.

³ Ver Frances Yates, *The Rosicrucian Enlightenment* (London: Routledge and Kegan Paul, 1972), pp. 198, 223-24 et *passim*. El papel de Ramsay enlazando los intereses de los Herméticos de Francia y Bretaña ha sido estudiado por D. P. Walker, *The Ancient Theology Studies in Christian Platonism from the Fifteenth to the Eighteenth Century* (London: Duckworth, 1972), pp. 255-63.

⁴ Paul-Laurent Assoun, ed. La Mettrie, *L'homme machine* (Paris: Denoël/Gonthier, 1981), p. 81. El desarrollo completo es descrito por Jacques Roger, *Les sciences de la vie dans la pensée française au XVIII^e siècle* (Paris: Armand Colin, 1963).

⁵ Ver R. D. Stock, *The Holy and the Daemonic from Sir Thomas Browne to William Blake* (Princeton, Princeton University Press, 1982); Ernest I. Tuveson, *The Avatars of Thrice Great Hermes: An Approach to Romanticism*. (Lewisburg: Bucknell University Press, 1982); y Kay Wilkins, "Some Aspects of the Irrational in Eighteenth-Century France", *Studies on Voltaire and Eighteenth Century*, 140 (1975), 107-201.

Si nos introducimos en este debate vía la fórmula literaria de Torres, de los sueños-vehículo, podremos ver los problemas de conocimiento que estos plantean como una más de las señales que marcan la distancia entre la visión vieja del mundo y la nueva. Las obras de Torres concebidas como sueños, al reflejar los cambios producidos en aquel tiempo en la teoría de la percepción sensorial, pueden confirmarnos, al menos en parte, si es que España participó en la emergente matriz europea de la Ilustración. Se mantenía, entonces, que los sentidos externos mediatizaban la información sobre los objetos que llegaba hasta los mecanismos del cerebro encargados de formar las imágenes y las ideas, a los que también denominaban "mente", "espíritu", o "alma". En este proceso de despertar del conocimiento dependiente, la imaginación funcionaba en cooperación con la memoria y la razón. Por contraste, los sueños, se decía, estaban constituidos por sensaciones combinadas una y otra vez durante el sueño, por la imaginación exclusivamente. Tal actividad en modo alguno podía ser tomada en serio como una forma de conocimiento fiable. Consiguientemente, los textos relevantes de Torres, o bien han de seguir este modelo, o bien resultarán obsoletos.

Pero este acercamiento presenta distintas trampas que hay que evitar. La más obvia es que la ciencia cognitiva es simplemente uno de los varios criterios utilizables para comprobar las diferencias entre la visión del mundo de la Ilustración y las visiones precedentes, si bien es cierto que es este un criterio que da a Torres una utilidad sin parangón. Luego, está también el que los hispanistas suelen hacer alusiones, de modo rutinario, a Locke, Descartes y Newton, como prueba de la familiaridad de los autores españoles con el pensamiento moderno. A este respecto debemos recordar varias cosas: primero, que mientras para sus contemporáneos invocar el nombre de Newton podía resultar algo natural, el Newtonismo era una difícil cosmología cuyos conceptos de éter y gravitación implicaban funciones técnicas. España no contaba con un Voltaire que interpretara los principios newtonianos para el público lector y, de hecho, hasta ahora, no hay estudio alguno que nos presente a los poetas españoles respondiendo a la óptica newtoniana, del modo en que Nicolson demuestra que lo hicieron los poetas ingleses. Y por lo que respecta a Descartes y Locke, la cuestión está, no en si eran conocidos por los autores españoles, sino más bien, en que el dualismo cartesiano constituía un obstáculo para la mentalidad empírica del diez y ocho, y únicamente los refinamientos de la sicología de Locke llevaron a la Ilustración a su madurez, a través de La Mettrie, Condillac, Bonnet y Diderot, pensadores desconocidos en

España.⁶ Y aún hay otra trampa más, como veremos.

Se trata de nuestra propia noción corriente de “ciencia”, a la que deberemos enfrentarnos. Al examinar a Torres o cualquier otro escritor de su tiempo, tenemos que referirnos más bien al flujo indeterminado de creencias del siglo diez y ocho, que únicamente a aquellas creencias científicas “correctas” de entre ellas que, posteriormente, una ciencia más moderna reivindica. Una cuestión, por ejemplo, que aún se discute es cuál era el modelo de impulsos nerviosos que prevalecía en aquellos momentos. Y resulta peligroso para los estudiosos de la literatura interesados en las teorías de la sensibilidad del siglo diez y ocho decidirse por alguno de los modelos que se dice competían por dominar en aquellos momentos.⁷ Así pues, cabe optar por dos puntos de vista antagónicos de Torres en relación con sus sueños literarios. Por un lado, podríamos perfectamente poner en tela de juicio su modernidad (en términos de Ilustración) al ver cómo introduce tales sueños con esta exclamación: “¡Algún demonio íncubo empreña a la diabla de mi fantasía, pues la hace parir tamañas monstruosidades!”⁸ Exclamación de la que no sólo emana el tufillo de superstición tradicional, sino cuya propia metáfora fisiológica se opone diametralmente a los espíritus animales que la *Encyclopédie* aseguraba hacían estrafalarios a los sueños, al originar “des chaines d’actes d’imagination”, mientras la razón se mantiene inactiva⁹. Y desde una perspectiva contraria, podemos defender la modernidad de Torres, asociándolo con la crítica que Goya hace del racionalismo puro, resumida en el título del Capricho 43. Ni los excesos de la razón absoluta ni los de la imaginación descontrolada son capaces de salvaguardar el progreso humano, solamente la colaboración armónica de ambas facultades puede hacerlo.

Un momento aún de pausa, antes de decidirnos en contra de cualquiera

⁶ Marjorie H. Nicolson, *Newton Demands the Muse; Newton’s Optics and the Eighteenth-Century Poets*. (Princeton: Princeton University Press, 1946); Assoun, v. nota 4.

⁷ Joseph F. Musser, “The Perils o Relying on Thomas Kuhn”, *Eighteenth-Century Studies*, 18 (1984-85), 215-26.

⁸ *Sueños morales y Barca de Aqueronte* (Madrid, Publicaciones Españolas, 1960), p. 265. En la edición de Mercadier (nota 2) todas las citas que aparecen en este artículo se encuentran entre las páginas 58-66.

⁹ *Encyclopédie, Ou Dictionnaire Raisonné des Sciences, des Arts, et des Métiers*. Nouvelle impression en facsimilé de la première édition de 1751-1780 (Stuttgart-Bad Cannstatt: Friedrich Frommann Verlag. 1967), XV, 356.

de estas dos irreconciliables posturas. Si rechazamos a Torres, estamos dando crédito a la explicación científica de los enciclopedistas porque deriva de la ciencia natural y, en este sentido, pasamos por alto la corriente de creencias del tiempo, que incluía a la ciencia preternatural. El papel del biólogo Charles Bonnet resultará claro más tarde, pero en esos momentos, las palabras que resultan pertinentes son las de Isaac Newton, cuando habla de que “las especies sensibles de las cosas [que] son transportadas a través de los nervios y el cerebro” al sensorio común, porque Newton cree, al mismo tiempo, en “un poderoso Agente eterno que por hallarse en todas partes es perfectamente capaz de mover con su voluntad los cuerpos, dentro de su ilimitado sensorio uniforme.”¹⁰ A la luz de esta observación, la naturaleza del conocimiento y de la verdad en la Ilustración se torna problemática. La comprensiva sentencia de Newton abarca más allá de la controversia sobre la fiabilidad de los sentidos, discutida por Diderot en su *Lettre sur les aveugles*, y más allá de las perplejidades que implica el uso de hipótesis para investigar la naturaleza, tal como se nos presenta en *Le rêve de d’Alembert* y en los diálogos de Hume. Cuando escribe como filósofo natural, esforzándose por alcanzar “el conocimiento de la causa primera”, Newton separa inadvertidamente la percepción sensorial de cualquier tipo de función necesaria en el proceso cognitivo. El hecho de que “las especies sensibles de las cosas sean transportadas a través de los nervios y el cerebro” significa, naturalmente, que son “percibidas por esa sustancia (sensorio) por su presencia inmediata.” Pero, además, existe “un Ser incorpóreo, vivo, inteligente, omnipresente que, en el espacio infinito, como si se tratara de su sensorio, ve a las cosas en su intimidad y las penetra por completo y las comprende en su totalidad en su inmensa presencia ante sí mismo. Cosas de las que sólo sus imágenes, transportadas a través de los órganos de los sentidos a nuestros pequeños sensorios, son en estos contempladas por lo que en nosotros percibe y piensa”.

El problema epistemológico es muy simple. O bien el católico español está conforme con el dualismo de Newton y concede el reino de lo sobrenatural –Dios, Diablo– a los misterios impenetrables de más allá de la percepción sensorial, o bien concibe el reino espiritual como cognoscible por medios extrasensoriales, como los sueños. Si se trata de esta segunda posibilidad, la fe de Torres en los íncubos es perfectamente admisible. Y si fuera divino en vez de demoníaco, ese conocimiento

¹⁰ *Optics or A Treatise of the Reflections, Refractions, Inflections and Colours of Light* 3rd ed. (London: Wm and John Innys, 1721), pp. 345-379.

inmediato correspondería al misticismo visionario tradicional, como las experiencias animistas que llevaron a Santa Teresa y a San Juan de la Cruz a la Presencia Divina, mediante una comunión asomática de sus mentes o sus almas. Esta comunión no es en modo alguno lo que Russell Sebold tiene en mente cuando califica la visión imaginada de Torres de “seudomístico” equivalente del éxtasis. Difícilmente éste podría caracterizar a los sueños que producen las “monstruosidades”, confesadas por Torres con una reconocida “carcajada trágica”, en palabras del propio Sebold. Sus escenas de depravación y debilidad, sin embargo, en las *Visiones* y *visitas*, son intuitivamente reconocibles como auténticas. Torres asegura conocer sin la ayuda de los sentidos físicos. Puede así describir certezas que tienen influencia en la conducta humana, en el mundo material, en tiempo de vigilia. O lo que es lo mismo, su conocimiento es filosófico y puede ser objeto de verificación. Los contenidos de esta verdad no necesitan ser reelaborados. Incluyen descripciones tipológicas de la condición mortal y los dilemas morales y sociales que de ella se derivan. En su “fantástico sueño,

...el discurso, aunque mortificado con la pereza de las funciones animales, formaba sus dudas, sus evidencias y sus progresos con la misma discreción que si se hallara la mente asistida de la vigilancia de los cinco talentos. Pero fue tan copiosa la turba de vapores que se hizo parcial al bando de la fantasía, que en su confusa multitud se obscureció aquella mínima luz espiritual que velaba para mi desengaño; y pasó en mi juicio como verdadera esta segunda aparición... (*Visiones*, p. 110)

En tales apariciones la contradicción epistemológica es evidente. Mientras la validez del conocimiento resulta incontestada, sus fundamentos quedan bajo sospecha, en términos de la fisiología clásica. Torres es previsiblemente precavido en cuanto a “la luz espiritual” de la razón, oscurecida e incapaz de rectificar el juicio. En realidad, la vena irónica y las complejidades estilísticas de sus obras plantean bastantes más problemas que, en este tra- bajo, hemos de dejar de lado. Pero pocos críticos negarán que la ironía y el estilo bastan para anular el intento exhortativo en lo que Sebold, y Mercadier siguiéndole, denominan “atormentadas” y “centáureas” paradojas de este católico enmascarado. La cuestión implica a la emergente literatura moral del siglo diez y ocho en tanto en cuanto ésta se ocupaba de asuntos nuevos y prácticos. ¿Hasta qué punto son útiles los moralistas franceses como modelos comparativos

implícitos del refinado pensamiento razonable? En este aspecto, no cabe calificar a los libertinos materialistas como espejos adecuados para la ortodoxa España, y hemos de buscar para las comparaciones tácitas entre moderados piadosos como Le Masson o entre ensayistas morales como Vauvenargues. Dejando a un lado el estilo, el ilustrador cristiano adapta la sabiduría secular a los requerimientos modernos. Sus verdades, poéticas o morales, se apoyan en figuras retóricas más que en hechos medibles, y las voces de los aparentes sabios no harenagan o predicán tanto como parecen hacerlo sus palabras. Tomemos el tema del tiempo y la enfermedad. Torres a este respecto, reflexiona:

Muchos siglos de mundo son fugitivos instantes considerados con lo indefectible de la eternidad. El tiempo pasado huyó para siempre; el futuro no sabremos si vendrá; el presente es un átomo minutísimo, y éste igualmente lo respira el viejo y el joven. La vida no se mide por duraciones determinadas. Es una locura creer que hay mocedad y decrepitud. Decrépito acaba el párvulo, que llega con su vida hasta el término que pudo llegar: viejo muere, aunque muere niño.¹¹

El motivo que da lugar a esta sabiduría es una sala de un hospital a la que Torres ha sido conducido por el demonio de su sueño. Pero su verdad es apriorística más que empírica; depende de los axiomas neoestoicos y cristianos o de sus derivaciones éticas. La veracidad de Torres, sin embargo, se mantiene al margen del conocimiento descubridor que identifica a la Ilustración. Esto no significa negar la validez de su verdad, sino únicamente la de su origen y el vehículo que utiliza.

Tal distinción entre vehículo y validez se mantiene firme, incluso considerando que la investigación científica persigue objetos naturales, en tanto que la literatura moralista examina objetos humanos. Hasta un discurso tan literario como *Le rêve de d'Alembert*, de Diderot, tiende a apartarse del igualmente literario de *La barca de Aqueronte*, dado que define a la Ilustración como actuando de modo dialéctico en busca de expresiones dubitativas de la verdad.¹² El sueño como vehículo expresivo de Torres es cartesiano, mientras que el de Diderot no lo es. Aquel se

¹¹ *Los deshauciados del mundo y de la gloria*, ed. Manuel M. Pérez (Madrid: Editora Nacional, 1979), p.74.

¹² v. Carol Sherman, "Diderot et la rhétorique du rococo." *Saggi e Ricerche di Letteratura Francese*. 17(1978), 249-73.

apoya en la clásica concepción geométrica del universo, en la que la mente humana disfruta de una relación estable con el Absoluto. El vehículo de Diderot corresponde al contexto de la geometría post-leibniziana, cuyas transformaciones diferenciales descentran a la observación humana y la vuelven epistemológicamente dudosa. Resumiendo, Torres “ve la luz” al mismo tiempo de su emanación de Dios, porque está dotado de ideas innatas en un universo cuyo modelo mecánico es estático.¹³ Incluso, en el caso de que quisiera unir filosóficamente la teoría de la percepción con la del universo físico-matemático, el resultado primaría a esta forma “instantánea” de verdad cognitiva. Él ha aprendido su verdad de la autoridad existente o la intuye a través de la bondad innata de su alma cristiana.

Sea como fuere, el acto cognitivo de Torres exige ser considerado como válido, a pesar tanto de su relación con demonios como de sus monstruosas criaturas. Estas podrían explicarse abiertamente por la convención literaria si el predecesor de Torres, Quevedo, hubiera practicado también la técnica y la hubiera limitado a los sueños diabólicos. Pero, de hecho, Quevedo no hace esfuerzo alguno para explicar el proceso del sueño, en tanto que Torres se toma todo tipo de molestias para clasificar las fuentes de los sueños y para confesar su ignorancia sobre la génesis propia de las visiones que narra. Este, no sólo menciona sueños de inspiración divina y diabólica, sino además, sueños “naturales”, provocados por el humor o el temperamento individuales; y, por último, sueños “animales” que repiten de modo fantasmal las circunstancias reales de la condición del soñante mientras se encuentra en su mundo de vela (por ejemplo, el soldado sueña que está peleando, etc.) (*Barca*, pp. 266–67). Torres, al evitar con plena deliberación la atribución a la fuente, deja su verdad en manos del lector complementándola con la certeza de que él, el autor, conoce un buen puñado de teorías dieciochescas sobre los sueños. Y esta familiaridad con la fisiología del sueño junto con las proclividades de Torres hacia la alquimia colocan sus textos en una perspectiva muy distinta.

Aunque resultaría digresivo trazar los vestigios hermeticistas en las obras de Torres, resulta importante, sin embargo, hacer notar, aunque sea de pasada, que el papel de la alquimia y la filosofía antigua en la Ilustración ha ido llamando la atención de los estudiosos del tema, de

¹³ v. Francine Markovits, “Postface. Diderot, Mérian et l’Aveugle.” en J.B. Mérian, *Sur le problème de Molyneux* (Paris: Flammarion, 1984), p. 211 ss.

modo creciente.¹⁴ El factor pertinente se refiere al *congressus subtilis* como a una doble metáfora de una comunicación onírica que salva con un rodeo el proceso fisiológico del conocimiento. Como onirólogo, Torres utiliza la metáfora en su sentido sexual; pero, como alquimista y autor de *El ermitaño y Torres* no puede por menos de entender el nexo entre la mente y los así denominados “elementos sutiles”, tales como el éter, la electricidad, el magnetismo y los efluvios, todos ellos descendientes del antiguo *pneuma*.¹⁵ La vieja teología es aún una fuerza activa en el siglo diez y ocho.¹⁶ En la España de la literatura devota, su catolizada presencia es menos evidente, aunque ya comienzan a aparecer los materiales para describirla.¹⁷ Pero, por lo que se refiere al modo en que adquirimos la verdad inmediata a través del estado de sueño de Torres, hay claramente una vuelta a la referencia de Newton al sensorio inorgánico de Dios que hace presentes todas las cosas de modo directo. El conocimiento absoluto,

¹⁴ Además de los textos citados en la nota 3, ver Antoine Faivre, *Mystiques, théosophes et illuminés au siècle des lumières* (New York: Georg Olms, 1976); Herbert Leventhal, *In the Shadow of the Enlightenment: Occultism and Renaissance in Eighteenth-Century America* (New York: New York University Press, 1976; and Tuveson, nota 5.

¹⁵ F. Sherwood Taylor, *The Alchemists* (London, 1951), p. 212.

¹⁶ Walker, *The Ancient Theology*, pp.232, 239.

¹⁷ En España, la tradición Hermética fue transformada y catolizada a través de la herencia de Ramón Lull, cuyos escritos fueron reimprimidos y traducidos repetidamente hasta el siglo diez y ocho. También fueron ampliamente conocidas las obras de Anasthasius Kircher, y ambos autores tienen una clara influencia en el animismo de Caramuel, tal como Julián Velarde ha hecho ver en *La filosofía de Juan Caramuel*. (Madrid: El Basilisco-15, 1983). pp. 10-43. Entre la multitud de lectores atentos de Kircher se encuentra Feijoo, cuya curiosidad por la magia y el hermetismo del renacimiento merecen un reestudio a la luz de la fascinación de Kircher, pese a su jesuitismo, decrito por Yates como “otro de esos canales esotéricos...que quizás explica por qué Mozart podía ser católico y francmasón al mismo tiempo.”(*The Art of Memory*, London: Routledge and Kegan Paul, 1966, pp. 422-23) La ortodoxia religiosa de Feijoo es impecable, pero su estudio benedictino es semejante al del también benedictino Antoine Joseph Pernety, igualmente un publicista hermético y exactamente contemporáneo. Las publicaciones heterodoxas fueron eficazmente amordazadas en España. Pero los escritos de alquimia y teosofía sobrevivieron, por ejemplo, la *Sabiduría teosófica* de Francisco Fernández de Obecurri y Vallejo (1728-96), en 3 volúmenes, citada por Juan García Font, *Historia de la alquimia en España* (Madrid: Editora Nacional, 1976). Lo que yo quiero hacer notar, sin embargo, se refiere a las múltiples nociones de percepción que hay en el ambiente del momento, que incluyen el siquismo extrasensorial de la tradición hermética alquimista que resultaría inofensivo para el dogma católico. Hacer una lectura de Torres y, digamos, de Hervás y Panduro conjuntamente, contra las literaturas médica y pietista que aluden al fenómeno de la mente es un proyecto que aún aguarda a los investigadores.

o Logos, no está mediatizado sensorialmente y la comunión con él es la aspiración compartida por teosofistas y místicos de todos los tiempos y cultos. Lo que Torres conoce, si bien se halla igualmente presente, solo será cognoscible si su sensorio ha sido alimentado con “las especies sensibles de las cosas”, sin perder además, la “presencia inmediata”, asegurada normalmente por la percepción sensorial. Nuestro análisis de las teorías neurofisiológicas de Torres (tal como son) será lo que nos haga mantener este punto de vista o desecharlo.

I I. LA CADENA DEL SER

Como he sugerido más arriba, la importancia para España del tratamiento del problema del conocimiento, tiene que ver con su emplazamiento en la Ilustración en relación con un problema tan fundamental como “la cuestión Molinista” y las alternativas cognoscitivas al conocimiento visual.¹⁸ Mientras que pedir a los autores españoles conocimiento de los famosos debates sobre esta cuestión, desde Locke a Diderot, no parece una exigencia necesaria, sí podíamos, sin embargo, razonablemente esperar de ellos algún tipo de consciencia equivalente respecto a los mecanismos de la percepción y de los fenómenos mentales, si es que el pensamiento español del momento era realmente “ilustrado”. El discurso de la Europa occidental en el siglo diez y ocho se caracteriza por esas preocupaciones. Aunque resulte repetitivo, ese criterio es uno de los varios que tipifican la época. Pero el privilegio que en aquel momento se atribuía a los sentidos, y de modo particular a las imágenes visuales, hace a la investigación y la verdad “ilustradas” dependientes de la actividad sensorial. A su vez, esta actividad se convierte en objeto de análisis tan pronto como otros ejemplos de vehículos de la verdad, alternativos, reclaman la atención. El sueño es uno de esos vehículos alternativos, en tanto en cuanto deja en suspenso los sentidos y establece “contacto” directo, en el sentido Newtoniano de un sensorio que no necesita órganos. Del mismo modo que la Mente Divina es el espacio infinito en el que todo está presente y es conocido, así también el sueño es el espacio mental o “teatro” en el que los objetos y las verdades se

¹⁸ Locke formula el problema en su *Essay on Human Understanding*, Book II, Chapter 9, Section 8, de este modo: Supongamos que un ciego de nacimiento ha aprendido a distinguir por el tacto un cubo de una esfera. Si recobrara la vista subitamente, ¿sería capaz de distinguirlos únicamente por la vista?

presentan a sí mismos. Explorar en Torres esta derivación requeriría una concepción no visual de las imágenes. Esto puede sonar a paradoja, pero es una paradoja que Diderot articula al señalar que Saunderson “ve con su piel”. Si esto resulta estar más allá de la concepción de Torres, deberíamos medir los grados de distancia que los separan. Deberíamos, igualmente, contar con una explicación de cómo el rastro sensorial (la “substancia “ de Newton) es sustituida en el sueño por espíritus quintaesenciales o sustancias etéreas cuya coextensión con los objetos y la mente produce una presencia mutua. Aquí se abre el último peligro de entre los citados previamente, en nuestro acercamiento a Torres, como comprobante del progreso filosófico de España. Un análisis de sus textos puede hacer que nos sorprendamos por la similitud de términos utilizados en los modelos de percepción escolástico y sensorialista. Ambos modelos, idealista y materialista, son más bien poco consistentes a la hora de designar las regiones en que ocurren las actividades mentales específicas: *sentido común* (sensorio), *cerebro*, *alma*, *espíritu*.. Y esta es, quizás, la dificultad clave, puesto que, sin un modelo neurofisiológico mínimamente implícito, no hay determinación alguna capaz de fijar adecuadamente la modernidad de la concepción cognitiva de un autor. Para los autores británicos y franceses que escriben en el medio de Cullen, Cheseldon, Winslow, Hartley, Haller, Vieussens, Le Cat y Delaroche, científicos que modelaron el desarrollo de las explicaciones sobre la relación entre el conocedor y el mundo exterior, los puntos de verificación son abundantes.¹⁹ Sin embargo, con respecto a España, no hay recogida una base de información comparable. Esta laguna se revela empero ventajosa cuando seguimos centrándonos en Torres. La opinión común de los investigadores está, como mínimo, indecisa respecto a cuál de los dos mecanismos aludidos para explicar la sensación era el predominante en el siglo diez y ocho: vibraciones o fluidos. Decidir en esta cuestión es algo que, sin embargo, no viene al caso, ya que los estudiosos del tema se centran en cómo el mecanismo se apoya sobre el mundo físico del sujeto *despierto*. Este mecanismo se halla mencionado en Torres, pero referido al sueño:

...los sueños nacen de la revoltosa agitación de los humores y espíritus animales que residen en el cerebro; y que por esta conmoción se obstruyen los tránsitos y conductos comunes a los sentidos externos, y

¹⁹ Ver John Yolton, *Thinking Matter. Materialism in Eighteenth-Century Britain* (Oxford: Basil Blackwell, 1983).

que mezclados confusamente las especies, salen a danzar a la fantasía los objetos, sobrevestidos de la confusión y el desorden...(Barca p.265)

Este texto, despojado de la metáfora, deja al descubierto sus supuestos fluidistas al llamar “conductos” a los nervios y al incluir a los espíritus animales en el mismo paradigma hidráulico que contiene los humores. Pero Torres se muestra vago acerca de causa y efecto, no obstante sus referencias técnicas a impresiones sensoriales y sus trayectos. El figurativo “sobrevestidos...desorden” deja de lado los poderes de serialización y combinación que la imaginación ejerce, mientras procesa los objetos como imágenes.

La descripción fisiológica que acabo de reseñar está más ampliamente desarrollada en otro texto, en el que la imaginación es denominada *la imaginativa* en vez de *la fantasía* :

...va ocupados los espíritus en la cocina del estómago, se relajaron los músculos, se opilaron las cavidades de los nervios, se obstruyeron los poros de sus fibras, cesó el ordinario correo de los órganos sensitivos externos al sensorio común, dejando el camino los caballos ligeros de los espíritus animales;... en fin, el borracho de Morfeo me dejó tullido el espíritu, bozal el alma, atollado el entendimiento, en vacaciones a la memoria y en sábado a la voluntad. Luego que la imaginativa se vio sin pedagogo, empezó a travesear con una tropa de títeres, cucarachas y monicacos que se esconden en la covachuela de mi cerebro... (*Visiones*, p. 198)

La oportunidad para Torres de adoptar la postura vibracionista se presenta cuando menciona las fibras que constituyen la estructura nerviosa. Él, sin embargo, se mantiene fluidista mediante una alusión explícita al centro nervioso hueco, aunque el modo de desplazamiento que caracterizaría a los espíritus sigue quedando confuso. El *camino* desde los sentidos al sensorio es el mismo que los “tránsitos y conductos” citados previamente, siendo todos ellos susceptibles de obstrucción, al tratarse de “cavidades”. Mas el plan exacto del recorrido queda sin fijar, debido a la presencia de “poros” en las fibras de los nervios. Este elemento introduce la noción de una difusión simultánea y paralela a la del flujo por una especie de camino. La porosidad es un rasgo que los fisiólogos como Hartley ponen de relieve, pero cuya función es crítica tan solo para el movimiento de los espíritus más sutiles, como el éter. Los

poros, además, aumentan la elasticidad del nervio, rasgo éste que sirve de apoyo al argumento en favor de la vibración. Pero ni el término “éter”, ni indicio alguno de pulsación entran en el vocabulario de Torres. Por el contrario, no existe ninguna conexión quintaesencial entre la fisiología que termina en el sensorio y las facultades inmateriales nombradas a continuación con tal precisión individual. La imaginación, en particular, escapa a cualquier modelo físico.

En el diseño de Torres, los sueños se producen al otro lado de la constricción nerviosa. Cualquier tipo de conocimiento producido durante el tiempo de vigilia se apoya en los principios de conexión y continuidad. ¿Cómo recomponen, entonces, los sueños tal interrupción? O ¿es que el circuito del conocimiento en vigilia –sea vibratorio o fluido– proporciona únicamente un medio indirecto de hacer presentes los objetos a la mente? Se traslada así el debate sobre fluidos y vibraciones a la cuestión de los signos nerviosos, aparentemente superfluos para la imaginación. Pero, en el fondo, el problema es la naturaleza del significado. Nos encontramos en el terreno de los impulsos preverbales que comunican “mensajes” entre el mundo externo y la mente que observa. Cuando los sueños son divinos, “los lee el Ángel de la Luz a los hombres”; mientras que de los sueños infernales se dice que “los escribe el demonio en el cerebro” (*Barca*, p. 267). Estos “mensajes” no están mediatizados, pero el material de que están hechos no está más especificado lingüísticamente de lo que lo está su modo de transmisión. Por contraste, cuando los sueños son “naturales”, o incluso “animales”, el lenguaje de tales mensajes depende de la compleción, bien del fluido nervioso, bien de la vibración, según la escuela que se siga.

Se diría que la posición de Torres es clara, dado que en todo momento elogia el libro de Vicente Gilabert en el debate de éste con Martín Martínez y su escepticismo médico. Martínez defiende que “la quinta esencia del alimento pasa desde el estómago y primeras vías al cerebro por los nervios, sin hacerle fuerza para volver la espalda a este sistema.”²⁰ Estas palabras son una paráfrasis de Torres sobre una postura que él rechaza; y el asunto quedaría oscuro, a no ser por el término “quintaesencia”. No es el sistema digestivo *per se* lo que importa en el mantenimiento del cerebro y los órganos internos. La clave está, más bien, en “el verdadero camino de la comunicación del suco nutricional”, y en si

²⁰ Diego de Torres Villarroel, *El ermitaño y Torres. Aventura curiosa en que se trata de la piedra filosofal....* (Madrid: Ibarra, 1795), p. 23.

este camino va a dar a los caminos especializados que comunican a los nervios y el cerebro. En otras palabras, tanto el fluidismo como el vibracionismo –o el escepticismo médico en España– dan por sentado el hecho fisiológico de que “el suco nutricio se mezcla con la sangre.” Pero difieren en cuanto a los datos neurológicos que se refieren a la relación del cerebro con el sistema central y los sentidos externos.²¹

Rechazar el vibracionismo, no obstante, como lo hace Torres, proporciona una especial responsabilidad a los espíritus animales que defienden Gilibert y la escuela fluidista en Europa. Estos, defiende Martínez, son innecesarios para la sensación y el movimiento, puesto que “basta(r) la vibración de las fibras nérveas sucesivamente propagada.” En su refutación, Torres insiste en que “para que en una fibra tocada en una extremidad se comuniquen el movimiento o la vibración hasta la otra, son necesarias las condiciones de conveniente y proporcionada rigidez y tensión de que esté independiente y que tenga rectitud; lo que no sucede a las fibras nérveas, como sucede en las cuerdas del instrumento músico” (*Ermitaño*, pp. 23–24) Tal explicación apoya al fluidismo sin distinguir, no obstante, entre el “suco nutricio” mezclado con la sangre y los “espíritus animales” en un cierto grado de enrarecimiento. Si existe alguna diferencia, el propio Martínez la pasa por alto, primero, utilizando el término “suco nervoso” y, segundo, indicando que el “chilo sutil va al cerebro”, en su misión nutritiva.²² También él, sin embargo, equipara el “suco nerveo” con el “suco nutricio o suco blanco de los nervios”, en clara referencia a la sustancia medular común al cerebro y a las fibras nerviosas. El sutil fluido parece, paradójicamente, no relacionado con el instrumento musical vibrador que sirve como modelo para el cerebro. El modelo tiene, además, otras implicaciones, como veremos.

Pero incluso Torres puede prescindir de fluidos nerviosos a la hora de explicar los sueños. Ya hicimos notar que la primera de las citas, aplicada al sueño, abarca la teoría fluidista. Pero, el aserto viene precedido por una rectificación: “Sin salir del mecanismo de mi animalidad, conozco cuán vanas son las persuasiones de la filosofía. Yo estudié en ella que los sueños nacen de la revoltosa agitación de los humores y espíritus animales

²¹ Aquí, el sistema nutritivo que alimenta al cerebro requiere un modelo particular. En este caso, el cerebro está concebido como un órgano secretor esponjoso, o también como el bulbo de una planta rizomorfa, ambas antiguas analogías rehabilitadas después de 1680 y repetidas a mediados de siglo por Diderot y Buffon.

²² *Philosophia scéptica* (1730) (Madrid, 1768), p. 343.

que residen en el cerebro...” Las dos clases de sueño que surgen de este proceso son los sueños animales y los naturales. En esta coyuntura, Torres se echa atrás de la identificación de su inspiración onírica con cualquier tipo de causa fisiológica. Yendo más allá de la convención literaria de el *sueño* de Quevedo, desea además establecer un origen extraliterario de sus visiones, sin especificar dónde reside realmente. Su orientación parece suficientemente comprometida al comienzo del pasaje citado: “¡Algún demonio íncubo empreña a la diabla de mi fantasía, pues la hace parir tamañas monstruosidades!” La explicación concuerda con las ofrecidas por los autores clericales y demonólogos y, probablemente, satisfaría a un cierto tipo de lectores. Admite, sin embargo, dos explicaciones en términos de su propio tiempo: primero, que su visión pueda ser un “sueño animal”, “siendo fantasmas nocturnas las repetidas operaciones y discursos del día”; o, segundo, que sea un “sueño natural” que “dicen que lo forma la cualidad del temperamento”. Mas, dado que Torres manifiesta también que él no es ni melancólico ni sanguino y que, por tanto, carece de los humores que acompañan a éstos tipos, quedan únicamente las dos clases de sueños mencionadas por los teólogos y citadas más arriba: los angélicos, leídos en voz alta, y los diabólicos que están inscritos en el cerebro.

Resolver la discrepancia tomando como base los pasajes citados de *La Barca de Aqueronte* resulta imposible. Pero existen evidencias independientes que demuestran que Torres, por sus lecturas sobre alquimia, tenía conocimientos más que suficientes sobre quintaesencias, espíritus y virtudes, para dar una explicación audaz al sueño. Al hacerlo, se habría aproximado, además, al problema del conocimiento, avanzando en la dirección del etéreo concepto de un sensorio divino, de Newton. De acuerdo con los seguidores de Condillac, como Charles Bonnet, el éter constituye el estado más rarificado de los espíritus animales llegados hasta la mente.²³ Este mismo éter es la fuente de la luz y el fuego, el constituyente primigenio que mantiene unida a la gran cadena del ser, o “liaison universelle” que Bonnet identifica con la inteligencia, que es la

²³ “Le cerveau sépare apparemment du sang ou de quelques liqueurs plus élaborées, cette espèce de feu élémentaire. Il est peut-être contenu dans les nerfs à peu près comme le fluide électrique est contenu dans les corps qui en sont imprégnés. L’action des objets, ou celle de l’âme peut produire sur le fluide nerveux des effets analogues à ceux que la chaleur ou les frictions produisent sur le fluide électrique”. Bonnet declara, además, su inclinación a “soupçonner quelque analogue entre ces esprits animaux et le fluide électrique” o luz (*Essai analytique sur les facultés de l’âme* [Copenhague: Philibert, 1760], pp. 21-22).

que establece las relaciones entre las cosas. Sales, metales y piedras tienen todas ellas una ligazón con las plantas, de donde surge la escalera de la vida. Los alquimistas como Torres experimentan con minerales concretos controlados por movimientos celestiales y aseguran aplicar este conocimiento de “medicina astrológica” al cuerpo y la mente humanos. En *El Ermitaño y Torres* se nos ofrecen tablas terapéuticas que reflejan lo extendida que estaba la creencia en la jerarquía cósmica, cuyas partes se cohesionan mediante el flujo orgánico del puro fuego etéreo. Tal como el elixir de Torres contiene “cuerpo, alma, y espíritu”, fundidos todos ellos en su alambique calentado hasta convertirlos en un “matrimonio del cuerpo con los espíritus”, así también, en un estadio muy superior de la cadena del ser, el alma animal pasa a ser intelectual. De este modo describe Bonnet cómo el cerebro separa el “feu élémentaire” de la sangre, para que los nervios resulten impregnados de “fluide électrique” o éter, en el término preciso para los espíritus animales.²⁴

La escalera ascendente de la vida, desde los minerales, termina en el Espíritu Divino, la misma Inteligencia, situada por Newton “en el espacio infinito, como en su Sensorio”; y denominada por Bonnet “l’Auteur de la Nature”. Ambos científicos asumen la existencia de un Dios para el que los órganos sensoriales y el lenguaje son superfluos, ya que los objetos le son “presentes” de modo inmediato, y los conoce de modo tan directo y tangible que forman una unidad en su inteligencia. Desde una perspectiva religiosa, Torres puede explicar el nexo entre su mente y la Mente omnicomprendiva, mediante el reconocimiento de que Dios provoca en él percepciones y sensaciones de acuerdo con Sus leyes y sabiduría. Pero Torres además estaría de acuerdo con Bonnet y Martínez con respecto al *lenguaje* que expresa o representa objetos a esas dos mentes. Es claro que Dios no necesita de lenguaje alguno para conocer lo que está presente ante Él. Los ángeles, apartados ya un escalón, “leen” un sueño sin palabras a la mente humana, del mismo modo que el diablo “escribe” otro directamente

²⁴ Cf. Berkeley: “En la naturaleza no hay caos, sino una Cadena o Escala de seres que ascienden mediante una suave e ininterrumpida gradación desde lo más bajo a lo más alto, siendo cada naturaleza informada y perfeccionada por la participación de una superior. Tal como el aire se transforma en ígneo, así el más puro fuego se transforma en animal y el animal pasa a intelectual. Esto debe entenderse, no como cambio de una naturaleza a otra, sino como fruto de las conexiones entre las diferentes naturalezas, siendo cada naturaleza inferior, de acuerdo con estos filósofos, como un receptáculo o sujeto en el que el inmediatamente superior puede residir y actuar.” *Siris: A Chain of Reflections and Inquiries*. Citado por Herbert Leventhal en *In the Shadow of the Enlightenment ...* p. 185.

en el cerebro. Tratándose en ambos casos de representaciones plásticas captadas por la imaginación durante el sueño, sin la ayuda de la vista. Es decir, el conocimiento último es la verdad *en* Dios; es también aprehendido *de* Él a través del lenguaje del sueño; y, en el tercer grado de separación, se representa mediante signos lingüísticos en la vida sensorial de la vigilia. La distinción de Bonnet entre los lenguajes Divino y humano consiste en que “l'idée est un signe naturel de l'objet, et ce signe est de l'institution du Créateur.”²⁵ Para Bonnet, la relación natural entre objetos y percepciones sensoriales es independiente de la mente o el alma. Queda fuera del poder de la mente mantenerse sin ser afectada por una idea particular, cuando el objeto que la manifiesta actúa sobre los sentidos. La idea es un signo natural del objeto y este signo es instituido por el Creador. Estos signos naturales son representados por signos arbitrarios que constituyen el lenguaje verbal, que es una institución humana.

En términos científicos, Bonnet marcha considerablemente por delante de Torres, si bien ambos ostentan rasgos de la Filosofía Antigua y el Hermetismo. Pero, en términos religiosos, el idealismo Cristiano de ambos asume de hecho el mismo sensorio que se somete involuntariamente a la Voluntad Divina. Durante el proceso del sueño, el sensorio se halla sometido a la imaginación, bajo las circunstancias fisiológicas ya descritas. Sin embargo, Bonnet y sus colegas científicos en Francia no se ocupan de los sueños preternaturales. Por otra parte, una comparación de Bonnet y Martínez puede ayudarnos a situar a Torres respecto al sobrenaturalismo. Para estos dos científicos los mecanismos de representación en el cerebro son idénticos en el tiempo de vigilia y durante el sueño. Para Bonnet, los sueños únicamente pueden desarrollarse como una elaboración de ideas previamente concebidas durante la vida en vigilia. Durante el sueño, pueden producirse desordenadamente respuestas fortuitas de las fibras nerviosas y producir así un sueño estafalario. En tales circunstancias, “il en sera alors du cerveau, comme d'un clavecin dont une main ignorante ébranlerait les touches.” Para Martínez, sin embargo, los sueños naturales difieren irremediabilmente de los sueños animales; de modo que las representaciones estimuladas en cada categoría vienen determinadas por acontecimientos fisiológicamente distintos. Coincide también con Torres en partir de que: “Los sueños son de tres especies: *sobrenaturales*, infundidos por Dios o algún ángel bueno o malo (de los cuales hay

²⁵ *Essai Analytique...* p. 159. La siguiente cita es de la p. 419. Ver también de Bonnet su *Essai de psychologie* (Londres, 1755). pp.19-20.

ejemplos en las Sagradas Letras) y de estos no toca tratar mi profesión...” junto con los otros dos mencionados.²⁶ Y luego se pregunta si en alguna de estas tres clases existe algún poder cognitivo especial ligado a los sueños y, particularmente, si podría haber un valor profético intrínseco en los sueños. Sus observaciones resultan incitadoras a la luz de la posición modernizadora que él y Feijoo adoptan en su tiempo contra los anticuados puntos de vista de Torres. Las observaciones de Martínez resultan fascinantes por lo que, de forma deliberada, deja sin explicitar:

¿Puede aquí preguntarse si hay adivinación por sueños? Que hay hierbas y excitan sueños es constante, y algún tiempo yo mismo lo experimenté, aunque por religioso temor me abstuve después de la experiencia; pero la cuestión es, si se puede dar a ellos alguna certidumbre. En los sueños divinos, infundidos por Dios, es de fe se debe creer, supuesto que sean tales. (*Anatomía completa* , p. 499)

Especular sobre el alcance de los experimentos de Martínez es seguramente inútil, pero su sorprendente reconocimiento da que pensar. Hemos de admitir su familiaridad con las hierbas medicinales, pero igualmente, que en su manejo práctico de las mismas, por costumbre y por ley, recetaba anodinos como opuestos a los narcóticos. ¿Por qué, pues, habría de recurrir privadamente un médico a experimentos narcotizantes, especialmente a los que producen sueños y, posiblemente, alucinógenos? Y, dado que los boticarios locales no contaban con existencias de ese tipo de drogas, ¿quién podría haber servido de proveedor de Martínez? Tal como ya he señalado previamente, en el siglo diez y ocho la comunidad de boticarios y herbolarios tiene una estructura tan poco consolidada como la de la mayor parte de las otras ciencias, de modo que coexisten vestigios seudocientíficos y mágicos con lo que está evolucionando hacia la ciencia moderna, incluyendo un flujo de creencias aún no resueltas en toda su amplitud. Fueran cuales fuesen la comunidad menor o el culto de alquimistas, teurgos o brujos conocidos por Torres Villarreal y, más tarde, por Goya, no pueden haber sido desconocidos para Martínez. Este era un médico y anatomista famoso inclinado también a la filosofía, si bien, desde esta perspectiva, Martínez revela muy poco de sus ideas sobre biología en el terreno de la cosmología, a diferencia de Bonnard, Robinet y Vieussens, quienes nos ofrecen sus puntos de vista. La reticencia

²⁶ *Anatomía completa del hombre* (1728) (Madrid: Imprenta Real, 1745), p. 498.

mantenida por él a propósito de cualquier creencia ocultista contrasta con la gratuita confesión que aquí hace. La oscura frase “por religioso temor me abstuve” podría delatar una presión externa para que se mantuviera en silencio. O podría delatar también una credulidad –en términos eufemísticos, un piadoso idealismo– de esos que admiten la existencia de un reino demoniaco en guerra con el mundo de lo sagrado.

Lo que Torres menciona del sueño como un modo sobrenatural de conocimiento, Martínez no se atreve a elaborarlo, porque “no toca tratar mi profesión.” Entre esos sueños, los “inscritos” por el demonio le son conocidos a Martínez por las drogas. Pero su valor cognitivo se queda sin comentario alguno, en tanto que los sueños infundidos por la divinidad tienen para él otro valor, además del profético. Y en cuanto a los sueños causados por los humores corporales –lo que Torres llama los espíritus animales–, “no se debe creer, porque con ellos no tienen conexión alguna los sucesos externos: sólo es verdad que... así como lo que raciocinamos cuando despiertos suele conducirnos para dirigir nuestras operaciones, así los sueños que también son pensamientos pueden hacer lo mismo, aunque con la falibilidad de juicios humanos y sin la certidumbre que pretenden los genios supersticiosos.” Delimitar qué es lo que abarca la superstición es precisamente la madre del cordero y lo que nos lleva a valorar provisionalmente el lugar de España en el contexto europeo. El factor de la superstición no solamente separa al médico católico del teurgo, sino que separa también al enciclopedista francés del médico católico. En la Ilustración, credulidad e irracionalismo son cuestión de grado. Según nos movamos hacia el norte o el sur de los Pirineos, el catálogo de las supersticiones se torna más o menos voluminoso. El sobrio Martínez proscribe los asertos–verdad en los sueños animales que Torres verbaliza con trágica ironía; pero no los proscribe en los sueños divinos, verbalizados de modo idéntico. Y Diderot, a diferencia de uno y otro, ignora ambos tipos de asertos–verdad. En la distinción de Martínez, pues, nos encontramos ante un ejemplo de “Ilustración Católica”, como la denominaría Joël Saugnieux: “se oponen así dos Españas y dos iglesias,” los reformadores que van disipando el abuso supersticioso, y los cultistas que las saborean en una piadosa ignorancia.

La Ilustración Católica, personificada en Martínez y Feijoo contra Torres Villarroel, es un caso especial de lo que se conoce “en el campo político por el llamado ‘despotismo ilustrado’ y en el sector religioso por

la llamada ‘Ilustración cristiana’.”²⁷ Tales distingos pueden aplicarse a la modernización económica de España y a las reformas religiosas, pero siguen dejando sin resolver su avance relativo hacia la Ilustración anglofrancesa, con su libertad política y, lo que es más importante, su pensamiento filosófico. En cuanto al área de la filosofía del conocimiento, por lo que hace a la base neurofisiológica de éste y, más en concreto, del conocimiento a través del sueño, sería mucho más útil un concepto único de Ilustración que las fragmentadas definiciones nacionales.

III IMAGINACIÓN Y ONEIROFANÍA

¿Puede Torres encontrarse cómodo dentro de una definición única de Ilustración que supone un conocimiento por el sueño? Las tendencias irracionales del siglo diez y ocho son múltiples, y la época termina con el ambivalente y plurisignificativo “El sueño de la razón produce monstruos” de Goya. Este final fija el horizonte más lejano en el que los sueños estrafalarios y hasta monstruosos pueden reclamar legítimamente un lugar en esa época. Se trata, pues, de un final tan contradictorio como la propia condición intelectual de Torres. La adivinación por la alquimia, la locura científica, o la locura pura y simple, rechazadas como lo eran por los Ilustrados racionalistas y materialistas, podían perfectamente producir intuiciones del tipo a las recogidas en *Le Rêve de D’Alambert* de Diderot. Su “deshilvanado sueño” o delirio de geómetra dan forma a un diálogo que los estudiosos de Diderot reconocen, por sus asertos-verdad, en el terreno de la locura. En realidad, Bordeu, el intérprete de los sueños, es tomado por su interlocutor por un “brujo” que adivina los sueños y los pensamientos.²⁸ Pero es el propio vehículo, más que el tema que encierra, lo que reclama nuestra atención en el contexto que nos ocupa. El siglo diez y ocho avanza más allá de las tradicionales supersticiones de la oniromancia y *oneirocracia*, inventando nuevos términos, de modo particular en Francia, como *oneirología*, *oneirogonía* y *oneirocrítica*. Goya y Torres Villarroel, podríamos añadir nosotros, concibieron por

²⁷ Joël Saugnieux, “Ilustración católica y religiosidad popular: el culto mariano en la España del siglo XVIII.” *La época de Fernando VI* (Oviedo: Cátedra Feijoo. Universidad de Oviedo, 1981), p. 294.

²⁸ Jean Varloot, ed. Denis Diderot, *Le rêve de D’Alembert* (Paris: Editions Sociales, 1971), p. cxxxiv.

primera vez una *oneirofanía*. No existe autor alguno español antes de Torres que muestre su mismo interés en la génesis y la naturaleza de los sueños. Más aún, por primera vez, el lugar de su “aparición” recibe una atención más detallada. Dicho lugar es denominado *imaginativa*, *imaginación* y *fantasía*.

De este modo, el proceso del sueño y su *locus operandi* son en Torres elementos separados. Este presenta muchas relaciones de sueños sin alinearse él mismo con el proceso que genera las visiones de *La barca de Aqueronte*. Torres, con una táctica evasiva, hace ostentación de una resignada indiferencia: “Sean, pues, naturales, divinos, animales o diabólicos estos sueños, quiero trasladar al oído de Vmd. el que me acometió esta noche pasada” (p.267) Irónico o tratando de confundir, Torres no puede eludir la preeminencia de la facultad mental que impone su presencia aquí y en todo momento. No importa cómo describa el mecanismo en que se apoya, la facultad de la imaginación ejerce el poder en solitario durante el estado de sueño. Tanto la “disertación” leída por el Ángel de la Luz, como su antitética “inscripción” en el cerebro por parte del Diablo, requieren, si es que se trata realmente de sueños, una transformación, para poder ser aprehendidas en términos de la imaginación. El espectáculo oneirofánico se parece al teatral, una vieja analogía, salvo por el doblaje opcional a que da lugar el sueño, “haciendo que fuese mi *fantasía* en el corral *de su imaginación* a un tiempo patio, cazuela, gradas, aposentos, oyentes y representantes” (las cursivas mías).²⁹ El binomio soluciona la dicotomía lector–escritor de los sueños divinos y diabólicos. En el teatro de la mente Torres hace ambas cosas, “escucha” y “ve”. Pero su espacio mental parece estar, ahora, libre de

²⁹ *Anatomía de todo lo visible y lo invisible. Compendio universal de ambos mundos. Viaje fantástico*. (Madrid: Ibarra. 1794), p.4. Es preciso hacer notar que no se aprecia consistencia en el uso de estos términos, por parte de Torres. En un mismo pasaje puede escribir “En la imaginación no se bullía imagen, ni se encaramaba especie, no alentaba recuerdo,” y al mismo tiempo, “Trocáronse mis felices imaginaciones en horrosas inquietudes” (*Desahuciados*, p. 65) . Y así, *imagen* e *imaginación* pueden ser términos intercambiables y, al propio tiempo, pueden ser sinónimos *defantasma*, cuando se trata de un contexto de sueños. En teoría, entre *imaginación* y *fantasía* existe una distinción fisiológica cuando se halla involucrada la “virtud animal cognoscitiva”: “La cognitiva reside en el cerebro, y se divide en otras cuatro virtudes, imaginativa, fantasía, discretiva, y memoria. El órgano de la imaginativa se fortifica por el calor y la humedad: el de la fantasía por frialdad y la humedad”... En la práctica, sin embargo, Torres glosa por encima la posible diferencia entre *imaginativa* e *imaginación* del mismo modo que utiliza indistintamente los términos *imaginación* y *fantasía*. (*El ermitaño*, p. 319)

fisiología. El cerebro no parece ser ya el factor descrito anteriormente en el contexto de vibraciones y fluidos. La inmaterialidad de su teatro mental resulta mucho más enfatizada por la expansión espacial que implican los verbos que dan pie a la metáfora (*bullir, encaramar*).

La nomenclatura duplicativa respecto a la imaginación confirma la importancia que Torres da a esta facultad. Mas para conocer su significado en la Ilustración hemos de volver a la distinción entre mente y cerebro, ya aludida con anterioridad. Tal como vimos, “los humores y espíritus animales que residen en el cerebro” atascan el conducto que viene desde los sentidos externos. El resultado, en esta explicación fluidista de los sueños, es que “mezclados confusamente las especies, salen a bailar a la fantasía los objetos” en forma de sueños desordenados. Aquí, la causalidad resulta oscura, dado que la descripción atribuye un papel pasivo a la imaginación. La metáfora del teatro reitera la idea de espacio en vez de identificar al modelador del espacio que convierte las especies o impresiones en imágenes visuales.³⁰ Así pues, Torres abandona la fisiología fluidista de los sueños por lo que se refiere a la imaginación. Aunque tampoco el vibracionismo resulta más afortunado desde el punto de vista del modelo estructural del cerebro. Torres rechaza la noción de que las fibras nerviosas al servicio de la comunicación cerebral son como “las cuerdas de un instrumento músico”, mencionadas más arriba. Concepto con el que precisamente juega Diderot en la metáfora del *homme-clavecin* “en cuyo resonante cerebro las ideas eran recibidas, almacenadas, asociadas y comparadas como por innumerables ‘cordes vibrantes’.”³¹ Si tomamos a Diderot como patrón para medir el conocimiento por el sueño, visto en términos de la Ilustración, nos parecerá que Torres no da la talla. Lo cierto es que ni Diderot ni Torres distinguen los mecanismos de recepción y almacenamiento, de los de asociación y comparación en términos abstractos, que caen bajo la protección de la égida de la imaginación. Es decir, Diderot no los distingue en su metáfora musical, pero sí en el sueño de d’Alembert. La bien conocida metáfora de la araña en su tela combina los vibrantes

³⁰ Dejo a un lado la cuestión de la “audibilidad” en los sueños, raras veces citada en la literatura técnica de aquel tiempo. Surge porque Torres usa *oyente*, la vieja palabra para espectador, aquel que escucha y ve al mismo tiempo. En cuanto al diablo que “escribe...en el cerebro”, existen sugerentes implicaciones derridianas que nos llevarían muy lejos de los propósitos de este ensayo.

³¹ Aram Vartanian, “La Mettrie and Diderot Revisited: An Intertextual Encounter,” *Diderot Studies*, 21 (1983), 175.

filamentos físicos con el centro coordinador inmaterial.³² La imagen de la araña mide la distancia entre Torres y Diderot en dos importantes planos. Por un lado, Torres, al rechazar el vibracionismo que representa, se inclina hacia una explicación mentalista de facultades superiores, como la imaginación. Y al obtener la imaginación la primacía, puede excluir los factores sensoriales de la oneirogénesis, que se traduce en un acontecimiento descorporeizante.

Antes de seguir con la noción de imaginación descorporeizante, debemos recordar que también la tela de araña sirve a Martínez para su réplica a la objeción de que los nervios, para vibrar, habrían de estar tan tensos como varas:

...los nervios necesitan de alguna tensión para que se trasladen las vibraciones: pero no tensión de palo, que más se vibra lo elástico que lo sumo duro: necesitan de líquido alguno uno y otro se ve bien claro en la telaraña, que sin tener tensión de palo, ni líquido alguno, por cualquier parte que se toque, se comunica la vibración a toda la telaraña. Por las fuertes ligaduras se pierde el sentido, porque se estorban las vibraciones.³³

Este argumento, correcto o no, habla de la existencia de continuidad y conexión todo a lo largo del camino señalado, desde los sentidos externos hasta el sensorio del cerebro, y desde ahí hasta la propia consciencia. La cuestión, naturalmente, está en cómo conecta el cerebro con la mente. La postura materialista mantenida por Diderot supone una conexión que une razón e imaginación con el proceso de ideación. Sea debido a vibraciones o a espíritus, la señal nerviosa sufre un ininterrumpido proceso de transformaciones que conectan las sensaciones concretas con las imágenes mentales verbalizadas a través de la razón. La fisiología de esta conversión al lenguaje racional sigue siendo un enigma hasta el día de

³² La dificultad en *Le Rêve de d'Alembert* consiste en que imaginación y razón son vistas en un momento como “consecuencias” y “fenómenos” resultantes del sensorio fisiológico común. Su relación material con las fibras nerviosas y haces queda sin especificar, pero resulta algo generalmente asumido entre los psicólogos, desde La Mettrie y Condillac hasta Delaroché y Cabanis. En cuanto a la metáfora de la araña: “Mais si un atome fait osciller un des fils de la toile de l'araignée, alors elle prend l'alarme, elle s'inquiète, elle fuit ou elle accourt. Au centre elle est instruite de tout ce qui se passe en quelque endroit que ce soit de l'appartement immense qu'elle a tapissé... Et qui est-ce qui vous a dit que ce monde n'avait pas aussi ses méninges, ou qu'il ne réside pas dans quelque recoin de l'espace une grosse ou petite araignée dont les fils s'étendent à tout?” (ed. Varloot, pp. 47-48).

³³ *Philosophia scéptica*, p. 346

hoy. Pero todo el mundo sostiene de modo unánime que el recorrido desde la impresión sensorial hasta su impresión eidética es material. La cadena de acontecimientos en este recorrido reproduce básicamente, a escala microcósmica, la gran cadena del ser.

En el significado que Torres asigna al sueño, el recorrido de esta cadena queda roto. En términos de la fenomenología moderna podríamos hablar de un borrado en el vínculo que mantiene a significante y significado a cada uno de los lados del signo. Como vimos, “cesó el ordinario correo de los órganos sensitivos externos al sensorio común, dejando el camino los caballos ligeros de los espíritus animales”. En este punto, “la imaginativa se vio sin pedagogo”, de modo que monta su teatro de impulsos de sueño. Liberadas ya de su base física, las impresiones eidéticas pasan a ser literalmente imágenes mentales que son aprehendidas a ciegas, como un sueño. Por lo que se refiere al significado verbal, éste queda suprimido cuando la razón está neutralizada. Y, desde luego, no hay un significante verbal, simplemente una impresión eidética. Torres expresa el proceso en los términos dieciochescos de acontecimientos “reales” y “fantasmales”, términos no muy diferentes de los de las corrientes escolástica y epicúrea, supervivientes de épocas anteriores: “Los sueños del animal, dicen los filósofos que dependen de la disposición del primer sensorio, y que regularmente concurren a ser fantasmas en su idea aquellos ordinarios ejercicios, y aquellas frecuentes meditaciones en que se ocupa su vigilia.”³⁴ Sea cual fuere la corriente filosófica con que relacionemos la exposición de Torres, a la imaginación le compete la misma responsabilidad de producir imágenes fantasmales. Imágenes que no son “reales”, ya que han sido arrancadas de su base fisiológica.

En esto radica la relación de Torres con la Ilustración y con sus goyescas consecuencias de irracionalismo. Torres no es un materialista como Diderot, ya que su noción de realidad, más que en una base fisiológica, se apoya en una base racional y moral. Los materialistas desechan las imágenes de los sueños como falsas representaciones de la realidad. No porque las imágenes sean inmateriales, sino muy al contrario,

³⁴ *Anatomía de todo lo visible...* pp. 2-3. Cf. Quevedo: “Las fantasmas no son otra cosa, sino las formas sin materia, no son las mismas cosas sensibles, sino sus simulacros...*Es forzoso que el inteligente especule las fantasmas.* Quiere decir, sus formas, sus simulacros, o imágenes que se guardan en la imaginación, como depósito del sentido común... (*Inmortalidad del alma*, en *Obras póstumas* [Madrid: Juan de Ariztia, 1724], III, 139 a).

porque son signos materiales de significantes irreales. Puesto de otro modo, las imágenes son signos reales –no conjugados por la razón– de objetos no presentes a los sentidos. Pero, por otra parte, Torres desecha las imágenes de los sueños (o, en cualquier caso, lo finje) porque en el sueño la imaginación se halla separada de la razón y, por tanto del juicio válido. Tal desconexión es fisiológica y Torres puede describirla.³⁵ Pero el hiato fisiológico no es precisamente el criterio más importante de Torres para evaluar los sueños. Cuando su pluma traslada estos hechos a un escrito legible, su decisión de contarlos ha sido ya un acto consciente, en estado de vigilia. Los asertos–verdad derivados de sueños pertenecen a otro orden distinto, en el que el lenguaje racional enmarca y exterioriza la situación perceptiva. Antes de alcanzar la fase verbal, las imágenes de los sueños, lo mismo que las imágenes sensoriales, precisan del juicio sobre su validez. Sin embargo, solamente los sueños, dado que surgen mientras dormimos, se hallan desconectados de la racionalidad. Su génesis y manifestación los hacen racionalmente sospechosos. No obstante, Torres decide darles validez en la fase de vigilia inmediatamente posterior. Esta experiencia en dos etapas inspira su ambivalencia hacia los sueños. Recuerda cómo la imaginación le ha engañado en anteriores ocasiones, y de ahí que ahora, “me hizo dudar lo que la fantasía me estaba aconsejando visible, y a un mismo tiempo me hallé sospechoso y persuadido.” (*Visiones*, p. 110).

En Torres, dado que la imaginación reclama un papel central, la controversia vibracionismo–fluidismo va haciéndose menos urgente respecto al conocimiento por los sueños. El largo pasaje que acabo de citar se regodea en el tema del espacio mental. La imaginación puede desbocarse, debido a su alojamiento independiente fuera del sistema del motor sensorial. Aludía más arriba a una responsabilidad especial de los espíritus animales, aquí, sin embargo, se hace burla de ellos, a pesar de la postura contraria de Torres hacia el vibracionismo de Martínez. Tales espíritus conspiran contra el significado a base de atollar la razón, la memoria y el juicio en la periferia de “las espaciosas mansiones del seso.” La palestra central permanece vacía de obstáculos para las carreras de la imaginación. La anatomía del cerebro es metafórica, tanto en éste como

³⁵ “Con la quietud de mi soledad, y el nuevo descanso de mi perezoso sillón, se volvió a morir la tercera parte de mi alma: la memoria se reclinó en las orillas de sus cavernas y escondites; la razón se atolló en la muchedumbre turbulenta de espíritus y especies; y como se vio sin rienda ni sujeción alguna, la fantasma empezó a correr por las espaciosas mansiones del seso, levantando tal polvareda de manías y disparates, que se cegaron enteramente los ojos del juicio... (*Anatomía de todo lo visible*, p.2).

en los textos siguientes, pero muy pronto descubriremos que la explicación técnica de Martínez completa el concepto mentalista de la imaginación aquí expuesto.

La ambivalencia de Torres disminuye cuando su espacio figurativo deja de ser un teatro y es reemplazado por avenidas mentales que permiten un desfile ordenado de hechos. En estas circunstancias, la imaginación estimula su propósito moralizador (“el acíbar de estas verdades”) y produce una obra de discreción, en lugar de imágenes incontroladas:

...huyó la razón y yo quedé como un bruto en los brazos del sueño. La fantasía, como vive a espera de estos descansos para desarrebujar sus locuras, luego que sintió al entendimiento divertido, a la voluntad durmiendo y a la memoria roncando, empezó a formar en las calles de mi calletre una procesión de figuras tan propias, tan vivas y tan ordenadas, que más parecieron obra de un discreto cuidado que pintura de una loca aprehensión... (*Visiones* , p. 108)

Dado que Torres da cuenta de todos sus sueños, sean o no una “pintura de una loca aprehensión”, tácitamente está confirmando su valor cognitivo. El contenido de éstos, permítaseme repetirlo, queda fuera del propósito de este estudio, ya que su “tragicómica” complejidad hace inevitable una graduación según la mayor o menor carga de verdad de las palabras. La cuestión que interesa, pues, es cuál es su común denominador en el proceso de la imaginación. La imaginación, separada de la razón y el juicio, funciona, no obstante, dentro del terreno del conocimiento. La pregunta es por qué.

Esta pregunta tiene dos vertientes, la fisiológica y la abstractiva. De acuerdo con Martínez, mientras dormimos, las impresiones sensoriales son interceptadas en el sensorio común y no pueden ser percibidas por el alma.³⁶ Este es el caso tanto para el modelo vibracionista como para el fluidista. Sin embargo, en el lugar de la imaginación no se produce una ruptura comparable: “Tampoco es menester para el sueño que estén impedidas las fibras más íntimas del cuerpo calloso, donde se celebran las

³⁶ “...aunque los objetos externos inmuten las fibras de los órganos, si la impresión se intercepta al entrar en los cuerpos estriados (donde probablemente reside el sentido común), la alma no podrá percibir las especies externas, a la cual llamamos *dormir*” (*Anatomía completa* , p. 495).

funciones de la fantasía, imaginación y discurso.” Mientras el conocimiento derivado de los sentidos se halla suspendido de modo efectivo, el conocimiento de ese tipo que se halla almacenado ya en el cerebro puede revivir por la mediación de la imaginación. Todo esto es doctrina común, igualmente, en la psicología de Locke–Condillac. El problema por resolver es la función abstractiva que se abre en el espacio metafórico descrito por Torres más arriba, y que Martínez expresa como “aquel sitio por donde se traducen las impresiones sensitivas al emporio del cerebro.” Podríamos añadir que ese mismo lugar no sensorial ha de acomodar asimismo la experiencia extrasensorial, ya suponga ésta el transporte pseudo-místico que defiende Sebold, o el eslabón en la cadena del ser que permite contactar con el sensorio divino, si es que nos atenemos al etéreo concepto de Newton. Este enigma fundamental sobre la relación mente–cuerpo es lo que constituye el núcleo de la investigación de la filosofía de la mente durante la Ilustración.

En las obras de alquimia de Torres Villarroel convergen sobre este enigma tanto la tradición hermética como la escolástica: “El sentido común es un medio entre la virtud animal cognoscitiva y la particular sensitiva” (*Ermitaño*, p. 319). Los cinco sentidos particulares son mediatizados por el sensorio común que transforma señales regidas por el calor, el frío, la humedad y la sequedad; un proceso que pone a punto la información en su forma de conocimiento abstracto. Martínez mejora muy poco esta explicación, denominando al asiento del “alma cogitante” nudo gordiano. Sus opiniones a propósito de los sueños ya quedaron bosquejadas más arriba; y el poco interés que mostraba allí por la imaginación, no se incrementa precisamente cuando se ocupa de la mente en vigilia. Su análisis a este respecto cobra, sin embargo, valor por su circunspección, característicamente española, al tocar temas en los que la Ilustración amenaza al dogma católico. Su descripción, puramente anatómica, del proceso cognitivo constituye una exploración superficial y omite el eslabón crucial:

¿...Cómo se comunican hasta el cerebro las impresiones de los sentidos? Pues aunque los objetos exteriores inducen su primera vibración o movimiento en los órganos exteriores, las sensaciones rigurosamente sólo se hacen en el emporio del cerebro, donde reside el Tribunal de la alma, y donde percibe y juzga de todas las especies sensibles. Pues aunque los vulgares filósofos dicen que *el ojo ve* y *el oído oye*, parece que se engañan, porque la verdadera visión o percepción de los objetos visibles se hace dentro del cuerpo caloso, a

donde llegan propagadas las impresiones que inducen primero los objetos en los extremos órganos. (*Anatomía completa* , p. 414).

El “emporio del cerebro” y “las espaciosas mansiones del seso” de Torres son una mismísima cosa, con la excepción de que Martínez sitúa a las facultades racionales dentro del espacio evocado, ya que su contexto se mueve en situación de vigilia, mientras que Torres sitúa allí a la imaginación, porque su contexto es el del sueño. Ambas relaciones, sin embargo, demandan una consideración del espacio dentro del espacio, o el eslabón entre los dos espacios, el del cerebro (“el emporio del cerebro”) y el de la mente o el alma (“el Tribunal de la alma”). Mientras Torres apunta a una imaginación divorciada de las sensaciones corporales, Martínez confiesa que el nudo gordiano consiste en definir “la silla de la alma cogitante: inquerir cómo las ideas o especies materiales y corpóreas pueden pasar al alma, que es sustancia puramente espiritual, o cómo el imperio de la misma alma puede físicamente impresionar al cuerpo” (*Anatomía completa* , p. 411).³⁷ Éste se detiene de repente en la fisiología sin distinguir, en el primer pasaje, entre “percepciones” e “impresiones”. En el siglo diez y ocho la terminología varía, pero los tres niveles que contribuyen al conocimiento son en todos los casos los mismos: sensación del objeto externo (significante), percepción o impresión en el sensorio común (señal o signo), e idea o imagen en la mente (significado). Esta simplificación esquemática de lo que la fenomenología de Derrida ha transformado en una sofisticada gramatología de la doble cara del signo conserva el conjunto original de preocupaciones que perseguían Diderot y sus contemporáneos, en relación con las implicaciones cognitivas de la ceguera. Torres también comparte esta preocupación, lo que, en último término, recorta su distancia respecto a Diderot. Más allá del lenguaje

³⁷ *Anatomía completa* , p. 411. Cf. la formulación de Bonnet del mismo dilema dualista: “Ces deux objets que je vois distinctement agissent sur deux points différents de mon *sensorium* ... Je compare ces deux objets, et de cette comparaison il naît en moi une troisième perception encore distincte des deux autres: c’est donc un troisième point de mon *sensorium* qui est affecté, et j’ai de même le sentiment un et simple de ces trois impressions simultanées... Le sentiment clair de ces deux impressions ne peut donc résulter de ce mouvement. Le sentiment du moi ne reside donc pas dans la substance matérielle.

C’est ainsi que nous sommes conduits à admettre qu’il est en nous quelque chose qui n’est pas matière et à qui appartiennent le sentiment et la pensée. Nous nommons cette chose une âme...” (*Essai analytique sur les facultés de l’âme* , pp. xix-xx).

escrito y hablado se hallan la inscripción audible y la plástica imagen-sueño en el espacio mental, de Torres.

Torres y Martínez, como cautos católicos españoles, se refieren a la mente en términos espiritualistas. O bien conceden la posibilidad de intervención sobrenatural en los sueños, o bien defienden el alma racional como una sustancia espiritual. En Martínez, los vestigios escolásticos pretenden explicar el proceso abstractivo, y cobran fuerza cuando éste desecha la posibilidad avanzada por los modernos idealistas de un “otro entender, cuyo oficio es sólo purificar e inmaterializar las especies corpóreas impresas” (*Anatomía* p. 411). Tal noción no hace sino postergar el problema, como si se tratara de una regresión sin fin, y Martínez declara que la mejor respuesta es la de los filósofos católicos: “la alma, como forma del cuerpo, hace física e inmediatamente todas las acciones y movimientos corporales: pues cualquiera forma es la raíz y principio de las operaciones del compuesto” (*Anatomía* , p. 413). En su libro titulado *Anatomía completa*, al volver a la doctrina escolástica, solamente puede cumplir con su anunciado propósito introduciendo una inmaterialidad superpuesta a la estructura fisiológica. Su observación final recuerda la actitud devota que pone en su concesión de haber experimentado con drogas: “que un espíritu pueda mover un cuerpo consta de que Dios es espíritu puro y dio en el principio movimiento a la Naturaleza.” Y ahí se acaba la contribución de España a la filosofía natural en tiempo de la Ilustración. La *Anatomía completa*, rica en grabados, fue la guía más influyente de su clase, y alcanzó seis ediciones entre 1728 y 1755.

Torres Villarroel, a diferencia de Martínez, se mantiene torpemente en el espacio gobernado exclusivamente por la imaginación. Los poderes raciocinador y sensorial cesan con la inactividad orgánica: “Acostada el alma, y ligados los sentidos a escondidas de las potencias, se incorporó la fantasía, y con ella madrugaron también otro millón de duendes que se acuestan en los desvanes de mi calvaria” (*Visiones* , p. 16). La circunstancia evita que se plantee la antítesis materialidad-inmaterialidad. Los *duendes* son las *figuras* del desfile y la banda de *títeres* de otros contextos previos. Tropos todos ellos de los *fantasmas* , o signos descorporeizados, a la espera de ser convocados e investidos de significación. Torres da animación a la facultad onírica (“se incorporó la fantasía”) para que actúe en un teatro cinético, más allá del campo neurológico, al que denomina de diferentes formas: “corral de su imaginación”, “calles de mi calletre” y “covachuela de mi cerebro”.

Todos estos tropos incluyen la concepción de un espacio mental en el que, como “en el infinito espacio”, “como si se tratara de su Sensorio”, del Dios newtoniano, se halla presente de modo inmediato todo lo conocido previamente. Los órganos sensoriales externos no son necesarios, ya que los datos han sido registrados previamente y, en la experiencia cognitiva, son requeridos desde sus alojamientos (“desvanes”).

La experiencia espera su traducción al lenguaje verbal, y el estilo exagerado y autoburlón de Torres es otro aspecto elusivo de lo que Guy Mercadier ha denominado sus “máscaras y espejos”.³⁸ Torres selecciona una figura: “y la estofó la fantasía con tales matices que ahora sé que no duermo y que ciertamente estoy dictando lo que soñé entonces, estoy por jurar que fue más visto que soñado.” (*Visiones* , p.17) A pesar de sus negaciones, Torres desea hacer constar sus sueños y, no obstante su ambivalencia, se afirma en la validez cognoscitiva, en último término, de éstos. No tenemos que dejar a un lado por completo menosprecios tales como “arreando a la fantasía a fin de poner las mentiras solemnes de mis pataratas astrológicas en solfa de alguna metáfora apacible” (*Visiones* , p. 195). Pero, por idéntica razón, hemos de aceptar que el comercio de Torres con la alquimia mágica añade una semiclandestina tercera dimensión a su irónico autorretrato como “un mamarracho tan feo como lo pudiera parir la imaginación, aunque se dejara fornicar de todos los diablos en sus figuras” (*Visiones* , p. 200). Más adelante, asomará Goya con sus pinturas de aquelarres de brujas. Pero, hasta esos momentos, la atmósfera intelectual en España y Francia se halla demasiado cargada de misterios neurofisiológicos ampliamente discutidos, como para que rehusemos una lectura de Torres exactamente al contrario de lo que afirma:

Yo ignoro quién puso en mi cerebro las fantasmas de objetos semejantes en la orden y disposición que tengo declarada, pues a tal estudio nunca le cobré afecto. Antes lo tuve siempre por la locura y ejercicio tan infecundo, que estaba desterrado en mi vigilia cien mil leguas en contorno de la imaginación. (*Visiones* , pp. 200–01)

Resulta, pues, innecesario forzar a Torres hasta la estructura principal del discurso de los ilustrados para reconocer la interconexión de las

³⁸ *Diego de Torres Villarroel. Masques et miroirs.* Lille-Paris: centre de Recherches Hispaniques, 1976. 3 vols.

preocupaciones de éstos con los fenómenos mentales. Y, desde luego, difícilmente cabe dudar de que es el transcurso de todo lo largo del siglo lo que conduce a Torres, Diderot y Goya a una fascinación común con la experiencia puramente síquica y las posibilidades cognitivas del sueño.

[TRADUCCIÓN: JOSÉ MAYO LÓPEZ
Universidad de Salamanca]

[Edición digital del texto original. Este estudio se publicó en *Revisión de Torres Villarroel*, Manuel María Pérez López y Emilio Martínez Mata (Eds.), Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 1998, pp. 93-102.]