

Unidad 3

- Ilustración y Naturalismo

RENACIMIENTO Y HUMANISMO

LA AURORA DEL MUNDO MODERNO

En el primer capítulo de la primera parte hicimos un intento por identificar la característica más saliente de la civilización grecolatina respecto de las otras (las orientales) previamente mencionadas. Esa característica la reconocimos en el hecho de que la civilización grecorromana fue la primera y única que logró realizar formas de libre convivencia democrática. Griegos y romanos educaban conscientemente en el hombre la capacidad de constituirse en miembro autónomo de un estado fundado en el derecho, donde las cuestiones comunes se discuten con el método de la persuasión racional. No se puede entender ningún otro aspecto de esa cultura si no es en relación con esta característica fundamental.

Breve fue, sin embargo, en la época clásica, el florecimiento de la libertad civil. La democracia antigua, limitada sustancialmente a la polis, a la ciudad, se reveló incapaz de resolver los problemas que supone la organización de grandes espacios políticos y económicos. No llegó a morir del todo como ideal, pero dejó de ser una fuerza activa, se convirtió en tema de ejercicio retórico, o, menos aún, en un recuerdo, en un puro nombre. Los dos grandes universalismos medievales ignoran casi del todo al ciudadano, sólo conocen al súbdito del Imperio y al fiel de la Iglesia.

Sin embargo, Iglesia e Imperio fueron en la Edad Media dos formidables ideas-fuerza merced a las cuales se mantuvo viva una cultura que, sin ellas, quizá hubiera quedado prisionera de la fragmentación económica y de la involución política de tipo feudal, que reducían el horizonte de la humanidad a poco más de lo que se alcanzaba a ver desde lo alto de un castillo.

Los monasterios eran en ese tiempo los más seguros refugios, los religiosos viajaban tanto o más que los mercaderes y la fe inspiraba las únicas empresas de la época en tierras lejanas: las cruzadas. Mas no debe olvidarse que el mundo occidental, dominado por esas dos ideas "universales" de la Iglesia y el Imperio, no era en realidad, en la época de la primera cruzada, sino una de las zonas relativamente civilizadas de la tierra, y no la más floreciente.

Cuando, camino de Tierra Santa, los cruzados pasaban por Constantinopla quedaban deslumbrados por la vista de los edificios, los monumentos y las riquezas de aquella metrópoli que, comparada con las ciudades más importantes del Occidente europeo, aparecía revestida de un fabuloso esplendor.

Aún más espléndida que la civilización bizantina era la civilización árabe, a despecho de los estropicios cometidos por los turcos. Y en la lejana India como en la inmensa China, expuestas también por siglos y siglos a invasiones bárbaras de las que a la postre habían resultado siempre victoriosas, la vida cultural y civil no estaba ciertamente menos adelantada que en las costas del Mediterráneo o el Mar Rojo. Incluso civilizaciones completamente aisladas como las de los aztecas o los incas, si bien en lo espiritual más toscas que las euroasiáticas, no eran muy inferiores a éstas desde el punto de vista económico o tecnológico.

En resumen, la historia de la civilización humana avanzaba lentamente, por rutas casi paralelas, en zonas diversas, en muchos casos aisladas por completo las unas de las otras. El Occidente europeo no poseía ninguna ventaja evidente sobre las demás civilizaciones del tiempo, antes bien, podía inclusive aparecer en desventaja.

Conviene tener presente este cuadro para mejor comprender la importancia de un proceso que se abre hacia fines del siglo XIV y que, en menos de cuatro siglos, cambia por completo el aspecto de la cultura europea haciendo de la civilización occidental una fuerza concentrada e irresistible que de ahí a poco irrumpe por todos los caminos de la tierra, supera y domina cuanto obstáculo se le presente y no cede al fin si no es ante sí misma, lo que equivale a decir que no retrocede sino ante pueblos que la han asimilado suficientemente.

No es el caso de ponerse a discutir aquí sobre los méritos o los deméritos del colonialismo occidental, que fue con harta frecuencia rapaz, cruel y miope. Por fortuna, no representa más que un aspecto de la expansión de la civilización occidental por el mundo. Pero incluso los pueblos que de ésta han conocido sobre todo ese aspecto negativo y que, por lo tanto, tendrían sobradas razones para odiarla, por lo común no llevan su xenofobia al extremo de rechazar la cultura de sus colonizadores. Su emancipación se cumple utilizando no sólo las técnicas, sino también, casi siempre, persiguiendo la realización de los valores formulados en Occidente: independencia nacional, libertad política, justicia social, o sea, progreso civil, económico y cultural.

Se trata de valores que estaban ya más o menos presentes en la civilización clásica, pero que sólo la moderna civilización occidental desarrolla y articula hasta volverlos capaces de penetrar en la realidad con una eficacia técnica que transforma la faz de la naturaleza y promueve un tipo de hombre activo, despreocupado, fiado de sus fuerzas y dedicado al "progreso".

Naturalmente, la génesis de esta nueva mentalidad no fue un hecho repentino y milagroso, sino un proceso relativamente lento cuyas primeras manifestaciones se advierten ya en pleno medievo: tal la vida asociada e industriosa de los comunes, el surgimiento y desarrollo de las universidades, el delinearse de estados nacionales con un vigoroso poder central favorable a las burguesías urbanas.

HUMANISMO Y RENACIMIENTO

Hubo en la evolución de la mentalidad medieval un momento en el cual muchos hombres de cultura dieron muestras de haber caído en la cuenta de lo que acaecía y se pusieron a dirigir con plena conciencia los cambios en acto, asumiendo al propio tiempo

una actitud altamente crítica y polémica respecto de la cultura precedente. Tales fueron los humanistas, y humanismo se llamó el nuevo tipo de cultura promovido por ellos. El término trae su origen de la importancia suma que en la formación espiritual del hombre culto se atribuía a las *humanae litterae*, o *studia humanitatis*, en cuanto diversos de los estudios teológicos. Se rechaza el ideal medieval de la *reductio artium ad Theologiam* y se proclama, por el contrario, la autonomía e importancia de las artes, que, con todo, no son en un principio otra cosa que las mismas siete disciplinas del trívio y el cuadrívio. Por lo demás, los humanistas no niegan en absoluto los derechos de la religión (son a menudo sinceros creyentes), ni la importancia de una formación religiosa seria; al contrario, en no pocas ocasiones abogan ellos mismos por ésta en oposición a la superficialidad y tosquedad de la educación religiosa corriente.

Sin embargo, los humanistas tienen perfecta conciencia de estar luchando por un ideal de formación humana plena, contra la "burda zafiedad" de la Edad Media, para ellos fielmente representada en la inelegante dureza del latín medieval. Por eso pregonaban la necesidad de estudiar directamente y con atención a los clásicos, y combatían los manuales escolásticos en que los "clérigos" habían aprendido por siglos el latín, memorizando feos hexámetros preceptísticos y edificantes. Combatían asimismo contra las farragosas colecciones medievales de etimologías caprichosas y de noticias seudocientíficas recogidas aquí y allá de varias fuentes, sobre todo clásicas, así como contra las antologías de excerpta de autores clásicos y cristianos, contra las *summae* y los acopios de *quaestiones*, para no mencionar los interminables comentarios y los comentarios de los comentarios de sentencias aisladas o de textos de filosofía antigua, vueltos éstos las más veces irreconocibles por las deformaciones más o menos involuntarias de los amanuenses que los habían copiado.

Desde el fondo de las *tenebrae* medievales, los humanistas se sentían irresistiblemente atraídos por la luz de la clasicidad griega y latina. Parecerá curioso que los principios de un proceso así de nuevo y revolucionario, como el que llevaría a la mentalidad medieval a desembocar en la mentalidad moderna, se hayan concretado en la forma de una vuelta al pretérito.

En realidad, no se trata de un "retorno", sino de que el pensamiento clásico y en general la cultura grecorromana (filosofía, poesía, arte y ciencia) aparecen ahora como instrumento de liberación para escapar a las estrecheces del mundo medieval, o como un camino hacia una renovación radical del hombre en su vivir asociado e individual. Salvo contados casos de fanatismo anticuario e imitativo, los humanistas quieren marchar adelante, no volver atrás; pero para avanzar hay que salir de las estructuras inmovilistas, de las concepciones antihistóricas de la cultura medieval, cuyo mayor esfuerzo había sido no producir conocimientos nuevos, sino paralizar y fijar en pobres formas cristalizadas el complejo de conocimientos que el mundo clásico había logrado estructurar en los diversos campos del saber.

Por lo tanto, había que volver a las fuentes de la cultura y mediante el contacto directo y vitalizador con éstas cobrar el vigor necesario para una obra cultural que fuese creadora y no pura repetición. Por ello, a la actitud humanística la caracterizan, por un lado, la exigencia filológica de estudiar con cuidado los textos originales, y por el otro, una nueva conciencia histórica, ante la cual el hombre no es ya expresión estática de una especie inmutable, sino progresiva construcción histórica que se cumple mediante

el progreso y la educación.

Por lo demás, el humanismo no es sino un momento, o por mejor decir, un aspecto de ese fenómeno más vasto que denominamos Renacimiento. Con este término indicamos no ya un regreso a lo antiguo, sino un conjunto de creaciones originales en el campo artístico-cultural, así como también en los de las costumbres y la política.

Es de anotar que la palabra tiene un origen religioso. El renacer es el segundo nacimiento del hombre nuevo y espiritual de que hablan el Evangelio de San Juan y las Epístolas de San Pablo (Parte II, § I). En la Edad Media la palabra se había utilizado para indicar con ella la espiritualización del hombre, su vuelta a la comunión con Dios, perdida con el pecado de Adán. En el periodo renacentista la palabra adquiere un sentido terrenal y mundano: es una renovación del hombre en sus capacidades y sus poderes, en su religión, arte, filosofía y vida asociada. Es la re-forma del hombre y su mundo, en el sentido de una vuelta a la forma original.

La vía del renacer es el retorno del hombre a sus orígenes históricos, a ese pasado en que ha sabido realizar la mejor forma de sí mismo. No se trata de imitar el pasado. Ciertamente hubo también imitación, pero fue el aspecto inferior e impropio del Renacimiento. De lo que se trata es de entrar en posesión de las posibilidades que el mundo clásico había ofrecido a los hombres y que, desconocidas o ignoradas por la Edad Media, tienen que volver a ser patrimonio de la humanidad. Hay que reanudar la labor de los antiguos, ahí donde los antiguos mismos la interrumpieron, continuarla con igual espíritu para que el hombre recobre la altura de su verdadera naturaleza. Tal es el designio común de los hombres del Renacimiento. Para ellos la Antigüedad clásica es una "norma", un ideal de renovación y búsqueda: norma o ideal que hay que descubrir de nuevo en toda su pureza. De ahí que el Renacimiento haya podido llegar al concepto de la verdad como *filia temporis*, es decir, del progreso de la historia a través de la cual el hombre refuerza y acrece sus potencias y merced al cual el hombre moderno, como un pigmeo sobre el hombro de un gigante, puede otear horizontes que los antiguos ignoraron.

LOS ORÍGENES DEL HUMANISMO

Mas el primero en emplear la imagen del pigmeo sobre el hombro del gigante fue Juan de Salisbury (cf. parte II, § 23), en plena Edad Media, dando así un ejemplo de aquellas anticipaciones medievales de las posiciones humanísticas, a que nos referíamos antes. No en vano Juan anunciaba también la corriente empirista que tanta importancia tendría para el pensamiento moderno.

Sin embargo, no hay que confundir las iluminaciones geniales y aisladas, que no expresan otra cosa que simples veleidades, con la efectiva maduración de una cultura nueva y constructiva.

También en Dante Alighieri la idea de "renacer" tiene un significado religioso, moral y civil que no se aparta en lo más mínimo de los esquemas caros al Medievo.

Sin embargo, aunque la cultura de Dante es medieval y escolástica, su obra poética anuncia ciertos aspectos fundamentales del Renacimiento. La poesía autobiográfica de la *Vita nova* expresa la renovación que sufre el poeta bajo la fuerza espiritualizadora del amor. Merced a esa renovación el poeta se hace capaz de componer según el "dolce stil novel" -el dulce estilo nuevo-, es decir, no movido por una fría elaboración doctrinal, sino inspirado por el amor que lo hace hablar como le dicta en el interior del alma (*Purgatorio*, XXIV, 49 ss.). En la *Comedia* la idea de la renovación se extiende del hombre individual a la humanidad entera y a las instituciones fundamentales, Iglesia y Estado. La finalidad del viaje de Dante por los reinos del trasmundo no se reduce a la salvación del alma del poeta. Dante está vivo y deberá manifestar su visión al regresar entre los vivos, a fin de que los hombres repitan con él su trayecto y al hacerlo se renueven en su compañía. El renacer del mundo contemporáneo; he ahí lo que Dante espera de su obra poética. Y ese renacer es una vuelta a los orígenes. La Iglesia debe renovarse retornando a la austeridad primitiva, según la admonición y el ejemplo de Santo Domingo y San Francisco. El Estado debe recobrar la paz, la libertad y la justicia que eran las prerrogativas del imperio de Augusto.

Francesco Petrarca (1304-1374) se desprende ya netamente del mundo medieval. Signo de esta separación es el escrito *De suis ipsius est multorum ignorantia* que arremete contra la ciencia aristotélica en nombre de la antigua sapiencia romanocristiana representada por Cicerón y San Agustín, a quienes Petrarca considera como fundamentalmente de acuerdo entre sí. Aquella ciencia es inútil para el hombre y su salvación, pues el hombre, más que indagar sobre las cosas eternas, tiene el deber de meditar sobre sí mismo, conforme a la exhortación agustiniana: *no i i (oras i re*. Pero hay en la personalidad de Petrarca un contraste del que es en sumo grado consciente y que lo sustrae al espíritu de la Edad Media. Es el contraste entre la exigencia del espíritu y de la salvación eterna, que quiere al hombre concentrado en sí mismo e indiferente a todo lo exterior, y el llamamiento del mundo, de la belleza, del amor, de la gloria. Este contraste forma la trama de su autobiografía, *De contemptu mundi* o *Secretum*, al igual que de su poesía y su vida entera, dividida entre el llamamiento del siglo y la voz de la meditación interior. Es el contraste por él dramáticamente representado cuando canta su amor por Laura, que por un lado lo incita a huir del mundo en busca de soledad, y por el otro lo empuja a buscar los honores, la coronación en el Capitolio y la gloria.

Pero también Petrarca espera y anuncia el nacimiento de una nueva era. En la canción al *Spirito gentile* (sin importar a quién la haya dedicado) espera que Roma sea llamada nuevamente a su "antiguo viaje" y recobre el pasado esplendor ("*Roma mia sard ancor bella*"). En su poesía reaparece a menudo el motivo de una vuelta a la edad áurea del mundo, es decir, a la edad de la paz y la justicia. Sus obras en latín están esencialmente destinadas a justificar esta esperanza. Petrarca quiere descubrir en los personajes de la Antigüedad, ora representándolos poéticamente en el Africa, ora evocándolos históricamente (*De viris illustribus*, *Rerum memorandarum libri*), aquella humanitas que es la norma y el ideal educativo del hombre.

Sin embargo, Petrarca tuvo escasos intereses pedagógicos: representaba a los maestros como pobres infelices incapaces de aspirar a otra cosa; disuadía a sus

amigos de dedicarse a la enseñanza. Ello no obsta para que muchos humanistas posteriores, padres de la nueva educación, se hayan inspirado en su pensamiento.

LOS HUMANISTAS ITALIANOS

El primer gran florecimiento del humanismo fue en Italia. Siguiendo a Petrarca, los humanistas convienen en admitir un acuerdo sustancial entre la sabiduría clásica y la sapiencia cristiana, entre la filosofía griega y las enseñanzas del Evangelio y los Padres de la Iglesia, sobre todo San Agustín. Este acuerdo es uno de sus temas favoritos; pero al mismo tiempo insisten sin excepción en la libertad, la dignidad y el valor del hombre en cuanto tal. Reafloran en sus obras temas antiquísimos de la tradición cristiana. ¿Cómo se compadece la libertad del hombre con la providencia, la presciencia y la gracia divinas? Las soluciones que se dan a estos viejos problemas nada tienen de original: repiten las viejas fórmulas. Pero lo nuevo es el objetivo por el que se debaten los problemas mismos, y que no es otro que el de dar nuevamente al hombre la conciencia de la propia libertad, de la propia autonomía ante el mundo y ante Dios.

Coluccio Salutati (1331-1406), canciller de la república de Florencia, en un tratado, *De nobilitate legum et medicinae*, afirma la superioridad de las leyes sobre la medicina y, en general, sobre las ciencias de la naturaleza porque aquellas atañen a los hombres, mientras las segundas se refieren sólo a las cosas materiales. Y reconoce al hombre la libertad ante la providencia divina, así como el deber de ser activo en el mundo. Quien se pierde en la contemplación de Dios hasta el punto de no conmoverse con las desventuras del prójimo, de no dolerse por la muerte de sus consanguíneos, de no temblar por el destino de su patria, no es un hombre sino un tronco o una piedra.

Al defender los estudios literarios y la lectura de los clásicos contra el violento ataque de los conservadores, armados de razones religiosas, Salutati reivindica los derechos de la poesía y afirma el carácter predominantemente poético incluso de las Sagradas Escrituras.

Pero, sobre todo, es digno de mención su concepto de la historia como educadora de la humanidad, auténtico ejercicio de "filantropía", es decir, encuentro y coloquio con los hombres de todos los tiempos.

Un discípulo de Coluccio, el aretino Leonardo Bruni (1374-1444), secretario apostólico y después canciller también él de la república florentina, traductor al latín de varias obras de Aristóteles, en un escrito titulado *Isagogicon moralis disciplinae* demuestra que entre la filosofía antigua y el cristianismo existe una armonía fundamental y llega a preguntarse: "¿Enseña por ventura San Pablo nada que no enseñe Platón?". Bruni fue también autor de obras de historia, donde consume un feliz encuentro entre su experiencia política directamente adquirida en las cancillerías y su profunda formación humanística.

Una de las consecuencias del nuevo valor atribuido a todo lo que atañe al hombre, es la revaloración del placer, al que ya no se le contraponen la vida espiritual. Esta revaloración del placer entraña asimismo una revaloración del epicureísmo, que reconocía en el placer la finalidad de la vida y que, por lo tanto, aparecía a la Edad

Media como esencialmente inmoral. La obra principal de uno de los más famosos humanistas, el romano Lorenzo Valla (1407-1457) se intitula precisamente *De voluptate*, y es un diálogo en que se defiende la tesis del placer como único bien del hombre. Teclas las cosas -leyes, gobierno, ciencias- persiguen la utilidad, y útil es aquello que procura placer. La misma virtud no es más que la ciencia de los placeres y consiste en elegir la mayor ventaja o la menor desventaja. Incluso el cristiano actúa en vista del placer que se promete en la otra vida. Renuncia al placer mundano en aras del celestial, y esta renuncia, cuando sincera, es jubilosa y sin lamentaciones ni arrepentimientos.

Ensalzador de la lengua latina, en la que veía el signo de la persistente soberanía espiritual de la antigua Roma, Valla llegó a demostrar, con argumentaciones deducidas de la lengua en que estaba escrita, la falsedad de la pretendida donación de Constantino (*De falso credita et ementita Constantini donatione declamatio*). En *De confessione religiosorum* negó todo privilegio a la vida monástica, afirmando que la vida de Cristo no es custodiada sólo por quienes militan en las órdenes religiosas, sino por todos aquellos que, incluso en el siglo, se inspiran en Dios para regular su vida. De esta forma se reivindicaba la libertad de la vida religiosa contra las reglamentaciones medievales. Y en el *De libero arbitrio* se afirmaba la libertad del hombre, estimada conciliable con la presciencia y la predeterminación divinas; mientras que en las *Dialecticae disputationes* se entraba en batalla contra los discípulos de Aristóteles que aún juraban por las palabras del maestro, renunciando a toda libertad de crítica.

Entre los temas predilectos de los humanistas italianos, dos predominan sobre los demás: la dignidad del hombre y el elogio de la vida activa. El título de una obra de Giannozzo Manetti (1396-1459), *De dignitate et excel lentia hominis*, es por demás elocuente a este respecto. La tarea del hombre se define por la fórmula *agere et intelligere*, que quiere decir "saber y poder gobernar y regir el mundo que fue hecho para el hombre".

Como veremos más adelante (§ 10) la vida activa es uno de los temas favoritos de Leon Battista Alberti, para quien el hombre ha nacido "no para podrirse yaciendo, sino para estar haciendo". Y Mateo Palmieri (1406-1475) exhorta a emprender diversas actividades al mismo tiempo, de modo que "no pierdas tiempo en recreos, sino que un arte te sirva de refrigerio del otro, y en esos mismos trabajando halles tu deleite".

HUMANISMO Y VIDA CIVIL

Antes de considerar las manifestaciones del humanismo en el resto de Europa, conviene preguntarse ahora por qué tuvo por cuna Italia y no algún otro país.

En los siglos XIV y XV Italia había alcanzado un grado de prosperidad sin igual en ningún otro país europeo, y esa prosperidad era el fruto de una actividad comercial y productiva esencialmente ligada al desarrollo de sus comunes y sus ciudades marítimas. Pero incluso las diferencias entre ciudad y campo, fortísimas en Alemania y muy acentuadas en Francia, eran en Italia menores que en otras partes; la esclavitud de la gleba era un lejano recuerdo, la pequeña propiedad se afirmaba, los contratos agrarios eran menos inicuos que en el resto de Europa.

Todos estos factores concurrían a favorecer una circulación continua de las fuerzas sociales, es decir, el ascenso de las clases burguesas y pequeñoburguesas o artesanas, la emigración a las ciudades de los campesinos emprendedores y el interés por la vida rural de los ciudadanos ricos y de espíritu abierto que compraban fincas rústicas y heredades a los nobles empobrecidos. El mismo desmenuzamiento político resultaba en cierta forma propicio, pues si bien favorecía las aventuras de ambiciosos y condotieros, había creado por lo demás un estado de cosas gracias al cual las incesantes guerritas influían poco en la vida económica, e incluso las disensiones políticas eran estimuladas por el hecho de que, quien resultaba derrotado en las luchas políticas de una ciudad, hallaba fácilmente asilo en otros estados o ciudades.

En un cuadro así de rico, móvil y variado no es de maravillar que surgiese un nuevo gusto por la vida y que se consolidasen actitudes individualistas muy alejadas de la mentalidad medieval.

Pero junto a estos bien conocidos factores, hay que tener presentes otros motivos más complejos. Ante todo el hecho de que las nuevas élites burguesas, dueñas tanto del poder económico como del político, aspiraban a ennoblecerse a sí mismas y a sus funciones, aunque por otra parte no les satisfacían las estructuras jerárquico-feudales que permeaban buena parte de la cultura medieval. Como su enriquecimiento había surgido ligado -y lo estaba aún en muchos casos- a las libertades comunales, era natural que se esforzaran por sacar de la clasicidad, tan rica de tradiciones republicanas y sentimiento civil, los elementos aptos para revestir de prestigio y nobleza la realidad actual.

La posición de un *Salutati* o un *Bruni* ejemplifican con claridad esta aspiración civil del humanismo italiano. La afinidad profunda que existía entre mundo clásico y mundo moderno tenía pues, como centro, justamente el motivo que constituía la fecunda originalidad del primero, o sea, la conciencia del ciudadano libre.

La primacía de este interés ético-político explica también la polémica continua, si bien moderada, de gran parte de los humanistas contra la ciencia o la filosofía enderezadas a la "investigación de los secretos de la natura." Lo importante, para decirlo con palabras de *Matteo Palmieri*, es "ser buen juez de todas las cosas que hacen los demás hombres". En estos humanistas el interés está siempre vuelto, todo entero, hacia el mundo, hacia la ciudad, que es donde se conservan y exaltan las virtudes.

Por eso abundan en ellos las loas a la filosofía moral y, como hemos visto, el elogio de la vida laboriosa, de la riqueza honestamente adquirida, del trabajo. Pero respecto del trabajo se advierte una cierta ambigüedad -análoga por lo demás a la clásica-, pues por lo común de "las artes mecánicas y serviles" se habla con menosprecio.

Por otra parte, este carácter civil del humanismo italiano no limita su visión al cerco de los muros urbanos o del confín del pequeño estado regional; por el contrario, la visión nacional se halla a menudo presente y en Valla cobra una intensidad y una eficacia verdaderamente notables. A su juicio, restaurar la lengua de Roma significa para los italianos volver a unificarse, al cabo de tantos siglos de opresión y tiranía bárbara, para retornar a los propios orígenes históricos.

Pero a este propósito los humanistas se pierden en vaguedades no menos que los antiguos griegos que, si bien exaltaban el ideal de una comunidad nacional, no lograron jamás superar concretamente el particularísimo de las polis. Antonio de Ferraris, llamado el Galateo (nacido en Lecce en 1444; m. en 1517), alcanza en su *De Educatione* acentos que revelan una auténtica y apasionada conciencia nacional, pero cuando escribe (1504) todo lo que puede hacer es exaltar a Venecia como "imagen de la antigua libertad de Italia. . . Por doquier la Italia ha muerto, sólo en Venecia vive y vivirá, y de ahí, preveo, surgirá la libertad de Italia. Ahí los hijos de los ciudadanos y de los nobles cultivan las letras y las ciencias. No florecieron las letras en Atenas más de lo que hoy florecen en Venecia".

La casi conmovedora ingenuidad de posiciones como ésta nos ayudará a comprender mejor el valor del nexo verdaderamente profundo que Nicolás Maquiavelo (§ 26) reconoció entre humanismo y vida civil.

HUMANISMO EUROPEO

El influjo del humanismo italiano no tardó en hacerse sentir en el resto de Europa, sobre todo en los países económicamente más adelantados como Francia, Inglaterra, algunas zonas de Alemania, y sobre todo los Países Bajos, donde la autonomía de las ciudades se había afirmado no menos que en Italia.

No se trataba sin embargo de un simple trasplante de motivos culturales de importación; esos motivos respondían profundamente a determinadas exigencias maduras en cada ambiente cultural, si bien con algún retardo respecto al fenómeno de trasmutación de la cultura y las costumbres en Italia. Por lo demás, como se verá, la mayor lentitud con que maduró el humanismo extraitaliano será compensada por una superior persistencia, merced a la cual, en esos países, la nueva mentalidad renacentista hará surgir -sin solución de continuidad o casi- la gran cultura científica del siglo XVII y la corriente "ilustrada" del siglo XVIII.

Estas diferencias pueden explicarse fácilmente a partir de las diferencias económicas, sociales y políticas. Desde el punto de vista económico y social Italia estaba, en un principio, más adelantada, de donde la precocidad con que se manifestó en ella el impulso renacentista; en cambio, en lo político, su situación era por demás precaria, tanto que la precipitó en la más compleja crisis y en la servidumbre al extranjero. Así se explica que el humanismo italiano haya decaído con tanta rapidez en formalismo gramatical y erudito o en especulación sobre las dotes de un buen cortesano. Desaparecido el motivo civil, desaparecía el núcleo vital de la inspiración humanista y renacentista. Por eso el Renacimiento italiano se nos presenta como un esplendoroso florecer al que sigue un periodo de involución y letargo (si bien relativos, como se verá más adelante).

En los otros países de Europa no hay esta brusca detención. Un vistazo panorámico a su evolución cultural en los siglos XV al XVIII nos muestra sin lugar a dudas cómo el humanismo no fue en ellos sino el primer momento de un proceso ininterrumpido que desembocó en la formación de la mentalidad moderna, en toda la rica variedad de sus aspectos. Las nuevas fuerzas sociales, más o menos felizmente

canalizadas en el cauce formado por las grandes monarquías nacionales, logran afirmarse en Inglaterra a través de una serie de conquistas sucesivas y graduales, al paso que en Francia se verán obligadas a demoler con la violencia ese mismo absolutismo real que en un principio las había favorecido. En otras partes, incluso en los peores casos, no conocerán las crisis ni la casi total servidumbre a que se vieron sometidas en Italia.

Por tanto, el humanismo europeo es en general más metódico, moderado y constructivo que el humanismo italiano. A él se debe, mucho más que en Italia, la fundación de nuevos institutos y escuelas destinados -cosa de la máxima importancia- a una existencia larga y segura, al contrario de las academias y las escuelas-pensión que conocieron un florecimiento tan espléndido cuanto breve en el territorio itálico (cf. infra, § 12). En efecto, fuera de Italia actúan fuerzas políticas estables capaces de sostener las nuevas instituciones humanísticas.

En Francia, Guillermo Budé (1467-1540), autor de un tratado, *De l'éducation du prince*, obtiene de Francisco I la fundación en París del *Collège de France* (1534) institución de categoría universitaria donde se estudiaban lenguas clásicas, hebreo, filosofía, derecho, matemática y medicina, de acuerdo con las nuevas tendencias humanísticas muy diversas de las que todavía imperaban en la Sorbona. Ahí enseñó más tarde Pierre de la Ramée (Pedro Ramus: 1515-1572), quien en sus *Dialecticae* instituciones intentó formular las reglas de una lógica que no fuese aristotélica, sino que siguiese el procedimiento natural del razonar humano. También se esforzó por simplificar y reordenar las diversas materias de estudio, volviéndolas más asimilables y fieles a la vida real. Con ese fin escribió un gran número de manuales escolares que tuvieron una enorme difusión incluso en otros países europeos y, más tarde, en las colonias inglesas de América.

En Inglaterra el humanismo penetró con menos trabajo en las escuelas y universidades gracias al favor de la monarquía, sobre todo de Enrique VIII. Erasmo enseñó cinco años en Cambridge (1511-1516); en Oxford, algo más tarde, enseñó Luis Vives, humanista español que había sido preceptor de Catalina de Aragón, a quien acompañó a Inglaterra después del matrimonio con Enrique VIII. Vives, formado al contacto con el humanismo flamenco, fue uno de los mayores tratadistas de la nueva educación, y se distingue por haber observado atentamente el desarrollo psicológico, naturalísticamente concebido, a partir de lo cual trató de construir una didáctica que tomara en consideración los intereses, que respetara la gradualidad, que no se perdiera en pedanterías y que hablara al corazón y al sentimiento no menos que al intelecto. Se ocupó mucho de la educación de la mujer, a su juicio no menos importante que la del varón, y fue también preceptor de la hija de Enrique VIII y Catalina de Aragón, María, que será reina de Inglaterra donde intentará restaurar el catolicismo.

No menos humanística fue la educación de Isabel de Inglaterra, quien tuvo como preceptor a Roger Ascham, profesor en Cambridge del Trinity College, fundado en 1546 por Enrique VIII para favorecer en aquella antigua sede universitaria la afirmación de la nueva cultura.

Pero en Inglaterra el nuevo espíritu humanístico penetró más fácilmente no sólo en las universidades, sino también en las escuelas catedralicias. Destaca por su fama

la Escuela de San Pablo transformada radicalmente, hacia 1512, en una típica institución humanística por John Colet, quien había vivido en Italia (al igual que otros de los humanistas ingleses menores). También las Public Schools, de las que nos ocuparemos más adelante (§ 18), empezaron a adoptar la nueva orientación.

En los Países Bajos, la prosperidad económica había creado una demanda de cultura a la que muy pronto ya no pudieron responder las escuelas comunales ni las administradas por los Hermanos de la vida común o Jeronimianos, orden de religiosos y laicos fundada a fines del siglo XIV por Gerhard Groot, que se difundió por Flandes y Renania. En estas escuelas, las más reputadas de las cuales son las de Denveter (donde estudió Erasmo), Amberes y Bruselas, se formaron los espíritus a un tiempo profundamente píos y sedientos de cultura que, habiendo perfeccionado en otras partes -sobre todo en Italia su preparación humanística, harán en poco tiempo del humanismo flamenco y nórdico un movimiento cultural de primerísima categoría, como tendremos ocasión de comprobarlo al ocuparnos de Erasmo de Rotterdam (§ 15). Bajo su influencia, al paso que se transformarán las escuelas ya existentes, surgirán otras y en las universidades penetrará rápidamente el nuevo espíritu renacentista.

De formación flamenca fue también el frisón Rodolfo Agrícola (Huysman: 1442-1485) quien, al terminar su preparación humanística en Paras y Ferrara y llamado por el Elector Palatino para que enseñara filosofía en Heidelberg, contribuyó más que nadie a difundir en Alemania las nuevas corrientes culturales. En su obra más conocida *De inventione dialectica* combate la excesiva reverencia por Aristóteles y afirma la necesidad de evaluar libremente sus doctrinas confrontándolas con las de los otros grandes autores clásicos. Para Agrícola, la cultura es un coloquio libre sin prejuicios escolásticos. Sus intereses fueron muy variados y no desdeñó dedicar algunos de sus escritos al arte de extraer los metales de las minas y al de trabajarlos.

Importante fue la contribución de Johann Reuchlin (1455-1522), alemán de nacimiento, que tuvo contactos directos con el humanismo italiano, para la promoción de una de las características del humanismo nórdico, a saber, la gran importancia que se atribuía al estudio del hebreo. Reuchlin tuvo que librar y vencer una difícil batalla contra quienes consideraban que con los libros judíos lo mejor que podía hacerse era quemarlos. Su interés por el hebreo era de carácter religioso en sentido lato, pues cultivaba una especie de doctrina mágico-filosófica desarrollada en el seno del judaísmo, la "Cábala", que expuso mezclada con motivos místicos cristianos, en las obras *De verbo mirifico* y *de arte cabbalistica*.

Uno de los más importantes personajes de la reforma luterana, el poeta Ulrich von Hutten, fue también un propagandista entusiasta del humanismo. Pero de las complicadas relaciones entre humanismo y Reforma nos ocuparemos más adelante; baste mencionar aquí el hecho de que en general, con sus vivos intereses religiosos, el humanismo nórdico se orientó de ahí a poco hacia la interpretación de la fórmula del retorno a los orígenes, en el sentido de un retorno a los orígenes evangélicos del cristianismo, con lo que preparó el terreno al reformismo entre los hombres de cultura y las clases superiores.

LA EDUCACIÓN HUMANÍSTICA EN ITALIA

EL HUMANISMO COMO CONCIENCIA EDUCATIVA

De lo dicho en el precedente capítulo emerge ya el estrecho vínculo que existe entre humanismo y educación. El humanismo fue esencialmente una revolución pedagógica. Así lo consideraron los humanistas más insignes, ninguno de los cuales dejó de dedicar un tratado o, por lo menos, un buen número de elocuentes páginas a los métodos de la nueva educación, contraponiéndolos a los de la educación escolástica. "¡Dios inmortal! ¡Qué tiempos aquellos en que, con magna solemnidad, se comentaban complicadamente en beneficio de los jóvenes los dísticos de Juan de Garlande; en que se iba casi todo el tiempo en dictar, repetir y hacer repetir insulsísimos versos; en que se aprendía el Florista y el Floretas! ... Y luego ¡cuánto tiempo se despilfarraba con la sofística y con los inútiles laberintos de la dialéctica! Y para no ir más allá, con qué confusión y pedantería se enseñaban todas las materias, mientras cada profesor, queriendo lucirse, propinaba de inmediato a sus escolares, desde la más tierna infancia, las cosas más difíciles..."

Los "insulsísimos versos" a que alude Erasmo en este fragmento de *De pueris statim ac liberaliter instituendis* son los de los autores octo que campeaban en las escuelas en los tiempos de la escolástica tardía: se trataba de obrejas preceptísticas y moralizantes que en gran parte se memorizaban con auxilio del ritmo y en las cuales se hacían a los muchachos de catorce o quince años admoniciones de este calibre: no olvidar jamás que "inmundo es el mundo, la carne furiosa, cruel el enemigo [el diablo]". En lugar de estos textos de oscuros autores, el humanismo pondrá en manos de los jóvenes obras egregias de humanistas de primera magnitud, sobre todo poetas y prosistas antiguos.

La desconfianza de Erasmo por los "inútiles laberintos de la dialéctica" responde a la postura humanística que aprecia más la filosofía moral que la enderezada a discurrir sutilmente sobre la esencia de las cosas. Sin embargo, a este propósito no será por demás hacer algunas aclaraciones. En los siglos XV y XVI la situación de la cultura era muy diversa de lo que sería dos siglos más tarde. Todo lo conocible, en todos los campos, inclusive el científico y lógico, estaba contenido aún, en máxima parte, en las obras de la Antigüedad clásica. El Medievo había añadido a éstas poco o nada en cuanto a conocimientos propiamente tales y se había limitado a reelaborar y organizar, en forma a menudo artificiosa, limitada e imperfecta, un patrimonio cultural de siglos. Su ambición suprema era conciliarlo con las verdades de la fe.

Por consiguiente, incluso desde el punto de vista científico y filosófico, el retorno a la lectura directa de los autores clásicos, pasando por alto los comentarios, y los comentarios de los comentarios, que sobre ellos habían proliferado, representaba la solución más válida y fecunda. Y los humanistas, como veremos más adelante, no obstante su preferencia por los poetas, los historiadores y los moralistas, no por ello descuidaron las lecturas científicas y filosóficas.

Por tanto, la actitud humanística ante el tesoro cultural de la Antigüedad puede parangonarse a la reacción de un joven inteligente y lleno de intereses culturales, que hubiese hecho sus estudios en manuales mediocres o textos mutilados, o con comentarios deformantes, al que de pronto se le ofreciese la posibilidad de entrar en una biblioteca con todos los libros fundamentales en todas las ramas del saber. La credencial necesaria para ingresar en aquella biblioteca era un buen conocimiento del latín y el griego (y, en cierta medida, para las cuestiones religiosas, del hebreo). No es, pues, de maravillar que los humanistas se lanzaran de cabeza a la "filología", una filología que, es de advertir, se proponía ante todo captar el verdadero sentido de los textos estudiados; tan es así que los conservadores acusan a las traducciones humanísticas de no ser suficientemente literales.

CARACTERÍSTICAS DE LA EDUCACIÓN HUMANÍSTICA

Hay que insistir en este aspecto de preponderante interés por el contenido para no malinterpretar el aspecto formal de la actitud humanística. Por ejemplo, a ningún humanista le ocurrió jamás decir que el estudio del latín y el griego, en cuanto tales, "enseñe a razonar". El latín y el griego servían para remontarse a las fuentes de la cultura. En cambio, todos los humanistas presentan la educación humanística como enderezada a "formar al hombre en cuanto hombre", no médicos, ni jurisconsultos, capitanes o eclesiásticos, ni ningún otro tipo de profesional con capacidades particulares.

Otro de los caracteres fundamentales de la educación humanística es su integridad, es decir, la tendencia a cultivar en todos sus aspectos la personalidad humana, los físicos no menos que los intelectuales, los estéticos no menos que los religiosos. Pero integral no significa enciclopédico (por lo menos no en el sentido actual de la palabra), antes bien, los humanistas despreciaban la erudición barata y toda pretensión de omnisciencia sistemática, lo que también se oponen al ideal medieval de las *summae*.

La educación formal e integral del humanismo coincide, pues, casi del todo, con el ideal latino de la *humanitas* profesado por Cicerón y Varrón, o con el ideal griego de la *paideia* como hubiera podido entenderlo Platón. Las materias de estudio, las artes liberales no se estudiaban por ellas mismas, sino porque se las consideraba como las más aptas para desarrollar armoniosamente las facultades del individuo, y por lo general se integraban con actividades deportivas y artísticas como la equitación, la natación y la danza. Esta importancia atribuida a la armonía del desarrollo global quizá recuerde mayormente el ideal griego que el romano, al punto que muchos reconocen a la educación humanístico-renacentista un tercer carácter, además de los dos ya mencionados, es decir, un carácter estético.

En general se reconoce también un cuarto carácter a la educación humanística, el de ser aristocrática. Pero en esto, como podremos comprobarlo al ocuparnos de cada uno de los autores, se corre el peligro de confundir una inevitable condición de hecho en que los humanistas debían trabajar, con una tendencia propia de su actitud. Que tendiesen a realizar una educación aristocrática es verdad sólo en parte. No se olvide que también la educación clásica era aristocrática y que la exigencia de cultura a que

los humanistas respondían se originaba sobre todo en las nuevas élites políticas y económicas.

Si acaso, en semejantes circunstancias, debería maravillarnos el que muchos de los más grandes humanistas hayan aceptado como única aristocracia legítima la -del ingenio, se hayan esforzado por favorecer mediante el estudio el ascenso social de jóvenes de modesto origen (como hará Vittorino da Feltre, con ejemplar abnegación), y hayan incluso llegado a teorizar la absoluta igualdad inicial y la idéntica dignidad de todos los hombres, como hará Moro en su comunizante Utopía. Aquí probablemente deberíamos añadir que el mensaje cristiano no había sido en vano y que la tendencia humanística a remontarse hacia las fuentes evangélicas originales actuó como profunda levadura para volver más rico y verdadero el sentimiento de la humanitas heredado de la Antigüedad clásica.

Sin embargo, el hecho es que los humanistas no se ocuparon para nada de la educación popular, y que descuidaron también la educación artística en todos los aspectos en que ésta tenía puntos de contacto con la actividad artesanal: pintores, escultores y arquitectos se formaban en los "talleres", mediante el aprendizaje directo, y aunque en ellos repercutió profundamente la Hueva corriente humanística, sólo en raros casos disfrutaron de una educación humanística propiamente dicha.

Por consiguiente, el humanismo, en cuanto movimiento socio-cultural, no superó el prejuicio contra las actividades manuales ejercidas para ganarse la vida. De hecho, las escuelas humanísticas no sólo eran escuelas para pocos elegidos (como era inevitable), sino que en general acogían a jóvenes destinados a ocupar puestos privilegiados o al ejercicio de profesiones "liberales". Hay ejemplos de ricos mercaderes que daban a sus hijos una educación literaria completa, con la condición de que no debían ser ni médicos, ni abogados, sino sólo mercaderes.

Sin embargo, los humanistas lograron vencer un prejuicio, o sea, el que impedía el acceso de la mujer a la alta cultura. No reconocen ninguna diferencia sustancial de ingenio entre los dos sexos y aplican a la educación de las jóvenes de alto rango métodos casi iguales a los empleados para los muchachos, llegando, en ciertos casos, a una verdadera coeducación.

LOS PRINCIPALES TRATADISTAS ITALIANOS

Ya hemos dicho que casi no hay gran humanista que no se haya ocupado de los problemas educativos. A continuación expondremos algunos de los más célebres planteamientos, con la intención de ejemplificar brevemente así las cualidades como los defectos propios de semejante especulación, y por último dedicaremos sendas secciones a los autores más valiosos y originales, o sea, Alberti y Castiglione.

Tema frecuente de la pedagogía humanística es el de un armonioso equilibrio entre *scientia rerum* y *peritia litterarum*. En su *De studiis et litteris liber* (donde se expone el plan para la educación de una noble dama, Isabela Malatesta, hija de Federico de Montefeltro) Leonardo Bruni se expresa como sigue: "Es por consiguiente necesario haber mucho leído y visto, y haberse dedicado a los filósofos, a los poetas, a los oradores y a los historiadores y a toda suerte de escritores. De ello resulta un rico

patrimonio que nos permite aparecer prudentes, varios, galanos, en nada rudos ni escasos. Y a esta riqueza es menester que se añada una no pequeña ni despreciable pericia literaria. En efecto, estas dos son virtudes que se fertilizan la una a la otra y la una a la otra se sirven. Pues si las letras sin conocimientos reales son estériles y hue-ras, también el conocimiento de los contenidos, por amplio que sea, si está desprovisto de la belleza de la forma literaria aparece oscuro e inaccesible. ¿De qué sirve saber muchas cosas si no se puede escribir sin provocar risa? En algún modo están entre sí ligadas la pericia literaria y el conocimiento de las cosas."

Otro motivo recurrente es el del carácter placentero del estudio, que debe ir siempre ligado a un interés real. Veamos cómo se expresa a este propósito un gran santo de formación y gustos humanísticos, Bernardino da Siena (1380-1444), en un sermón de Cuaresma: "Los romanos, antiguos y valerosos hombres, en todas las artes hacían lo que sigue, o sea que al llegar sus hijos a la edad de conocer, les mostraban todas las artes, y hacíanles estudiar y ejercitar aquella hacia la que el ánimo de cada niño más se inclinaba, por lo que aliaban lo natural con lo accidental. Ponte a aprender lo que tu naturaleza te reclama."

Por consiguiente, entre las reglas del estudio figura la de la deleitación: "Deleitate de lo que estudies, o lees u oyes."

A este concepto del estudio y, en general, de la naturaleza humana, se enlaza una enérgica reprobación de los castigos, sobre todo corporales, expresada con singular eficacia por Maffeo Vegio, de Lodi (1407-1458), que concluye como sigue un sombrío cuadro de las consecuencias que, a su juicio, provoca el recurrir a los azotes y las amenazas: "Sean por tanto en sumo grado prudentes los padres cuando reprendan a sus hijos; recuerden que en quien se ve amenazado, ultrajado, azotado, se forma un ánimo servil, y queda humillado, estropeado, sumido en la desesperación, perdido en el dolor. Si tenía una índole generosa, queda amilanado, reducido a temerlo todo, a no osar nunca más nada de excelso ni digno de un hombre libre."

También Eneas Silvio Piccolomini (1405-1464), el futuro papa Pío II, había sentenciado lapidariamente: Verbera sernos decent non liberos. El motivo es platónico, pero para comprender mejor por qué lo reiteran tanto los humanistas recuérdese cuán era diversa la tradición medieval, cuyo estribillo, repetido incluso por los auctores octo - todavía en uso en la época en que Piccolomini o Vegio escribían-, era si bene non scribis, scribam tua dorsa flagellis, o bien tira dura rumpantur dorsa flagellis, o para decirlo a la española "la letra son sangre entra".

La formación de un "hombre libre", que el mismo Séneca había ligado a la definición de *studi liberali*, es el tema del primer tratado orgánico de pedagogía humanística, el *De ingenuis moribus ac liberalibus studiis adulescentiae*, de Pier Paolo Vergerio, dedicado al joven Ubertino, hijo de Francesco Novello da Carrara, señor de Padua. Pero en Vergerio, no obstante su familiaridad con la obra de Salutati, la expresión "hombre libre", casi no tiene nada que ver con las libertades ciudadanas y significa más bien hombre libre de la obligación de ganarse la vida con artes innobles que "tienen como fin la ganancia y el placer". En su minucioso catálogo de las disciplinas idóneas a una formación completa, trata con gran cautela la medicina y el derecho, porque su ejercicio es "no muy noble" o francamente "indecoroso" si se ejerce

por dinero. Sin embargo, entre los momentos felices que no deja de haber en la famosa obra, figura la definición de la actitud crítica que se debe adoptar al aproximarse a la cultura: "El primer paso hacia el saber es el poder dudar."

Es de advertir que los humanistas no fueron siempre o casi siempre, como suele creerse, inmoderados ensalzadores de las lenguas clásicas y menospreciadores del habla vulgar. El cardenal Jacopo Sadoletto, de Módena (1477-1547) en su *De liberis recte instituendis*, rico en juiciosas observaciones acerca de la importancia de la familia y el ambiente en la educación infantil, insiste en la conveniencia de que los jóvenes dominen a la perfección la lengua común. Por lo demás, ya el florentino Cristoforo Landino (1424-1498) había observado cómo el estudio del latín servía para articular más ricamente el habla vulgar hasta volverlo plenamente apto en cuanto lengua culta, argumentación que más tarde Agrícola hará suya en Alemania.

LEÓN BATTISTA ALBERTI Y SU OBRA "DE LA FAMILIA"

En lengua vulgar se escribió el más notable tratado de educación compuesto en la Italia humanística, es decir, el *Della famiglia*, de Leon Battista Alberti (1404-1472), nacido en Génova, en una familia de exiliados florentinos. A su formación Humanística, perfeccionada en Padua bajo la guía de Barzizza, Alberti aunaba un espíritu por naturaleza versátil, una curiosidad insaciable, una gallardía física excepcional, un carácter firme y franco en el que se daban la mano la modestia y un individualismo de pura marca renacentista. Fue, como es notorio, uno de los más grandes arquitectos de su época, pero le preocupaba en sumo grado no ser confundido con los "maestros albañiles", es decir, con los arquitectos de origen modesto formados por aprendizaje directo, en lo que debe verse, no tanto un prejuicio social, cuanto su nuevo concepto de la arquitectura, una ciencia propiamente tal, con bases históricas muy precisas en la clasicidad (en el *De re aedificatoria* sigue, hasta cierto punto, a Vitruvio, pero sin sacrificar su propia originalidad).

"No tiene virtud quien no la quiere" sostiene Alberti fiel a la idea renacentista (que desarrollará sobre todo Pico della Mirándola) del hombre como *sui fortunae faber*, como arquitecto del propio destino. Pero para querer la virtud, el hombre tiene que aprender a amarla, cosa que no puede ser sin una educación adecuada. Alberti es fundamentalmente optimista, sea por lo que toca a la naturaleza humana, que siempre o casi siempre puede orientarse hacia el bien, como por lo que se refiere a la posibilidad de percibir en ella precozmente las inclinaciones.

Pero es necesario que a esta tarea se dedique el padre de familia en persona, a ejemplo de Catón "aquel buen antiguo. .. que consideraba oficio de padres el enseñar a los hijos todas las virtudes dignas de ser conocidas por los hombres libres". No hay razón que justifique en un padre el incumplimiento de este deber. ¿Los negocios? ¿Los quehaceres del Estado? ¡Pero si el mejor servicio que puede prestarse al Estado es dotarlo de ciudadanos dignos! Cuanto a los negocios, "será cierta riqueza dejar a los hijos tantos bienes de fortuna que no se vean constreñidos a pronunciar esa tan acerba y a los libres ingenios tan odiosa palabra: yo 'e ruedo. Pero sin duda será mayor herencia legar a los hijos una tal firmeza de ánimo que prefieran sufrir pobrezas a rogar o a servir para alcanzar riquezas".

Los padres deben ser buenos observadores, aprender a percibir los indicios reveladores de la oculta naturaleza de los hijos, sobre todo los vicios incipientes. Alberti cree que es posible tener ciencia, si no certera, probable del alma humana: "así como la planta se descubre sobre la tierra, así el práctico y diligente la conoce, y quien sea menos práctico más tarde la conocerá".

Pero en la educación la oportunidad es indispensable porque es necesario prevenir los vicios más bien que corregirlos, y para prevenirlos es fundamental el ejemplo y, junto con éste, un incesante ejercicio activo que satisfaga el afán de afirmación y de elogio, pues "en cada uno de nosotros que no sea del todo frío o tardo de intelecto, parecería que la naturaleza ha puesto mucha avidez de alabanzas y gloria".

Alberti insiste con ahinco en la importancia de la actividad o "ejercicio", fundándose en preceptos médicos, y declarando "absténgase del ejercicio sólo quien no quiera vivir contento, jocundo y sano". Por eso es preferible criar a los niños en el campo, donde tengan oportunidad de dedicarse a todo género de actividades, juegos y deportes: "Véase cuánto más robustos y sólidos son los niños crecidos en el campo, expuestos al sol y a las fatigas, que no los nuestros criados en el ocio y en la sombra, como decía Columela, a los cuales ya nada puede añadir de sucio la muerte. Helos ahí, paliduchos, secuchos, todos ojeras y mocos."

En pocas palabras, Alberti quiere una educación activa y viril. Sobre este concepto de la virilidad insiste mucho, al punto de parecer descortés para con el bello sexo. Lo que teme sobre todas las cosas es la molicie, la pereza, la soledad ociosa, en que se anidan los vicios. Y si bien insiste en que no se debe "desvirilizar" al educando con excesivos vituperios y castigos, a fin de que no caiga "en una servidumbre de ánimo en la que ya no se afane por honestarse", es mucho más propenso a los castigos, incluso corporales, que los otros humanistas en general: "Se muestren pues los padres solícitos en todo, amonestando con las palabras y castigando con el azote, a fin de que de raíz arranquen los vicios a las almas que ahora verdecen."

La preocupación fundamental es moral y social: a ella responde incluso la alta función que Alberti reconoce a los estudios literarios. No se trata sólo de un ornamento indispensable (cualquiera "por muy gentilhomme que sea de sangre, si no tiene letras, de rústico será reputado"), sino del más fundamental instrumento de convivencia social.

"Ninguna fatiga más remuneradora, si fatiga puede llamársela más bien que deleite y recreo de ánimo e intelecto, que la de leer y repasar cosas buenas: resulta uno abundante en ejemplos, copioso en sentencias, rico en persuasiones, fuerte en argumentos y razones; se hace uno oír; está entre conciudadanos y se le escucha de buen talante, se le admira, se le ama. No prosigo, que sería largo el decir cuánto sean las letras no digo útiles, sitio necesarias a quien rige y gobierna las cosas; ni describo hasta qué punto son ornamento de la república..."

Naturalmente, es enemigo de la lectura de manualitos; se debe leer "Tulio, Livio, Salustio, en los cuales... se respire aquel perfectísimo y esplendísimos clima de elocuencia" que es tan apropiado para la vida culta.

Con todo, los ejercicios físicos y militares, según Alberti, se deben cuidar no menos que los literarios, en cuanto son "cosas no menos necesarias a la costumbre y a la vida civil, y tales que los pequeños sin gran fatiga los aprenden pronto y bien..."

Educación de hombre libre e independiente la de Alberti, y, al mismo tiempo, educación a la vida social, educación de ciudadano. Pero en la realidad política el ciudadano cedía cada vez más el sitio al súbdito, por lo que la educación humanístico-renacentista tenía por fuerza que adaptarse a formar sobre todo esos súbditos selectos que son los cortesanos, lo que se tradujo en el florecimiento de toda una literatura que de ahí a poco resbalará hacia una pura preceptística externa de los buenos modales.

"EL CORTESANO" DE BALDESAR CASTIGLIONE

Merecida fama conquistó de inmediato, en Italia y en Europa, la obra en que el mantuano Baldesar Castiglione (1478-1529) analizaba e idealizaba su experiencia de devoto y diligente cortesano de diversos príncipes italianos como Montefeltro de Urbino y el Papa. El librito, en forma de diálogo, compuesto en gran parte entre 1508 y 1516, pero aparecido en 1528 con el título de *Il Cortegiano*, se tradujo muy pronto al español, al inglés, al francés y al latín.

En él se hace una síntesis entre el ideal de cortesía que informaba la educación del caballero en sus más refinadas manifestaciones, y el ideal de perfecta cultura literaria propia del humanismo. Con esta síntesis Castiglione se propone formar el perfecto colaborador del príncipe.

Adviértase que el vocablo "cortesano" no tenía entonces el sentido denigrante que tiene hoy día; ni siquiera indicaba la misma cosa: en efecto, no se trataba de una especie de ilustre parásito, sino, ante todo, del consejero, representante, embajador (como lo fue el mismo Castiglione), y, en cierto sentido, incluso funcionario de confianza del príncipe, en una época en que aún no se creaban cuadros de diplomáticos y burócratas especializados en estas funciones.

Naturalmente, nos hallamos lejos del ideal humanístico del libre ciudadano, pero también a este propósito se debe tener presente que, por el momento, la situación italiana dejaba un amplio margen de libertad a tales "cortesanos", y en general a los artistas, literatos, científicos, etc., que vivían en la órbita de esta o aquella corte señorial; es decir, esencialmente, la libertad de largarse con viento fresco y ofrecer sus servicios a otras cortes, o bien a los gobiernos republicanos que aún sobrevivían.

Por eso, aunque el tipo de cortesano bosquejado por Castiglione es un tipo ideal, en Italia aún no es del todo irreal. Su deber consistía en aconsejar el bien y desaconsejar el mal a su señor, haciéndose intérprete de los verdaderos intereses de éste y velando por su verdadera gloria. Cortesanos en este sentido, según Castiglione, fueron también Aristóteles junto a Filipo I de Macedonia y Alejandro Magno, y Platón junto a Dion de Siracusa. Y siguiendo el ejemplo de Platón cuando juzgó su obra ineficaz: el buen cortesano que no logre mantener a su príncipe en el recto sendero, debe abandonar su servicio evitando así la ansiedad en que se ve obligado a vivir el hombre probo cuando tiene por señor un malvado.

La virtud necesaria para desempeñar con firmeza, sagacidad y mesura una tal función no es un don de la naturaleza, sino que se adquiere cultivando con prolongado ejercicio y persistente estudio "la semilla inclusa y sepulta en el alma", o sea las potencialidades positivas de la naturaleza humana.

Son tantas las perfecciones que Castiglione pretende concentrar en su personaje ideal, al que quisiera no sólo recto y culto, sino también conocedor de todo arte y ejercicio físico y militar, refinado de modales y capaz de "esconder el arte" bajo una "cierta altivez" o señorial indiferencia, en una palabra, eran tantas las dotes de intelecto y carácter que debía poseer semejante "cortesano", que con toda razón observa la duquesa Elisabetta Gonzaga (mujer del duque Guidobaldo d'Urbino, en cuya corte se desenvuelve el imaginario diálogo) que de existir tal hombre sería de por sí el más perfecto de los príncipes.

Y a decir verdad hay momentos en que podrían identificarse en esa figura los rasgos del gran Federico da Montefeltro, el discípulo de Vittorino, por cuya orden se había construido algunos decenios antes el palacio donde está ambientado el diálogo, que fue uno de los más ilustres capitanes de su época sin perjuicio de su ánimo y cultura de humanista y sin desmedro de la más refinada nobleza de trato.

En el fondo, El cortesano es una fábula optimista que quiere eternizar el fugaz equilibrio -por un breve periodo alcanzado en algunas pequeñas cortes italianas- entre las exigencias de la política y las de la cultura. Es sin lugar a dudas la más estupenda y completa imagen idealizada de una corte italiana del Renacimiento.

La muerte de Castiglione, al año escaso de haber aparecido su libro, parece simbolizar la incólmeable fractura existente entre aquel sueño y la realidad. Falleció en Toledo, donde era representante diplomático del Papado (a cuyo servicio entró al quedar incorporado el ducado de Urbino en el Estado Pontificio), según se dice, por el dolor que le produjeron los reproches que le hiciera Clemente VII de no haber sabido comunicarle las verdaderas intenciones de Carlos V. De ese modo su muerte viene a quedar, no casualmente, entre el saqueo de Roma y la destrucción definitiva de la República de Florencia, magnos signos de la total desintegración de aquel mundo "cortés" idealizado por Castiglione.

Cierto es que su libro fue apreciado más por el refinamiento exquisito que en él se ostenta, que por el motivo moral que lo sostiene; sin embargo, de los aspectos positivos del "cortesano" germinará el ideal del "caballero" que será más tarde inmortalizado por Locke.

LAS ESCUELAS HUMANÍSTICAS Y LAS ACADEMIAS

Naturalmente, también la práctica efectiva de la educación humanística se afirmó en Italia antes que en el resto de Europa. Muchos de los más grandes humanistas fueron también maestros no sólo de categoría universitaria, sino también en el nivel medio. Algunos de ellos, como Gasparino Barzizza (1359-1431), profesor de Padua, al mismo tiempo que enseñaban públicamente en una universidad, mantenían por su cuenta pequeñas escuelas-pensión (contubernio), es decir, aceptaban como pensionados a jóvenes a los que preparaban en los estudios clásicos del nuevo tipo y

para los cuales no eran suficientemente propedéuticas las escuelas comunales atendidas por el clero o por modestos profesores municipales.

Por lo que toca a los estudios universitarios, ya hemos dicho que los humanistas tropezaban a menudo con no pocas dificultades para introducir en ellos sus enseñanzas y su espíritu. Esta circunstancia, junto con el surgimiento de una situación político-social en la que nuevas clases pudientes y nuevos señores ilustrados demostraban un profundo interés por la cultura, sin que ese interés hallase satisfacción por los normales conductos universitarios (por lo demás, la Universidad preparaba teólogos y juristas, pero concedía poco a la cultura "desinteresada"), determinó el surgimiento de algunas instituciones privadas de alta cultura, las "Academias".

Cada Academia se proponía promover un determinado tipo de estudio. Se trataba de materias no cultivadas en el campo universitario, o a las que se quería dar una forma nueva y diversa de la escolástica que aún predominaba en las universidades. Tal es el caso de la Academia Platónica fundada en Florencia por Cósimo el Viejo a inspiración de Gemisto Pletone, y dirigida por Ficino. Su objetivo era redominantemente filosófico, pero promovía un platonismo de tipo nuevo del que nos ocuparemos más adelante. Muerto Ficino y expulsados los Médicis, la Academia pasó bajo el patrocinio de la familia Rucellai (y celebró sus reuniones en los famosos huertos "Oricellari"), asumiendo un carácter cada vez más político hasta convertirse en sede de conjuras antimedicéas, de modo que en 1522 se la dispersó al reprimirse la conjura contra el cardenal Giulio de Médicis, futuro Clemente VII.

Carácter arqueológico y erudito tuvo la Academia Romana, fundada por Pomponio Leto, con los auspicios de los papas, carácter literario la Academia Pontaniana, patrocinada en Nápoles por los Aragón y bautizada así en honor de su más famoso director, Pontano.

En el siglo XVI florecerán nuevas academias literarias (por ejemplo, la de los Infiammati en Padua, o la Florentina) o filosóficas (como la que fundará Telesio en Cosenza), mientras que en el siglo XVIII surgirán las primeras academias científicas.

En general, las academias representan la laicización de la alta cultura. Esto no significa que no colaborasen con ellas eclesiásticos y espíritus sinceramente religiosos, sino sólo que ha surgido un nuevo tipo de hombre de estudio que no es necesariamente ni eclesiástico ni profesionalista de la cultura (médico, abogado, maestro), sino que vive de renta, de mecenazgo u ocupa incluso cargos públicos. Las academias son el lugar natural de reunión para quienes cultivan disciplinas afines, incluso si lo hacen, como se diría hoy, en calidad de "diletantes".

Las academias no son pues instituciones educativas, y no sustituyen a las universidades como instrumentos de enseñanza superior, si bien colman las insuficiencias de éstas en cuanto sedes de elaboración de la alta cultura.

GUARINO DA VERONA

En Italia, la educación más típicamente humanística se realizó más bien en el nivel que hoy diríamos "secundario" que en el universitario, y en forma privada más bien

que pública. Pero estas dos afirmaciones exigen aclaraciones importantes: en primer término, las escuelas-pensión más famosas mostraron la tendencia a ampliarse hacia lo alto, en el ámbito de los estudios superiores; en segundo término, no faltaron, aunque no tuvieron fortuna, intentos de escuelas humanísticas administradas por los poderes públicos, sobre todo las autoridades municipales.

La carrera docente de Guarino da Verona (1374-1460), una de las más largas y variadas, nos muestra casi completa la multiplicidad de aspectos de la educación humanística.

De origen modesto (su padre, un herrero, lo dejó huérfano a la edad de doce años), debió a los amorosos cuidados de la madre y a su propia tenaz voluntad los primeros éxitos en los estudios, realizados primero en Verona y luego en Padua, donde recibió las primeras influencias humanísticas a través de Giovanni da Conversino, ex familiar de Petrarca, y Paolo Vergerio. Tuvo luego ocasión de trasferirse a Grecia en el séquito de un patricio veneciano y de convertirse en familiar de Manuele Crisolara, vuelto de Italia donde había enseñado en Florencia, más precisamente en el Studio (escuela pública superior), a invitación del municipio y a insistencia de Salutati. Después de cinco años en Grecia, en 1408 Guarino volvió a Venecia, pero luego se trasladó a Bolonia, y, en fin, por invitación de Poggio Bracciolini y Leonardo Bruni, a Florencia, para enseñar antigüedades grecoromanas en el Studio, reabierto en 1412 por las autoridades florentinas.

En 1414 encontramos a Guarino de nuevo en Venecia, donde abre una escuela para jóvenes deseosos de aprender o perfeccionar el griego. Entre ellos figura Vittorino. Cinco años más tarde helo en Verona, con el cargo de profesor de retórica. En esta ciudad abre además una escuela-pensión semejante a la de Barzizza, en Padua. En 1429, después de haber rehusado en los años precedentes varias invitaciones de municipalidades y príncipes, aceptó por fin la del marqués Niccoló d'Este para que se estableciera en Ferrara y cuidase la educación de Leonello, hijo y heredero del señor.

En Ferrara abrió luego una escuela-pensión y fue nombrado profesor cívico de retórica del Studio pubblico, abierto en aquel entonces (1436) y que recibió en 1442 el reconocimiento imperial. De ese modo, el nacimiento de la Universidad de Ferrara se liga a la obra y a la universal nombradía ya para entonces conquistada por Guarino, quien enseñó ahí hasta su muerte (1460). A su escuela y lecciones públicas acudían discípulos no sólo de toda Italia, sino del resto de Europa.

La escuela-pensión guariniana se caracterizaba por la unión de una cordial atmósfera de familiaridad y colaboración y un claro orden de materias estudiadas con un método preciso.

Guarini dividía su instrucción en tres cursos: elemental, gramatical y retórico. El curso gramatical constaba de una parte metódica y una parte histórica que comprendía la lectura de los historiadores antiguos y, en general, de los prosistas y poetas más propios para conocer de primera mano el mundo clásico. El curso retórico sustituía de hecho los cursos universitarios, dado que comprendía un estudio profundo de la retórica ciceroniana y quintiliánica, así como también la lectura de las obras filosóficas de Cicerón, Platón y Aristóteles.

La escuela de Guarino, era, pues, esencialmente, un ejercicio sistemático de lectura inteligente y graduada de los clásicos latinos y griegos (sin excluir a los escritores cristianos), una lectura complementada a cada paso por comentarios y debates, y que daba ocasión a toda suerte de ejercicios orales y escritos. Un contacto así de íntimo con la clasicidad, realizado en un ambiente libre, armonioso, acogedor, animado de músicas, danzas y cantares no menos que de ejercicios físicos y juegos, no podía menos de promover en los más dotados un perfecto hábito humanístico, lo que puede decirse tanto de un humanista "puro" cual Ermolao Bárbaro, como del gran santo que fue Bernardino da Siena, entrambos discípulos del insigne veronés.

VITTORINO DA FELTRE

También Vittorino Rambaldoni da Feltre (1373 ó 1378-1446) fue de modesta familia y logró estudiar en Padua y Venecia sólo a costa de grandes sacrificios. Mientras frecuentaba los cursos de Giovanni Conversino y Vergerio se ganaba la vida como magister puerorum; una vez graduado, deseando aprender la matemática, de la que no existían cursos públicos, ingresó como sirviente en casa de Biagio Pelacani, que la enseñaba en forma privada y a precios muy altos (si bien era, al mismo tiempo, profesor público de filosofía natural).

Posteriormente, se mantuvo a su vez como profesor de matemática y latín en casa de Barzizza, quien había llegado a Padua en 1407 y bajo cuya dirección se convirtió en un exquisito latinista de tipo ciceroniano. Sin embargo, se trata de un ciceronianismo muy diverso del que será más tarde escarnecido por Erasmo: Cicerón era, en ausencia de las fuentes griegas, por la extraordinaria variedad de su producción, el depositario del lenguaje más Tico y los contenidos más sustanciosos.

En efecto, en aquel entonces el griego se conocía poco y la única cátedra de griego que había en Italia era la de Florencia, desempeñada primero por Crisolara (que el mismo Vergerio, ya cincuentón, había ido a escuchar) y después por Guarino. Pero apenas Vittorino supo de la apertura de la escuela de Guarino en Venecia se dirigió allá, bien que ya no fuese un muchacho (tenía unos 40 años), y bajo la guía del casi coetáneo veronés adquirió en breve un buen conocimiento del griego (y es posible que, a su vez, ayudase a Guarino con la enseñanza del latín, del que era, de los dos, el mejor conocedor).

En 1420, Vittorino, en Padua, abrió un contubernium propio, en el que ya desde entonces cobraba poco o nada a los alumnos más pobres y al que mantenía con los elevados honorarios pagados por los más ricos, o sea, los hijos de los patricios y de los acaudalados comerciantes venecianos. En efecto, su escuela gozaba ya de gran prestigio porque enseñaba espléndidamente, a más de latín y griego, la matemática.

En 1421 fue llamado para suceder a Barzizza (invitado a Pavía) y aceptó, con una cierta perplejidad, la cátedra de retórica. La razón principal de su perplejidad era la indisciplina y la anarquía reinantes entre los estudiantes pavianos, que asumían formas tan graves que constituían un auténtico y angustioso motivo de preocupación para un espíritu alto y puro, profundamente religioso, como el de Vittorino.

Disgustado, Vittorino abandonó la cátedra antes del año y se retiró a Venecia, donde fundó una escuela-pensión que atrajo de inmediato a la flor y nata de la aristocracia veneciana, e incluso discípulos del resto de Italia, movidos por la preclara fama que ya por entonces circundaba el nombre de Vittorino.

Al año siguiente, Vittorino fue invitado por el marqués Gianfrancesco Gonzaga, señor de Mantua, para que fuese preceptor de sus hijos al precio que Vittorino fijase. Vittorino no se contentó de esta liberalidad, sino que exigió de Gonzaga una libertad absoluta en su obra educativa y, finalmente, como refiere un biógrafo, comunicó su aceptación al marqués con las siguientes palabras: "Habiendo oído acerca de ti muchas excelentísimas cosas, acepto la invitación; pero con la condición de que, si me pedirás cosas dignas de entrambos, las haré de buena gana, y estaré contigo sólo mientras sean elogiadas tus costumbres y tu virtud."

Así fue como empezó uno de los más famosos experimentos educativos de todos los tiempos, el de la Giocosa. En efecto, Vittorino en vez de limitarse a servir como preceptor únicamente de los príncipes, creó una nueva escuela-pensión, transformando para tal fin una lujosa villa del marqués, con un amplio parque, denominada "la Zoiosa" por estar destinada a fiestas y diversiones. Al cambiar el nombre por el de "Casa Giocosa" Vittorino trazaba ya en cierto modo su programa (por lo demás, iocus es sinónimo de ludas que a su vez, para los latinos, era sinónimo de escuela). Sobre la fachada una leyenda latina decía: "Venid, oh niños, aquí se instruye, no se atormenta".

En la Giocosa hospedó a otros vástagos de familias nobles o incluso de origen modesto; todos ellos, sin embargo, seleccionados con gran atención, sobre todo desde el punto de vista moral. Como de costumbre, a los más necesitados los mantenía él, procurando al mismo tiempo que hubiese la más rigurosa igualdad de tratamiento. Acudían discípulos de todas partes de Italia y Europa, por lo que, no obstante la implacable selección, pronto llegaron al número de 70.

Vittorino se rodeó de colaboradores de primer orden, especializados en varias disciplinas. Tenía igualmente necesidad de maestros de equitación, natación y esgrima, así como también de música, pintura y canto. Él mismo participaba personalmente en muchos ejercicios físicos; le gustaba sobre todo el juego de pelota.

Para Vittorino todo esto no era una simple diversión, ni siquiera un puro ejercicio físico. Era muchas otras cosas: ocasión para observar la índole de los discípulos; educación del carácter; lección de sociabilidad; aprendizaje del dominio de sí mismo incluso en el ímpetu de la contienda; en una palabra, ejercicio de self-control, como dirían hoy los ingleses, en cuyas Public Schools influirán mucho estos aspectos de la educación vittoriniana.

En cuanto a la educación intelectual, estética y religiosa, que seguía siendo la parte principal, era atendida por Vittorino con suma escrupulosidad en todos sus aspectos, inclusive en los confiados a otros maestros, puesto que el conjunto debía formar un todo orgánico aunque adaptado a la índole, a la capacidad y a los intereses de cada uno de los discípulos.

Al parecer, la educación de Vittorino era enciclopédica, es decir, lo era de hecho en el sentido clásico (cf. vol. I, § 49) de una "cultura general" propia para formar integralmente la personalidad. Solía decir que así como el cuerpo se restaura con la variedad en los alimentos, así el espíritu se recrea con la alternancia de las materias de estudio.

Debido a esto, es decir, por causa del amplio lugar que concedía al "cuadrivio", generalmente negligido por los humanistas, Vittorino parecía volver atrás con respecto, por ejemplo, a Guarino. Pero trivio y cuadrivio reverdecían al soplo vivificante de la clasicidad absorbida mediante la lectura directa, sin exceso de premisas gramaticales, incluso de textos griegos. En efecto, la enseñanza del griego era objeto de particulares cuidados, y dos discípulos griegos de Vittorino, Teodoro Gaza y Giorgio di Trebisonda, se convirtieron pronto en colaboradores de la Giocosa y adquirieron reputación europea como doctos lingüistas y gramáticos. Sin embargo, la lengua principal de la Giocosa era el latín, con exclusión de todo enseñamiento o lectura en lengua vulgar. En esto era unilateral, pero se le puede excusar si se tiene presente el clima cultural; en cuanto al resto, reinaba en la escuela la más absoluta libertad para abordar cualquier disciplina digna de estudio.

Completaba el cuadro la educación religiosa, de la que se encargaba en persona el gran feltrés, quien se sentía particularmente afín al espíritu franciscano y sabía fundirlo admirablemente en su enseñanza, corroborándolo con la lectura directa en griego y en latín de los Evangelios y los Padres de la Iglesia.

Por lo demás, no se rebasaban los límites de la educación general: Vittorino encaminaba a algunos de sus discípulos al estudio de la medicina o del derecho en las universidades públicas, pero por lo que a él respecta evitaba dar a su enseñanza un giro profesional, persuadido como estaba de que incluso para esto la base más útil y necesaria era una formación humanística completa, rematada por un estudio suficientemente profundo de la retórica y la filosofía.

Humanistas insignes como Bracciolini, Filelfo, e incluso Guarino, confiaron sus hijos a Vittorino. De la Giocosa salieron, además de humanistas de gran fama, jefes de estado y condotieros -como los Gonzaga, Federico de Montefeltro y Giberto da Correggio-, eclesiásticos, teólogos, educadores, juristas y hombres de ciencia, e incluso algunas princesas de fina sensibilidad como Cecilia Gonzaga y Bárbara de Brandeburgo, esposa de aquel Ludovico Gonzaga que sucedió con honor al padre Gianfrancesco y que fue también munífico mecenas, ilustrado y hábil administrador. En Mantua había sido el primer discípulo de Vittorino, a quien debía el haber sido reintegrado en sus derechos de sucesión después de una grave ruptura con el padre.

Muerto Vittorino, la Giocosa siguió funcionando con altibajos por algunos decenios, pero en general su espléndido ejemplo resultó más fácil de admirar que de seguir.

Incluso en sus instituciones educativas, el humanismo italiano, generado por las exigencias de una vida ciudadana renovada, ligó sus destinos al precario florecimiento del mecenazgo principesco, manteniendo una cierta libertad y dignidad justo en virtud de la fragmentación política de Italia.

De ahí a poco las escuelas humanísticas -espléndidas realizaciones sin raíces profundas en la vida civil-, desaparecerán del todo y, a vuelta de un siglo, la educación humanística asumirá en Italia la fisonomía ceñuda e impenetrable de la Contrarreforma, con estructuras que los jesuitas copiarán a las escuelas humanísticas del norte de Europa.

LA EDUCACIÓN HUMANÍSTICA EN EUROPA

ERASMO DE ROTTERDAM

Volviendo los ojos hacia el Norte, hacia Flandes e Inglaterra, vemos descollar, a principios del siglo XVI, dos eminentes personajes cuya vida y obra atestiguan lo difícil y dura que era la existencia del hombre culto dotado de un elevado sentimiento moral, en un mundo en que imperaban la "razón de Estado" o el fanatismo religioso o ambos a dos. Se trata de Erasmo de Rotterdam y de Tomás Moro, ligados entre sí por lazos de profunda amistad. Pero mientras que Erasmo logra capear las tempestades con su actitud "irénica" (sin rebajarse por lo demás a componendas) y puede conservar la libertad con sólo trasladarse de una ciudad a otra, evitando los lugares donde se instauraban las opuestas intolerancias, Moro fue la encarnación humanísima, sonriente y trágica del hombre de corte que se rehusa a traicionar la propia conciencia: habiendo gozado del más alto favor ante Enrique VIII, pagó con la cabeza la negativa de prestarle juramento como jefe legítimo de la Iglesia de Inglaterra.

Desiderio Erasmo (1466-1536) fue el más famoso humanista de su época. Habiendo ingresado en la orden de los agustinos y ordenado sacerdote, obtuvo dispensa de los deberes conventuales y del hábito para dedicarse en exclusiva al estudio. Se graduó en teología en la Universidad de Turín (1506), y muy pronto emprendió una intensísima actividad como escritor y filólogo. Preparó la edición de algunos Padres de la Iglesia (entre otros, San Agustín) y trabajó en un texto crítico del Nuevo Testamento, que tradujo además del griego al latín con fidelidad y pericia superiores a las de San Jerónimo. En la lucha religiosa provocada por la reforma de Lutero, lucha en la que Lutero lo hubiera querido tener a su flanco, prefirió mantenerse neutral, lo que le valió la hostilidad de protestantes y católicos. Murió el 12 de julio de 1536 en Basilea.

Erasmo fue el apóstol de una religiosidad espiritual e interior, que exteriormente se manifiesta como tolerancia y caridad constructiva para con el prójimo. En estos conceptos se inspira su Manual del soldado cristiano, mientras que sus Introducciones anuncian aquel principio del retorno a las fuentes del cristianismo que habría de servir como punto de partida a Lutero. Sin embargo, contra la negación de la libertad humana hecha por Lutero, Erasmo escribió su De libero arbitrio. Su obra más famosa es El elogio de la locura, dedicado a Moro, que es a un tiempo sátira mordaz de las hipocresías y el hueco formalismo de que está llena la vida, sobre todo la práctica corriente de la religión, y una parcial reivindicación de los derechos del instinto irracional y del sentido común contra los esquemas de un escolástico y presuntuoso racionalismo.

Como pedagogo, la influencia de Erasmo fue extrema y benéfica en virtud de la humanidad, el equilibrio y la viva conciencia de la necesidad de respetar la progresiva maduración de la personalidad infantil, que anima a sus libros, sobre todo el más importante, o sea, *De pueris statim ac liberalitar instituendis*.

Erasmo recoge con renovado vigor gran parte de los argumentos de la pedagogía humanística italiana en favor de la educación literaria, que debe empezar tempranamente, en formas sencillas y alegres. No se puede "considerar hombre a quien carezca de letras", puesto que el hombre requiere de un amplio coloquio humano para formar sus propios hábitos: "Un hombre no instruido en la filosofía u otras disciplinas es un animal inferior incluso a los brutos. Las bestias por lo menos siguen los instintos naturales, pero el hombre si no está formado por la literatura y la filosofía es presa de pasiones inferiores a las de las fieras. Ningún animal es más feroz y nocivo que el hombre devorado por la ambición, la codicia, la ira, la envidia, la obsesión del lujo, la lujuria."

Muchas páginas de suma eficacia dedica Erasmo a combatir los castigos corporales, páginas que constituyen un pavoroso testimonio de los métodos entonces en boga incluso en escuelas de orientación humanística: "Sea nuestro único azote la admonición liberal, en ocasiones incluso el reproche, pero que sea dictado por la dulzura, no por la acrimonia." Sean estímulos positivos "el sentimiento del honor y el elogio" (en lo que se ve una clara anticipación, y no la única, a Locke).

Erasmo insiste repetidamente en las materias susceptibles de ser enseñadas en la primera infancia, sobre todo los idiomas, con métodos que hoy llamaríamos "directos". Pero también insiste, con igual eficacia, en la necesidad de estudiar oportunamente la índole del niño, y de tomar en consideración desde un principio las diferencias individuales. Por eso cada maestro debe cuidar sólo de un pequeño número de discípulos, y la didáctica debe adaptarse y graduarse inteligentemente. No hay que preocuparse tanto de los resultados inmediatos como de los obtenidos a plazo más largo, que son los más valiosos.

Erasmo concedía poca importancia a la ciencia, que si la apreciaba era sobre todo porque "es de gran ayuda a quienes emprenden la explicación de los antiguos poetas y oradores". Pero, por otra parte, a fuer de príncipe de los humanistas, se dio perfecta cuenta del riesgo de involución formalista implícito en la cultura literaria.

Para prevenir este peligro escribió el *Ciceronianus*, deliciosa sátira del fanatismo por Cicerón que contaba con algunos adeptos entre los humanistas menores (se dice que Longolio, a los cinco años de no leer otra cosa que Cicerón, formuló el voto de no emplear jamás ninguna palabra extraña al léxico ciceroniano).

TOMAS MORO

Erasmo, es pues, el hombre del equilibrio, el espíritu irénico y universal que repudia todo exceso y toda unilateralidad, y representa la plena madurez del humanismo, pero de un humanismo sustancialmente satisfecho de sí mismo, es decir, dispuesto a reducir cualquier problema a cuestión de buena educación y cultura.

Tomás Moro (More, 1478-1535) es por el contrario el hombre que exprime de su educación humanística hasta la última gota de jugo, hasta encontrar en ella el áspero sabor de la participación en la vida política y civil y de la osadía sin ataduras, motivos que supo fundir admirablemente con un espíritu irónico y agudo y con un cálido sentimiento de humanidad en su obra *De optimo reipublicae statu deque nova insola Utopia* (1516), con la cual inauguró un nuevo género literario, el de las utopías, es decir, representaciones de estados y situaciones inexistentes, contruidos casi por el gusto de realizar y hacer realizar osados experimentos mentales (utopía es una palabra acuñada del griego que significa más o menos "país que no está en ninguna parte").

Pero Moro no se refugia detrás de la pantalla de la irrealidad: antes de abordar su isla feliz nos traza un cuadro horripilante, de gran realismo no obstante hallarse expresado en forma irónica y sarcástica, del modo impío como funcionaba la justicia en Inglaterra, poniendo de relieve cómo ello estaba estrechamente conectado con las crecientes injusticias sociales, ligadas a su vez a las transformaciones económicas.

"La culpa es también de las ovejas, las cuales, un tiempo mansas y contentas de sus pasturajes, ahora, a juzgar por lo que se dice, enfurecidas, jamás sacias, llegan a devorar a los hombres y devastan campiñas, casas, ciudades, sembrándolas de ruinas." El lector encuentra de inmediato la explicación de esta sorprendente paradoja: se trata de la transformación de los campos labrantíos en prados bajo el impulso de los altos beneficios que producía la crianza de ovinos de raza fina, transformación por entonces en acto en muchas zonas de Inglaterra, con trágicas consecuencias para gran parte de los campesinos.

Moro expone con sagacidad los muchos remedios empíricos que podrían adoptarse, pero en ningún momento duda de su radical insuficiencia. A su modo de ver, el único remedio auténtico sería abolir la propiedad privada. La descripción de la isla de Utopía, a donde el protagonista del diálogo llega después de haberse separado, con un puñado de hombres, de una de las expediciones de Américo Vespucci, sirve ante todo para reafirmar la siguiente tesis: que una sociedad enteramente comunista, o sea, sin propiedad privada, no sólo puede subsistir, sino incluso ser mucho mejor que la nuestra.

En Utopía rige la más perfecta igualdad; todos ejecutan a turno los trabajos más duros; todos tienen oportunidad de cultivarse y gozar de la vida.

Reina la más amplia tolerancia religiosa, sólo se proscriben a los ociosos; la paridad entre sexos es completa, así en los derechos como en los deberes; la unidad social fundamental es la familia, y son los grupos de familias los que eligen a los magistrados y gobernantes. Con el oro se fabrican bacines y cadenas para los forzados (para los escasos incorregibles, porque los otros condenados fungen como siervos civiles), de manera que es el más despreciado de los metales, razón por la cual es fácilmente asequible a los gobernantes cuando se le necesita para afrontar peligros de guerra externa. No hay nobleza y la caza está revelada a los carniceros y esclavos, porque en Utopía los animales sólo se matan por necesidad, jamás por diversión.

Los utopianos gozan de la vida en forma honesta y abierta a todos, siempre con mesura. Investigan afanosamente la naturaleza no menos por natural curiosidad que con finalidades prácticas. Sólo conocen la guerra defensiva. Piensan que todas las

religiones han sido inspiradas por Dios, quien posiblemente gusta de ser adorado con diversos ritos, con tal de que armonicen con la religión natural practicada por todos y para la cual hay templos y sacerdotes, estando estos últimos encargados también de educar a los jóvenes. La religión natural se limita a afirmar la existencia y perfección de Dios, su providencia infinita, la inmortalidad del alma y las sanciones ultraterrenas.

Entre los utopianos, la cultura, a más de los objetivos prácticos (todos practican por lo menos dos oficios), tiene como función deleitar el espíritu en el tiempo libre del trabajo (en Utopía nadie trabaja más de seis horas al día, pero de todos modos se disfruta del máximo bienestar porque trabajan todos).

Ésta es, a grandes rasgos, la creación de Moro; pero no faltan violentos sarcasmos contra la institución monárquica.

Con todo, su inteligencia le valió el favor y la familiaridad del rey. A quien se congratulaba con él respondía: "Si mi cabeza le valiese a mi rey un castillo en Francia, puedes tener la seguridad, amigo mío, que no dejaría de mandármela cortar." Pero si su cabeza no cayó por un castillo en Francia, cayó porque el pío y sin embargo libérrimo Moro, ante la arbitrariedad del soberano, empeñado en convertir a la Iglesia de Inglaterra en un instrumentum regni, se puso de parte de la tradición católica con perfecta conciencia del precio que habría de pagar.

RABELAIS Y MONTAIGNE

Totalmente diversa es la obra de los dos máximos escritores franceses del siglo XVI que se ocupan de cuestiones pedagógicas, François Rabelais (1494-1553) y Michel Eyquem señor de Montaigne (1533-1592); ambos propenden por un individualismo total que parece ignorar casi del todo los problemas políticos y sociales.

Se trata de un individualismo muy diferente del individualismo del Renacimiento italiano, donde cada uno era "forjador de su propia fortuna". En Rabelais y Montaigne se trata más bien de encontrar la mejor manera de organizar la propia vida privada, volviéndola tan placentera como sea posible mediante un continuo enriquecimiento cultural que es fin a sí mismo.

Sin embargo, las diferencias entre estos autores son muy acentuadas. Rabelais literato y médico, autor de una famosa novela satírica, Gargantúa y Pantagruel, escarnece sin compasión la cultura pedante, árida y mnemónica de derivación escolástica y se inclina por una especie de enciclopedismo naturalista que comprende, entre otras cosas, un amplio estudio lingüístico, literario e histórico del pasado.

Gargantúa y Pantagruel son dos gigantes, padre e hijo, que pasan por las aventuras más hilarantes e inverosímiles que sea dado imaginar, de acuerdo con los módulos de un cierto arte populachero por entonces en boga, que en Italia tuvo como máximo representante a Pulci. Pero el fondo es serio: se admira sin reservas a todos los progresos culturales de los nuevos tiempos; se demuestra una sed insaciable de saber ya sin ninguna prevención contra los conocimientos técnico-artesanos; se aboga por una especie de religión cristiana simplificada e interiorizada; se habla de una singular "abadía de Thélème" fundada por Gargantúa y que tiene por lema: "Harás lo

que querrás"; feliz comunidad laica cuyos miembros "conversando en honesta compañía tienen por naturaleza un instinto y un acicate que los impulsa sin cesar hacia la virtud y los aleja del vicio: lo llaman honor".

El optimismo rabelesiano acerca de la fundamental cordura de la naturaleza humana va, pues, más allá del optimismo humanístico preocupado por dominar y orientar oportunamente, mediante los preceptos de los magnos antiguos, las pasiones y las tendencias irracionales. Según Rabelais, el modo mejor para que las tendencias naturales se expandan en plenitud y armonía es darles rienda suelta.

Más cauto y casi escéptico se nos muestra, por el contrario, Montaigne, espíritu refinado y aristocrático cuanto Rabelais lo es populachero hasta los límites de la grosería.

Montaigne está empapado en lecturas clásicas hasta la médula de los huesos, pero no las utiliza en ejercicios retóricos sino como precioso material para estudiar la naturaleza humana, completándolo con la observación directa, de la que fue maestro. Observación que es ante todo introspección: "Me estudio a mí mismo más que a ninguna otra cosa", declara en los Ensayos, "ésta es mi metafísica y mi física". Radicado casi permanentemente en su feudo hereditario para sustraerse a las sanguinarias guerras político-religiosas de su tiempo, cuidó por sobre todas las cosas su propia independencia material y de criterio y disfrutó de su soledad, de la que habla en términos dignos de Epicteto.

Es significativo que al género literario predilecto del periodo humanístico, o sea, el diálogo, haya preferido un género nuevo, que posteriormente a él conocerá una inmensa fortuna, el "ensayo". El ensayo es un coloquio consigo mismo, es descubrimiento del propio yo profundo, o como él dice, de la forme maîtresse en que se expresa nuestra personalidad.

El procedimiento de Montaigne es pues, esencialmente, autobiográfico. Lo que quiere es representarse en cuanto hombre para alcanzar así el conocimiento de la naturaleza humana. Considera el estoicismo y el escepticismo, aprendidos en los escritores antiguos, como las dos experiencias fundamentales con las que espera conquistar la libertad espiritual. Abraza la tesis estoica de que los hombres son atormentados por las opiniones que tienen sobre las cosas y no por las cosas mismas, porque desea aliviar "la mísera condición humana", reconociendo a los hombres el poder de despreciar esas opiniones y enderezarlas al bien.

Por otra parte, la experiencia escéptica debe curar en los hombres la presunción, que es su mal natural y original, y conducirlos hacia una aceptación lúcida y serena de su condición. El solo conocimiento que posee el hombre es el conocimiento sensible, pero carece de un criterio seguro para discernir entre las apariencias falsas y las verdaderas. No tenemos medios para verificar las percepciones sensibles mediante una confrontación con las cosas que las producen en nosotros; por consiguiente, no podemos verificar su verdad, de la misma manera que quien no conoce a Sócrates no puede decir si su retrato se le asemeja. "No tenemos comunicación con el ser porque la naturaleza humana está siempre entre el nacer y el morir y no capta de sí más que una apariencia oscura y umbrátil, una incierta y débil opinión. Y si por ventura nuestro pensamiento se obstina en aferrar su ser, es como si quisiera apretar el agua en el

puño: mientras más apriete y aferre lo que de su natura escapa por todas partes, más perderé lo que quería apretar y retener."

Por esta esencial inconsistencia e inestabilidad no es posible fijar al hombre ni reconocerle una determinada naturaleza. La vida humana es un continuo experimento que no se concluye jamás, definitivamente. "Si mi espíritu pudiera afirmarse, dejaría yo de experimentarme y me resolvería; pero está siempre en aprendizaje y a prueba." Por eso Montaigne se limita a describirse con absoluta sinceridad "como Michel de Montaigne, no como gramático o poeta o jurisconsulto", es decir, en aquel fundamento humano que es la sustancia común de todos los hombres.

Por lo demás, condena todo intento de evadir los límites propios del hombre en cuanto tal, toda queja sobre la suerte y la condición del ser humano. Es inútil imaginar una naturaleza más perfecta que la del hombre y lamentar que no se le haya sido concedida a éste. Es menester que el hombre acepte su condición y su suerte y que sólo aspire a comprender con claridad la una y la otra. Ésta es la meta del filosofar autobiográfico de Montaigne.

A este filosofar se adherirán Descartes y Pascal, quienes tendrán también la mirada puesta en el hombre y se preocuparán por aclarar la condición del ser humano en el mundo.

Como es evidente, a una tal posición en el orden filosófico no podía corresponder en el orden pedagógico más que una despiadada crítica del "pedantismo" gramatical y erudito de las escuelas. "Si del estudio no va a resultar un espíritu mejor y un más sano raciocinio, prefiero que mi alumno pase la vida jugando a la pelota; por lo menos su cuerpo ganará en agilidad."

Naturalmente, el "sano raciocinio" de un "espíritu mejor" debe estar libre de prejuicios sociales y falsos orgullos disfrazados de seudocultura. A este respecto advierte Montaigne: "Volvamos los ojos hacia la tierra, hacia los pobres que sobre ella reclinan la cabeza, después del trabajo, que ignoran a Aristóteles y a Catón, que no conocen ejemplos ni preceptos: no hay día que la natura no haga surgir de entre ellos ejemplos de constancia y paciencia más puros y rectos que los que estudiamos con tanto interés en la escuela."

Se requiere pues una educación que produzca "cabezas bien hechas" no "cabezas bien llenas". Esto implica, por otra parte, que en cualquier materia es necesario absorber, en la mayor medida posible, experiencia y conocimientos por contacto directo, a través de la práctica, sin pesados bagajes de reglas formales. El mismo Montaigne cuenta que fue así como aprendió el latín, y asegura que lo conoce a la perfección aunque aún no sabe "qué es un adjetivo, un conjuntivo, un ablativo". Sin embargo, preferiría que con ese mismo sistema se aprendiesen, viajando, las lenguas modernas. De todas maneras, lo que verdaderamente importa es que el niño observe la naturaleza que lo circunda, en todos sus aspectos físicos y humanos, y que el maestro lo haga "caminar ante sí", es decir, que le deje una autonomía suficiente en cuanto a la dirección y el ritmo del progreso cultural.

Formar la facultad de raciocinio, formar un espíritu ágil y crítico: he ahí la finalidad auténtica de la educación. Históricamente, el individualismo de Montaigne se

nos aparece como un momento de recogimiento provisional; ahí donde él se limitó a observar con tranquilo despegó, apenas teñido de ironía, las instituciones políticas y sociales, sus mejores discípulos ideales, los pensadores de la Ilustración, serán críticos inmisericordes y sarcásticos de esas instituciones, basándose en la autonomía de juicio de que son magistral lección los Ensayos.

ESCUELAS DE ORIENTACIÓN HUMANÍSTICA

Montaigne se había educado en el Collège de Guyenne, que la municipalidad de Burdeos había mandado reorganizar en sentido humanístico en 1534. Artífice de la reorganización fue André Gouvéa, a quien Montaigne definió como "el más grande director de escuela de Francia". El mismo Montaigne presidió en 1580 el consejo de administración del Collège en su calidad de alcalde de Burdeos (cargo que abandonó muy pronto, de conformidad con su escasa inclinación a ocuparse de cuestiones públicas). El Collège de Guyenne (que no era una escuela-pensión sino una escuela diurna) es un célebre ejemplo y modelo de escuela humanístico-renacentista. Maturino Cordier que había enseñado en ella durante dos años, pero que luego se había visto constreñido a dejarla por ser hugonote, transfirió el espíritu y no poco de los métodos de la institución a escuelas suizas, sobre todo el Collège de la Rive, fundado y dirigido personalmente en Ginebra por Calvino.

En otras regiones de Francia, en los Países Bajos, en Alemania, en Inglaterra, surgían al mismo tiempo escuelas similares. Lo que caracteriza a estas escuelas de enseñanza media, antecesoras de los modernos gimnasiosliceos, es que comunican a los alumnos un conocimiento íntimo y profundo de la clasicidad. En el Collège de Guyenne, que tenía diez clases, numeradas a la inversa (se empezaba por la décima), y dos años suplementarios de estudios retórico-dialécticos, de categoría de Facultad de artes, es decir, universitaria, se hallaba concentrada la formación entera del joven, desde el grado preparatorio hasta el superior. En Ginebra, por el contrario, habrá sólo siete clases de categoría que hoy llamaríamos secundaria; en Alemania aparecen las ocho clases correspondientes al curso de estudios clásicos aún en vigor y sobre el cual se modelaron posteriormente las escuelas jesuíticas y modernas.

No debe maravillar que este florecimiento de escuelas clásicas "públicas" aconteciera fuera de Italia, o sea, del país donde había empezado el movimiento humanístico y donde habían surgido los máximos ejemplos de escuelas humanísticas del más alto nivel y eficacia formativa; como ya hemos visto, las iniciativas italianas estaban vinculadas en su mayoría a formas de precario mecenazgo, mientras las extranjeras eran el fruto de una intervención programática y consciente de los poderes públicos.

Muchas de esas escuelas son municipales o están controladas por los municipios: así en Burdeos, como en Nuremberg y en Lütich, de la Alemania renana, y en los Países Bajos. En Inglaterra se multiplican las Public Schools, de administración privada -al contrario de lo que haría suponer su nombre-, pero sometidas al dominio del poder público en cuanto "fundaciones", o sea, entes de derecho público; en efecto, se estimula su desarrollo mediante legados o donaciones de las clases adineradas que son las que más sienten la necesidad de una buena educación. En cuanto al poder

monárquico interviene directamente, como hemos visto, sobre todo en el campo universitario.

En resumen, en estos países, la organización escolar da grandes pasos hacia su secularización. Las escuelas municipales no eran instituciones nuevas (existían ya en los comunes y en las ciudades medievales), pero en este periodo las autoridades tienden a sustituir con maestros laicos a los eclesiásticos que normalmente se encargaban de la enseñanza. Cuando la situación interna de Francia lo consiente, el Collège de Guyenne tiende a declararse abierto a toda fe religiosa. Más tarde tendrá que sufrir la competencia de la escuela jesuítica, pero saldrá victorioso.

Evidentemente, las escuelas humanísticas eran escuelas para la burguesía y la pequeña nobleza, no para el pueblo. Su objetivo era formar a la clase dirigente, no producir artesanos ni trabajadores. Su plan de estudios era esencialmente clásico, con predominio del latín y poco griego en los países de lengua neolatina o inglesa, con mayor hincapié en el griego y, en ciertos casos, estudio del hebreo, en los de lengua germánica y espíritu protestante. Se estudiaban también matemática y nociones científicas, pero en escala muy reducida. La historia y la geografía se trataban indirectamente, a través de los clásicos.

Con todo, éstas son las escuelas de donde surgirán las generaciones de intelectuales que orientarán a la cultura europea hacia los ideales científicos e "ilustrados".

LA FILOSOFÍA HUMANÍSTICO-RENACENTISTA

HUMANISMO Y FILOSOFÍA

La postura humanística propiamente tal, o sea el propósito de extraer preponderante y directamente de la Antigüedad clásica sustancia de cultura y de valores humanos, saltando por encima de las complicadas construcciones medievales, era y sigue siendo considerada por ciertos críticos como una postura antifilosófica. Filólogos, no filósofos, se dice de los humanistas; prueba de ello es que desde la crisis de la escolástica hasta los grandes naturalistas de fines del Renacimiento y los grandes teóricos del "método", a principios del siglo XVII, la filosofía occidental no nos ofrece productos originales de gran relieve.

La tesis es verdadera pero sólo en pequeña parte. Ciertamente es que al ponerse en marcha el vasto movimiento renacentista, la tarea inicial más urgente en el campo filosófico era desembarazarse de la mentalidad medieval y captar con renovada frescura el sentido genuino de los antiguos filósofos, y no crear nuevos sistemas. Antes bien, existe una auténtica desconfianza por todo aquello que suene a abstracto o a apriorístico, a puramente deductivo. Tan es así que algunos de los mayores humanistas, como Valla, Poliziano, Agrícola y Ramo, escriben obras de lógica justo para hacer valer la exigencia de métodos más fecundos que el silogístico.

La misma exigencia de superar formas de racionalidad demasiado estáticas y limitadas, encuentra una expresión mucho más precisa en la obra de un filósofo profundamente original, Nicolás de Cusa, cuya fundamental intuición renovadora se perpetuará en mil formas en los siglos sucesivos. Tampoco puede decirse que el pensamiento filosófico del periodo humanístico se haya limitado a actuar negativamente o a formular simples exigencias: amplia e importante fue su aportación en ciertos campos particulares. Ya hemos hablado de las nuevas formulaciones pedagógicas; en este capítulo veremos surgir con Maquiavelo una "ciencia política" autónoma y aludiremos también a la primera manifestación de una moderna mentalidad científico-experimental, o sea, el estudio de la naturaleza, con Leonardo y Copérnico.

Rotos los esquemas generales, el impulso más natural es el de enfrentarse cara a cara con la realidad, en un esfuerzo por interpretarla. Incluso la "filología" asume un profundo valor filosófico, en cuanto, como hemos visto, significa asumir una análoga actitud de objetividad ante el documento histórico. Bastaría este despuntar de una conciencia historicista para compensar con creces la ausencia de obras filosóficas de carácter sistemático.

Incluso el platonismo y el aristotelismo, que en el periodo humanístico renacentista vuelven a contenderse con nuevo vigor en el campo de la filosofía, aparecen ahora renovados a fondo precisamente porque ambos se ponen en el terreno de la historicidad y porque ambos se afanan por redescubrir el significado genuino de las doctrinas de sus respectivos fundadores, librándolas de las deformaciones que les había impuesto la Edad Media. En esto se diferencian de las corrientes escolásticas que les corresponden, no obstante la semejanza de muchos temas especulativos. Los platónicos y los aristotélicos del Renacimiento polemizan entre sí, pero la polémica más que de diferencias doctrinales surge de la diversidad de los respectivos intereses intelectuales. Los aristotélicos ven en Aristóteles sobre todo el filósofo de la naturaleza y, por consiguiente, en el regreso a él, el medio propio para renovar el estudio del mundo natural. Los platónicos ven en Platón el representante de la más alta sapiencia religiosa de la Antigüedad y, por lo tanto, en la vuelta a Platón, la vía hacia una renovación religiosa. En este sentido el platonismo es defendido por Nicolás de Cusa, el máximo platónico renacentista.

NICOLÁS DE CUSA

Nicolás Chrypffs o Krebs, denominado Cusano o de Cusa por el nombre de su ciudad natal (Kues, cerca de Tréveris, Alemania), nació en 1401; estudió en Alemania y en Padua; fue cardenal y obispo de Brixen; murió en Todi, Umbria, en 1464. En un viaje que hizo por Grecia se familiarizó con los pensadores y teólogos griegos más significativos de la época y entró en relación directa con la filosofía griega. Su obra principal es *De docto ignorantia*, a la que siguieron muchos otros escritos: *De coniecturis*, *Idiota*, *De visione Dei*, *De non alió*, *De ludo globi*, etcétera.

Para Krebs, el conocimiento es posible sólo en cuanto existe una cierta proporción (es decir, homogeneidad o conveniencia) entre lo que se conoce y lo que se quiere conocer. El conocimiento es tanto más fácil cuanto más se aproximan las cosas que se buscan a las que se conocen. Por ejemplo, en la matemática, las proposiciones

que se derivan más directamente de los primeros principios, de por sí clarísimos, son las más fáciles y conocidas; mientras menos conocidas y más difíciles son las que se alejan de los primeros principios. De esto se desprende que, cuando lo que se quiere conocer no guarda ninguna proporción con los conocimientos que ya poseemos, el conocimiento es imposible y no queda más que proclamar la propia ignorancia. Así precisamente sucede con Dios, quien es el grado máximo del ser, o sea el infinito; y entre el infinito y lo finito, que es lo conocido por el hombre, no hay proporción.

El hombre puede aproximarse indefinidamente a la verdad, por grados sucesivos de conocimiento; pero como estos grados serán siempre finitos y la verdad es Dios mismo, que es infinito, Dios escapará forzosamente a todo esfuerzo por comprenderlo. De la misma manera como multiplicando los lados de los polígonos inscritos y circunscritos dentro de una circunferencia, estos polígonos se aproximarán indefinidamente a la circunferencia sin identificarse jamás con ella, así el conocimiento humano no coincidirá jamás con la verdad absoluta, es decir, con Dios que, en cuanto infinito, es el máximo absoluto, el ser del que no hay nada mayor. Por una razón análoga, el conocimiento humano no podrá jamás comprender el mínimo absoluto, es decir, lo infinitamente pequeño. El máximo absoluto y el mínimo absoluto coinciden en Dios, que permanece por lo tanto fuera del conocimiento humano. El hombre debe reconocer esta su ignorancia: tal reconocimiento constituye la docta ignorancia, saber que no se sabe.

La docta ignorancia debe ser la base y el límite de todo conocimiento humano. Sin ella, el hombre pretende conocer incluso aquello que no puede conocer, con lo que cae en el error. Si por el contrario el hombre se reconoce ignorante, sabe que cualquier conocimiento que posea, incluso el más alto, no es jamás la verdad absoluta sino una simple conjetura.

Por lo tanto, el conocimiento humano será válido a condición de que reconozca sus límites. Dejará de ser válido cuando deje de ser docta ignorancia, o sea, cuando olvide su propia e inevitable heterogeneidad o alteridad con respecto a la Verdad absoluta que es Dios.

También el mundo, en su alteridad respecto de Dios, implica necesariamente una relación con Él. Según el de Cusa, el mundo es un Dios contraído, es decir, un Dios que se ha determinado e individualizado en una multiplicidad de cosas singulares. En sí y por sí Dios es unidad absoluta; el universo es Dios que se ha diferenciado y multiplicado en las cosas. En Dios existen todas las cosas en su complejidad (complicatio) porque en Él todas se unen y hacen uno. Pero Dios es también la explicatio, el desplegamiento de la unidad en las cosas diversas y múltiples. En Dios coinciden pues los opuestos: la complicación y la explicación, el crear y lo creado, lo máximo y lo mínimo. Y coinciden de un modo que sobrepasa todo concepto humano y que por lo tanto no puede ser comprendido por el hombre. En una serie de opúsculos (De visione Dei, De non aliud, De possest, De venatione sapientiae) Krebs analiza repetidamente la relación del mundo con Dios, insistiendo sobre todo en el concepto de la posibilidad que le parece el más sencillo y apto para expresar esa relación. Dios es el poder- crear que precede al poder devenir y al poder ser creado que son propios del mundo. Es decir, es la posibilidad de todo lo que deviene y es creado.

En cuanto al conocimiento que el hombre tiene de Dios, el Cusano considera que ese conocimiento no es único sino múltiple y que esa multiplicidad revela la riqueza de la vida divina. La subjetividad humana tiñe de su propio color al aspecto de Dios, así como una lente coloreada tiñe a los objetos observados a través de ella. Quien ve a Dios con amor ve su rostro que lo mira amorosamente; quien lo ve con ira lo ve airado; quien lo ve con alegría lo ve alegre. Dios es como esos retratos que parecen mirar fijamente a quien los observa, cualquiera que sea el ángulo en que esté.

En realidad, el verdadero rostro de Dios no está determinado ni por el tiempo ni por el espacio; es la forma absoluta, el rostro de todos los rostros. Captarlo en esa forma absoluta es imposible. El hombre no puede ver a Dios si no es a través de su subjetividad, bajo el aspecto que esta subjetividad le revela. Por tanto, no debe salir de su subjetividad para conocer a Dios; antes bien, debe reforzarla y volverla más profunda. Dios dice al hombre: sé tuyo y yo tuyo seré. El hombre, si lo desea, puede pertenecerse a sí mismo; sólo si será de él mismo Dios será suyo. Por eso, Dios no lo necesita sino que espera que elija ser de él mismo (*De visione Dei*). De esa forma el de Cusa reconoce plenamente el valor de la subjetividad humana. No debe el hombre despojarse de su subjetividad ni renegar de ella para entrar en relación con Dios. Antes bien, esa relación se refuerza y asegura con el reforzamiento de la subjetividad, con la decisión por parte del hombre de ser él mismo y de pertenecerse.

Por el principio de la docta ignorancia llega Krebs a una nueva concepción del mundo físico que prelude directamente a la de Copérnico, Kepler y Galileo. En primer lugar, el de Cusa niega que una parte del mundo, a saber, la parte celestial, posea una perfección absoluta y que sea, por lo tanto, ingenerable e incorruptible. Para él no subsiste la distinción entre sustancia celeste (o éter) y sustancia compuesta por los cuatro elementos, distinción que de Aristóteles había pasado a toda la física medieval. Todas las partes del mundo tienen igual valor; pero ninguna alcanza la perfección, que es propia sólo de Dios. El mundo no tiene un centro y una circunferencia, como suponía Aristóteles, pues de lo contrario fuera de esa circunferencia existiría otro espacio desprovisto de realidad, siendo como es que el mundo es toda la realidad. El centro del mundo está en todas partes y la circunferencia en ningún sitio, dado que la circunferencia y el centro son Dios, *oppositorum coincidentia*, que está en todo lugar y en ninguno. El mundo carece de confines y límites, si bien no tiene la infinitud que es propia de Dios. No habiendo un centro, la tierra no está en el centro del mundo, sino que se mueve con movimiento circular aunque tal movimiento no es un círculo perfecto. Como la tierra, el sol es una estrella, y la constitución de los diversos cuerpos celestes no es diversa sino idéntica, y por eso no es de excluir que también los otros cuerpos celestes estén habitados. Nicolás de Cusa echaba así las bases de la visión del mundo físico que el Renacimiento se encargaría de elaborar.

En el aspecto pedagógico, la importancia del pensamiento del Cusano depende ante todo de su concepto del hombre como microcosmo o sea como imagen y resumen de aquel mundo que es, a su vez, un Dios contraído, de forma que el hombre se puede considerar en cierto modo como un pequeño Dios o un Dios humano. Sin embargo, a esta reafirmación de la dignidad del hombre pone un prudente límite de modestia: el principio de la docta ignorancia. En el *Idiota* postula la tesis de que el laico indocto ("idiotia" en griego significa "privado" y por tanto en el de Cusa quiere decir "no clericus",

o sea, hombre común no versado en sutilezas escolásticas) afirma plenamente su humanidad aun cuando su cultura se limite a nociones concretas y prácticas, y ello justamente en la medida en que su buen sentido reconoce los límites de todo conocer.

LOS PLATÓNICOS ITALIANOS

Mientras Nicolás de Cusa elaboraba su filosofía, Italia resonaba de la polémica entre platonismo y aristotelismo. La polémica había sido iniciada por el teólogo bizantino Jorge Gemistio Pletos (c. 1355-1464) quien había ido a Italia para participar en el Concilio de Florencia en el que debía decidirse la unión de la iglesia griega con la latina. Gemistio era partidario de una unificación total de las creencias religiosas sobre la base del platonismo, en el que veía la síntesis de toda sabiduría religiosa de la Antigüedad, esto es, no sólo de los griegos sino también de los pueblos orientales y los cristianos. Esta convicción pasó a ser la característica de todos los platónicos del Renacimiento. Combatidas por Gennadio y por Giorgio di Trebisonda (a propósito de los cuales véase § 24), las ideas religiosas de Pletos fueron defendidas por el cardenal Basilio Bessarione (1403-1472). Pero la defensa del platonismo fue sobre todo tarea de la Academia platónica fundada en Florencia por Marsilio Ficino y Cósimo dei Medici. Los secuaces de la Academia sostenían, con Ficino, que las doctrinas de Platón y Moisés tenían una fuente común en las obras de Mercurio Trismegisto y que, por consiguiente, el retorno al platonismo significaba el retorno a la más antigua sapiencia religiosa del género humano.

MARSILIO FICINO

Marsilio Ficino nace en Figline, Valdarno, el 1º de octubre de 1433. Habiendo entablado conocimiento con Cósimo dei Medici recibió de éste estímulo y ayuda, gracias a lo cual se dedicó muchos años al estudio y difusión del platonismo, reuniendo en torno a sí el círculo de amigos y discípulos que constituyó la Tradujo al latín los dialogos de Platón, las Enéadas, de Plotino y muchas otras obras de autores griegos. Asimismo escribió la Theologia platónica, doce libros de Epístolas, que en realidad son ensayos y opúsculos, y unos Comentarios a las obras de Platón. Murió el 3 de octubre de 1499.

El objeto de la especulación de Ficino es renovar la unión entre religión y filosofía. Ahora bien, en la doctrina platónica filosofía y religión están unidas, de ahí la superioridad de esa doctrina. Pero para Ficino la unidad de la religión con la filosofía tiene por objeto renovar al hombre y a su mundo, y el hombre es el verdadero centro de su especulación. La realidad consta de cinco grados: el cuerpo, la cualidad, el alma, el ángel y Dios. El alma se halla en el centro y por eso es la esencia tercera o media: sea que se ascienda del cuerpo hacia Dios o se descienda de Dios hacia el cuerpo el alma se encuentra en el tercer grado y, como tal, es el nudo viviente de la creación.

Dios y el cuerpo son de todo punto diferentes y constituyen los dos extremos del ser. El ángel no une a estos extremos porque está vuelto enteramente hacia Dios y no hace caso de los cuerpos. Tampoco los une la cualidad porque ésta se inclina hacia el cuerpo y descuida las cosas superiores. El alma ase las cosas superiores sin dejar las

inferiores, concuerda con las unas y con las otras y las desea a entrambas. Por eso, el alma es la verdadera cópula del mundo. En cuanto es necesaria para la economía y el orden del mundo, el alma es indestructible. Signo principal de esa indestructibilidad es su infinitud, merced a la cual puede medir el tiempo, que es precisamente infinito, y puede pasar de un conocimiento al otro, de una meta a la otra, sin saciarse.

Por otra parte, el alma es libre. Ficino admite un triple orden de las cosas: la providencia o sea el orden que gobierna a los espíritus; el hado, que gobierna a los seres animados; la naturaleza, que gobierna a los cuerpos. El hombre participa de los tres órdenes, pero sin quedar sometido a ellos, antes bien, dominándolos. En efecto, se gobierna a sí mismo que es espíritu, gobierna la imaginación y sensibilidad propias y así domina al hado, y en fin adquiere el dominio sobre los cuerpos y de ese modo gobierna la naturaleza. De tal forma es libre y su única elección auténtica es la que cumple cuando decide ser libre.

Al carácter mediador del alma pertenece el amor, que es precisamente la función mediadora. Para Ficino, el amor es la fuerza que une y ciñe entre sí armoniosamente las partes de que se compone la creación; en efecto, establece una relación recíproca entre Dios y el mundo. No es sólo el mundo que tiende hacia Dios y en ese tender sale del caos, se organiza, se forma y alcanza orden y perfección, sino que también Dios ama al mundo y en virtud de ese amor vela por él y lo vuelve vivo y activo. El amor es un acto libre y el universo, ceñido por los lazos del amor, es el dominio de la libertad.

La especulación de Ficino repite el esquema neoplatónico, pero acentúa la función del hombre. En el neoplatonismo de Plotino, Dios es el centro, la unidad absoluta, de la que todo dimana y a la que todo vuelve. Por el contrario, en Ficino (como en el de Cusa), el centro de la especulación es el hombre en su función mediadora y por consiguiente en el amor como justificación o acto de justificación de esa función. Así, dice Ficino, sólo en el hombre encuentra el universo su verdadera unidad, su ligazón viviente.

PICO DE LA MIRANDOLA

El interés religioso predomina también en la compleja personalidad de Giovanni Pico della Mirándola, nacido el 24 de febrero de 1463, muerto en Florencia el 17 de noviembre de 1494. Pico no compartía la prevención de los humanistas contra los filósofos medievales. En una carta de 1485 a Ermolao Bárbaro condenó la posición de quienes sacrificaban la sustancia a la apariencia y retrocedían ante especulaciones expresadas en un lenguaje rudo y desadornado. Su propio pensamiento se proponía conciliar y sintetizar las doctrinas más disímiles: las de la sapiencia oriental, las de los griegos -en especial Platón y Aristóteles-, y las medievales -sobre todo las de Santo Tomás y Duns Scoto-, así como también las de la magia y la "cábala".

Este afán de una síntesis universal del saber mediante la cual se regenerasen al mismo tiempo la vida religiosa y la vida filosófica del hombre, se reveló en la iniciativa de Pico de convocar en Roma sabios de todas partes del mundo para debatir 900 tesis que, a su juicio, encerraban las cuestiones fundamentales de la sabiduría universal. El debate no pudo celebrarse porque algunas de esas tesis fueron consideradas heréticas,

pero Pico publicó a ese propósito una Apología, así como también unas Conclusiones, desarrollándolas. La famosa oración De hominis dignitate hubiera debido ser el discurso inaugural de la disputa. Pico escribió asimismo el Heptaplus, comentario a los primeros capítulos del Génesis; De ente et uno que es un intento de síntesis entre aristotelismo y platonismo, y las Disputationes adversus astrólogos, crítica de la astrología.

La oración De hominis dignitate trata de la superioridad del hombre sobre el resto de las creaturas, tema favorito de los humanistas como del Cusano y de Ficino. Al hombre, último en ser creado, no le quedó disponible ninguno de los bienes ya distribuidos entre las demás creaturas. Dios entonces dispuso que tuviese en común todo lo que había distribuido separadamente entre las demás. Si el hombre no tiene un puesto determinado, ni un aspecto propio, ni prerrogativa alguna, es porque debe por sí mismo elegir y asumir el puesto, el aspecto y la prerrogativa que desea.

El hombre no es, pues, ni celestial ni terrenal, ni inmortal ni mortal; puede degenerar con las cosas inferiores, y puede, si quiere, regenerarse en las cosas superiores, que son divinas. Esta regeneración puede acaecer sólo mediante el retorno a la sapiencia original que se ha dispersado y multiplicado en las diversas doctrinas religiosas y filosóficas y que, por consiguiente, debe rescatarse de la variedad de esas doctrinas para restituirle la unidad y la conciliación. Objetivo de la especulación de Pico es, justamente, la paz, la unión y la concordia entre los hombres, lo que sólo es posible si los hombres armonizan y funden todos los elementos en apariencia heterogéneos de su saber y sus creencias religiosas.

En el nuevo cuadro, Pico encaja incluso la magia y la cábala. Sin embargo, rechaza la magia de los nigromantes que invocan espíritus y demonios, y aprueba sólo la magia natural, que no viola el orden del mundo, sino que más bien lo sirve al utilizar las energías diseminadas en la naturaleza.

Por su parte, la cábala sirve para penetrar en los misterios divinos. No sólo responde perfectamente a las doctrinas de la Iglesia y a la filosofía cristiana, sino que armoniza también con las de Pitágoras y Platón. Sólo ante la astrología, asume Pico una actitud de cautela. Acepta la astrología matemática o especulativa, que se preocupa en exclusiva de determinar las leyes matemáticas del universo; pero rechaza la astrología judiciaria o adivinatoria que pretende deducir las vicisitudes de la humana existencia del curso y la naturaleza de los astros. Si esta segunda especie de astrología fuese verdadera, el hombre no sería libre porque todas sus decisiones dependerían del curso de los astros. Pero no puede en modo alguno ser verdadera porque lo que tiene un valor y una dignidad superiores no puede estar sujeto a algo de valor y dignidad inferiores. El hombre, que es el ser más alto de la creación, no puede depender de los cuerpos celestes, inferiores a él. Así defendía Pico la dignidad y libertad del hombre contra una de las creencias más difundidas de su tiempo.

LOS ARISTOTÉLICOS

Mientras los platónicos obedecen sobre todo a la exigencia de una renovación religiosa, los aristotélicos del periodo humanístico-renacentista persiguen un renacer de la ciencia natural. Aristóteles es para ellos el filósofo de la naturaleza, y en el retorno a

su filosofía ven el resurgimiento de la investigación natural directa.

En Italia, el retorno al aristotelismo original fue empezado por los doctos griegos que participaron en el Concilio de Florencia para la unificación de las dos iglesias o que a la caída de Constantinopla en poder de los turcos (1453) se refugiaron en Italia. El primero fue Jorge Scholarios llamado Genadio, fallecido hacia 1464. Fue adversario de Gemistio Pletos y escribió contra él en defensa de Aristóteles. Contra Pletos escribió también Jorge de Trebisonda o Trapezunzio (1396-1484), colaborador de Vittorino da Feltre y autor de aquella *Comparatio Platonis et Aristotelis* a la que dio respuesta el cardenal Bessarione.

El primero en contraponer el Aristóteles original al Aristóteles de la escolástica árabe y latina fue Ermolao Bárbaro (1453-1493) de Venecia, a quien Pico della Mirándola dirigió su defensa de los "filósofos bárbaros". Paso ulterior hacia la exigencia de descubrir de nueva cuenta el auténtico significado de Aristóteles fue el que cumplió el alejandrismo, inaugurado por Pomponazzi, quien para interpretar a Aristóteles echó mano del antiguo comentario de Alejandro de Afrodisias (siglo I a. c.) en el que destacaban sobre todo los aspectos naturalistas del Estagirita. El alejandrismo vino a contraponerse al averroísmo que desde la primera mitad del siglo XVI tenía por centro la Universidad de Padua.

Alejandristas y averroístas polemizaron porque los alejandristas negaban la unidad del intelecto en todos los hombres que era la tesis fundamental del averroísmo. Sin embargo, coincidieron en defender el orden necesario del mundo y en negar los milagros y, en general, la intervención directa de Dios en las cosas del mundo. Unos y otros concebían al mundo como basado en un orden inmutable y necesario, con lo cual pusieron los cimientos de la investigación y de la naturaleza, que no es posible si antes no se admite la necesidad y estabilidad del orden cósmico.

Alejandristas y averroístas estuvieron de acuerdo también en el admitir la doctrina de la doble verdad, una de razón y otra de fe, que servía para liberar a la investigación científica de preocupaciones dogmáticas. Entre los principales aristotélicos que enseñaron en Padua y Bolonia son de recordar Nicoletto Vernia, Agostino Nifo -quien atacó al *De immortalitate animae* de Pomponazzi-, y Leonico Torneo (1446-1497) que intentó conciliar Platón y Aristóteles. Pero el mayor entre los aristotélicos es el fundador de la escuela alejandrista, Pomponazzi.

POMPONAZZI

Pietro Pomponazzi, llamado Peretto, nació en Mantua el 16 de septiembre de 1462 y enseñó en Padua y Bolonia, donde murió el 18 de mayo de 1524. Su más notable obra es *De immortalitate animae*. Se publicaron póstumamente *De incantationibus*, que trata de la magia, y *De fato, libero arbitrio et praedestinatione*.

El propósito fundamental de Pomponazzi es demostrar que el mundo tiene un orden racional necesario. En Aristóteles ve el filósofo que ha excluido la intervención directa de Dios o de cualesquiera otros poderes sobrenaturales en las cosas del mundo y que ha visto en el mundo en cuanto tal un puro sistema racional de hechos concretos.

En la obra *De incantationibus* no niega la realidad de hechos excepcionales o milagrosos que la experiencia parece confirmar. Según Pomponazzi, hay encantamientos, magias, brujerías, efectos milagrosos de piedras o plantas, etc., etc. Pero tales hechos no son milagros en el sentido de que son contrarios a la naturaleza o extraños al orden del mundo, sino que se califican de milagros sólo porque acaecen rara vez y a largos intervalos. En realidad se trata de hechos naturales que se explican según el orden necesario de la naturaleza, es decir por la acción de los astros. En efecto, los cuerpos son el conducto necesario para la acción de Dios sobre el mundo. Dios no actúa directamente sobre las cosas naturales porque todas las acciones se transmiten por los grados jerárquicos de la realidad y lo superior puede actuar sobre lo inferior sólo a través de lo que está en medio.

Por consiguiente, milagros y encantamientos se deben al influjo de los cuerpos celestes y pertenecen al orden natural del mundo. En ese orden figura también la historia humana, o sea, las vicisitudes de los estados, de los pueblos e incluso de las instituciones religiosas. Toda religión pasa por una época de ascenso, otra de florecimiento y otra de ocaso. El surgimiento de una religión se caracteriza por oráculos, profecías y milagros que disminuyen a medida que se aproxima el momento de la extinción. En el agotamiento de los milagros cristianos se basa Pomponazzi para considerar como próximo el fin de esta fe.

El famoso *De immortalitate animae* se propone encajar en el orden natural del mundo incluso la actividad espiritual del ser humano. El alma humana no puede existir ni actuar sin el cuerpo, sea en calidad de sujeto, puesto que tiene necesidad de órganos corporales (el ojo, el oído, etc.), sea como objeto porque sólo puede percibir cosas corpóreas. El alma intelectual, dado que carece de órganos corporales, no necesita del cuerpo en cuanto sujeto, pero si lo necesita en cuanto objeto porque por otra parte no puede conocer sino las cosas corporales en las cuales se basa para entender. Sólo la inteligencia angélica puede prescindir del cuerpo como sujeto o como objeto; pero el alma humana no puede transmutarse en inteligencia angélica, pues dicha transmutación no es más que una fábula semejante a la de las Metamorfosis de Ovidio. Pero si el alma humana es inseparable del cuerpo, su inmortalidad resulta dudosa o en todo caso imposible de demostrar.

Se anula con esto la vida moral del hombre? No, porque esta vida está garantizada por la condición natural del alma misma. El que no existan recompensas ni castigos en el más allá no significa que la virtud no tenga su recompensa ni que el vicio no reciba su castigo. El premio esencial de la virtud es la virtud misma, que hace al hombre feliz. La pena del vicio es el vicio mismo, que lo vuelve mísero y desdichado. Antes bien, un premio o un castigo sobreañadidos y extrínsecos parecen más bien disminuir el mérito o el demérito de una acción. La virtud recompensada pierde mérito; la pena reduce la culpa. De esta forma la vida moral vuelve a incorporarse al orden natural de las cosas y se considera inútil recurrir a lo sobrenatural para justificarla.

Por último, la preocupación fundamental de Pomponazzi se manifiesta en la tesis que sostiene en la obra *De lato, libero arbitrio et praedestinatione*, donde analiza el viejo problema de la conciliación entre libertad humana, por una parte, y la presciencia y predeterminación divinas, por la otra. Aunque Pomponazzi considera innegable la libertad humana, atestiguada por la experiencia, y aunque la estima conciliable con la

presciencia, no la considera, en cambio, conciliable con la omnipotencia divina.

Según las consideraciones puramente naturales, le parece a Pomponazzi que la opinión mejor fundada es la de los estoicos para quienes era admisible el hado, es decir, la necesidad absoluta del orden cósmico establecido por Dios. En este caso, la dificultad representada por la circunstancia de que Dios sería causa no sólo del bien, sino asimismo del mal puede resolverse afirmando que bien y mal concurren a la integridad del universo y que en éste, como en todo organismo vivo, no sólo debe haber partes puras y nobles, sino también partes impuras e innobles.

Empero juzga Pomponazzi que las creencias de la fe son de preferir a estas y a otras semejantes conclusiones de la razón natural, con lo que se refugia en la doctrina de la doble verdad y reduce la fe a un puro acto gratuito de acatamiento para con la autoridad religiosa. En realidad, su especulación entera está orientada hacia la defensa de ese orden necesario del mundo que es el único que posibilita la investigación científica.

LA CIENCIA DE LA POLÍTICA: MAQUIAVELO

Posteriormente a Pico y Pomponazzi, platonismo y aristotelismo siguieron debatiendo cansadamente los problemas que les eran propios. En realidad la tarea se les había agotado. Habían logrado imponer la exigencia de percibir en los antiguos filósofos mucho más de cuanto la vieja escolástica estaba acostumbrada a ver.

Fuera del campo estrictamente filosófico, el humanismo acomete otras pruebas y rinde frutos muy diversos. Lo esencial de su posición consistía, como hemos visto, en un retorno inteligente y crítico a los orígenes que fuera útil para la existencia concreta y actual de los individuos actuantes en una realidad política nueva.

Cuando un tal punto de vista adopta la forma de una elaboración consciente del aprendizaje del pasado con referencia a los problemas actuales, se denomina historicismo. El historicismo es voluntad de reconocer el pasado como lo que fue; es percepción de las fuerzas reales que juegan en los acaeceres históricos; es generalización prudente que se esfuerza por distinguir los elementos predominantes en las situaciones reales sin perder de vista la extrema complejidad de éstas.

Iniciador de un movimiento historicista así de intenso fue Nicolás Maquiavelo (1467-1527), quien fue también fundador, sobre esas bases, de la moderna ciencia política. Aunque de él podría decirse todo menos que fue un observador desapasionado de los sucesos de su tiempo, supo enfocar los acontecimientos italianos con una excepcional conciencia histórica, es decir, encuadrándolos en una perspectiva amplísima y sin dejarse arrastrar por reacciones emotivas inmediatas. Advirtió claramente que el *porro unum necessarium* de la situación era que Italia no se quedara a la zaga del resto de Europa y que encontrara el Príncipe capaz de darle también a ella unidad política. Toda su actividad de pensador, en diuturno coloquio con los grandes historiadores de la Antigüedad, y de atentísimo observador de los acontecimientos contemporáneos se concentró en el análisis de este problema -para él trágicamente urgente- así en sus datos históricos originales como en su configuración actual.

En sus Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio aclara, por lo que se refiere a las comunidades humanas, aquella vuelta a los principios en que consiste la renovación renacentista. La única forma como las comunidades pueden renovarse, evitando la decadencia y la ruina, consiste en volver a sus principios, puesto que los principios encierran un elemento de eficacia que es fuente de vitalidad y fuerza primitiva.

En la Roma antigua, las derrotas dieron a menudo ocasión para que los hombres "se reconocieran" en los órdenes de su convivencia; el mismo efecto tuvieron ciertas instituciones como las de los tribunos de la plebe y los censores, que exhortaban incesantemente a los ciudadanos a retornar a las virtudes originales. También la religión cristiana ha sido reportada a su principio por San Francisco y Santo Domingo, quienes, con la pobreza y la imitación de la vida de Cristo, le devolvieron su primitiva fuerza.

De igual modo, la comunidad italiana, si quiere reconstruirse en su unidad y libertad, debe retornar a su historia pretérita, esto es, al ejemplo de la Roma republicana. Para ello, es indispensable, en primer término, reconocer el significado de dicha historia, redescubrirla en toda su autenticidad y sacar de ella todas las enseñanzas que encierra. Pero además es indispensable reconocer en su realidad efectiva las condiciones de hecho a partir o a través de las cuales debe efectuarse ese retorno.

Maquiavelo renuncia a todo anhelo de repúblicas o principados "que no se han visto ni conocido jamás en la realidad". Sin embargo, es indudable que la comunidad italiana no puede volver de golpe al sentimiento de libertad y a la disciplina que vuelven posible una república.

Al político que quiera ceñirse a las condiciones efectivas le compete una tarea inmediata, la única realizable en las circunstancias históricas de la época: un príncipe reunificador y reordenador de la nación italiana. De ahí que Maquiavelo se entregue a describir la figura del Príncipe. Es necesario que el príncipe no se extravíe "voluntariamente o llevado de ignorancia" por el camino en apariencia fácil, mas en verdad ruinoso, de la tiranía. Quien toma por este sendero renuncia al honor y a la seguridad y va al encuentro de la infamia y el peligro, y es imposible que se elija si se conoce verdaderamente la historia y se sabe sacar partido de sus enseñanzas.

Pero, no obstante considerar la tiranía como una traición y una degeneración de la tarea que incumbe al príncipe, o sea, imponer a la comunidad un orden civil, Maquiavelo expone con crudeza al mismo príncipe las duras exigencias de su cometido.

No se puede contar con la buena voluntad de los hombres que no son de por sí ni buenos ni malos, pero pueden ser lo uno y lo otro. Por lo tanto, si el príncipe quiere llevar a buen fin sus propósitos es necesario que haga sus cálculos en el peor de los casos, es decir, debe presuponer que todos los hombres son malos. Debe, pues, "aprender a poder ser no bueno, y usarlo o no usarlo según las necesidades". Ante ciertos expedientes de extrema crueldad "debe preferirse vivir como particular más bien que como rey con tanta ruina de hombres". Y, sin embargo, si no se quiere o no se puede hacer esta renuncia, hay que meterse de lleno, resueltamente, en el mal, y evitar las soluciones intermedias que no sirven de nada.

Sin embargo, el mal debe estar enderezado al bien, es decir, a la utilidad de los súbditos, pues de otro modo se revuelve contra quien lo manipula y provoca su caída. Por consiguiente, la tarea del príncipe y en general todo quehacer político tiene en sí mismo el propio límite y norma. Ciertos expedientes son condenables no por inmorales, sino por impolíticos, o sea, tales que no alcanzan la meta y frustran los objetivos mismos que se quiere alcanzar.

Si bien admite la inestabilidad del acontecer histórico, Maquiavelo se niega a creer que las cosas del mundo estén gobernadas por la fortuna o por Dios, de forma que los hombres no puedan ni corregirlas ni ponerles remedio. La fortuna, dice, arbitra la mitad de las acciones humanas y permite a los hombres gobernar la otra mitad o poco menos. Es como un río que, cuando se desborda, arrasa todo, pero cuyo ímpetu no es dañoso o resulta menos perjudicial si el hombre ha procedido oportunamente a construir defensas y diques. Pues si el hombre no se abandona, si se compromete activamente en la historia y saca del pasado lecciones para el porvenir, puede llegar a domar a la fortuna. En tal caso, no es que se elimine el riesgo, pero el hombre deja de ser esclavo de los acontecimientos.

Adviértase que la lúcida objetividad con que Maquiavelo nos revela el oculto mecanismo sobre el que se funda en buena parte la fortuna de un príncipe, no tiene que ver nada con esa especie de cinismo deterior que suele atribuírsele. La autonomía de la política por la que propugna se apoya en el supuesto de que el verdadero interés del gobernante coincide con el bienestar de los gobernados ("la mejor fortaleza que existe es no ser odiado por el pueblo").

Por lo demás, Maquiavelo demostró siempre que prefería la república libre a cualquiera otra forma de gobierno, si bien comprendía que era imposible unificar a Italia en forma republicana. A ello se debe el que se nos aparezca ahora como un teórico de la superioridad del absolutismo monárquico, que por entonces se hallaba en fase de pleno ascenso en Europa, cuando en realidad fue más bien el campeón de la seriedad de la política en todas sus formas, en contraste con el diletantismo de buena parte de la política italiana del Renacimiento.

GUICCIARDINI Y BOTERO

Máximas de sabiduría política son los Ricordi politici e civili de Francesco Guicciardini (1432-1540). Según Guicciardini un hombre no debe ser juzgado por la tarea que le ha tocado realizar, sino por el modo como la ejecuta. En efecto, si bien no elige la clase social en que ha nacido, o las vicisitudes o la suerte que le han cabido, sí elige la conducta que asume dentro de su clase o en sus acaeceres o ante la suerte. Y esta conducta debe ser la base sobre la cual debe juzgársele. Su deber es valerse de la reflexión y la experiencia. Si cuando se reflexiona, se examina y se considera todo a fondo es difícil salir adelante con bien, figurémonos cómo le va a quien se "deja llevar del curso del agua". El "dejarse llevar del curso del agua" equivale al "dejarse gobernar por la fortuna" de Maquiavelo. Como Maquiavelo, Guicciardini quiere que el hombre participe activamente en la realidad política, a fin de corregir, aun cuando no pueda desviarlo del todo, el curso de la fortuna. Por eso, el filósofo aprecia la fe, que produce obstinación; y muy a menudo la obstinación, en un mundo expuesto a mil casos y

accidentes acaba por triunfar.

Por lo que se refiere a la naturaleza humana, Guicciardini considera que los hombres se inclinan naturalmente al bien, pero que su naturaleza es frágil y que por eso se apartan con facilidad de su inclinación natural. Por consiguiente, es preferible no ser confiado y tener siempre, ante quien sea, los ojos muy abiertos, si bien procurando no aparecer desconfiado. Sin embargo, en política, no basta la apariencia. Si un hombre no es verdaderamente bueno, tarde o temprano será desenmascarado; sólo quien sea en verdad bueno podrá aparecer como tal. No hay en Guicciardini la identidad entre juicio político y juicio histórico que caracteriza a Maquiavelo y vuelve magnánimo su inmisericorde realismo. Guicciardini está aferrado a lo "suyo particular", es decir, a su condición, a su interés personal. Odia al clero, pero lo sirve; querría verlo "o sin vicios o sin autoridad", no obstante lo cual trabaja por la grandeza de varios pontífices poniendo en la tarea lo mejor de sus facultades.

Un maquiavelismo filtrado por los ideales de la Contrarreforma y reducido a instrumento de pura conservación política, será el de Giovanni Botero (1533-1617), autor de los diez libros de *Della ragion di stato*. Según Botero, para conservar su poder, el príncipe necesita de todas las virtudes, especialmente de la religión, que debe ser uno de los fundamentos del Estado. Botero rechaza los grandes proyectos y las ambiciones desmedidas y desconfía de la astucia demasiado sutil. Sin embargo, junto a los preceptos de moral y religión, propone las máximas del maquiavelismo y enfoca todo desde el punto de vista de la razón de Estado, o sea, como medio de conservación y ampliación de un dominio político.

LA NUEVA CIENCIA NATURAL: LEONARDO DA VINCI

Mientras Maquiavelo fundaba la nueva ciencia humana de la política, su contemporáneo Leonardo da Vinci (1452-1519) echaba las bases de la moderna ciencia natural, que tiene como fundamento la experiencia sensible y procede por hipótesis elaboradas matemáticamente, reconociendo en la naturaleza un preciso orden mensurable y una perfecta "necesidad".

Leonardo no fue más afortunado que Maquiavelo por lo que se refiere al éxito inmediato. Reconocido como pintor sin igual y como genio versátil cual ninguno ("yo no creo que nazca en el mundo hombre mayor que él", declara Benvenuto Cellini), su misma inquietud lo empujó en mil direcciones diversas, lo que le hizo dejar incompletas muchas obras y fue causa de que sus descubrimientos y su pensamiento científico permanecieran prácticamente ignorados hasta tiempos recientes, debido, entre otras razones, a que estaban contenidos en "códices" manuscritos de lectura a menudo difícil (escritos "especularmente" con la mano izquierda).

El encuentro en Leonardo del arte con la ciencia no es accidental; no son para él dos actividades diversas, sino que tienen un fin único: el conocimiento de la naturaleza. Para Leonardo la pintura es superior a todas las artes; ahora bien, la pintura busca en las cosas la proporción que las hace bellas y, por consiguiente, presupone un estudio encaminado a descubrir mediante la experiencia sensible esa misma armonía de las cosas que la ciencia expresa en sus leyes matemáticas.

Leonardo rechaza toda autoridad y toda especulación que no tenga como base la experiencia. "La sabiduría es hija de la experiencia", dice. La experiencia no engaña; en cambio, sí puede engañar el juicio pronunciado sobre la base de la experiencia; en tal caso, el error se puede evitar recurriendo a la matemática para entender y demostrar las razones de lo manifestado por la experiencia. Leonardo adopta el lema de Platón inscrito a la entrada de la Academia: "Quien no sea matemático, no me lea en mis principios." La experiencia y el cálculo matemático revelan la necesidad de las operaciones naturales, necesidad que excluye toda fuerza metafísica o mágica porque es "freno y regla eterna" de todos los hechos naturales.

Entender la razón de la naturaleza significa entender esa proporción que no se encuentra sólo en los números y medidas, sino también en los sonidos, los pesos, los espacios, los tiempos y en toda potencia natural. Fue precisamente la identificación de la naturaleza con la necesidad matemática lo que condujo a Leonardo a fundar la mecánica y a ser el primero en formular sus principios (ley de inercia, principio de la reciprocidad de acción y reacción, teorema del paralelogramo de las fuerzas, etcétera).

En un pasaje del Codice Atlantico expresa en modo admirable la plena conciencia que tenía acerca de la novedad y el carácter revolucionario de esta nueva visión de la naturaleza: "Oh admirable y estupenda necesidad, tú con tu ley, por brevísima vía, obligas a todos los efectos a participar de sus causas, y, con irrevocable ley, merced a esa brevísima operación, toda acción natural te obedece... Éstos son los milagros."

Un hombre como Leonardo no es fácil de clasificar. Reconocido como paradigma del genio universal del tipo renacentista (sólo Miguel Ángel podría parangonársele), mientras por otra parte se declaraba "hombre sin letras" y enemigo jurado de toda autoridad, despreciador de "los recitadores y trompetas de las ajenas opiniones" y de quien "pretendiendo autoridad no usa el ingenio, sino la memoria", aparece en verdad como muy alejado de la actitud humanística, o sea, de devoto cuando no ciego respeto por la autoridad de los grandes clásicos.

En realidad, Leonardo participa en pleno de la intuición humanística para la cual el hombre es un microcosmo, "ojo del universo", o "mundo menor" (del que muestra la "cosmografía" en sus tablas anatómicas, arrebatado de maravilla por la perfección del organismo humano), e incluso se advierten en él ecos de ciertas formas de religiosidad platonizante tomadas del ambiente culto de la época.

Pero no debe olvidarse que Leonardo era además un artesano formado en el taller del Verrochio, y que estaba acostumbrado a hacer lo que los humanistas no hacían, o sea, el trabajo material y la experimentación guiado, sí, por intuiciones geniales, pero sin escrúpulo de rebajarse a ejercer actividades mecánicas.

De esa forma, en Leonardo pudo realizarse, con la intensidad de una iluminación fulgurante que los contemporáneos no comprendieron, esa admirable síntesis de experimentación y teoría que caracterizará a la ciencia moderna. Como embriagado por su extraordinario y casi inefable descubrimiento (ya se verá lo mucho que el mismo Galileo hubo de padecer para obligar a la ciencia oficial a que aceptara la insólita doctrina), quiso ensayar su alcance en todas las direcciones posibles: estudió los fósiles, calculó el tiempo que el Po había tardado para colmar la zona aluvional (200 mil

años, según sus cálculos, de donde la cuestión sobre la atendibilidad de la Biblia), estudió acústica, óptica, meteorología, aerostática, aerodinámica, y, por si fuera poco, zoología, botánica y anatomía. Como era de esperar, sus resultados son desordenados y fragmentarios, pues si bien intuyó la esencia del método científico moderno, no estaba en sus posibilidades realizar la metodicidad ni el lento proceder cooperativo que es indispensable para construir ciencias efectivas y maduras.

En su soledad intelectual, no buscada pero virilmente aceptada, Leonardo se dejó arrastrar un tanto por la mentalidad propia de los científicos "prácticos" de su tiempo, mitad magos y mitad charlatanes, que se rodeaban de misterio: "no enseñes y sólo tú serás excelente".

OTRAS NOVEDADES CIENTÍFICAS

Por otra parte, sería error exagerar la excepcionalidad de Leonardo que consiste en la universalidad de su genio y en la relativa claridad metodológica que alcanzó, y no en el hecho de que otros hombres no hayan formulado en ese mismo periodo puntos de vista que pudieran calificarse con toda justicia de científicos.

El mismo Leonardo tuvo en Florencia, en la persona de Paolo Toscanelli, el insigne matemático, astrónomo, geógrafo y médico, que fue amigo del Cusano y de Cristóbal Colón, un estímulo intelectual que lo afirmó considerablemente en sus convicciones y en sus investigaciones.

En anatomía y fisiología Leonardo fue superado de ahí a poco por Andrés Vesalio, autor del primer gran tratado de anatomía, y por Miguel Servet, quien simultáneamente a Andrea Cialpino descubrió la pequeña circulación de la sangre.

Pero los progresos más rápidos se cumplirán en el campo de la astronomía, en un principio sobre todo por obra de Nicolás Copérnico (1473-1543), quien se inspiró originalmente en las doctrinas del de Cusa y en la lectura de los antiguos textos clásicos (entre otros, Cicerón y Plutarco) que se referían a las doctrinas no geocéntricas de los pitagóricos y de Aristarco de Samos (cf. § 49) Su obra fundamental, *De revolutionibus orbium celestium*, representa en el campo científico la definitiva destrucción de la cosmología aristotélica que había dominado todo el Medievo. Y, sin embargo, Copérnico no afirma dogmáticamente su teoría, ni está en condiciones de demostrarla, experimental o matemáticamente, como harán más adelante Kepler y Galileo. Invoca un principio de simplicidad o economía que recuerda la fe de Leonardo en la "*brevísima vía*", merced a la cual los efectos participan de la naturaleza de sus causas.

En efecto, es extremadamente más sencillo explicar todos los movimientos aparentes del sol, la luna y los planetas imaginando que los planetas y la tierra giran con órbitas circulares en torno al sol, y que la luna da vueltas alrededor de la tierra, que considerar a la tierra como inmóvil y verse obligado a admitir un sinfín de ciclos y epiciclos para acordar la teoría con los datos de la observación, como había tenido que hacer Tolomeo.

Copérnico seguía creyendo en una bóveda de estrellas fijas inmensamente distantes, y se equivocaba también al considerar las órbitas como circulares más bien que como elípticas; y, sin embargo, es de su obra -a la que en un principio no favoreció el éxito- de la que parte toda la ciencia posterior, al punto de asumirla como el símbolo de la revolución del pensamiento moderno frente al escolástico.

REFORMA Y CONTRARREFORMA

LA VUELTA A LOS ORÍGENES

Contribución fundamental a la formación de la mentalidad moderna fue la reforma religiosa de Lutero y Calvino. También en el aspecto pedagógico tuvo la reforma protestante una importancia decisiva, entre otras razones porque con ella se plantea por vez primera, en términos concretos, el problema de la instrucción universal, vuelta necesaria por la exigencia de que todo cristiano debe estar en condiciones de leer las Sagradas Escrituras.

En algunos aspectos la reforma protestante se enlaza estrechamente con las posiciones humanístico-renacentistas; en otros, se aparta de éstas casi con violencia polémica. Es indispensable tener presentes estos contrastes si se quiere comprender ese gran fenómeno histórico en su real complejidad.

El Renacimiento se había planteado ya la renovación de la vida religiosa. Hemos visto cómo el platonismo se afanaba por reconocer y revivir la originaria sapiencia religiosa de la humanidad: sapiencia que veía sintetizada en Platón y en la cual, a su juicio, confluían en igual medida la especulación oriental y la grecorromana. Pero la religión de los platónicos renacentistas es una religión de doctos; más que una religión, es una filosofía teológica incapaz de difundirse entre las masas populares y de valer como principio de renovación de la religiosidad.

La reforma de la vida religiosa sólo podía ser resultado de un retorno a las fuentes mismas del cristianismo, o sea, no a los teólogos y a la teología greco-oriental, sino a la palabra de Cristo revelada en la Biblia. En efecto, la palabra de Cristo se dirige no a los doctos, sino a todos los hombres en cuanto tales, y lo que quiere renovar no es la doctrina, sino la vida. Una renovación religiosa, para ser tal, tenía que arraigar de nuevo, directamente, en el anuncio bíblico, liberándolo de las superestructuras tradicionales y restaurándolo en su forma genuina y en su potencia original.

Este retorno a los orígenes de la tradición cristiana se ligaba estrechamente con aquel movimiento filológico que hemos visto desarrollarse sobre todo en relación con los textos de la clasicidad grecorromana, pero que en Erasmo y en otros humanistas, sobre todo nórdicos, se orientaba ya también hacia el estudio del Antiguo y el Nuevo Testamento.

En la persona de Erasmo es donde se realiza la más íntima fusión entre actitud humanística y aspiración a real reforma religiosa. La parte central del famoso Elogio de la locura está dedicada a criticar la religiosidad de su tiempo.

Erasmus ironiza amargamente los signos externos de la devoción, las letanías, las oraciones, los ayunos, las reliquias, y les contrapone la auténtica fe, que es caridad y vida conforme al ejemplo de Cristo.

Todos los temas de la polémica protestante contra la Iglesia y el Papado se encuentran ya en la obra de Erasmo. En el *Enchyridion militis christiani* contrapone la fe religiosa, que forma soldados de Cristo, a la cultura teológica, que forma teólogos o literatos. El arma principal del soldado cristiano es la lectura y la interpretación de la Biblia. Y al estudio de la Biblia, sobre todo del Nuevo Testamento, se dedicó Erasmo estableciendo el texto crítico, del que luego hizo la traducción, y en cuyo preámbulo sostenía que la Biblia debía ser leída y comprendida por todos. De esta vuelta a la lectura y comprensión de la Sagrada Escritura, Erasmo espera esa reforma o renacer que es la restauración de la verdadera naturaleza humana. "Fácilmente desciende al alma de todo aquello que en máximo grado es conforme a la naturaleza. Pero la filosofía de Cristo, que Él mismo llama renacer, ¿qué es sino la restauración de una bien construida naturaleza?"

A la sabiduría teológica, que desarrolla la habilidad polémica, pero no da fe ni caridad, Erasmo contrapone el renacimiento que sólo la palabra de Cristo puede determinar. "Quien desee instruirse en la piedad más que en los debates, se ocupe lo más posible de las fuentes y de aquellos escritores que más directamente derivan de las fuentes." Por eso Erasmo dedicó su actividad de filólogo, además de al Nuevo Testamento, a los Padres de la Iglesia cuya doctrina le parecía directamente inspirada en las fuentes cristianas, y repudió la especulación escolástica por parecerle que en la disputa de cuestiones ociosas se había perdido el sentido originario del cristianismo. A las ceremonias eclesiásticas opone el precepto de Cristo sobre la caridad. "De las ceremonias nacen disidencias, de la caridad la paz", dice.

De esa forma Erasmo había aclarado el concepto fundamental de la Reforma: renovar la conciencia cristiana mediante el retorno a las fuentes del cristianismo. Su tarea había de terminar en este punto. Erasmo era un humanista habituado a moverse en el mundo de los doctos y, como tal, era renuente a soliviantar, con la religión, fuerzas políticas y sociales que le parecían extrañas al mundo de la cultura.

Cuando en 1519 Lutero le envió una carta pidiéndole que se pronunciara públicamente en favor de la Reforma, Erasmo, si bien aprobaba gran parte de los principios de Lutero, se negó a seguirlo y estimularlo en la obra revolucionaria que en nombre de esos principios Lutero había emprendido. Más tarde, en 1524, ataca a la Reforma a propósito del problema del libre albedrío.

En su escrito -contra la negación de Lutero- reivindica para el hombre la libertad de salvarse. La gracia divina no es más que la causa principal de la salvación; la libertad del hombre es la causa secundaria. La salvación es, pues, el fruto de la colaboración entre el hombre y Dios. En realidad, mientras Lutero se colocaba decididamente en un terreno de pura fe religiosa, donde la actitud fundamental consiste en abandonarse total e incondicionalmente a la omnipotencia divina, Erasmo seguía hablando como el humanista filósofo que era y, por lo tanto, se sentía llamado a defender aquella libertad sin la cual la dignidad del hombre pierde sentido.

LUTERO

Martín Lutero (1483-1546) es el campeón del retorno a las fuentes cristianas como vía para renovar la conciencia religiosa. En virtud de ello, niega rotundamente la validez de la tradición cristiana y se propone acudir al propio Evangelio. Contra los adversarios que le oponían las doctrinas patrísticas y escolásticas y los seculares ritos de la Iglesia, Lutero decía. "Yo grito ¡Evangelio! ¡Evangelio! y ellos invariablemente responden ¡Tradición! ¡Tradición! No hay acuerdo posible."

Por su parte, Lutero consideraba el magisterio directo de Cristo y los apóstoles como el único válido, y la fe en la verdad del mensaje cristiano como base exclusiva de la salvación. Éste es el principio fundamental de la Reforma: la justificación por medio de la fe. La frase de San Pablo: "el justo vivirá por la fe", Lutero la interpreta en el sentido de que la justicia de Dios está en lo que Dios mismo nos justifica con su gracia. Para el hombre se trata de una justicia pasiva. El hombre que tiene fe es el hombre que ha sido justificado, al que se han perdonado los pecados y que, por consiguiente, está seguro de su salvación. La fe es la confianza en la justificación por parte de Dios.

La justificación por la fe implica renunciar a toda iniciativa por parte del hombre, el confiado abandono en Dios, la certidumbre interior de la salvación. Desde este punto de vista el intento escolástico de justificar la fe con la razón debía aparecer como repugnante y absurdo. Para Lutero la razón es "la más encarnizada y pestífera enemiga de Dios". Los filósofos son todos "sofistas". Lutero hace una excepción, Ockham, para quien la fe era irracional e inverificable y la había excluido de la especulación racional. En efecto, la investigación racional implica iniciativa y libertad por parte del hombre, mientras que la fe significa renunciar a toda iniciativa de salvación y abandonarse a Dios.

El retorno al Evangelio suponía negar la función mediadora del sacerdocio y de los sacramentos instituidos por la Iglesia. Lutero reduce los sacramentos primero a tres, luego sólo a dos: bautismo y eucaristía, pues sólo éstos habían sido instituidos por el propio Cristo como lo atestiguan los Evangelios. El valor de estos sacramentos está condicionado por la fe, que es una relación entre el hombre y Dios y excluye toda mediación. Por lo tanto, la función sacerdotal pierde su razón de ser y desaparece la distinción entre casta sacerdotal y mundo laico.

Por otra parte, la justificación por la fe despoja de todo valor a las llamadas obras meritorias. Las buenas obras no bastan por sí solas para salvar a nadie. Son el fruto y el signo de la salvación, no la causa de ella. Un buen árbol da buenos frutos, un árbol malo frutos malos: el hombre con fe, el hombre salvado, hace buenas obras; el hombre sin fe, haga lo que haga, obra mal. Mas las buenas obras que son el fruto de la salvación no consisten en ritos y ceremonias, sino en las obras de la convivencia civil. Todo hombre desempeña un trabajo mediante el cual sirve a los demás: ese trabajo es el único servicio divino, la única obra con que el cristiano da testimonio de su fe interior. La vida social es el campo en que la fe religiosa debe manifestarse y mostrarse activa.

Al De libero arbitrio de Erasmo, Lutero replicó en 1525 con su De servo arbitrio. Para Lutero, el libre albedrío es nada, lo excluyen la presciencia y la omnipotencia divinas. Dios predestina infaliblemente a los hombres a la salvación; los que no predestina, se condenan. Dios obra asimismo el bien y el mal en los hombres, como un

artífice que en ocasiones se sirve también de malos instrumentos. Lutero hace suya, llevándola a sus últimas consecuencias, la doctrina de San Agustín sobre la gracia.

A la objeción de que en tal caso Dios es el autor del mal, Lutero responde con Ockham que Dios no está sujeto a reglas ni normas, y que todo lo que hace es justo precisa y solamente porque es Él quien lo hace. Por consiguiente, lleva la conciencia religiosa a la máxima expresión de intransigencia. Para el hombre la única libertad es la sujeción a Dios, y la única iniciativa, como también el solo mérito, es renunciar a toda iniciativa y a todo mérito.

La doctrina de Lutero hizo valer en el dominio religioso el retorno a los orígenes que había sido la preocupación central del Renacimiento, haciendo que el hombre se empeñara, como lo había intentado el Renacimiento, en las obras de la vida, y sustrayéndolo así a las ceremonias y al culto externo.

ZUINGLIO Y CALVINO

Más próximo al humanismo está el reformador suizo Ulrico Zuinglio (1484-1531), quien abrazó la doctrina humanística de una sapiencia religiosa original en la cual confluyen, acordándose entre sí, los textos de las Sagradas Escrituras y de los filósofos paganos. Para Zuinglio la revelación no es un hecho histórico determinado y limitado al cristianismo. Es universal y todo lo que se haya dicho de verdadero, lo haya dicho quien lo haya dicho, sale de la boca misma de Dios.

Desde este punto de vista, el concepto de Dios se transforma en un teísmo universal que no rechaza ninguna de las determinaciones filosóficas de la divinidad. Dios es el Ser, el sumo Bien, la Unidad en el sentido eleático, la naturaleza misma. La salvación humana depende de una libre decisión de Dios, decisión que determina en el elegido la fe justificadora. El hombre cree porque Dios lo ha elegido. Y la fe es una confianza inquebrantable en la gracia justificadora de Dios, la certeza absoluta de hallarse en las manos de Dios y de no poder actuar diversamente de como se actúa. En apariencia, semejante principio debería conducir en el hombre a la desesperanza y a la renuncia; en la realidad la confianza en la justificación divina creó los grandes espíritus religiosos y heroicos de la Reforma.

Zuinglio, más que Lutero, rechaza toda ceremonia, símbolo o aparato externo de la religión. Para él, incluso la Eucaristía no es más que una ceremonia simbólica. El cuerpo de Cristo no es su cuerpo real, sino que es la comunidad de los fieles la que se convierte de verdad en el cuerpo de Cristo en el acto de evocar simbólicamente, en la ceremonia eucarística, el sacrificio de Cristo.

Al igual que Lutero, Zuinglio quiere que el hombre se dé a la vida social, pues sólo en ella puede realizar las buenas obras que revelan la gracia justificadora. En el terreno de lo social, mientras Lutero se había mantenido en el más estricto conservadurismo y había combatido los movimientos de la pequeña nobleza y los campesinos quienes, en nombre de los ideales reformistas, habían tratado de sustraerse al yugo de los privilegios feudales, Zuinglio ambiciona renovar la vida política y social mediante el retorno a la sociedad cristiana original. Incluso ahí donde reconoce que ciertos aspectos de esa convivencia, por ejemplo, la comunidad de bienes, no

podrían realizarse sino entre santos y no son posibles en este mundo, considera que es necesario aproximarse a ese estado de perfección a través de la beneficencia. De esa forma, trasfiere al campo social el principio de la reforma religiosa convirtiéndolo en instrumento de renovación.

La obra de Zuinglio fue truncada por su muerte en el campo de batalla de Kappel, pero no por ello su influencia vino a menos, aunque haya sido siempre inferior a la del calvinismo.

Para Juan Calvino (1509-1561) el retorno a las fuentes del cristianismo es esencialmente un retorno a la religiosidad del Antiguo Testamento. En su obra fundamental, Instituciones de la religión cristiana, Calvino admite y defiende la unidad del Antiguo y el Nuevo Testamento, contra la tesis de que el Antiguo Testamento había indicado a los judíos una felicidad puramente terrenal. Es en realidad del Antiguo Testamento de donde infiere el concepto de Dios como potencia y soberanía absolutas frente a las cuales el hombre es nada.

Más que amor, Dios es omnipotencia e inescrutabilidad. De sus decretos depende el curso de las cosas y el destino de los hombres. El hombre se salva sólo en virtud de la predestinación divina, que lo hace partícipe de los méritos de Cristo. La voluntad del hombre es nula frente a la predestinación. Pero es precisamente en la fe en los méritos de Cristo donde el hombre puede encontrar la fe en su propia salvación, fe que sería insegura e incierta si el hombre tuviese que depender de los méritos propios, nulos e insignificantes. Gracias a esta inquebrantable confianza, el calvinista adquiere una fuerza de convicción que llega al fanatismo.

Para Calvino el trabajo es un sagrado deber y el buen éxito en los negocios puede incluso ser una prueba del favor de Dios. Como en el Antiguo Testamento, El Dios del calvinismo manifiesta su predilección ayudando al hombre a conseguir la prosperidad y el Bienestar. En cierto modo, sobre la ética calvinista se modeló el espíritu emprendedor, agresivo, enemigo de sentimentalismos, de la naciente burguesía capitalista.

Calvino ejerció su magisterio religioso casi exclusivamente en Ginebra, que por entonces se se había liberado (le la sujeción a los duques de Saboya había expulsado a los feudatarios limítrofes y había hecho coincidir su adhesión a la Reforma con la conquista de su independencia y su libertad política. Calvino fue llamado ahí en atención a su fama de teólogo, pero se vio obligado a resolver también un problema político. Si bien distinguía la organización civil de la religiosa, Calvino promovió una especie de régimen teocrático, que se realizaba mediante formas regulares de elecciones democráticas.

De hecho, Calvino gozaba de una tal autoridad que su poder personal prácticamente no conoció oposición hasta su muerte, debiendo añadir que lo ejerció con excepcional habilidad y despiadada firmeza. La ingerencia del Consistorio en la vida, religiosa, moral y familiar de los ciudadanos no conocía límites ni de extensión ni de formas de represión; 53 personas fueron condenadas a muerte por razones religiosas, entre otros, el médico español MiServet, quien murió en la hoguera por la excesiva libertad de sus interpretaciones evangélicas, que llegaban a negar la Trinidad.

CONSECUENCIAS POLITICO-EDUCATIVAS DE LA REFORMA PROTESTANTE

Vemos pues, que el principio de libertad de conciencia encontró drásticas limitaciones entre los mismos reformadores quienes, por obra del mismo Lutero y de Felipe Melanchthon, por una parte, y de Calvino, por otra parte, elaboraron nuevos conjuntos de dogmas.

Pero no se trata solo de diversidades dogmáticas (por ejemplo, Calvino, como Zuinglio, reconoce a los sacramentos sólo un valor simbólico-conmemorativo), si no de movimientos que tenían como base diferentes fuerzas sociales. Lutero entre cosas por reacción a las agitaciones sociales involuntariamente provocadas entre la pequeña nobleza, los campesinos, y más tarde, los “anabaptistas” (así llamados por que rebautizaban a sus adeptos por considerar solo como valido el bautismo concientemente recibido en la edad adulta) se apoyaba cada vez más en los poderes políticos constituidos, es decir, en los príncipes y, en cierta medida, en las acaudaladas oligarquías financieras de las ciudades renanas y aascáticas. Se explica su reconocimiento del origen divino del poder político, al que atribuía al mismo tiempo el preciso deber de hacerse ocuparse de la organización eclesiástica y, como se verá más adelante, de la educación del pueblo. No sin razón, el luteranismo se difundió por zonas y reinos se estructura feudal: Alemania y los países escandinavos, así como también en Polonia, Moravia, Hungría, Transilvania, de los que, sin embargo, fue erradicado, velozmente por por la contrarreforma.

Calvino carecía de poderes políticos organizados en que apoyarse, en vista de lo cual vióse obligado a disciplinar y explotar al máximo las capacidades de autogobierno de la pequeña y media burguesía (en Ginebra no había prácticamente una gran burguesía). Que consiguiese su intento fue de importancia decisiva para la historia de la humanidad. El calvinismo se difundió rápidamente entre las burguesías urbanas de otros países (Renania, Países Bajos, Escocia, Inglaterra y, más tarde, las colonias inglesas de América) ligado siempre a formas de autogobierno político-administrativo. única excepción fue el fenómeno hugonote (nombre que se dio a los calvinistas franceses), ligado a la rebeldía de la nobleza ante la centralización monárquica, de tal forma que se difundió notablemente en el campo, mientras la burguesía urbana -que en Francia no podía esperar sino beneficios del absolutismo real- se mantenía acérrimamente católica.

En general, puede decirse que Lutero formó buenos súbditos, Calvino buenos ciudadanos.

Esta importante diferencia en el espíritu que animaba a las dos principales ramas reformadas no debe ocultarnos la sustancial identidad de las consecuencias de la Reforma protestante por lo que se refiere a las instituciones escolásticas, o sea, que constituyó un impulso decisivo hacia:

- 1) la afirmación del principio de la instrucción universal;
- 2) la formación de escuelas populares destinadas a las clases pobres, en todo diversas de las escuelas clásicas de las clases ricas;
- 3) el control casi total de la instrucción por parte de autoridades laicas;
- 4) una creciente fisonomía nacional de la educación en los diversos países.

Se trata, como se ve, de características que serán típicas de las escuelas europeas casi hasta nuestros días, y, por lo tanto, convendrá que nos detengamos a examinar su génesis.

Como es sabido, una de las primeras consecuencias del movimiento luterano fue la supresión de las órdenes religiosas y la confiscación de los bienes eclesiásticos por los príncipes y los feudatarios más potentes. Un sinnúmero de escuelas de religiosos dejaron de funcionar en el preciso momento en que la afirmación del principio de la libertad de conciencia y del sacerdocio universal exigía que todos y cada uno de los creyentes estuviesen en condiciones de leer e interpretar directamente las Sagradas Escrituras.

Lutero dirigió cálidos y elocuentes llamamientos a la nobleza alemana, a los magistrados de las ciudades y a los príncipes a fin de que proveyesen a la instrucción de todos los ciudadanos, mujeres y varones. Pero en sus llamamientos, al igual que en algunos escritos sobre el problema educativo, distinguió siempre, con creciente rigor, entre el tipo de instrucción útil para las clases trabajadoras y la que convenía 'a los adinerados. No era indispensable conocer las lenguas clásicas para actuar el principio de la libertad de conciencia: él mismo había procedido a traducir nuevamente la Biblia en una versión que constituiría el monumento fundamental del moderno idioma alemán. Por lo tanto, a quien estaba destinado a un oficio manual le bastaría frecuentar la escuela una o dos horas al día, lo suficiente para aprender a leer y escribir en vulgar, dedicando el resto de su tiempo al aprendizaje de un oficio.

Lutero desprecia el latinajo escolástico (por ejemplo el de las "asnadas" de los autores octo) no menos que los humanistas, y con más fervor aún que éstos anhela que quienes se dedican al estudio saquen de la lectura directa de los textos originales no sólo lecciones religiosas, sino históricas y científicas. O sea, las lenguas para él tienen una función instrumental, son "las vainas en que está guardada la espada del espíritu".

De tal forma, mientras Lutero promueve la creación de nuevas escuelas populares de carácter práctico y en lengua vulgar, tiende a reformar en el sentido de una mayor seriedad de contenido la ya tan difundida escuela humanística. Entre una y otra escuela no se preocupa de establecer ningún nexo, si bien se afana por crear entre todos los fieles un profundo lazo cultural-afectivo estimulando la música sacra y el canto religioso en coro. Él en persona escribió y compuso himnos con lo que imprimió un sello particular no sólo a la religiosidad sino al espíritu mismo de Alemania.

Aspecto importante de la posición de Lutero ante la pedagogía es su enérgico rechazo de los métodos constrictivos y violentos. Según dice, es necesario hacer de modo que los niños encuentren en el estudio igual o mayor placer que en los juegos.

Felipe Melanchthon (forma helenizada del apellido Schwarzerd; 1497-1560), amigo y colaborador de Lutero, menos intransigente que éste en cuanto teólogo, humanista insigne y reformador de la educación en Alemania, al punto de ganarse el título de Praeceptor Germaniae, logró establecer en el campo educativo un feliz equilibrio entre la tendencia "realista." de Lutero y la representada por Erasmo -de quien fue siempre profundo admirador- más formal y preocupada por la elegancia y armonía literarias.

No faltaban entre los reformadores quienes combatían contra los estudios humanísticos en defensa de la pureza religiosa, pero Melanchthon los definía enemigos del género humano y los exponía con pintoresca eficacia al desprecio general: "Quienquiera que hoy, so pretexto de la religión, abomina de las buenas letras es más feroz que un oso y más impío de lo que han sido jamás los epicúreos turcos ."

A Melanchthon se confió la nueva organización eclesiástica y escolástica de Sajonia (1528), así como la reorganización de los estudios en la Universidad de Wittemberg (1536), y cuidó personalmente un pequeño contubernium de tipo italiano, que preparaba estudiantes para los estudios universitarios.

El ejemplo de Sajonia, así en lo referente a las escuelas populares como a las humanísticas de tipo medio y a los estudios universitarios, fue muy imitado en Alemania bajo la égida de las autoridades estatales y municipales.

Por el contrario, las escuelas-pensión casi no tuvieron importancia y en la mayoría de los casos adoptaron la forma de escuelas para príncipes muy exclusivas, donde se educaba a los vástagos de la alta nobleza.

También en Ginebra se preocupó Calvino por organizar en formas diversas la educación popular y la clásicohumanística, para la cual fundó el Collège de la Rive con la insigne colaboración de Maturino Cordier, ex maestro del Collège de Guyenne de Burdeos. Más tarde, algunas ciudades calvinistas de los Países Bajos siguieron el ejemplo en ambas direcciones.

También en los otros países protestantes del norte las autoridades laicas se sienten llamadas a ocuparse directamente de las escuelas. Será un pequeño estado alemán, el Saxe-Gotha, el primero en decretar la instrucción obligatoria (1642).

La creciente importancia atribuida a las escuelas de lengua nacional, la atención que empieza a otorgarse en las escuelas humanísticas a la lengua vulgar (por ejemplo, mediante ejercicios sistemáticos de traducción), la sustitución del universalismo católico por iglesias nacionales y, en fin, la influencia de los poderes políticos sobre éstas y sobre las escuelas, son causa de que lentamente vaya abriéndose paso la idea de que la educación tenga y deba tener un carácter nacional, es decir, inspirado en las tradiciones de un pueblo, del que exalta los valores peculiares, con objeto de preparar buenos ciudadanos y soldados para las pruebas que reserve el futuro.

DOS GRANDES EDUCADORES PROTESTANTES: STURM Y TROTZENDORF

Es digno de especial atención el hecho de que las dos más famosas escuelas protestantes de carácter humanístico haya, sido escuelas públicas municipales.

La primera fue fundada por Juan Sturm, amigo de Erasmo y de Melanchthon, en Estrasburgo, mediante la fusión y reorganización de otras escuelas preexistentes. Sturm quería una escuela amplia y numerosa, tanto porque "a maestros y discípulos estimula la variedad y el número, mientras que languidecen en la escasez y en la soledad", como para poder ordenarla en forma racional. El Gimnasio de Estrasburgo era simultáneamente escuela elemental y media, con lecciones obligatorias y continuas (nueve años, más tarde diez; se empezaba a los seis años de edad) y escuela

universitaria (cinco años con La organicidad y gradualidad de los programas eran objeto de una esmerada atención; las lenguas clásicas reinaban supremas, la organización de las clases y de los horarios era perfecta no obstante que el número de alumnos tocara en ocasiones la cifra de 1500. En su parte no universitaria (que se transformó más tarde en una universidad propiamente dicha), el Gimnasio de Estrasburgo sirvió de modelo a una gran parte de las escuelas humanísticas protestantes de Alemania, pero también a las escuelas humanísticas promovidas en la Europa católica por los jesuitas.

Fundándose en una idea de Sturm, Valentin Friedland, denominado Trotzendorf (por el nombre de la aldea eslesiana donde había nacido de modestos campesinos), fundó en Golberg un gimnasio organizado como una república en miniatura con senadores, consules, cuestores, etc. Trotzendorf era el “dictador”, pero concedía a sus alumnos –provenientes de todas las clases sociales- una amplia autonomía que se resolvía en formas de un efectivo autogobierno. Los autónomos atendían a los alojamientos, los éforos a los comedores, los cuestores a todo lo concerniente a las lecciones. Los culpables de infracciones eran remitidos al senado compuesto por doce miembros y se podían defender preparando y pronunciando un discurso en latín.

El principio tomado de Lutero, inspiraba a Trotzendorf, era hacer al estudio más vivo y atractivo que los juegos; pero el rasgo más original de su creación era que se proponía hacer que, de las actividades sociales de los alumnos, surgieran la exigencia de una disciplina y una ley libremente impuesta y respetada.

También los métodos de Trotzendorf serán respetados libremente por protestantes católicos, aunque casi siempre en formas parciales y exteriores.

LA CONTRARREFORMA

No obstante las limitaciones dogmáticas a que nos hemos referido, la Reforma despertó energías religiosas y culturales dentro y fuera de las dos grandes corrientes del luteranismo y el calvinismo.

Apoyándose en el Maestro Eckhart y en Tomás de Kempis, el misticismo alemán vuelve a expresarse con inspirados y altísimos acentos en las páginas de la *Aura naciente* de Jacobo Böhme (1575-1624), un zapatero autodidacta que traza una dramática visión del mundo y de Dios, de la relación entre uno y otro, en el centro de la cual coloca al hombre cuya libertad reivindica.

Por su parte el racionalismo religioso –perseguido en más de un frente como lo demuestra la trágica muerte de Servet- no se rinde y con Leio y Fausto Socini, exiliados sieneses, intenta arraigar en Polonia donde, sin embargo, la obra de los Jesuitas arrasara con toda forma de cristianismo reformado.

El primer acto importante del movimiento denominado *Contrarreforma*, que abarca tanto a la reforma interna de la iglesia católica como a su actividad de lucha contra el protestantismo, fue la fundación de la Orden de los Jesuitas por Ignacio de Loyola (1491-1556), en París en el año de 1543.

Ignacio López de Recalde y Loyola era un cabaellero Vasco que, herido en el sitio de Pamplona (1521), tuvo mientras yacía en el Hospital algunas visiones que lo

indujeron a dedicarse del todo a la vida religiosa. Al campo de la fé transfirió el concepto de la disciplina militar, entendida en su forma más rigida y absoluta. Por tanto, al pronunciar junto con algunos compañeros suyos los votos monásticos añadió a estos el de la obediencia incondicional al Potífice y denominó en su orden Compañía de Jesús.

De tal forma, al aprobar en 1540 la constitución de la orden, Paulo III, el primer Papa de la Contrarreforma, se encontró con una verdadera "milicia" a sus ordenes, perfectamente organizada fuera de la jerarquía eclesiástica común y dispuesta a ejecutar sin discutir la voluntad del Potífice. Finalidad de la orden era propagar la Fé con las misiones, luchar contra los infieles y heréticos y educar a los jóvenes.

En todos estos campos la obra de los jesuitas demostró una excepcional eficacia práctica. Es de recalcar que la estructura impuesta a la orden por San Ignacio resultó particularmente feliz: en aquellos tiempos, caracterizados por un difuso activismo, la eficacia de otras ordenes nacidas en condiciones históricas diversas había disminuido visiblemente, al paso que el Jesuita militante, habiendo renunciado a toda idea de evadirse del "siglo", podía heredar de aquellas cuales quiera enseñanza, estímulo y sugerencia legítimos y desplegar además, sin cortapisas, todas sus propias capacidades activas, siempre y cuando realizase esto en la dirección que le indicasen los superiores y, en último término, el Pontífice.

Los "ejércitos espirituales" imaginados por San Ignacio no son para tener evaciones místicas, sino para templar y reforzar la voluntad activa; son paréntesis de recogimiento, para volver a la acción con renovado ímpetu. En el siguiente párrafo diremos cómo estas particularidades del Jesuitismo se traducían a una acción efectiva.

El más importante acto oficial de la Contrarreforma fue el *Concilio de Trento* (1545-1563), durante el cual triunfó plenamente la obra de los jesuitas tendiente a imponer la tesis de la absoluta primacía del Papa.

El Concilio, que a juicio de muchos partidarios del "irenismo", erasmiano debía haber conducido a una reconciliación entre católicos y protestantes en un terreno de mutuas concesiones (naturalmente con mengua de la autoridad papal), lo que hizo fue reforzar la estructura unitaria de la Iglesia, ceñirla entorno a su jefe, eliminar ciertos abusos, imponer nuevo orden a la preparación del clero y reafirmar las tesis de la traición contra las innovaciones protestantes. Como se ve, nada de transacciones, antes bien, preparación del violento contraataque católico del que los jesuitas serían la eterna punta avanzada y la *Inquisición* el Instrumento represivo más eficaz.

En el terreno filosófico, la Contrarreforma significó un retorno al tomismo. Como es de suponer, la mayor personalidad filosófica de la Contrarreforma fue un jesuita, Roberto Belarmino (1542-1621), hecho Cardenal por Clemente VIII, quien, junto con el Español Francisco Suárez (1548-1617), combatió entre otras cosas la teoría luterana de que el poder político se deriva directamente de Dios. El poder, temporal se deriva de Dios solo mediante, a través del pueblo, que lo delega en los soberanos, pero que también puede retirar esa delegación, sobre todo si se siente definido en sus sentimientos religiosos; por consiguiente, a falta de otros medios, se justifica el "tiranicidio". El poder eclesiástico, en cambio, se deriva directamente de Dios y en consecuencia no puede ponerse en tela de juicio.

Muy a menudo la polémica entre católicos y reformados se polarizó en torno a la cuestión del libre albedrío. El español Luis de Molina (1535-1600) defendió dentro del espíritu del tomismo la libertad humana considerándola conciliable con la presciencia y la predeterminación divina. La gracia divina coopera con el libre albedrío del hombre pero no lo deroga ni lo suplanta.

La obra del jesuita español Baltasar Gracián (1601-1658), autor de un Oráculo manual cuyas máximas recuerdan en muchos puntos las de Guicciardini, ilustra la actitud del hombre de la Contrarreforma en el mundo. Dichas máximas subrayan las que se consideran como dotes esenciales de la personalidad humana, es decir: el saber, la firmeza de carácter, la valentía y el sentido práctico que permite resolver las cuestiones que se nos presentan en la vida y prevalecer sobre los demás conquistando el éxito. Las máximas de este jesuita son otro ejemplo de la mundanización del espíritu religioso que se observa por igual en la Contrarreforma y en la Reforma.

LA EDUCACIÓN DE LA CONTRARREFORMA

La Contrarreforma señala en los países católicos una rápida involución de los ideales humanístico-renacentistas. Sólo en Francia, donde por algún tiempo se practicó una política de tolerancia religiosa y los jesuitas no tuvieron como en otras partes manos libres, se observa una notable continuidad en la evolución de los ideales humanísticos a los ideales de la Ilustración, al igual, por otra parte, que en Inglaterra y en otros países del norte de Europa.

Exteriormente, la educación contrarreformista mantiene la fisonomía humanística. Pero de los personajes de la Contrarreforma el único que tuvo un auténtico espíritu humanístico fue quizás el cardenal Sadoletto (cf. § g), hombre de acentuadas inclinaciones erasmianas, quien participa aún de la fe humanística en la naturaleza humana y en su libre desplegarse con el auxilio de los grandes clásicos.

También en las escuelas jesuíticas se leen los clásicos, aunque abreviados, expurgados y rebajados al rango de instrumentos y armas de ofensa y defensa, puesto que el fin perseguido no es ya desplegar autónomicamente las fuerzas de los individuos, sino hacer que triunfe siempre y dondequiera la política de la Iglesia. "De esta forma, la elocuencia y la ciencia, por religiosos conducidas a la Fortaleza y Ciudadela de Dios en calidad de siervos, son finalmente como escudos y pavesees para combatir a los enemigos que querrían asaltar a la Iglesia de Dios": con estas palabras el jesuita Antonio Possevino sintetiza en 1598 la característica de la educación que daba su orden.

Se dice que el mismo fundador de la orden sentía una invencible antipatía por Erasmo; lo cierto es que la adhesión declarada e incondicional a la filosofía de Aristóteles y Santo Tomás, que se anticipa a todas las otras posiciones contrarreformistas en la materia, tenía el valor de un neto repudio del espíritu humanístico caracterizado por su actitud de crítica ante el aristotelismo.

Los jesuitas, que se ocuparon exclusivamente de la enseñanza secundaria y superior, en su afán por preparar futuros miembros de la orden y a los jóvenes de las clases dirigentes, tomaron, sin embargo, por modelo los gimnasios protestantes y

fundaron colegios, el primero de los cuales fue el Colegio Romano, que se debe a San Ignacio en persona. Sus establecimientos educativos se multiplicaron con rapidez en todos los países donde la Compañía pudo penetrar.

La Ratio atque institutio studiorum, del año 1586, perfeccionada en 1599, establece una división en ocho grados, cinco de studia inferiora divididos en tres de gramática (infima, media, suprema), uno de humanitas sive poësis, uno de rhetorica; a continuación venía un trienio de studia superiora con un año de lógica y matemática, uno de física y ética, y uno de metafísica, psicología y matemática superior. Seguía luego, para los religiosos, un curso cuadrienal de teología. Quien no era apto para seguirlo se adiestraba únicamente en el estudio de los "casos de conciencia", considerado como el más importante desde el punto de vista práctico y del cual se daban anticipaciones en el trienio filosófico. Se trata de la famosa "casuística" contra la que reaccionará Pascal con tan amargo sarcasmo. Como es sabido, los jesuitas tuvieron fama de ser excesivamente laxistas en su función de "directores espirituales", o sea de justificar fácilmente las infracciones a las leyes morales y religiosas cuando ello no era en detrimento de la Iglesia. Se adiestraban minuciosamente a hacer distinciones cada vez más sutiles con las cuales se pudiera salvar los principios y al propio tiempo legitimar las excepciones.

Por otra parte, es de reconocer que este enfoque suponía un profundo conocimiento de la psicología humana y que, si a menudo se prefería a los padres jesuitas como "directores espirituales", no era tanto por su laxismo como por su efectiva penetración del espíritu humano.

Innegable era su habilidad pedagógica o por lo menos didáctica. No sólo estaban inteligente y minuciosamente reglamentados estudio y recreo, sino que se recurría sistemáticamente al sentimiento de emulación como importante aliciente a la laboriosidad. Las clases se dividían en decurias con sus "decuriones" o "deceneros", y con frecuencia también en partidos opuestos como romanos y cartagineses, con sus cónsules, tribunos, etc. Estos cargos se conquistaban con el estudio y la disciplina, y tenían como fin, no tanto dar a los muchachos tareas y responsabilidades reales, como pretende Trotzendorf, sino más bien halagar su vanidad (la Ratio prescribía, entre otras cosas, que se organizaran distribuciones públicas de premios "con la mayor fastuosidad y el mayor número de invitados que sea posible"). Se estimulaba la delación, que constituía un preciso deber para los "monitores" (jefes de clase) y los "decuriones". Como se ve, nos hallamos muy lejos de la forma de emulación natural por que abogaban los grandes humanistas.

Resultado de todo ello era, sin embargo, una irreprochable formación disciplinaria obtenida prácticamente sin medios violentos, y, con mucha frecuencia, una buena gimnasia de la inteligencia. Desde el punto de vista religioso, en general se cuidaban más las formas exteriores que una íntima y profunda convicción y la pureza de una fe desinteresada.

A imitación de los jesuitas y a veces en competencia con ellos otras órdenes religiosas surgidas en el periodo contrarreformista se ocuparon también de la educación de las clases acomodadas, sobre todo los barnabitas (orden fundada en 1530 por San Antonio María Zaccaria, con sede en el convento de San Bernabé, en Milán), los

oblatos (orden fundada en 1578 por San Carlos Borromeo en Milán), y las ursulinas, una orden que el mismo San Carlos Borromeo transformó en regular a fin de que se dedicase a la educación de las muchachas.

Surgen también órdenes que tienen como fin principal educar o reeducar a los niños pobres. Las más importantes fueron las de los oratorianos y los escolapios. La primera es una orden fundada por el florentino San Felipe Neri, el "santo sonriente", el "apóstol de Roma", espléndida figura de educador a quien el amor por los jóvenes sugería métodos pedagógicos sumamente vivos y estimulantes (el canto oral, incluso en la antigua forma conexas con el antiguo drama sacro que se denomina precisamente "oratorio").

También las escuelas pías de los escolapios (fundadas por San José de Calasanz) tuvieron en un principio finalidades esencialmente asistenciales, bajo la guía directa de su fundador, hombre dotado de un admirable espíritu de abnegación (sacrificó todos sus haberes en bien de sus pequeños discípulos). Posteriormente, los escolapios abrieron también escuelas secundarias de tipo humanístico, lo que a su vez harán también los oratorianos, sobre todo en Francia.

Sin embargo, como decíamos, hablar de "escuela humanística" es impropio en el clima de la Contrarreforma; la mejor prueba nos la da justamente el tratadista, considerado como el mejor de la época, Silvio Antoniano (1540-1603). En su prolijo *Della educazione cristiana e política dei figliuoli*, es-rito a invitación de San Carlos Borromeo, de quien era secretario, junto a un sinfín de prudentes consejos rebosantes de sentido común y humanidad, vemos reemerger continuamente la antigua desconfianza por los clásicos "que adoraron a los falsos númenes", que persiguen sólo "la vana gloria de este mundo falaz" y cuya elocuencia es de aprenderse sólo para que "esta sierva, junto con todas las facultades y ciencias humanas, sirva y esté sujeta... a la religión cristiana". Y como ejemplo óptimo de una tal utilización Antoniano indica el modelo jesuítico.

EL NATURALISMO RENACENTISTA

LA MAGIA

En el Renacimiento se reconoce la relación con el mundo como esencial y constitutiva del hombre. El estudio del mundo natural no aparece ya más como un inútil desvío de la meditación interior, de la consideración del propio destino, puesto que este destino debe realizarse en el mundo. La investigación naturalista se suelda estrechamente al destino del hombre que se ha radicado en el mundo con la decisión de conquistarlo. Ya el aristotelismo, al considerar a Aristóteles sobre todo como el filósofo de la naturaleza, había defendido lo que es el fundamento de toda indagación naturalista: el orden necesario del mundo. La magia, la filosofía natural y, por último, la ciencia, son los momentos a través de los cuales se desarrolla y llega a su madurez la investigación naturalista del Renacimiento.

La magia se basa en dos supuestos: 1) la universal animación del mundo natural, al que se considera como movido por fuerzas intrínsecamente similares al hombre; 2) la

pretensión de subyugar estas fuerzas con añagazas o encantamientos, del mismo modo como, mediante un oportuno tratamiento, se subyuga un ser animado. Estos dos supuestos son comunes a todos los defensores de la magia, que los deducen del neoplatonismo.

La primera figura de mago es la del humanista alemán Johann Reuchlin (cf. § 6), quien fue guiado hacia los estudios cabalísticos por Pico della Mirandola. Pero el mago más famoso es otro alemán Teofrasto Paracelso (1493-1541), sostenedor de una medicina mágica que, según se cuenta, le permitía hacer curaciones milagrosas. Según Paracelso, el mago con la fuerza de su fe y su imaginación ejerce sobre el espíritu de los hombres y el espíritu de la naturaleza un influjo que suscita potencias ocultas e ignotas gracias a lo cual logra realizar cosas consideradas imposibles. Esto lo cumple sobre todo mediante la búsqueda de la quintaesencia, es decir, el extracto corpóreo de una cosa obtenido mediante la separación del elemento dominante de esa cosa de los otros elementos que la componen. En la quintaesencia se contienen los arcanos, es decir, la fuerza activa de un mineral, de una piedra preciosa o de una planta, y de ella se sirve la medicina para obtener curaciones.

En Italia, el tema de la simpatía universal de las cosas fue tratado por

Gerolamo Fracastoro (1483-1533), médico, astrónomo y poeta; y por Gero

lamo Cardano (1501-1571), también médico, quien insistía en la universal animación de las cosas y en la simpatía que las liga entre sí, desde los cuerpos celestes hasta el escalón más ínfimo del mundo corpóreo.

Todos ellos insisten en la posición central del hombre en el mundo. En general, los magos reconocen tres mundos: el mundo sensible constituido por los cuatro elementos; el mundo celeste y el mundo inteligible; consideran que el hombre está colocado en el punto central de los tres mundos y que reúne en sí, a manera de un microcosmo, todo lo que está diseminado en aquéllos. Esa situación le permite conocer la fuerza espiritual que ciñe al mundo y servirse de ella para cumplir acciones milagrosas.

La magia renacentista, a pesar de lo mucho que bajo tantos puntos de vista choque a nuestra sensibilidad, debe considerarse como el primer paso hacia el enfoque científico de la naturaleza cuya etapa sucesiva será el naturalismo de Telesio.

LA FILOSOFÍA DE TELESIO

Bernardino Telesio nació en Cosenza en 1509 y se doctoró en Padua en 1535. En 1565 publicó en Nápoles los primeros dos libros de una obra titulada *De rerum natura iuxta propria principia*, que sacó a la luz, completa de sus nueve libros, tres años antes de morir.

Telesio considera la naturaleza como un mundo en sí que se rige por principios intrínsecos y excluye toda fuerza metafísica o mágica. Es igualmente contrario a los

procedimientos milagrosos de la magia y a las consideraciones metafísicas del aristotelismo. Quiere reconocer a la naturaleza en su nuda objetividad y la considera perfectamente autónoma.

Para conocer a la naturaleza, el hombre no debe hacer más que dejarla hablar, por así decirlo, confiándose a los sentidos que se la revelan. En efecto, en cuanto sensibilidad el hombre es naturaleza y, por lo tanto, "lo que revela naturaleza" y "lo que los sentidos atestiguan" coinciden a la perfección. La sensibilidad no es otra cosa que la autorrevelación de la naturaleza a esa parte de ella misma que es el hombre.

Para Telesio la naturaleza es movida por dos naturalezas agentes, el calor y el frío: el calor, que tiene por sede el sol, dilata las cosas y las vuelve ligeras y aptas para el movimiento; el frío, con sede en la tierra, las condensa, las vuelve pesadas y las inmoviliza. El calor y el frío son incorpóreos y necesitan una masa corpórea que pueda sufrir la acción del uno o del otro. Esta masa, provista de inercia, es el tercer principio natural. Para que el calor y el frío puedan luchar entre sí es necesario que uno y otro puedan percibir las propias impresiones y las acciones del otro, o sea, que estén dotadas de sensibilidad. Sin embargo, no es indispensable que todas las cosas naturales estén provistas de los órganos sensoriales propios de los animales. Tales órganos no son más que vías o aberturas a través de las cuales llegan más fácilmente a la sustancia sensible las acciones de las cosas externas; pero no son indispensables a la sustancia sensible que reside en los principios agentes, es decir, el calor y el frío.

Por consiguiente, Telesio considera el sol y la tierra como los únicos elementos originales; no lo son, en cambio, el agua y el aire que resultan de la composición de los dos primeros. Su física se mantiene sobre un plano cualitativo. Con todo, advierte la exigencia de un análisis cuantitativo para determinar la cantidad de calor requerida para producir los diversos efectos naturales. Aunque declara que por su parte no está en condiciones de satisfacer esta exigencia, dado el escaso tiempo que podía dedicar al estudio de la naturaleza, estima que sólo este análisis cuantitativo puede volver a los hombres "no sólo sabios, sino potentes", es decir, darles el dominio de las fuerzas naturales. Contra Aristóteles, Telesio ejerce una crítica minuciosa que toca todos los puntos de la filosofía peripatética. A propósito de la función que Aristóteles atribuye a Dios en cuanto motor inmóvil del cielo, Telesio observa que la acción de Dios no puede ser limitada a la explicación de sólo un hecho determinado de la naturaleza. Dios es más bien el principio de conservación de todos los seres de la naturaleza y actúa al través de las fuerzas naturales que, si no fuese por el orden establecido por Él, se destruirían recíprocamente. Así, Dios es para Telesio, como lo será también para Descartes, el garantizador del orden y la autonomía de la naturaleza.

Según Telesio, el conocimiento humano se reduce todo entero a la sensibilidad. En efecto, el alma humana no es más que un producto natural como la de todos los demás animales: es el espíritu producido del semen. A través de esta alma el hombre entra en contacto con la naturaleza y es naturaleza él mismo, de tal forma que la sensibilidad no es otra cosa que la revelación de la naturaleza a sí misma. Toda sensación es producida por un contacto entre el alma y las cosas externas; pero la sensación no se reduce a ese contacto, es decir, a un hecho puramente material, porque es la percepción (es decir, la conciencia) que de ese acto se tiene.

A la sensibilidad se reduce la inteligencia que consiste en extender a las cosas aún no percibidas las cualidades que el alma ha percibido en las cosas presentes. Incluso los principios de la matemática se derivan de los sentidos los cuales nos dan testimonio, por ejemplo, de que el todo es mayor que las partes, y que dos cosas iguales a una tercera son iguales entre sí.

También la vida moral del hombre se reduce a principios naturales. El supremo bien es la conservación del espíritu en el mundo. Propio del orden del mundo establecido y garantizado por Dios es el que todo ser tienda a su conservación. Éste es, por lo tanto, el fin moral supremo y la medida del placer y el dolor: es fuente de placer todo aquello que ayuda a la propia conservación: provoca dolor todo aquello que tiende a dañar o destruir. La virtud es la condición necesaria para la conservación del hombre en el mundo porque impone a las pasiones una medida que evita los excesos perjudiciales.

De esa forma Telesio reduce entera la vida intelectual y moral del hombre a principios puramente naturales. Sólo un elemento se le presenta como irreducible a la naturaleza: la vida religiosa, en cuanto es aspiración a un bien que los sentidos no conocen y se orienta hacia un mundo diverso del sensible. Como es evidente, el sujeto de la vida religiosa no puede ser el alma natural, el espíritu producido del semen, que no podría tender a algo situado más allá de la naturaleza; por consiguiente, debe ser un alma divina, infusa directamente por Dios, como forma sobrepuesta. Esta alma divina no condiciona la vida intelectual y moral del hombre, pero sí la libertad que le es propia, es decir, la elección entre el bien natural y el bien sobrenatural, y constituye la característica original del hombre frente a los demás seres.

El naturalismo de Telesio vuelve la espalda a la metafísica y a la magia. No obstante el carácter cualitativo y animístico de su física, Telesio, al afirmar la autonomía y objetividad del mundo natural, abrió la senda a una verdadera y auténtica consideración científica de la naturaleza. Puede decirse que su verdadero continuador es Galileo. Por el contrario, Bruno y Campanella retornan a la metafísica y a la magia.

BRUNO: LA RELIGIÓN DE LA NATURALEZA

Giordano Bruno nació en Nola en 1548 e ingresó muy joven en la orden dominicana. Habiendo entrado en conflicto con el ambiente eclesiástico, se dio a vagabundear por toda Europa. En París publicó su comedia el *Candelaio* y sus primeros éxitos los cosechó no como filósofo sino como maestro en el arte combinatorio de Raimundo Lulio. Compuso la mayoría de sus diálogos italianos en Inglaterra, especialmente en Oxford; los poemas latinos los escribió en Alemania. A invitación del patricio veneciano Giovanni Mocenigo, quien deseaba le enseñase la mnemotecnia, es decir, el arte de la memoria, se trasladó de Alemania a Venecia; pero una vez ahí el mismo Mocenigo lo denunció a la Inquisición, que lo arrestó. Transferido a la Inquisición de Roma pasó 7 años en la cárcel; a las repetidas instancias para que se retractase de sus doctrinas respondió siempre negativamente. Condenado a la pena capital, fue quemado vivo en la plaza de Campo *dei Fiori* el 17 de febrero de 1600.

Las principales obras de Giordano Bruno son los diálogos italianos y los poemas latinos. Algunos diálogos italianos exponen la filosofía natural (*La cena delle ceneri, Della causa, principio et uno, Dell'infinito, universo e mondi*): otros revisten carácter moral (*Lo spaccio della bestia trionfante, Cabala del ca vallo Pegaseo, Degli eroici furori*). Los poemas latinos son tres: *De mínimo, De monade, De immenso et innumerabilibus*.

Bruno compuso asimismo muchos otros escritos que se refieren principalmente a aquella ars magna de Raimundo Lulio (1232-1315) que era al mismo tiempo el arte de retener en la memoria las verdades adquiridas y descubrir otras nuevas mediante la combinación de los términos que componen los principios de todas las ciencias. Se trataba de una empresa fantástica que pretendía abreviar el proceso de la investigación científica con un procedimiento sumario aplicable a todas las ciencias por igual. Este procedimiento no podía menos de seducir el espíritu de Bruno, dominado por el afán de tomar por asalto el saber y la ciencia, de proceder más allá de todo límite, de abrazar el infinito.

La religión de Bruno es la religión del infinito o mejor dicho de la vida y la animación infinitas. Bruno quiere abolir todo límite en el universo y proyectar en el infinito el alma, el movimiento, la vida y la inteligencia. Ésta es su religión y esto es lo que acepta de los teólogos de todos los tiempos y todas las religiones. En cuanto a las auténticas religiones positivas e incluso al cristianismo, Bruno admite su utilidad "para la institución de pueblos rudos que deben ser gobernados", pero les niega todo valor y las considera como ignorancia y superstición.

Se ocupa exclusivamente del mundo natural y rehusa toda especulación teológica. No es posible remontarse hacia Dios partiendo de los efectos naturales, como tampoco es posible conocer a un escultor a partir de sus estatuas. Por consiguiente, Bruno considera a Dios sólo en cuanto principio inmanente de la naturaleza misma. En este sentido, Dios es causa y principio del mundo: causa en el sentido de que determina las cosas si bien permanece diverso de ellas; principio en el sentido de que constituye el ser de las cosas. Pero sea como causa o como principio de las cosas naturales Dios no se distingue de la naturaleza: "La naturaleza o es Dios mismo o es la virtud divina que se manifiesta en las cosas", dice Bruno.

En cuanto principio, Dios es el intelecto universal, es decir, la primera facultad del alma del mundo. El mundo es un todo animado y Dios es el artífice interno que anima y forma todas las cosas. Sólo hay una materia del mundo y una forma, es decir, un solo principio animador: materia y forma se identifican y constituyen la naturaleza o Dios. Pero en cuanto unidad de materia y forma Dios es el todo, el universo, el ser en su totalidad, y Bruno acepta la tesis de Parménides de que el todo es una sustancia única e inmóvil.

El atributo fundamental de este todo, que es al mismo tiempo materia y forma, cuerpo y alma, naturaleza y Dios, es la infinitud. Bruno atribuye al mundo los caracteres que Cusano atribuía a Dios: en el universo el máximo y el mínimo coinciden y coinciden el centro y la circunferencia. De él puede decirse que el centro está en todas partes y la circunferencia en ninguna o que la circunferencia está en todas partes y el centro en

ninguna.

A la defensa y la lírica exaltación de la infinitud del mundo están dedicados la *Cena delle cenen*, *De l'infinito universo e mondi* y el poema latino *De immenso*. La defensa que Bruno hace del sistema copernicano en la Cena obedece precisamente de la posibilidad que este sistema le ofrece de entender y afirmar la infinitud del mundo. A Bruno en realidad le son del todo indiferentes las ventajas científicas de la hipótesis copernicana y es muy dudoso que haya comprendido en verdad su planteamiento geométrico.

Los argumentos que adopta el *De l'infinito* en pro de la infinitud se remontan a Ockham, quien es también autor del argumento que Bruno desarrolla con la mayor amplitud: que a la infinita potencia de la Causa debe corresponder la infinitud del efecto y que, por lo tanto, el mundo debe ser infinito como Dios que es su causa. A la predilección de Bruno por el infinito se debe su desprecio por Aristóteles, que había negado la realidad al infinito y afirmado la finitud del mundo por parecerle que el infinito era inacabamiento, ausencia de determinaciones y, por consiguiente, desorden.

La concepción de Bruno es rígidamente monística y reduce todo a un Dios-naturaleza que posee, al mismo tiempo, los atributos del ser de Parménides y del Dios del Cusano. Pero ¿en qué forma se origina de esta absoluta unidad, de este Dios-naturaleza, la multiplicidad de las cosas? Los poemas latinos son un intento de solución de este problema. En efecto, el *De tripliciminimo et mensura* muestra el camino a través del cual puede el hombre llegar a la unidad a través de la consideración de las cosas múltiples. En el *De monade numero* el figura se expone el proceso por el cual la multiplicidad de las cosas se deriva de la unidad divina.

En el primer poema, Bruno niega que sea posible llegar a una precisa determinación cuantitativa de los fenómenos naturales. El mínimo de que habla es, a un tiempo, el elemento componente y la totalidad, la parte y el todo. No hay un mínimo único para todas las cosas, sino que hay tantos géneros de mínimos cuantos son los grados y los aspectos de la realidad.

En *De monade* Bruno expone el proceso a través del cual se derivan de la unidad absoluta los diversos aspectos del universo. Y lo expone sirviéndose de la matemática simbólica de los neopitagóricos que había pasado a la magia renacentista. Del uno surge la díada, de la díada la tríada y así sucesivamente hasta llegar a la década; a cada una de estas determinaciones corresponden varios aspectos de la realidad que por lo tanto se generan los unos de los otros de acuerdo con un orden por demás fantástico y sorprendente. Sin embargo, la intención del poema es evidente: reducir el universo a su estructura numérica para demostrar que se origina de la mónada, o sea, de la unidad absoluta, que es Dios.

BRUNO: EL INFINITO Y EL NOMBRE

La naturaleza en su infinitud es el último término de la especulación bruniana. Según Bruno, el más alto grado del conocimiento humano es la íntima unión con la naturaleza en su sustancial unidad. Éste es el significado del mito de Acteón expuesto en *Degli eroici furori*. Acteón que contempla a Diana desnuda y es metamorfoseado en

ciervo, convirtiéndose de cazador en cazado, es el símbolo del espíritu humano que en busca de la naturaleza logra por fin verla y se transforma. a su vez en naturaleza. En efecto, la naturaleza es la unidad a que se reducen todas las cosas.

Quien, como Acteón, llega a conocerla ve "la fuente de todos los números, de todas las especies, de todas las razones, que es la mónada, verdadera esencia del ser de todos; y si no la ve en su esencia en absoluta luz, la ve en su genitura que le es símil, que es su imagen: porque de la mónada que es la divinidad procede esta mónada que es la naturaleza, el universo, el mundo; en el cual se contempla y se refleja como el sol en la luna, mediante la cual ilumina, por encontrarse él en el hemisferio de las sustancias intelectuales". El término más alto de la especulación filosófica no es pues el éxtasis místico de Plotino, la unión con Dios, sino la visión de la naturaleza en su unidad.

Esta identificación del hombre con la naturaleza es el término último no sólo del conocimiento sino también de la acción. En Dios se identifican necesidad y libertad: en ningún caso puede querer nada que no sea lo óptimo y, por consiguiente, no conoce ni la indecisión ni la elección. Si la libertad humana fuera perfecta sería como la de Dios: coincidiría con la necesidad de la naturaleza. En *Spaccio della bestia trionfante*, Bruno se plantea la cuestión de en qué modo pueden influir las plegarias de Júpiter sobre los decretos del hado, que es inexorable. Responde que el hado mismo quiere que se le suplique que haga lo que ya ha decidido hacer. Por consiguiente, la verdadera libertad humana consiste en reconocer y aceptar el hado, o sea, la necesidad natural. El término ideal de la acción humana consiste en conformarse a la necesidad natural, así como el término ideal para el conocimiento humano consiste en identificarse con la naturaleza.

Por esta posibilidad de identificación el hombre es y se conserva verdadero "Dios de la naturaleza". Bruno estima y exalta en la condición humana todo aquello que empuja al hombre a adecuarse a la naturaleza y a Dios. En la edad dorada, cuando el hombre vivía en el ocio, no era más virtuoso que las bestias y era quizá más estúpido que éstas. La pobreza, la necesidad y las dificultades le aguzaron el ingenio, le hicieron inventar las industrias y descubrir las artes. Bruno no abriga prejuicio alguno contra las técnicas y las artes manuales, antes bien, las exalta: "Los dioses dieron al hombre intelecto y manos a fin de que, formando o pudiendo formar otras naturalezas, otros cursos, otros órdenes con el ingenio, fuese el Dios de la tierra."

De modo que, mediante "la acción de las manos" combinada con la "contemplación por el intelecto" se obtienen "nuevas y maravillosas invenciones". Así, los hombres, "alejándose cada vez más del ser bestial bajo el acicate de las solícitas y urgentes ocupaciones, más altamente se aproximan al ser divino".

Por consiguiente, ese "heroico furor" que es el ímpetu racional por el cual el hombre aprende el bien o lo bello y se desinteresa de aquello que lo tenía sujeto, tiene un carácter práctico y al mismo tiempo contemplativo. Este heroico furor es la raíz del eterno descontento que hace pasar al hombre (le un conocimiento al otro sin cesar y es la vicia misma del infinito, que no anula al hombre sino que vive en él y es el signo de su naturaleza divina.

LA PERSONALIDAD DE CAMPANELLA

Las personalidades de Telesio y Bruno son muy diversas la una de la otra. El naturalismo de Telesio, fundado sobre la objetividad y autonomía de la naturaleza, pretende ser el principio de un estudio ordenado y metódico del mundo natural. El naturalismo de Bruno es en realidad una religión de la naturaleza, o más, de la infinitud de la naturaleza, y se sirve sin reparo de la metafísica y la magia en sus exaltaciones líricas. Diverso es también el naturalismo de Campanella, en realidad el fundamento de una teología política.

Tommaso Campanella nació en Stilo, Calabria, el 5 de septiembre de 1568. Ingresó en la orden dominicana, pero no tardó en sufrir en varias partes de Italia procesos y condenas por herejía. De vuelta en Stilo, urdió una conjura contra el gobierno español con miras a realizar su ideal religioso-político: una república teocrática de la que él mismo sería legislador y jefe. La conjura se descubrió en 1599 Y Campanella, enviado a Nápoles, se fingió loco para escapar a la pena capital, sosteniendo la ficción incluso bajo las más ásperas torturas. Sufrió 27 años de reclusión, pero no interrumpió en ningún momento su actividad intelectual y sus obras principales las compuso en la cárcel.

En 1626 fue liberado y llevado a Roma; pero algunos años después no sintiéndose seguro huyó a París donde, acogido benévolaemente por el rey Luis XIII y dotado de una pensión, pasó tranquilo sus últimos años en espera de que se publicaran sus obras. Murió en París el 21 de mayo de 1639.

Las principales obras filosóficas de Campanella son: *Del senso delle cose e della magia*, *Philosophia realis* (en la que figura la Ciudad del sol, compuesta originalmente en italiano), *Atheismus triumphatus*, *Metaphysica*, *Theologia*, que quedó inédita. Sus obras políticas más notables son, además de la Ciudad del sol, *Monarchia di Spagna* y *Monarchia del Messia*. En su juventud y en sus primeros años de cárcel Campanella compuso además muchas poesías en las que reviste de forma artística sus convicciones filosófico-políticas.

El pensamiento de Campanella arranca de la física y la magia para llegar a una metafísica teológica que es la base de una renovación política y religiosa de la humanidad. Campanella acepta la física de Telesio, pero busca en ella integraciones mágicas y metafísicas totalmente extrañas al espíritu de su fundador. Insiste sobre todo en la universal animación de las cosas, que era el presupuesto de la magia, pero que interpreta también en términos agustinianos.

Como Telesio, Campanella sostiene que todo el conocimiento es reducible a la sensibilidad. Sólo es verdadera la sabiduría que se funda en los sentidos, los únicos que pueden verificar, corregir y refutar todo conocimiento incierto. Por ejemplo, los antípodas, negados por San Agustín y otros pensadores antiguos, resultaron reales como lo demostró Cristóbal Colón mediante la experiencia sensible: "El sentido es cierto y no pide pruebas pues él mismo es prueba; y cuando se aducen pruebas y causas se toman de otra sensacióncierta." El conocimiento racional no es, pues, más que conocimiento sensible, incierto, es decir, conjetura.

CAMPANELLA: LA "METAFÍSICA"

Habiendo reducido todo conocimiento a sensibilidad, se plantea el problema de ver en qué modo el alma se conoce, es decir, se siente a sí misma. Campanella empieza su Metafísica repitiendo el proceso intelectual de San Agustín: también el escéptico que sabe que nada sabe, conoce por lo menos esta verdad y presupone por lo tanto un saber original del que no puede dudarse. Este saber original es el conocimiento que el alma tiene de sí misma (*notitia sui ipsius innata*).

El conocimiento innato o autoconciencia original es la condición de todo conocimiento. "El espíritu sensible -dice Campanella- no siente el calor, sino en primer lugar, a sí mismo: siente el calor a través de sí mismo, en cuanto es mudado por el calor." Las cosas externas producen en el alma modificaciones que permanecerían extrañas e ignotas a ésta, si el alma no tuviese un conocimiento original de sus propias alteraciones. Pero este conocimiento original no es propio únicamente del alma humana, sino que pertenece a todas las cosas naturales en cuanto todas ellas están dotadas de sensibilidad.

Ahora bien, en el alma, ese conocimiento original, al igual que en todos los seres de la naturaleza, está oscurecido por el conocimiento adquirido (*illata*) producido por las cosas externas. De esa forma, cada cosa se siente a sí misma por sí y esencialmente y siente las otras cosas accidentalmente, es decir, en . cuanto tiene conciencia de las modificaciones que éstas le procuran. Sólo en Dios -que no tiene en absoluto conocimientos adquiridos- conserva el conocimiento innato toda su potencia.

La Metafísica de Campanella se publicó en París en 1638; pero había sido terminada en 1623, al cabo de una larga elaboración. En 1637 Descartes publicó su Discurso del método, en el que se reconocía el principio de la autoconciencia como la condición y el fundamento de todo saber científico. Pero a la teoría de la autoconciencia de Campanella le faltan los rasgos que dan vitalidad y alcance a la doctrina cartesiana.

En primer lugar, la autoconciencia de Campanella no es pensamiento, sino sensibilidad y, en calidad de tal, no es propia sólo del hombre, sino de todos los seres de la naturaleza. Por consiguiente, no hay en Campanella el problema de la realidad externa al pensamiento que será, como veremos, característico de la doctrina cartesiana. Sin embargo, así como es, el principio de Campanella representa la última y más madura formulación del supuesto animista propio del naturalismo del Renacimiento.

La autoconciencia revela, según Campanella -que también en esto sigue de cerca a San Agustín-, los principios fundamentales de la realidad natural. Tenemos conciencia de saber, de poder y de amar y debemos admitir que la esencia de todas las cosas está constituida precisamente por estas tres "primalidades": el poder (*potentia*), el saber (*sapientia*) y el amor (*amor*). Toda cosa es en cuanto puede ser, y el poder ser es la condición del ser y de la acción de todas las cosas. Asimismo, toda cosa está dotada de conocimiento de sí misma y de conocimiento de las otras cosas en cuanto está dotada de sensibilidad; sobre esta sensibilidad se funda el consenso universal de las cosas, la armonía que sostiene al mundo. Por último, todos los seres aman su ser y desean conservarlo. De modo que el amor es la tercera "primalidad" del mundo.

Pero potencia, sabiduría y amor son limitados en las cosas finitas, que no sólo tienen ser, sino también no ser. Por consiguiente, hay tres primalidades del no ser: la impotencia, la insipiente y el odio. Sólo en Dios, que no es finito, sino infinito, no están limitadas las primalidades por el no ser; por eso en Él la potencia no implica ninguna impotencia, la sabiduría ninguna insipiente y el amor ninguna desviación del bien.

Dios crea y gobierna el mundo por medio de las tres primalidades. En efecto, de la potencia de Dios se deriva la necesidad por la cual ningún ser puede ser o actuar diversamente de como prescribe su naturaleza. De la sabiduría divina se deriva el hado que es la cadena de las causas naturales. Del amor de Dios se deriva la armonía que dirige todas las cosas hacia el fin supremo. Éstos son los tres "grandes influjos" a través de los cuales Dios crea y sostiene el mundo.

CAMPANELLA : POLÍTICA Y PEDAGOGÍA

La física y la metafísica de Campanella no son fin en sí mismas. Constituyen la base de una reforma religiosa que, según las esperanzas de Campanella, habría de reunir a todo el género humano en una sola comunidad política. Por temperamento y vocación Campanella es un profeta religioso que quiso realizar en la vida y el pensamiento su ideal de un Estado teológico universal. Una vez trazado en la Ciudad del sol el ideal perfecto que su mente acariciaba, se dedicó a buscar los medios por los cuales pudiera realizarlo. Encarcelado por la monarquía española identificó justamente en la monarquía de España el brazo secular que debía conducir a la unificación religiosa. Puesto en libertad y desilusionado de España se dirigió a Francia esperando de la monarquía francesa la realización de su ideal. Aceptaba por anticipado las transacciones que esa puesta en práctica le costaría en términos de la pureza de su ideal, justo porque se sentía más legislador y profeta que filósofo.

Sin embargo, a despecho de las oscilaciones de su pensamiento respecto al brazo secular que hubiera debido actuarlo, se mantuvo fiel toda la vida a su ideal religioso-político.

Reconocía en el catolicismo la religión auténtica, la que mejor expresa la religión natural, es decir, conforme a la razón y por lo tanto apta para todos los pueblos de la tierra. En la Ciudad del sol expone esta religión natural y traza la estructura de un Estado perfecto, gobernado por un príncipe -sacerdote con el título de Sol o Metafísico, asistido por tres príncipes colaterales Pon, Sin y Mor, es decir, potestad, sabiduría y amor, las tres primalidades de la metafísica.

El Estado, en el que todo está regulado minuciosamente por hombres de ciencia, se caracteriza por la comunidad de los bienes y las mujeres (según el modelo de Platón) y por la religión natural. La religión de los solares se ciñe a los dictados de la pura razón y se identifica con la metafísica campanelliana.

Campanella afirma que el cristianismo "nada añade a la ley natural, sino los sacramentos" y que, por lo tanto, "la verdadera ley es la cristiana y que, eliminados los abusos, será señora del mundo". Esta religión natural es innata (*indita*) en todos los hombres y es el fundamento de todas las religiones positivas que, respecto a aquélla, son adquiridas o sobrepuestas (*religio addita*) y pueden ser imperfectas e incluso falsas

mientras que la innata es siempre verdadera. Sin embargo, la religión innata no puede prescindir de la adquirida. La religión innata es propia de todos los seres naturales que, teniendo como origen a Dios tienden a retornar a Él; la religión adquirida es propia únicamente de los hombres y, en consecuencia, es la única que implica mérito y valor moral. La religión indita es la norma con que se mide el valor de las diversas religiones positivas. Pero en cuanto norma no tiene valor si no es en relación con lo que norma; da esa forma la religión indita no vale sino en relación con la addita, de la que es fundamento.

Por consiguiente, Campanella debía indicar en la religión indita el fundamento y la norma de todas las religiones positivas a fin de promover el retorno del género humano, dividido en diferentes sectas religiosas, a la única religión verdadera; pero, al mismo tiempo, tenía que reconocer esta religión verdadera en una de las religiones positivas, precisamente en aquella que mejor se ajustara a la religión natural. De conformidad con esto, demostraba que el catolicismo es la religión que más se aproxima a la religión indita y abogaba por una reforma que lo acercara aún más a la religión natural.

Desde muchos puntos de vista, la Ciudad del sol parece una reedición, en clave naturalista, de viejo milenarismo cristiano que siglos antes había tenido su mayor expresión, precisamente en Calabria, con Gioacchino da Fiore. Por lo que se refiere al tono y a la profundidad del análisis nos hallamos muy lejos de la Utopía de Moro; no se trata de un "experimento mental" como el del ilustre inglés, sino de un manifiesto de propaganda en pro de una efectiva revolución que habría de intentarse de inmediato sin reparar en los medios.

Sin embargo, no faltan intuiciones felices, las más interesantes de las cuales son de carácter social y pedagógico.

A diferencia de Platón, Campanella no admite ninguna división en clases o diferencias de dignidad entre artes liberales y "mecánicas". Como en Moro, todos deben trabajar "repartiéndose todas las artes y fatigas, nadie se fatigará más de cuatro horas diarias; de forma que todo el resto será aprender jugando, disputando, leyendo, enseñando, caminando y siempre con gozo".

Para demostrar que la jornada de cuatro horas no es demasiado corta, Campanella analiza la situación del Nápoles en su tiempo, donde en una población de setenta mil personas sólo quince mil trabajan, o, por mejor decir, se matan de trabajo para sostenerlos a todos "mientras los restantes se abandonan al ocio, o son presa de la estupidez, la avaricia, las enfermedades, la voluptuosidad y la sed de placeres". Muy diferente sería la situación si todos trabajaran, porque entonces el tiempo libre podría utilizarse sabiamente, como antes se ha dicho, prolongando y enriqueciendo incluso en la edad adulta una formación educativa basada en el principio del aprender jugando. Es esto precisamente lo que hacen los solares, que desde su infancia reciben una educación libre y gozosa orientada hacia fines enciclopédicos que recuerdan los de Rabelais.

El método predominante es el que hoy denominaríamos "intuitivo": las siete murallas que circundan a la ciudad están labradas de modo que son como una enciclopedia visual que abarca todas las ciencias y artes, y los niños aprenden ahí el

alfabeto y muchas otras cosas a medida que pasean en fila guiados por los maestros. De esa forma "sin fastidio, jugando, antes de llegar a los diez años conocen ya históricamente todas las ciencias".

Asimismo, los maestros "les hacen jugar y correr para robustecerlos, y van siempre descalzos y despeinados hasta los siete años, y los conducen a los talleres de las artes para descubrir su inclinación".

Tampoco se descuidan las actividades agrícolas y se incita a los individuos para que practiquen todas las artes y ciencias que sean capaces de hacer bien, pues "más nobleza se adquiere mientras más artes se aprenden y mejor se las ejecuta. Por lo que se ríen de nosotros porque a los artífices calificamos de innobles, mientras llamamos nobles a quienes ningún arte aprenden y están ociosos y mantienen en ocio y lascivia tantos sirvientes con ruina de la república".

Campanella tira violentos flechazos contra la pedantería gramatical y logicizante del aristotelismo, que en sus tiempos volvían a conquistar predominio en las escuelas, y, en general, contra los métodos empleados por culpa de los cuales "el niño no contempla las cosas, sino los libros y se envilece el alma en aquellas cosas muertas, ni tampoco sabe cómo sostiene Dios a las cosas ni los usos de la naturaleza ni de las naciones".

Estudios y ocupaciones son comunes a varones y hembras, salvo las diferencias impuestas por el diverso grado de robustez, y se les enseña pintura y música en condiciones de absoluta igualdad.

Campanella abraza la seguridad plena de que con tales métodos los jóvenes pueden aprender muchísimo en un tiempo relativamente breve; por lo demás, como se ha visto, no fija un término al proceso de formación de los individuos. Los mejores se convertirán en filósofos-sacerdotes en bien de todos, sin envidias ni sospechas, dado que el régimen comunitario es una garantía contra la génesis de gran parte de los vicios humanos.

LOS ORÍGENES DE LA CIENCIA MODERNA

EL PROBLEMA. DEL "MÉTODO" CIENTÍFICO

El Renacimiento había determinado una actitud nueva ante la naturaleza y había exaltado en varios modos la apasionada indagación humana de los secretos naturales, pero en cambio no había dado más que pocas y contradictorias indicaciones sobre cómo proceder efectivamente en la investigación natural. Lo que hoy denominamos "mentalidad científica" entonces no existía ni siquiera en esbozo.

No fue sino hasta la primera mitad del siglo XVII cuando el problema del "método" científico fue enfocado simultáneamente por varios pensadores y se llegó a las soluciones que permitieron el rápido y extraordinario desarrollo sucesivo de la ciencia y la técnica modernas.

De esa forma la idea de progreso se convertía en una realidad clara y verificable. A fines de ese siglo, Newton, hablando de sí mismo, podrá volver a utilizar una vieja imagen que en sus labios asume una significación nueva: "Si he podido ver a mayor distancia que nadie, ello es porque me he subido sobre hombros de gigantes." Estos gigantes ya no son "los antiguos", sino los inmediatos predecesores de Newton en la investigación matemática de la naturaleza, sobre todo Kepler, Galileo y Descartes.

Mas no debemos concebir la obra de estos genios como algo separado de la cultura precedente o de la realidad social de su época. De modo particular, la creciente importancia atribuida a la matemática se ligaba, por una parte, con la concepción platónica (como hemos visto en el Cusano: § 20), y, por la otra, con la importancia práctica que dicha ciencia asumía en las técnicas y las artes, desde la navegación hasta la artillería.

La aplicación de la matemática a los artefactos mecánicos era ya cosa común y tenía, por lo demás, sus bases en Arquímedes. Pero el paso decisivo consistió en el llegar a descubrir por inducción fórmulas matemáticas que regulasen los más importantes problemas naturales: el primero en dar ese paso fue el alemán Juan Kepler (1571-1630), quien enunció las leyes mate del movimiento de los planetas.

Sólo una fe casi mística en la perfección matemática de la naturaleza podía permitir a Kepler persistir año tras año en sus intentos por descubrir regularidades matemáticas en una enorme congerie de datos de observación (pacientemente acumulados por él y por el danés Tycho Brahe) que en apariencia concordaban sólo en demostrar la falsedad de la hipótesis de Copérnico, según la cual los planetas recorrían con movimiento regular órbitas circulares en torno al sol.

Finalmente, pudo formular las dos primeras de sus famosas leyes: las órbitas de los planetas son elípticas y en ellas el sol ocupa uno de los focos; el segmento de recta que une al sol y al planeta describe áreas iguales en tiempos iguales. Todos los datos de observación concordaban casi perfectamente con estas fórmulas, pero Kepler no se dio por satisfecho: a los diez años de ulteriores trabajos descubrió la tercera ley (los cuadrados de los tiempos empleados por los planetas en recorrer su órbita son directamente proporcionales a los cubos de sus distancias medias al sol).

GALILEO

Kepler había adoptado como base la observación astronómica; sin embargo, abrigaba como los otros doctos de su tiempo la misma prevención contra la experiencia común o la experiencia provocada de propósito, con técnicas propias de los artesanos, de las que por el contrario era maestro su contemporáneo Galileo. En pocas palabras, su método era inductivo-matemático, pero aún no experimental-matemático (llegará a serlo, parcialmente, en sus estudios de óptica, pero sólo bajo el impulso del descubrimiento galileano del telescopio).

Galileo Galilei nació en Pisa el 15 de febrero de 1564. En esa misma ciudad enseñó matemática de 1589 a 1592 e hizo sus primeros descubrimientos. En 1592 pasó a enseñar en la Universidad de Padua donde permaneció 18 años que fueron los más fecundos y felices de su vida. De sus muchas invenciones en ese periodo la más

importante fue la del telescopio (1609) con que abre la serie de los descubrimientos astronómicos. Al año siguiente, Galileo descubrió tres satélites de Júpiter que denominó Planetas Mediceos y de los que dio noticia en el Sidereus nuncius. Kepler le mandó sus parabienes por el descubrimiento y el Gran Duque de Toscana le concedió el deseado cargo de matemático del Studio de Pisa. Con su telescopio Galileo pudo ver que la Vía Láctea es un conjunto de estrellas, descubrió los anillos de Saturno, observó las fases de Venus en su movimiento alrededor del sol y reconoció las manchas solares que, como decía, fueron los funerales de la ciencia aristotélica, pues desmentían la pretendida incorruptibilidad de los cielos.

Los descubrimientos astronómicos lo llevaron a considerar la estructura del universo celeste. En una carta a su discípulo Castelli (1613) defendía la doctrina copernicana. Pero precisamente por entonces esa doctrina ocupaba la atención de la Inquisición romana que condenaba la tesis del movimiento de la tierra y reafirmaba la inmovilidad del sol, no obstante que Galileo la había defendido en un viaje a esa ciudad. El cardenal Belarmino invitó a Galileo a abstenerse de profesar la doctrina copernicana (26 de febrero de 1616); a los pocos días la obra de Copérnico fue puesta en el índice. Sin embargo, Galileo continuó elaborándola y defendiéndola y en febrero de 1632 publicó el Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo. En el mes de septiembre, el Papa lo citó a comparecer ante el Santo Oficio en Roma.

El proceso se prolongó hasta el 22 de junio de 1633 y se concluyó con la abjuración de Galileo. Se le confinó en su casa de campo en Arcetri, cerca de Florencia, donde no obstante la debilidad provocada por las enfermedades y la ceguera, prosiguió su labor escribiendo, entre otras cosas, los Dialoghi delle nuove scienze. Murió el 8 de enero de 1643. Sus obras filosóficamente más notables son, a más de los diálogos antedichos, otro titulado *11 saggiatore*, respuesta al Padre jesuita Lotario Sarsi que había escrito un libro contra él.

Según Galileo, dos son los obstáculos que se oponen a la marcha de la investigación científica: la ciencia aristotélica y las preocupaciones teológicas. Galileo se esfuerza por eliminarlos. Por una parte, polemiza contra el "mundo de papel" de los aristotélicos; por la otra, quiere sustraer el estudio natural a los límites y trabas de la autoridad eclesiástica. Para Galileo no es filósofo quien se limita a consultar los textos aristotélicos en vez de observar directamente el mundo de la naturaleza. Es de mentes vulgares, tímidas y serviles volver los ojos a un mundo de papel más bien que al verdadero y real, fabricado por Dios, que tenemos ante los ojos para enseñanza nuestra. Pero, por otra parte, las enseñanzas de la naturaleza no pueden sacrificarse a las afirmaciones de los textos sacros. La Sagrada Escritura y la naturaleza proceden ambas del Verbo divino, aquella como dictada por el Espíritu Santo, ésta como ejecutora observantísima de las órdenes de Dios; pero si la palabra de Dios ha tenido que adaptarse al limitado intelecto de los hombres a que está dirigida, la naturaleza es inexorable e inmutable y no trasciende los límites de las leyes que se le han impuesto porque no se preocupa de que sus recónditas razones sean más o menos comprensibles para los hombres. Por lo tanto, lo que la naturaleza nos revela a través de la sensata experiencia, o lo que las demostraciones necesarias nos llevan a concluir, no puede revocarse como dudoso incluso si aparece como discorde con un pasaje cualquiera de la Escritura.

Sólo la experiencia nos permite leer e interpretar el libro de la naturaleza. La experiencia no engaña; incluso cuando el ojo nos muestra roto el bastón inmerso en el agua, el error no es del ojo, que recibe realmente la imagen rota y refleja, sino de la razón, ignorante de que la imagen se refracta al pasar de un medio trasparente al otro. El raciocinio no puede sustituir a la experiencia sino sólo, por analogía, extenderla de las cosas notas a las ignotas. La experiencia es el límite del conocimiento humano, el cual debe renunciar a captar la esencia de las cosas y limitarse a determinar los hechos, las cualidades o los fenómenos que la experiencia atestigua. Por otra parte, la experiencia debe purificarse de los elementos subjetivos y variables y reducirse a los permanentes y verdaderamente objetivos.

Galileo distingue las cualidades sensibles, propias de los cuerpos (y que posteriormente se llamarán cualidades primarias), de las que no lo son porque residen en nuestros órganos sensoriales (las cualidades secundarias). Cantidad, figura, tamaño, lugar, tiempo, movimiento, inmovilidad, contacto, distancia, número, son cualidades propias e inseparables de los cuerpos materiales; sabores, colores, sonidos, subsisten sólo en los órganos de la sensibilidad y no son caracteres objetivos de los cuerpos, si bien sean producidos por éstos. Galileo compara estas últimas cualidades con el cosquilleo que, aunque sea producido por una pluma, no es cualidad de ésta. Sólo las determinaciones cuantitativas de los cuerpos, es decir, los caracteres susceptibles de mensura matemática, son cualidades objetivas; las cualidades no reductibles a determinaciones cuantitativas son declaradas puramente subjetivas. De esta forma, la objetividad se identifica con la cantidad mensurable, lo que revela el espíritu íntimo de la ciencia galileana.

Como Cusano, Leonardo y Kepler, Galileo considera que el libro de la naturaleza está escrito en lengua matemática y que sus caracteres son triángulos, círculos y otras figuras geométricas. El orden del universo es un orden matemático que sólo puede entenderse mediante un sistema de procedimientos exactos de medición. Las determinaciones genéricas como "grande" o "pequeño", "cercano" o "lejano" nada captan de la realidad natural, dado que las mismas cosas pueden aparecer grandes o pequeñas, cercanas o lejanas. La consideración científica empieza sólo cuando se introduce una unidad de medida respecto a la cual se determinan todas las relaciones cuantitativas.

Por último, Galileo niega todo punto de vista finalista o antropomórfico del mundo natural. Las obras de la naturaleza no pueden juzgarse con un patrón puramente humano, por referencia a lo que el hombre puede entender o le es útil. Es arrogancia, o por mejor decir, locura, por parte del hombre declarar inútiles aquellas obras de la naturaleza de las que no comprende ni la utilidad ni los fines. Ignoramos para qué sirven Júpiter o Saturno y no sabemos ni siquiera para qué sirven muchos de nuestros órganos, arterias o cartílagos, cuya existencia, por otra parte, ignoraríamos si no nos los mostraran los anatomistas. Nuestros pareceres y opiniones nada tienen que ver con la naturaleza, así como tampoco tienen validez para ella nuestras razones probables.

La sutileza del ingenio y la fuerza de persuasión están fuera de lugar en las ciencias naturales, en las que Demóstenes y Aristóteles deben ceder el sitio a un ingenio mediocre si ha sido capaz de comprobar un aspecto real de la naturaleza. Por consiguiente, la investigación científica no puede anticiparse a la naturaleza, sino que

debe seguirla y manifestarla en toda su objetividad. Galileo supo ver con absoluta claridad el método que servirá a la ciencia para alcanzar sus mayores éxitos.

En el plano educativo, la importancia de Galileo no es menor que en el aspecto científico, aun cuando no haya escrito nada de específicamente pedagógico. En efecto, su concepción del saber lleva necesariamente a concebir como base de toda educación a la experiencia real y su justa interpretación.

BACON

Si por una parte Galileo formuló el método, es decir, el procedimiento propio de la investigación científica, Bacon por la otra pretende haber descubierto el órgano de ésta, es decir, el instrumento de que esa investigación debe servirse. Bacon advierte claramente que el viejo órgano de indagación, la lógica aristotélica, ya no es adecuado. Por lo tanto, pretende suministrar la lógica nueva y, al mismo tiempo, encuadrar esta lógica en el sistema general de las ciencias por ella reformado o reconstituido.

Francis Bacon nació el 22 de enero de 1561, en Londres, siendo su padre Sir Nicholas Bacon, Lord del Gran Sello de la Reina Isabel. Estudió en Cambridge y después pasó algunos años en París, en el séquito del embajador inglés, lo que le sirvió para completar y enriquecer su cultura. Ambicioso, amante del dinero y el lujo, de vuelta en Inglaterra quiso dedicarse a la política. Habiendo subido al trono Jacobo I Estuardo (1603), Bacon supo aprovechar el apoyo del favorito del rey, Lord Buckingham para obtener cargos y honores, entre los cuales, el título de Lord Verulam. Fue nombrado primero procurador general, luego abogado general y, por fin, Lord del Gran Sello y Canciller. En esa calidad presidía las principales cortes de justicia de Inglaterra y hacía ejecutivos los decretos del rey. Pero cuando en 1621 Jacobo se vio obligado a convocar al Parlamento para pedir la imposición de nuevos tributos, el Parlamento impugnó a Bacon la legalidad de sus funciones acusándolo incluso de corrupción. Bacon fue condenado a pagar una multa elevadísima y a la pena de cárcel. En realidad no expió ninguna de las condenas; pero su carrera política había terminado y murió pocos años después (9 de abril de 1626).

En 1597, Bacon publicó sus Ensayos, sutiles y eruditos análisis de argumentos morales. Sus obras fundamentales son El progreso de las ciencias (1605), *Novum organum* (1620), *De dignitate et augmentis scientiarum* (1623). A su fallecimiento aparecieron otras obras como *Cogitata et visa* y la Nueva Atlántida, descripción de un estado ideal fundado sobre una organización de la actividad científica y su aprovechamiento práctico.

Bacon se había trazado el grandioso proyecto de preparar una nueva enciclopedia de las ciencias fundada en el método experimental. De este proyecto sólo realizó una parte, la que se refiere al órgano, es decir, la lógica, del método experimental. Por otra parte, aclaró por vez primera, en forma definitiva, el carácter operativo de las ciencias naturales, en el sentido de que estas ciencias tienen como fin último construir una técnica o, como dice Bacon, artes que permitan al hombre domeñar a la naturaleza. En efecto, en el proyecto de la *Instauratio magna* (como denominó a su enciclopedia) Bacon pone como parte final y culminante la filosofía activa, es decir, la

técnica de construcción de instrumentos útiles al hombre. Pero Bacon aclaró muy poco a propósito de esta filosofía activa.

Lo que en efecto realizó se reduce a una lógica del procedimiento técnico-científico que se contrapone polémicamente a la lógica aristotélica cuyo fin, según Bacon, era simplemente vencer en las disputas verbales. Con la vieja lógica se expugna al adversario, con la nueva se expugna a la naturaleza.

Pero para expugnar a la naturaleza se requiere mucha e industriosa paciencia. Como ejemplo del fecundo proceder de la ciencia, Bacon toma y desarrolla una imagen cara a Séneca y a los humanistas: la abeja que no lo saca todo de su cuerpo, como la araña su tela (que no es sino una trampa para otros insectos), ni se limita a acumular lo que recoge como la hormiga. La abeja reelabora y transforma en cera y miel purísimas lo que ha recogido pacientemente. De esta forma, la nueva lógica debe habilitarnos para reelaborar la experiencia sin caer ni en el apriorismo racionalista ni en un empirismo menudo: sólo así puede la experiencia transformarse en conocimiento claro, ordenado y útil.

En el *Novum organum* (que Bacon presentó como segunda parte de la *Instauratio magna* y del cual compuso el primer libro y parte del segundo) empieza afirmando el carácter práctico y operativo de la ciencia. La ciencia tiene como tarea fundar y extender el *regnum hominis*, el predominio del hombre sobre la naturaleza. La ciencia es potencia, dado que no se puede mandar sobre la naturaleza si no es obedeciéndola (*natura non nisi parendo vincitur*) y lo que en la observación nos aparece como causa, en el obrar (es decir, en la técnica) debe adoptarse como regla.

Pero antes de proceder a la observación e interpretación de la naturaleza, es necesario despejar la vía de la investigación científica de todas aquellas falsas nociones o ídolos que impiden o tienden a impedir el conocimiento de la verdad. Esos ídolos son de cuatro especies:

- 1) *Idola tribus*, o ídolos de la tribu, que tienen sus raíces en la naturaleza humana misma, la cual, por ejemplo, es llevada a suponer en la naturaleza una armonía mucho mayor de la que realmente hay; a dar más importancia a unos conceptos que a otros, más a todo lo que inflama la fantasía que lo oculto y distante, etcétera; y, sobre todo, a basarse en sentidos corporales que son muy débiles y están expuestos a error.
- 2) *Idola specus*, o ídolos de la espelunca, que se originan en la propia naturaleza de cada hombre: algunos de los diales, atienden sobre todo a las diferencias existentes entre las cosas; otros a las semejanzas; algunos admiran las antigüedades, otros las novedades; otros más prefieren las cosas simples, otros las compuestas.
- 3) *Idola fori*, o ídolos de la plaza, que se derivan del uso que se da a las palabras y a los nombres. En efecto, hay nombres de cosas que no existen o bien de cosas que existen, pero se consideran confusamente y sin orden alguno.
- 4) *Idola theatri*, o ídolos del teatro, debidos al influjo de las teorías tradicionales que, según Bacon, son como fábulas teatrales. Entre estos ídolos figura prominente la doctrina de Aristóteles, pero Bacon incluye ahí también a las de Pitágoras y Platón así como también cualquier forma de especulación teológica en cuanto

quiera llegar a una concepción de la naturaleza.

A este propósito, Bacon sostiene la más resuelta independencia respecto de la Antigüedad, y afirma que la verdadera Antigüedad no es lo que llamamos así, sino que lo somos nosotros, los modernos, que con la acumulación de la experiencia hemos alcanzado una mayor madurez de juicio. De esta forma, adopta y hace suya la doctrina de la *veritas filia temporis* ya formuladas por Bruno.

Para liberarse de los ídolos no queda otra salida que recurrir a la experiencia que, cuando no se realiza al azar, sino dirigiéndola hacia un fin preciso, se denomina experimento. Verdad es que la meta de todo experimento es "dotar a la vida humana de nuevas invenciones y ayudas". Pero ello no quiere decir que debemos limitarnos a los experimentos de utilidad inmediata o fructíferos (*experimenta fructifera*); los que iluminan (*lucifera*) son más importantes pues, al revelar la causa natural de un hecho, abren al hombre nuevos horizontes de saber y, por lo mismo, de poderío.

Estos experimentos serán el punto de partida de la inducción; se distingue de la deducción porque, en vez de asumir inmediatamente como verdaderos principios muy generales, de los cuales se deducen las proposiciones intermedias, asciende sin saltos y por grados de los casos particulares a principios cada vez más generales. Se distingue además de la inducción aristotélica, que se verifica al través de una simple enumeración de los casos particulares, porque implica una elección y una eliminación de los elementos naturales, de forma que se puedan individualizar los elementos esenciales que permiten conocer las causas. Para ayudar a esta elección y eliminación se compilan tablas, o sea elencos de los casos en que un determinado fenómeno se verifica o no se verifica. Puede haber tablas de presencia (que indican las condiciones en que el fenómeno acontece), tablas de ausencia (que indican las condiciones en que el fenómeno no acontece) y tablas comparativas o graduales en que el fenómeno se presenta graduado conforme a su intensidad.

Con estos elencos de observaciones es posible adelantar una primera hipótesis (*prima vindemiatio*) sobre la naturaleza del fenómeno, es decir, una primera interpretación provisional, que a su vez será sometida a experimentos de diverso tipo, hasta llegar al experimento crucial (*istantia crucis*) que permite o rechazar la hipótesis o considerarla verdadera. Si la hipótesis resulta verdadera se ha alcanzado el objetivo, que es determinar la forma, es decir, la esencia o ley del fenómeno estudiado.

De este modo, Bacon quería reglamentar el procedimiento científico sometiendo a un constante control experimental. Como se ha dicho, la meta del procedimiento experimental es determinar la forma de las cosas, o sea, "la auténtica diferencia, la natura naturante, la fuente de emanación", expresiones que Bacon toma de la escolástica y por las cuales se comprende que, con la palabra forma, designa el principio de la estructura interna (*schema latens*) o del proceso generador (*latens processus*) de las cosas materiales, que él considera compuesta de corpúsculos cuya invisible agitación constituye el calor (es una de las pocas hipótesis científicas formuladas personalmente por Bacon, si bien imperfectamente).

Como se advierte, la investigación matemática no forma parte del procedimiento baconiano. Bacon tropezó incluso con dificultades para situar la matemática en su enciclopedia; la considera, ya como rama de la metafísica, ya como un apéndice de la

física. En realidad, si se observa que la ciencia moderna nació del supuesto del carácter matemático del orden natural, se advierte de inmediato que la doctrina baconiana no podía tener, como no tuvo, una real influencia sobre la evolución efectiva de la ciencia, pues ésta se desarrolló sobre todo de la cepa galileana y casi ignoró el Organum de Bacon.

Pero el hecho de que Bacon haya tenido escasa influencia sobre el progreso científico no mengua su importancia cultural, que fue muy grande. Aunque su método era demasiado indeterminado para servir al desarrollo efectivo de ciencias particulares captaba, sin embargo, los aspectos fundamentales de la actitud científica en lo que se refiere a cerner esmeradamente los hechos, a formular hipótesis de trabajo, a evaluarlas y reelaborarlas con rigor, etc. Sobre todo, Bacon ligó indisolublemente ciencia y técnica y contribuyó, más que ningún otro hombre, a crear la persuasión de que la finalidad fundamental de la ciencia es volver al hombre señor de la naturaleza mediante la aplicación práctica de la ciencia misma.

Su verdadera función histórica fue, pues, pedagógica, no por las indicaciones de tipo concretamente pedagógico -en realidad bien pocas- que pudieran contener sus obras, así como tampoco por sus visiones futuristas de la Nueva Atlántida (teléfono, submarino, aeroplano, etc.), sino por su filosofía misma, por su método que no obstante su indeterminación contiene preciosas indicaciones educativas.

La doctrina de los Idola es una invitación para esforzarse por arrancar de raíz toda forma de prejuicio; el método "inventivo" es además el mejor método de enseñanza (él querría que lo practicasen al menos los escolares mejor dotados: "Con el mismo método con que inicialmente se encontró la ciencia, se la introduzca, si es posible, en el espíritu ajeno"); la paciente y vigilante perseverancia necesaria para el proceso "inductivo" contiene también una lección moral. Pero, por sobre todas las cosas, Bacon, con su idea del Regnum hominis o dominio del hombre sobre la naturaleza y no sobre otro hombre, Bacon señaló a la humanidad un ideal de fraternidad y de trabajo en armonía que será adoptado sin reservas por la Ilustración.

DESCARTES

VIDA Y OBRAS

Los resultados fundamentales del humanismo y el Renacimiento confluyen y se unifican en la persona de Descartes, quien al mismo tiempo plantea el nuevo problema que emerge de esos resultados. El reconocimiento de la subjetividad humana y la exigencia de profundizarla y aclararla mediante un retorno a ella misma, el reconocimiento de la relación del hombre con el mundo y la exigencia de resolver esa relación a favor del hombre mediante el acrecentamiento de su dominio sobre el mundo, he ahí los temas fundamentales de la filosofía del Renacimiento que constituyen los términos del problema abordado por Descartes para llegar a una nueva justificación del carácter matemático del método científico, justificación que influirá, decisivamente, sobre todo el pensamiento posterior.

René Descartes nació el 31 de marzo de 1596 en La Haye, en la Turena. Se educó en el colegio de jesuitas de La Flèche, donde permaneció desde 1604 hasta 1612. Los estudios que hizo durante ese periodo fueron sometidos a crítica por él mismo en la primera parte del Discurso: no le dieron una orientación segura a cuya búsqueda Descartes dedicó entera la existencia. En 1619 le pareció haber encontrado el camino propio, en forma casi milagrosa, como por inspiración divina. Una noche, como cuenta él mismo, tuvo tres sueños sucesivos en obediencia a los cuales hizo voto de ir en peregrinación al más famoso santuario de Italia, el de la Virgen de Loreto.

La primera intuición de su método la tuvo, pues, en 1619. La primera obra donde la expresó fueron las *Regulae ad directionem ingenii*, compuestas justamente entre 1619 y 1630. En ese periodo se dio a la vida militar y participó en la Guerra de los Treinta Años; pero en aquella época el oficio de soldado dejaba un amplio margen de libertad a los nobles y Descartes tuvo ocasión de viajar a su talante por toda Europa y de dedicarse a estudiar matemática y física, prosiguiendo asimismo la elaboración de su doctrina del método.

En 1628 pasó a residir en Holanda, tanto para gozar de la libertad filosófica y religiosa que caracterizaba al país, como para poder trabajar a su sabor sin ser Perturbado por las obligaciones sociales que en París y en le quitaban mucho tiempo. Había empezado a componer un tratado de metafísica sin pensar, por otra parte, en una publicación inmediata; pero mientras tanto reanudó el estudio de la física y le vino la idea de componer un tratado sobre el Mundo. Sin embargo, no lo sacará a la luz con tan ambicioso título, sino con el de *Tratado de la luz*. La condena de Galileo, en junio de 1633, lo indujo a no publicar la obra, en la que sostenía la doctrina copernicana. Posteriormente, dio a conocer algunos de los resultados por él obtenidos; de esa forma nacieron los tres ensayos , la *Dióptrica*, los *Meteoros* y la *Geometría*, a los que puso un prefacio titulado *Discurso del método*. La publicación fue en Leyde, en 1637.

Más tarde, reanudó el tratado de metafísica con la intención de darle la forma definitiva. En 1640, por intermedio de un amigo, el Padre jesuita Mersenne, envió la obra a un grupo de filósofos y teólogos para que la comentasen. Se publicó en 1641 con el título *Meditaciones sobre la filosofía primera* en que se demuestra la existencia de Dios y la inmortalidad del alma, junto con las *Objeciones* que se le habían hecho y las *Respuestas* del propio Descartes. Posteriormente, reelaboró su tratado del Mundo y le dio la forma de un resumen destinado a las escuelas con el título de *Principia philosophiae* (1644). La amistad epistolar que cultivaba con la princesa Isabel del Palatinado le sugirió la idea de su monografía psicológica *Las pasiones del alma*, publicada en 1649. En ese mismo año cedió a las reiteradas invitaciones de Cristina de Suecia para que se instalara en su corte. Llegó a Estocolmo en el mes de octubre, pero el crudo invierno septentrional le causó una pulmonía y falleció el 11 de febrero de 1650.

EL MÉTODO

El problema que domina por entero la especulación de Descartes es el del hombre Descartes. El procedimiento de Descartes es esencialmente autobiográfico, incluso cuando pretende ser objetivo o escolástico. Su precedente y ejemplo es

Montaigne. "Mi propósito -dice- no es enseñar el método que cada cual debe utilizar para guiar bien la propia razón, sino solamente dar a conocer la forma en que he tratado de dirigir la mía." Al igual que Montaigne, Descartes no quiere enseñar, sino describirse a sí mismo, razón por la cual debe hablar en primera persona. Su problema surge de la necesidad de orientación. que lo acucia al salir de la escuela de La Fléche (uno de los mejores colegios jesuitas de la época), cuando no obstante haber asimilado con buen éxito el saber de su tiempo cae en la cuenta de no poseer ningún criterio seguro para distinguir lo verdadero de lo falso y de que todo lo aprendido prácticamente no le sirve de nada en la vida.

La crítica que formula acerca de las disciplinas del colegio de La Fléche constituye un importante balance pedagógico de la época. Después de declarar que ha dedicado ya demasiado tiempo al estudio de los idiomas, de las historias y de las fábulas antiguas. Así como es provechoso viajar para conocer los usos y costumbres de otros países, pero es malo viajar demasiado porque se vuelve uno extraño al propio país, ocuparse con exceso de la historia pretérita conduce a ignorar las circunstancias presentes. Cuanto a las fábulas poéticas, hacen imaginar como posibles acontecimientos que no lo son en modo alguno y sus admiradores se exponen a caer en las extravagancias que ahí se cuentan.

Para Descartes, elocuencia y poesía son "dones del espíritu" más bien que "frutos del estudio". La capacidad de razonar bien y una buena dosis de inventiva las vuelven inútiles. A Descartes no le satisfacen ni las matemáticas, tal como se enseñaban por entonces. Los antiguos las han fundado sobre sólidas bases, pero luego sobre ellas no han sabido construir nada; justo al contrario de lo que han hecho en la ética, sobre la cual han elevado estupendos castillos de arena. Tocante a la teología, dice Descartes que estando como está fundada sobre verdades reveladas que sobrepasan a la inteligencia, debe considerársela como más allá de nuestras posibilidades de examen. Por último, de la filosofía afirmaba que, así como era de incierta y sujeta a disputas, no podía servir para nada, tanto menos para fundar sobre ella otras disciplinas (por ejemplo, la jurisprudencia) como se hacía en aquel tiempo.

Por consiguiente, para Descartes, lo que procede ante todo es buscar un criterio de orientación que sea, al mismo tiempo, teórico y práctico, es decir, que conduzca a saber distinguir lo verdadero de lo falso, especialmente con vistas a la utilidad y las ventajas que de ello pueden derivarse para la vida humana. El método que buscó desde un principio y que estima haber encontrado es una guía para orientar al hombre en el mundo. Debe conducir a una filosofía "no puramente especulativa, sino también práctica, mediante la cual podamos erigirnos en dueños y señores de la naturaleza." Es una filosofía que debe poner a disposición de los hombres instrumentos que les permitan disfrutar sin fatiga de los frutos de la tierra y otras comodidades, y que debe perseguir como fin conservar la salud, supremo bien del hombre en esta vida. Descartes es francamente optimista acerca de la posibilidad y de los resultados prácticos de una tal filosofía que, a su juicio, podría contribuir a liberar a los hombres de "una infinidad de enfermedades, tanto del cuerpo como del espíritu, y quizá también del debilitamiento de la vejez" (Discurso, VI, I).

El método debe ser, pues, un criterio único y simple de orientación que sirva al hombre en cualquier campo teórico y práctico y que tenga como fin último el provecho

del hombre en el mundo. Esta unidad del método en la diversidad de sus aplicaciones había sido ya reconocida por Descartes en las *Regulae ad directionem ingenii*, donde afirma que la sabiduría humana es una sola, cualesquiera que sean los objetos a que se aplique y es una sola porque uno es el hombre en sus diversas actividades.

Al formular las reglas del método, Descartes recurre sobre todo a las matemáticas. "Las series de eslabonados razonamientos muy sencillos y fáciles de que suelen servirse los geómetras para llegar a sus más complicadas demostraciones, me dieron oportunidad de imaginar que todo cuanto puede abarcar el conocimiento humano se relaciona de la misma manera" (Discurso, III, 5). Por lo tanto, las ciencias matemáticas han llegado ya a la posesión del método, y de ello está Descartes tanto más profundamente convencido en cuanto tiene conciencia de haber abierto nuevas y fecundas perspectivas con su descubrimiento de la geometría analítica. Pero no se trata sólo de cobrar conciencia de este método, es decir, de abstraerlo de las matemáticas y formularlo en general para poderlo aplicar a todas las otras ramas del saber. Se trata también de justificar el método mismo y la posibilidad de poder aplicarlo universalmente, llevándolo a su fundamento último, o sea, el hombre como sujeto pensante o razón.

El hecho de que la matemática se le haya presentado a Descartes ya en posesión de la práctica del método le facilitó sin duda alguna la tarea; pero esta tarea empieza de verdad con la justificación (o fundamentación) de las reglas metódicas, justificación que es la única que autoriza la aplicación universal de éstas a todos los dominios del saber humano. Por consiguiente, Descartes debía 1) formular las reglas del método teniendo ante todo presente el procedimiento matemático en el cual están ya, en cierto modo, presentes; 2) fundamentar con una investigación metafísica el valor absoluto y universal de este método; 3) demostrar la fecundidad del método en las diversas ramas del saber. Tal fue en efecto la tarea filosófica de Descartes.

Respecto del primer punto, en la parte II del Discurso Descartes nos da la formulación más madura y simple de las reglas del método que son cuatro:

- 1) "No aceptar nunca como verdadero lo que con toda evidencia no reconociese como tal; es decir, que evitaría cuidadosamente la precipitación y los prejuicios, no dando cabida en mis juicios sino a aquello que se presente a mi espíritu en forma tan clara y distinta que no sea admisible la más mínima duda." Ésta era para Descartes la regla fundamental: la evidencia, la intuición clara y distinta de todos los objetos del pensamiento y la exclusión de todo elemento sobre el cual cupiese duda.
- 2) "Dividir cada una de la dificultades que hallara a mi paso en tantas partes como fuere posible y requiriera su más fácil solución." Es la regla del análisis por la cual un problema se resuelve en sus partes más simples que se consideran por separado.
- 3) "Ordenar los conocimientos, empezando por los más sencillos y fáciles, para elevarme poco a poco y como por grados hasta los más complejos, estableciendo también cierto orden en los que naturalmente no lo tienen." Es la regla de la síntesis, por la cual se pasa gradualmente de los conocimientos más simples a los más complejos, presuponiendo que ello sea posible en todos los

campos.

- 4) "Hacer siempre enumeraciones tan completas y revistas tan generales que se pueda tener la seguridad de no haber omitido nada." La enumeración verifica el análisis, la revisión la síntesis. Con esta regla se comprueban las dos precedentes.

Pero estas reglas no poseen en sí mismas su propia justificación. El hecho de que la matemática se sirva de ellas con buen éxito no constituye una justificación porque podrían tener sólo una utilidad práctica para los fines de la matemática misma y estar, no obstante, desprovistas de validez absoluta y resultar, por lo tanto, inaplicables fuera de ésta. Por consiguiente, Descartes debe tratar de justificarlas remontándose a su raíz: el hombre como subjetividad o razón.

LA DUDA

Según Descartes, para encontrar el fundamento de un método que sirva como guía segura de la investigación en todas las ciencias hay que proceder a una crítica radical de todo el saber ya dado. Es necesario suspender el asentimiento a todo conocimiento aceptado en general, dudar de todo y considerar cuando menos provisionalmente como falso todo aquello acerca de lo cual cabe la duda. Si persistiendo en esta actitud de crítica radical se llega a un principio sobre el que no es posible la duda, este principio deberá considerarse como sólido en sumo grado y tal que pueda servir como fundamento de todo el resto del saber. En este principio se encontrará la justificación del método (de donde se deriva el nombre de duda metódica).

Ahora bien, para Descartes ningún grado o forma de conocimiento se sustrae a la duda. Se puede y por consiguiente se debe dudar de los conocimientos que nos llegan por los sentidos, ya porque los sentidos nos engañan a veces y en consecuencia podrían engañarnos siempre, ya porque en los sueños se tienen conocimientos parecidos a los de la vigilia, sin que exista un criterio seguro para distinguir entre unos y otros. Hay conocimientos que son verdaderos así en el sueño como en la vigilia, como los conocimientos matemáticos (dos más tres son siempre cinco, se duerma o no), pero ni siquiera estos conocimientos se sustraen a la duda porque también su certeza puede ser ilusoria. Mientras no se sepa nada cierto a propósito de nosotros mismos y nuestro origen, puede suponerse que el hombre ha sido creado por un genio o por una potencia maligna que se ha propuesto engañarlo haciéndole aparecer como claro y evidente lo falso y absurdo. Pero basta formular esta hipótesis (y se la puede formular, dado que no se sabe nada) para que también los conocimientos que aparecen subjetivamente como más ciertos se revelen como dudosos y capaces de ocultar el engaño. De esa forma la duda se extiende a todo y se vuelve absolutamente universal (es decir, se llega a la llamada duda hiperbólica).

Pero es justamente en el carácter radical de esta duda donde se presenta el principio de una primera certidumbre. Puedo admitir que me engaño o que se me engaña en todas las formas posibles e imaginables, pero para engañarme o ser engañado debo existir, es decir, ser algo y no nada. La proposición yo existo es, pues,

la única absolutamente verdadera porque la duda misma la confirma: sólo quien existe puede dudar. Pero es evidente que esta proposición contiene también un cierto indicio de lo que soy yo que existo. Ciertamente, no puedo decirme seguro de existir como cuerpo, dado que aún no sé nada sobre la existencia de los cuerpos, a propósito de los cuales mi duda persiste. Por otra parte, yo no existo sino como una cosa que duda, esto es, que piensa.

La certidumbre de mi existir concierne únicamente a todas las determinaciones de mi pensamiento: dudar, comprender, concebir, afirmar, negar, querer, no querer, imaginar, sentir. Por lo que a mí concierne, las cosas pensadas, imaginadas, sentidas, etc., pueden no ser reales; pero es evidente que son reales mi sentir, mi pensar, etc. La proposición yo existo equivale, pues, a esta otra: yo soy un sujeto pensante, es decir, espíritu, intelecto o razón. Mi existencia de sujeto pensante es indudable como no lo es la existencia de nada de lo que pienso. Puede ser que lo que percibo (por ejemplo, un pedazo de cera) no exista; pero es imposible que no exista yo que estoy pensando que percibo ese objeto. Por consiguiente, esta certidumbre original, al mismo tiempo verdad necesaria, es sobre lo que debe fundarse todo conocimiento ulterior.

Y sobre esta certidumbre Descartes considera que puede fundar la validez de las reglas del método y, sobre todo, de la evidencia. "En este primer conocimiento no hay nada que me asegure acerca de la verdad como la clara y distinta percepción de lo que digo, pero lo que digo no bastaría para asegurarme que lo que digo es verdad si me sucediese de encontrar falsa una cosa que yo concibo con tanta claridad y distinción; en consecuencia, me parece que se puede tomar como regla general que las cosas que concebimos muy claras y distintamente son todas verdaderas" (Med., III). El principio del cogito ha justificado el criterio de la evidencia.

Si la evidencia de un conocimiento cualquiera (por ejemplo, matemático) podía ser engañosa, no puede serlo, como se ha visto, la evidencia del *cogito*, que es confirmada por la duda misma. Y si la evidencia del *cogito* no es engañosa, toda otra evidencia será del idéntico modo, y en virtud de ese mismo principio igualmente verdadera. La garantía de la verdad está ligada directamente a la evidencia del *cogito* e, indirectamente, a través de ésta, a todas las otras evidencias. No es que Descartes considere válido el *cogito* porque es conforme a la regla de la evidencia: en realidad el *cogito* es la evidencia misma que la existencia del sujeto pensante tiene para sí misma y, por lo tanto, justifica y funda todas las otras evidencias.

El principio cartesiano repite el proceso de pensamiento que hemos visto ya en San Agustín y en Campanella; pero lo repite en el horizonte de otro problema. No se trata, como en San Agustín, de establecer la presencia trascendente de la Verdad (o sea, de Dios) en el interior del hombre; tampoco se trata, como en Campanella, de establecer la naturaleza del alma sensible en cuanto conciencia de las propias modificaciones. Se trata, por el contrario, de encontrar en la existencia del sujeto pensante, cuyo ser es evidente a sí mismo, el principio que garantiza la validez del conocimiento humano y la eficacia de la acción humana sobre el mundo. No se olvide que Descartes elaboró su metafísica como fundamento y justificación de la física, o sea, en el afán por encontrar en la existencia misma del hombre en cuanto yo o razón la posibilidad de un conocimiento que permita al hombre dominar al mundo para satisfacer sus necesidades.

Dios

El principio cartesiano del *cogito ergo sum* no me asegura sino de mi existencia; pero mi existencia es la de un ser pensante, esto es, de un ser que tiene ideas (entendiendo por idea todo objeto del pensamiento en general). Yo estoy seguro de que tales ideas existen en mi espíritu porque, en cuanto actos del pensamiento, forman parte de mí, en cuanto sujeto pensante. Por el contrario, no estoy seguro de si estas ideas corresponden a realidades exteriores a mí. Ideas son para mí la tierra, el cielo, los astros y todo lo que perciben los sentidos. Estas ideas existen en mi espíritu, pero ¿existen también fuera de mí las cosas correspondientes?

Para responder a esta pregunta, Descartes divide las ideas en tres categorías: las que me parecen innatas en mí (innatas); las que me parecen extrañas o llegadas de fuera (adventicias); las elaboradas o encontradas por mí mismo (facticias). A la primera clase de ideas pertenece la capacidad de pensar y tener ideas; a la segunda pertenecen las ideas de las cosas naturales; a la tercera las ideas de objetos quiméricos o inventados. Ahora bien, para descubrir si a alguna de estas ideas corresponde una realidad externa no hay más que preguntarse su posible causa.

Por lo que se refiere a las ideas que representan a otros hombres o cosas naturales tales ideas no contienen nada que sea tan perfecto que no pueda haber sido producto mío. Por lo que toca a la idea de Dios, es decir, de una sustancia infinita, eterna, omnisciente, omnipotente y creadora, es difícil suponer que hubiera podido crearla yo mismo. En efecto, yo carezco de las perfecciones que esa idea representa y la causa de una idea debe tener siempre por lo menos tanta perfección como la representada por la idea misma. Una idea de una sustancia infinita no puede tenerme como causa a mí, que soy una sustancia finita; su causa debe ser una sustancia infinita que, por consiguiente, se debe admitir como existente. Esta es la primera prueba de la existencia de Dios.

En segundo lugar, se puede reconocer la existencia de Dios partiendo del hecho que mi yo es de naturaleza finita. Yo soy finito e imperfecto, como lo demuestra el hecho de que dudo. Pero si yo fuese la causa de mí mismo, me hubiese investido de las perfecciones que concibo como contenidas en la idea de Dios. Es, pues, evidente que no me he creado a mí mismo y que no puede haberme creado sino Dios, el cual me ha creado finito aunque dotándome de la idea de lo infinito.

A estas dos pruebas añade Descartes una tercera, que es la tradicional prueba ontológica. No es posible concebir a Dios como ser soberanamente perfecto sin admitir su existencia, porque la existencia es una de sus perfecciones necesarias. Así como no es posible concebir un triángulo cuyos ángulos internos no sean iguales a dos rectos, del mismo modo no puede concebirse un ser perfecto que no exista. Por otra parte, según Descartes, la existencia de Dios es exigida incluso por la duración de mi existencia, pues todo aquello que no tiene en sí su causa dejaría de existir si su causa no lo crease continuamente. La creación es continua.

EL MUNDO

Una vez reconocida la existencia de Dios, se tiene con ello la garantía definitiva para el criterio de la evidencia: Dios, por ser perfecto, no puede engañarme y la facultad de juicio de que me ha dotado no puede inducirme a error si la empleo rectamente. Todo lo que aparece claro y evidente tiene que ser verdadero.

Pero entonces ¿cómo es posible el error? Según Descartes, el error depende del concurso de dos causas, a saber, el intelecto y la voluntad. El intelecto humano es limitado y, en efecto, podemos pensar en un intelecto mucho más vasto e incluso infinito, el de Dios. Por el contrario, la voluntad es libre y en consecuencia mucho más extensa que el intelecto: consiste en la posibilidad de hacer o no hacer, de afirmar o negar, de buscar o huir, y puede cumplir estas acciones sea respecto de las cosas que el intelecto presenta de modo claro y distinto, sea respecto de aquellas que no son suficientemente claras y distintas. En esta posibilidad de afirmar o negar lo que el intelecto no logra percibir claramente, reside la posibilidad del error.

El error no se daría nunca si yo afirmara o negara, es decir, si yo emitiese juicios sólo a propósito de lo que el intelecto me hace concebir con suficiente claridad y me abstuviese de pronunciarme acerca de todo aquello que no es suficientemente claro. Pero como mi voluntad, que es libre, puede infringir esta regla y juzgar aquello lo que no es del todo evidente, nace de ahí la posibilidad del error. Es posible que yo acierte por casualidad, pero también en este caso habré empleado mal mi libertad. También puedo afirmar lo que no es verdad y en tal caso habré caído sin más en el error. Por consiguiente, el error depende únicamente del libre albedrío que Dios ha dado al hombre y sólo puede evitarse ateniéndose a las reglas del método, en primer lugar a la de la evidencia.

La evidencia, una vez debidamente garantizada (en cuanto resulta fundada sobre la veracidad misma de Dios) permite eliminar la duda que se había planteado en un principio acerca de la realidad de los objetos corpóreos. Yo tengo la idea de objetos corpóreos que existen fuera de mí y que actúan sobre mis sentidos. Esta idea, siendo evidente, no puede ser engañosa; por lo tanto deben existir objetos corpóreos que corresponden a las ideas que de ellos tenemos.

En otros términos, además de la sustancia pensante, que es inextensa y que constituye mi yo, debo admitir una sustancia corpórea, divisible en partes y, por consiguiente, extensa. Tal sustancia extensa no posee, sin embargo, todas las cualidades que de ella percibimos. Descartes hace suya la distinción establecida por Galileo y que en realidad se remonta a Demócrito. El tamaño, la figura, el movimiento, la situación, la duración, el número (o sea, todas las determinaciones cuantitativas), son ciertamente cualidades reales de la sustancia extensa; pero en cambio el color, el sabor, el olor, el sonido, etcétera, no existen como tales en la realidad corpórea y en esta realidad corresponden a algo que no conocemos.

Pensamiento y extensión, espíritu y cuerpo, son dos realidades separadas y dotadas de atributos distintos. El espíritu es libertad, el cuerpo es necesidad. En la naturaleza corpórea todo acontece en virtud de un mecanismo necesario y las leyes de ese mecanismo dependen directamente de Dios.

Dios ha creado los cuerpos con una determinada cantidad de movimiento y quietud y siendo como es inmutable, conserva invariable esa cantidad independientemente de las mudanzas que cada cuerpo sufra. De la inmutabilidad de Dios se derivan asimismo las dos supremas leyes de la mecánica cartesiana, el principio de inercia y el principio de la conservación de la cantidad de movimiento. De tal forma, Dios, en virtud de la inmutabilidad de su naturaleza, es directamente garante de la uniformidad y la constancia cuantitativa del universo.

Dios ha creado el mundo como una masa confusa de materia agitada y mezclada por movimientos caóticos; luego, en virtud de leyes por Él mismo establecidas, el mundo cobró su forma y organización actuales. El mundo es, por lo tanto, un mecanismo gigantesco del cual se excluye toda fuerza animada y toda causa final. Todo lo que es cuerpo es puro mecanismo. Mecanismos son las plantas, los animales e incluso el cuerpo humano, que para vivir y actuar no necesitan de un alma vegetativa o sensible, sino sólo de fuerzas mecánicas. Una confirmación del carácter puramente mecánico del organismo humano Descartes la ve en la circulación de la sangre, que atribuye al mayor calor que hay en el corazón. La circulación había sido estudiada y descrita ya por Harvey, quien había señalado su causa en la contracción y distensión del músculo cardiaco; pero Descartes cree, erróneamente, que en este punto puede corregir la explicación de Harvey. Los animales son mecanismos desprovistos en absoluto de alma. La única alma es la racional propia del hombre.

EL HOMBRE

En la presencia del alma racional estriba radicalmente la diferencia entre el hombre y las bestias. De ello resulta además que el hombre es una unión de alma y cuerpo, unión que vuelve posible una recíproca acción de la una sobre el otro. Según Descartes, esa acción se verifica en el cerebro, más precisamente, en la glándula pineal. En el tratado Las pasiones del alma Descartes distingue en el alma acciones y pasiones: las acciones son gobernadas por la voluntad que es libre de afirmar o negar; las pasiones son involuntarias y son percepciones, sentimientos o emociones causados en el alma por los espíritus vitales, es decir, las fuerzas mecánicas que actúan en el cuerpo. Sin embargo, no escapan al gobierno del alma, antes bien, en este dominio estriba el ideal del sabio que Descartes toma de los antiguos, especialmente de los estoicos.

Sin embargo, dominar las pasiones no significa abolirlas. Esta abolición no es posible porque el hombre es tan sólo en virtud de las pasiones, y no es ni siquiera deseable porque las pasiones son por naturaleza buenas y sólo es de evitar su mal empleo o su exceso.

El dominio de las pasiones, la resolución y la constancia de la voluntad en la acción, he ahí las reglas fundamentales de la moral cartesiana, en la que figura también la plena adhesión, aunque sea en forma de "moral provisoria", a la tradición religiosa y política que Descartes no quiere someter en ningún modo a la crítica racionalista de que hace tan libre uso en el dominio de las ciencias. Pero para Descartes el punto culminante de la moral es cuando se elige la ocupación a que se va a dedicar la vida. Él mismo declara que ha elegido libremente la del científico, después de estudiar a fondo

las diversas ocupaciones de los hombres. Y si bien tiene conciencia de haber escogido una senda que lo conducirá infaliblemente a la tarea de contribuir al beneficio de la humanidad, es decir, al progresivo dominio del hombre sobre el mundo, tiene plena conciencia de los límites de sus posibilidades sobre todo atendiendo a la brevedad de la vida y a la falta de un número suficiente de experiencias.

En efecto, habiendo partido de principios muy generales para explicar los fenómenos de la naturaleza, Descartes reconoce sin embargo que tales fenómenos a menudo se pueden explicar, sobre la base de esos principios, en modos diversos, y sólo la experimentación puede decidir cuál de esos modos es el verdadero. La posibilidad de hacer experimentos es, pues, el límite de la explicación científica. "Veo claramente -dice- qué camino debe seguirse, pero veo también que las experiencias necesarias a ese fin son tales y tantas que ni mis manos ni mi fortuna, aunque ésta fuese mil veces mayor, bastarían para realizar todas, y tendré que contentarme de adelantar en el coreconocimiento de la naturaleza limitado a las experiencias que podré hacer," Descartes ve así en el experimento la confirmación de cualquier doctrina científica y el límite de toda posibilidad de investigación. Más que base positiva de la investigación (como para Galileo) el experimento es para Descartes su límite negativo. La investigación tiene como base los principios generales de la razón.

LA RENOVACIÓN PEDAGÓGICA EN EL SIGLO XVII

EL PROBLEMA DEL MÉTODO EN LA PEDAGOGÍA

La misma exigencia de fijar nuevos métodos, rigurosos y fecundos, que caracteriza a la filosofía del siglo XVII, constituye la nota dominante también en el campo de la pedagogía: Ratke, Comenio y los jansenistas de las petites écoles son ejemplos suficientes para atestiguar la importancia de esta tendencia, como veremos párrafos adelante.

Sin embargo, es de precisar que no se trata de un simple traslado del mismo planteamiento de un campo al otro; si la exigencia metódica asume en pedagogía una importancia creciente, ello acontece porque justamente en el campo de la educación se suscitan nuevos problemas que sólo en parte son planteados por la necesidad de incluir en la enseñanza escolástica la nueva ciencia y los nuevos métodos científicos.

Otros problemas, urgentes e importantes, surgían de la cuestión educativa, tal como se había constituido a raíz de la Reforma. Como hemos visto (cf. § 30), la Reforma determinó la aparición de las primeras escuelas populares y dio nuevo y mayor incremento a las escuelas medias de tipo humanístico (gimnasios) sin conectar por otra parte los dos órdenes de instituciones. Aún no existían escuelas profesionales. Si bien Lutero había puesto de relieve la importancia y dignidad del trabajo y la necesidad de que los muchachos de origen modesto aprendieran un oficio, consideraba suficiente para tal fin el aprendizaje familiar y de taller.

Sólo en las ciudades de Alemania y Holanda y, hasta cierto punto, también en Inglaterra, existían escuelas de tipo práctico y moderno donde además de la lectura y la

escritura en lengua vulgar los muchachos aprendían aritmética y contabilidad. Pero esas escuelas estaban en involución, como había acontecido ya en los comunes italianos; la burguesía comercial que había propiciado su surgimiento se orientaba ahora hacia los gimnasios. En ninguna parte de Europa existían otras formas de educación profesional (excepto las universidades, donde se estudiaban las profesiones liberales de médico, abogado, notario, etcétera).

Sin embargo, se pueden considerar como profesionales en un sentido especial de la palabra las academias o escuelas de príncipes a que ya se ha aludido (§ 33). En ellas se daba una enseñanza formada por materias útiles a la futura clase dirigente y que iban de la equitación a la danza, del dibujo a la matemática y a otras varias disciplinas. Esta amplitud y relativa modernidad de su curriculum caracterizaba ya a la primera escuela de ese tipo, o sea, la fundada en Francia por Pluvinal, escudero de Enrique IV y Luis XIII, y se mantuvo en la muchedumbre de imitaciones francesas, alemanas (llamadas Ritterakademien, o sea, "academias de caballeros") e inglesas. La Queen's Elizabeth Academy es probablemente la que tuvo el plan de estudios más variado, pues abarcaba desde las lenguas clásicas hasta la teoría y la práctica militares. En efecto, tales escuelas respondían a exigencias "realistas", pero sólo en función de un restringido círculo de privilegiados destinados por nacimiento a las más altas funciones públicas.

Por el contrario, en las escuelas clásicas donde los hijos de los burgueses se mezclaban con los de la pequeña nobleza, había una absoluta ausencia de materias "modernas" como ciencias, geografía, historia, etcétera. El mundo de la industria y el comercio, sobre el que la burguesía edificaba su fortuna, no penetraba en modo alguno en sus escuelas.

Esta situación persistió mientras las relaciones entre las artes prácticas y la cultura de un cierto nivel fueron pocas y extrínsecas, y en la medida que subsistieron o se reforzaron los prejuicios de origen clásico y medieval contra las técnicas materiales o actividades "mecánicas", como sucede en la Italia española (contra Ludovico, futuro Fray Cristóbal, su incauto adversario lanza la injuria de "vil mecánico": con ello Manzoni nos entrega una nota característica de la mentalidad de la época).

Pero la nueva ciencia de que hemos hablado en los precedentes capítulos establecía las relaciones más estrechas entre artes prácticas y estudios teóricos. Los progresos técnicos en varios campos (navegación, artillería, fortificaciones, hilandería, imprenta, etcétera), estaban estrechamente conectados con el progreso de ciencias como la geografía, la cosmografía, la astronomía, la óptica, la mecánica, etcétera.

De esta forma se determinaba una especie de grave discordancia entre la instrucción común y las exigencias tanto de la ciencia como de la vida económica, discordancia que no podía escapar a los espíritus más perspicaces y que, en cierta medida, es advertida también por los poderes políticos y la opinión pública.

He aquí que los ideales enciclopédicos de un Rabelais o de un Campanella adquieren en cierto modo el carácter de actuales, de forma que la exigencia realista planteada por ellos en forma embrional se precisa y vuelve auténticamente apremiante.

Pero ¿cómo ampliar el ámbito de lo conocible si lo que se enseñaba en las escuelas era tan indigesto y difícil de asimilar?

Las nuevas escuelas populares eran pocas y funcionaban mal. Lutero había recomendado métodos humanos y suaves: la realidad era muy diversa, o por mejor decir, con palabras de Comenio, era tal que no había muchacho de condición modesta que no esperase con ansia la hora de escapar de ellas aprendiendo, como fuera, un trabajo manual.

Las mismas escuelas humanísticas que, como hemos visto, realizaban en el nivel de la enseñanza media una parte de lo que antes se hacía en el nivel universitario, y que ya para entonces eran frecuentadas por una masa creciente de estudiantes, resbalaban más y más hacia un formalismo pedante, con métodos de pura memorización y una disciplina mecánica.

Era necesario modificar los métodos, encontrar sistemas de enseñanza que no sólo permitieran aprender mejor y más rápidamente lo que ya se enseñaba, sino también otras cosas, e insertar al joven en un mundo más rico y complejo del conocido por la tradición clásica. Como se recordará, el Humanismo había intentado preparar al joven para cualquier tarea nueva que pudiera presentársele dotándolo de una personalidad armoniosa, elástica y original. Su intención era no dejar perder ninguna potencialidad o posibilidad. Pero no se preocupaba de buscar contenidos nuevos, y si acaso dejaba que éstos llegaran arrastrados por la corriente de la vida.

La escolastización de la educación humanística no había hecho más que volver a ésta abstracta y huera, pues los contenidos nuevos llevados por la vida no sólo no tenían en ella ciudadanía, sino que en realidad contrastaban con el fárrago de reglas mnemónicas (gramaticales, lógicas, retóricas) que acababan por convertirse, a su vez, en contenido, si bien un contenido inútil e insulso de una escuela que pretendía ser formativa y había dejado de serlo.

Este estado de cosas se agrava con la rápida afirmación de las lenguas vulgares incluso en el campo cultural, lo que vuelve aún más inactual una educación que no tolera el vulgar sino a regañadientes en los primeros años de enseñanza y se abstiene de estudiarlo a fondo o de fomentar la lectura de obras redactadas en las nuevas lenguas nacionales.

Por consiguiente, era el espíritu mismo del Humanismo y el Renacimiento lo que había que renovar para que no se esterilizara; pero sobre todo había que renovar la educación: para respetar de veras la "dignidad del hombre" urgía que cada hombre - posiblemente todos los hombres- se convirtiese en dueño y señor de la nueva realidad cultural y económica; para poder reconocer al hombre como microcosmos era necesario ponerlo en condiciones de aferrar de verdad sus relaciones con un cosmos que había mudado radicalmente de fisonomía.

RATKE, ALSTED, ANDRËA

Es en el septentrión protestante donde emergen y cobran forma las nuevas exigencias, en contraste con los países católicos, sobre todo los más sujetos a la

política cultural de la Contrarreforma, donde el pseudo-humanismo escolastizado vuelve a predominar después de un periodo de incertidumbre. De esa forma, incluso la Universidad de Padua, donde habían estudiado y enseñado hombres como Copérnico, Vesalius y Galileo, pierde gran parte de su esplendor cultural. Casi sólo la Accademia del Cimento, fundada en Florencia en 1657, queda para velar por el fomento del método galileano. De parecida manera, en España, una universidad como la de Salamanca (en el pasado de criterio tan amplio que ya en 1561 había dispuesto, la primera en Europa, que se enseñasen la astronomía de Copérnico y la anatomía de Vesalius) se convierte en uno de los baluartes de la más intransigente y sospechosa ortodoxia contrarreformista llegando al extremo de prohibir el estudio de la anatomía.

En Alemania, la ortodoxia luterana domina en las universidades protestantes, pero en forma menos oprimente. El poder laico que gobierna esas instituciones no gusta de intervenir demasiado en sutiles cuestiones teológicas, tanto más cuanto el concepto de ortodoxia es bastante difícil de definir en el ámbito protestante.

Por lo demás, sigue imperando en las universidades un clima teológico-humanista, lo que no obsta para que en Alemania penetre y perdure el influjo cultural de personalidades como Bruno (que enseñó en Wittemberg), Campanella y Bacon.

Wolfgang Ratke (Ratichius: 1571-1635) acababa de volver de Inglaterra, donde había resentido la influencia de Bacon, cuando dirigió a la Dieta de Francfort un Memorial (1612) en el que se comprometía a mostrar un método universal para enseñar rápida y naturalmente las lenguas y todas las artes y las ciencias.

Este método, como habrá de aclarar sucesivamente, es nada menos que el método mismo de la naturaleza y se funda en la gradualidad y la reiteración del ejercicio práctico. Sin embargo, sus aplicaciones resultaron más bien mecánicas e insatisfactorias, a despecho de la justeza de algunos principios (por ejemplo: *per inductionem et experimentum omnium certitudo*) pues estaban informadas de un concepto pasivo del discípulo (*in discipulo silentium pytagoricum*).

Sin embargo, algunos de los principios formulados por Ratke servirán como base de la mejor pedagogía del futuro, a saber: la importancia y prioridad de la enseñanza de la lengua nacional, la necesidad de una instrucción básica universal y la reacción contra el mnemonismo que embota más que ejercita el ingenio.

Juan Enrique Alsted (1588-1638), profesor de filosofía en la Universidad de Herborn y editor alemán de la obra de Giordano Bruno, al que había aprendido a admirar a través de los discípulos wittenbergueses del nolano, compuso también una Didáctica que incorporó en una gran Enciclopedia. "La didáctica -escribe- no es más que el método de estudio y es igualmente necesaria a todos los que estudian, así como al navegante le es necesaria la carta náutica, al arquitecto la escuadra y el compás y al vandante le es necesario la carta náutica, al arquitecto la escudra y el compás y al valiente la piedra militar."

Expone además un piano general de organización de las escuelas de todos los grados, donde plantea la posibilidad de que los jóvenes bien dotados estudien en los gimnasios en vez de las escuelas populares, a expensas de sus comunidades de origen.

Juan Valentin Andrëa (1586-1654), fue un teólogo luterano de vasta cultura que dedicó muchas energías y algunas de sus mejores obras al intento de reformar las escuelas, cuyos métodos y contenido critica sin piedad. En una obra teatral, Turbo, representa al protagonista del mismo nombre pasando en vano de una ciencia a otra: en ninguna halla el reposo de una certidumbre, por mínima que sea, o de una utilidad cualquiera (no de otra manera se expresaba Descartes a propósito de la enseñanza recibida en La Flèche).

La obra más famosa de Andrea es aquella en que, siguiendo el modelo de Moro en la Utopía, describe la isla imaginaria de Christianapolis y bosqueja la escuela cristiana ideal, donde religión, lenguas y ciencias se aprenden con natural interés porque las enseñan maestros cuidadosamente adiestrados para sus funciones y buenos conocedores del espíritu infantil.

LA FORMACIÓN Y EL APOSTOLADO DE COMENIO

Juan Amos Comenio (forma latina de Komensky) fue discípulo de Alsted en Herborn, admirador de Ratke y amigo de Andrëa, esto es, del más avanzado luteranismo alemán, absorbió la conciencia de la necesidad de reformar a fondo la enseñanza. Por lo demás, Comenio no era alemán ni tampoco, en sentido estricto, luterano. Había nacido en 1592, en Moravia, y pertenecía a la Unidad de Hermanos Moravos, secta evangélica reformada cuyos orígenes se remontaban a la predicación de Juan Hus. Los Hermanos Moravos aceptaban gran parte de los principios luteranos, pero no sus soluciones políticas (puesto que el poder político en que hubieran tenido que apoyarse era la catolicísima Casa de Austria), así como tampoco el negro pesimismo acerca de la naturaleza humana.

Cumplidos los estudios superiores en Alemania y habiendo vivido por un cierto tiempo en Holanda, Comenio regresó a su patria donde apenas cuatro años más tarde le sorprendió el estallido de la Guerra de los Treinta Años, cuyos azares hicieron de él un exiliado para toda la vida, por no haberse plegado a abjurar de su fe (de la que fue ministro). Su vida fue una sucesión casi ininterrumpida de catástrofes nacionales e incluso familiares, peregrinaciones, fugas, desastres e incendios en los que a menudo perdió manuscritos y apuntes que representaban decenios de trabajo.

No obstante, su actividad de sabio y escritor fue incesante y le ganó una admiración tan viva y general que, perdida la patria, tuvo por patria a teca la Europa no católica que se lo contendió para que realizara en diversos lugares sus obras como reformador de la educación. Dispersa y casi destruida su secta religiosa, el ministerio de Comenio se volvió universal e imperecedero. "Quien quiera contarse entre los buenos, te honrará, Comenio, y honrará a tus esperanzas y sueños", escribe Leibniz a los veinticuatro años de edad, como final de un rendido elogio fúnebre pronunciado en 1670, en Amsterdam, último refugio de una agitada existencia que había llevado a Comenio de un extremo al otro de Europa; de Polonia a Inglaterra, de Suecia a Hungría y a Transilvania, a donde se le llamó. en 1641, 1645 y 1650, respectivamente, para que estudiase o efectuase reformas escolásticas. Recibió invitaciones análogas también de Francia e incluso de la universidad americana de Harvard.

Comenio escribió una cantidad inmensa de libros y opúsculos y compiló además léxicos y enciclopedias que abarcan todas las ramas del saber. Sus obras más importantes son las de carácter pedagógico, destacando en especial la *Didactica Magna*, que circuló, primeramente, manuscrita en lengua checa y después en latín, y no se imprimió sino hasta 1657 en Amsterdam como parte de la *Opera didactica omnia*, y el *Pansophiae prodromus* (1639), el libro que le valió la invitación a Inglaterra.

Pero su fama estuvo ligada mucho tiempo sobre todo a dos manuales escolásticos para el estudio de las lenguas, la *Janua linguarum reserata* (1631) y el *Orbis sensualium pictus* (1650, pero publicado en 1658). La *Janua* se tradujo a casi todos los idiomas europeos e incluso al árabe y al persa. Contiene una presentación gradual de vocablos y construcciones gramaticales en latín y en una lengua vulgar.

El *Orbis* es prácticamente el primer texto escolar ilustrado. El criterio de composición es similar al de la *Janua*, pero los vocablos y las frases que se presentan van acompañados de oportunas ilustraciones. Como el otro, alcanzó un éxito extraordinario, siguió utilizándose hasta el siglo XVIII e inspiró una gran suma de imitaciones y variaciones.

COMENIO: EL IDEAL "PANSÓFICO"

El fundamento de la pedagogía comeniana es esencialmente religioso, de una religiosidad fervorosa y abierta que recoge y funde en sí los más fecundos motivos humanísticorenacentistas y la nueva mentalidad baconiana. Como Campanella, admira y aprecia las técnicas y las artes prácticas; sus escritos pedagógicos se caracterizan, entre otras cosas, por una continua presentación de ejemplos y analogías tomados del mundo de la técnica y el trabajo manual. Aún más frecuentes son los símiles tomados del modo de proceder de la naturaleza biológica considerada con igual admiración, pero con ojo más científico que el de los grandes naturalistas italianos.

Comenio parte del concepto del hombre como mente caro al pensamiento humanístico, a ejemplo del cual, aunque en manera más evidente y declarada, concilia la actitud religiosa con la actitud naturalista.

En efecto, por una parte, el microcosmos es "un compendio del universo y comprende todas las cosas que por doquier se ven ampliamente esparcidas por el universo". De lo cual resulta que el hombre lleva en sí, en potencia, el conocimiento del universo escible, o sea, que es como una lámpara completa de todo a todo que sólo necesita se la encienda para resplandecer.

Pero "después de la caída" (el pecado original) la naturaleza humana requiere un auxilio para desarrollarse en plenitud. Ese auxilio es la gracia divina, pero Comenio considera que la gracia, en cuanto tal, Dios "está siempre dispuesto a infundírnosla liberalísimamente" de modo tal que no su ausencia sino la insuficiente educación es la causa de que tantos hombres se malogren (y con desenvoltura que recuerda a la de los humanistas, Comenio cita aquí a Horacio, a propósito de la potencia de la cultura).

Así pues lo que el hombre necesita es la educación, lo que ciertamente, no significa negar la gracia divina sino más bien afirmar que nos llega a través de la

educación, o sea, a través de oportunas experiencias, porque todo conocimiento, afirma Comenio, incluso el de los ángeles, es "experimental". Comenio tiene pues confianza en la máxima latitud potencial de la gracia divina, lo que en el plano educativo significa que todos necesitan de la educación y que en todos una educación apropiada produce buenos frutos. Para demostrar el primer punto, esto es, que "el hombre sin enseñanza en nada se convierte sino en un bruto", Comenio cita algunos casos de "niños salvajes" (singular fenómeno que aún en nuestros días estudian los antropólogos y es uno de los principales argumentos a favor de la plasticidad de la naturaleza humana: cf. Introducción, pp. 8-16).

En cuanto a la otra cuestión, que la educación fructifica siempre y en todos, Comenio asume la actitud más radical (en definitiva la única sensata) : sólo a los individuos tarados, es decir, a los idiotas y a los perversos podrá no aprovechar la educación, pero aun a ellos puede por lo menos "dulcificarles las costumbres". En cuanto a los demás, trátense de hombres o mujeres, de lo que se trata es de darles la educación apropiada para que sus aptitudes rindan frutos seguros. Es de señalar que atribuye a las mujeres "una mente ágil y apta para comprender la sabiduría como nosotros (y a menudo más que nosotros)", que es quizá la afirmación más tajante en pro de la mujer que haya salido jamás de la pluma de un gran pedagogo.

Por consiguiente, educación para todos como una debida concretización de la superabundante gracia divina: para ricos y pobres, para gobernantes y gobernados. Pues en efecto los ricos "sin sabiduría ¿qué son sino puercos cebados con afrecho?". Y los pobres, sin educación, "¿qué son sino tristes asnos condenados a llevar la carga?" A quienes en una u otra forma guían a los demás, la educación les es indispensable "porque es necesario que los guías de los viajeros tengan ojos", pero también los gobernados los necesitan "para que sepan juiciosamente sujetarse a quienes los gobernarán con sabiduría; pero no por fuerza, haciendo lo que otros, como asnos, sino de buena gana y por amor del orden. Y en verdad *las creaturas racionales se deben guiar no a fuerza de gritos, prisiones y garrotazos, sino con medios racionales. Quien no actúa así ultraja a Dios que encarnó en todos su imagen y toda la vida estará dominado, como lo está, por la violencia y el descontento*".

Que el hombre sea "imagen de Dios" significa, agustinianamente, que en él está como proyectada la Trinidad. El espíritu humano es memoria o conciencia (*esse*), intelecto (*nosse*) y voluntad (*velle*). Las finalidades de la educación serán, concomitantemente, devoción, instrucción y virtud y serán inseparables como inseparables son el alma y la Trinidad divina.

La meta de la educación se halla en el más allá: así como la meta del feto es salir a la luz rompiendo la bolsa amniótica, así la del hombre es salir a una más esplendorosa luz, la luz eterna, rompiendo la envoltura del cuerpo. Religión, instrucción y virtud son el nutrimento necesario en esta "segunda morada" para acceder a la tercera.

A este planteamiento agustiniano se liga el otro motivo, también agustiniano: la educación no debe ser un "ensacar" ni un "comprimir" datos en la memoria, sino el arte de hacer germinar las semillas interiores, que se desarrollan no por incubación sino cuando se estimulan con oportunas experiencias, suficientemente variadas y ricas y

sentidas como siempre nuevas, incluso por quien las enseña (Comenio recoge asimismo el argumento de San Agustín de que enseñar es aprender mejor lo que se enseña).

Con estas bases se justifica la célebre máxima de Comenio: "enseñarlo todo a todos" (que aparece ya en el subtítulo de la *Didactica Magna*). No se trata de que todos adquieran "conocimiento de todas las ciencias y todas las artes (y mucho menos un conocimiento exacto y profundo), porque esto de por sí no es útil y por la brevedad de nuestra vida no es posible a ninguno". "Sin embargo -añade Comenio-, todos deben conocer el fundamento, la razón y la finalidad de todas las cosas principales, naturales y artificiales, pues quien viene al mundo viene no sólo para ser espectador, sino también actor."

El ideal pansófico de Comenio es a un tiempo formal y realista: quiere promover el desarrollo armonioso del hombre microcosmos familiarizándolo suficientemente con el cosmos, se propone dar orientaciones generales a fin de que "nadie, mientras esté en el mundo, encuentre cosas tan desconocidas que no pueda modestamente expresar un juicio acerca de ellas y utilizarlas para un cierto fin sin caer en dañosos errores".

El ideal pansófico de educación quiere "servir a Dios, al prójimo y a nosotros mismos" y es en el fondo un ideal eudemonístico o de alegría evangélica sin un ápice de rigorismo y tanto menos de ascetismo.

COMENIO: NATURALIDAD, CRADUALIDAD, CICLICIDAD

Según Comenio, conocer es cosa naturalmente placentera y a ella aspiran todos en mayor o menor medida; si tenemos la impresión de lo contrario ello se debe a que, por lo común, los mismos profesores inspiran con su impericia disgusto por el estudio. Si se respetara la naturaleza, es decir, la naturaleza del hombre en general y también, en cierta medida, la naturaleza de cada alumno, se obtendrían espléndidos resultados "sin golpes, sin rigor y sin coartación". Comenio intenta una auténtica tipología para indicar el comportamiento que el verdadero maestro debe asumir ante discípulos de índole diversa. Es interesante su consejo de mezclarlos y de hacer que los más inteligentes enseñen a los más tardos, o aviven el espíritu de emulación de los bien dotados pero un algo perezosos, etc. Es más, Comenio confía en una oportuna organización de la clase en grupos bien articulados para realizar su ideal didáctico -que tenía un gran valor social-, es decir, "que un sólo maestro baste para instruir al mismo tiempo hasta cien alumnos".

Sin duda Comenio tiene una excesiva confianza en el valor de la organización y sueña con una escuela-reloj que contrasta con las loas que en otros sitios hace del espíritu de iniciativa. Es el teórico de la lección *ex cathedra*, sin preguntar hasta qué punto ello es coherente con la enseñanza no libresca o verbalista sino fundada en "demostraciones gráficas" y "experimentos" por que tanto aboga. Pero le justifica el admirable sentido de lo social que le lleva a desear escuelas de masa más bien que de élite, así como su gran fe en un método conforme a la naturaleza, es decir, un método intuitivo basado en la visión directa de los objetos y sus imágenes, o sea, en la autopsia, como él dice. Comenio no es ciertamente el precursor de la escuela activa,

donde el niño experimenta por sí mismo inventivamente; pero es sin duda el precursor de la escuela de las "lecciones de cosas", del "método objetivo", de los "subsidiarios didácticos" lo más ingeniosos y perfectos posibles y, quizá también, de los experimentos públicamente verificados por el maestro. ¡Y no es poco!

Comenio no hace más que aplicar a la educación lo que era o estaba a punto de convertirse en dogma de la fe filosófica: la fundamental importancia del "testimonio de los sentidos", ante el cual no tiene valor ninguna otra autoridad. "La cognición debe principiar necesariamente de los sentidos (si es verdad que nada puede ser objeto del intelecto si antes no ha sido objeto de los sentidos)": máxima aristotélico-medieval, es cierto, pero que de ahí a poco será adoptada por Locke como lema de batalla.

Por otra parte, Comenio, al formular su método natural, fundado en una preeminencia absoluta de la experiencia sensible, aunque no advertía el pasivismo cognoscitivo y didáctico que, a pesar de todo, se instauraba con ello (pasivismo que con todo era inferior al de los sistemas verbalistas y mnemónicos), procuró sin embargo evitar otro peligro con el que tropezará en cambio el empirismo inglés: concebir como datos primeros del conocimiento ciertas pretendidas sensaciones e inconexas.

Comenio es en cierto modo un precursor del moderno globalismo, es decir, de la teoría según la cual el niño capta el todo antes que las partes, o sea, que en un principio conoce en modo global y sumario, preanalítico. En el fondo esta teoría es básica para la misma justificación de la pansofía antes aludida, e incluso para los criterios fundamentales de la gradualidad y la ciclicidad. Al niño se le enseña desde el primer momento un poco de todo, si bien en forma apta para su psique; posteriormente se profundizan gradualmente las diversas materias, retornando a ellas en los sucesivos ciclos de estudio (más o menos como se hace hoy día, por ejemplo, en la enseñanza de la historia, de la matemática o de tantas otras materias): "Lo que queremos no es que se enseñen cosas diversas, sino las mismas en diverso modo, o sea todas aquellas que pueden hacer de los hombres verdaderos hombres."

Para demostrar la validez de su criterio llega a encontrar en la enseñanza de la "escuela del regazo materno" los inicios de no menos de 20 disciplinas diferentes, incluso las más difíciles y abstrusas. Pero todo esto podría sostenerse incluso a la luz de la psicología moderna, aunque con muchas correcciones de detalle; el defecto de Comenio (y de muchísimos de sus sucesores, por lo menos hasta Fröbel, Capponi y Ardigó) consiste en haber confundido lo global, en sentido psicológico, con lo general en sentido lógico o filosófico, de donde el grave peligro de hacer del niño un pequeño metafísico. En efecto: "La llamada metafísica -afirma- empieza justo aquí, porque en la cabeza de los niños las cosas todas entran primero como conceptos generales y confusos; los niños, cuando ven, sienten, gustan, tocan una cosa, se dan cuenta de que es una cosa, pero no juzgan qué cosa es como especie y sólo después, poco a poco, distinguen lo que es. Así pues, empiezan por distinguir los términos generales: cosa, nada, existe, no existe, así, diverso, dónde, cuándo, símil, disímil, etc., que son justamente el fundamento de la ciencia metafísica."

COMENIO: EL PROFETA DE LA MODERNA ESCUELA DEMOCRÁTICA

El principio de la organicidad del saber en todos sus niveles presenta en Comenio un riesgo de caídas intelectualísimas, pero constituye también el fundamento de su moderna y democrática concepción del organismo escolar, a cada uno de cuyos niveles se reconoce igual dignidad. En efecto, aun cuando sea equívoco decir que el niño es un pequeño metafísico, es sin duda de extremada utilidad tener conciencia de que ya los primeros conocimientos adquiridos no son un acervo de nociones e impresiones inconexas sino algo funcional y orgánico que contiene in nuce los gérmenes del desarrollo posterior.

Para reforzar su convicción, Comenio, si bien no prevé instituciones escolares especiales para los niños de menos de seis años, que prefiere sean educados en el seno familiar, habla sin embargo de una "escuela del regazo materno" o escuela raí maternal, atribuyendo a los progenitores una tarea educativa de gran responsabilidad, para facilitar la cual juzga oportuna la publicación de una "guía" o "informador de la escuela materna" (que en efecto escribió) y de un libro con bellas ilustraciones y leyendas en grandes caracteres, que sirva a los niños para sus primeros ejercicios de lectura.

Vienen luego otros tres ciclos de seis años cada uno, que corresponden al nivel primario, secundario y superior. Del séptimo al duodécimo año todos los niños y niñas frecuentarán la escuela en lengua nacional que, por las metas que se fija, los métodos aconsejados, la amplia difusión territorial (una por aldea), presenta la misma fisonomía de nuestras escuelas primarias. Es una escuela al mismo tiempo formativa e informativa; contra la opinión corriente, sostenida también por Alsted, Comenio quiere que asistan a ella también quienes más adelante irán a la escuela en lengua latina y en apoyo de su tesis, aduce argumentos muy modernos, como la imposibilidad de discernir muy precozmente las aptitudes, la inoportunidad de "ofrecer a unos cuantos la ocasión de creerse más que los otros", las ventajas de mezclar niños de diversa índole y capacidad, "a fin de que se estimulen, se inciten y se refinen unos a otros" y la fundamental importancia que para todos tiene conocer bien el propio vulgar.

El supuesto obvio de este planteamiento es que se debe enviar a la escuela en latín a los más capaces y meritorios. También esta escuela es pansófica y no sólo literario-lingüística. Al igual que Vittorino, Comenio da gran importancia a la matemática y presta a las ciencias naturales una atención mayor incluso que la del feltrés. De conformidad con el principio de la ciclicidad, en el nivel secundario se enseña de nuevo toda lo que en la escuela materna y primaria se había tratado en manera "más bien general y elemental", sólo que ahora la enseñanza deberá ser "más bien particular y distinta en el modo". Cada uno de los años del curso tienen una materia fundamental que funciona como un centro respecto al conjunto de la enseñanza, casi como un centro de interés. El orden es el siguiente: 1° gramática; 2° ciencias físicas y naturales; 3° matemática; 4° ética; 5° dialéctica; 6° retórica. Al mismo tiempo, año con año, se trata la historia de la ciencia que se ha estudiado o se abordan argumentos conexos; de esta forma, en el segundo año se estudia historia de las ciencias, en el tercero de las invenciones (¡cuánto se avivaría hoy con esto el estudio de la matemática!), en el cuarto historia de la moral, en el quinto historia de los ritos de los diversos pueblos, esto es, historia de las religiones, y en el sexto historia ético-política con especial referencia a la

propia nación. Estas dos últimas materias funcionan casi como un correctivo contra los peligros de las materias principales, o sea, contra el intelectualismo de la dialéctica y el formalismo de la retórica desconectada de motivaciones morales y políticas. Sólo en el primer año la historia sagrada no tiene conexión con la materia fundamental, pero sin duda alguna daría pretexto para fáciles ejercitaciones gramaticales

El horario escolar debe ser de cuatro horas diarias, tanto en el nivel primario como en el secundario; Comenio quiere que se siga siempre un orden preciso, adaptado exactamente a la capacidad media de los alumnos de cada clase, pero recurre con exceso a alternaciones de ejercicios de lectura, repeticiones, copias, imitaciones, que hoy nos parecen a nosotros demasiado mecánicos.

Para los estudiantes destinados a la Academia o universidad, Comenio prevé un auténtico servicio de selección y orientación que funcionaría en los últimos meses de la escuela secundaria. A propósito de los métodos universitarios, se limita a insistir en lo que hoy denominaríamos trabajo de seminario en conexión con cada curso.

Consciente de la importancia del progreso científico querría también que se instituyese en todos los países una asociación didáctica, es decir, un instituto superior de alta cultura donde los doctos colaboren 'para descubrir más y más los fundamentos de las ciencias', dado que el saber no puede progresar sino a través de una obra colectiva: "Esta asociación universal sería para las otras escuelas lo que el estómago para los miembros, es decir, un taller vital que daría en abundancia jugos, vida y fuerza a todos."

Como se habrá advertido, Comenio, no obstante la amplitud y modernidad de su visión sobre la escuela y la cultura, no toma en consideración ni el valor educativo del trabajo manual, ni la oportunidad de una educación profesional para los trabajadores y artesanos. Sin embargo, sería absurdo reprochárselo recordando que, por ejemplo, poco tiempo después Locke hablará del valor educativo del trabajo manual y que algunas órdenes religiosas fundarán o han fundado ya escuelas profesionales. Comenio se dirige esencialmente a una sociedad laboriosa, donde todos los componentes de una familia o un vecindario tienen amplias ocasiones de aprendizaje (al parecer, él mismo se adiestró de niño en un oficio antes de que le fuera posible recomenzar los estudios); por tanto no se le planteaba siquiera el problema que podía preocupar a Locke en relación con su pequeño "gentleman". En cuanto a la instrucción profesional, rechaza deliberadamente toda anticipación (no obstante desear que se posean conocimientos generales sobre las "artes mecánicas"), a fin de no perjudicar el escogimiento que deberá hacerse cumplidos los doce años y a la plena luz de la razón.

Por consiguiente, no es en estas lagunas, sino en los peligros de la "escuelareloj" donde deben verse los límites de Comenio, quien, como quiera que sea, sigue siendo el primer y principal teórico de la moderna escuela pública y democrática.

EL JANSENISMO Y LAS "PETITES ÉCOLES"

La pansofía comeniana quería ser no un contenido, sino un método para cultivar lo verdaderamente humano en el hombre. Análoga ambición anima en Francia a los jansenistas en su obra educativa.

Los jansenistas parten de un agustinismo mucho más pesimista que el de Comenio. Había sido formulado por el obispo flamenco Cornelio Jansenio (1585-1638) en su *Augustinus*, aparecido póstumamente. En Francia lo dio a conocer el abate de Saint-Cyran (Juan du Vergier de Hauranne) quien organizó en la abadía de Port-Royal, cerca de Versalles, un centro de retiro y meditación para los seguidores de las nuevas ideas. El meollo de éstas consistía en considerar pecaminosa toda idea de mérito. El hombre debe escrutar con ojo implacable en su interior para aniquilar todo impulso de soberbia y confiar únicamente en la gracia divina. Por consiguiente, el hombre debe saber reflexionar sobre todo, particularmente sobre él mismo, con máximo rigor y claridad, para que pueda librarse de la maraña de sentimientos inferiores con que se expresa nuestra pecaminosa natura.

Era natural que semejante actitud acercase a los jansenistas al racionalismo de Descartes, que era igualmente enemigo de las pasiones. Además, como Descartes, los jansenistas reaccionaban ante la educación de tipo escolástico y jesuítico y consideraban la posición tomista como ambigua, la lógica escolástica como ofuscante, y el laxismo jesuita y las tendencias a valorizar la ambición como factores irreligiosos y corruptores.

Resultó de ello una fusión entre racionalismo estricto e intimismo religioso -del que veremos en el pensamiento de Pascal los frutos teóricos más interesantes-, que encerraba grandes potencialidades pedagógicas. En efecto, los jansenistas, habiendo fundado un segundo convento en París (que denominaron también Port-Royal), abrieron algunas petites écoles (pequeñas escuelas) que tuvieron vida muy breve (1643-1660) a causa de la hostilidad de los jesuitas quienes obtuvieron de Luis XIV su clausura. Sin embargo, las petites écoles dejaron una huella indeleble en la cultura francesa.

La educación jansenista es una persistente e inteligente invitación a la autonomía moral y religiosa del discípulo cuya racionalidad se ejercita al máximo a fin de que reconozca la irremediable debilidad de su propia naturaleza, debilidad que sólo puede sanar la gracia divina. El maestro es un guía y un amigo que no esconde su propia debilidad y no ejerce otra autoridad que la de la razón. No hay premios y los castigos son muy limitados.

Antonio Arnauld y Pedro Nicole escribieron para esas escuelas algunos manuales como *La logique, ou l' Art de penser*, conocida como "Lógica de Port-Royal", netamente cartesiana. Pero según los puertorrealistas, no sólo la lógica, sino todo lo que se enseña sirve esencialmente para estimular la racionalidad, pues "una mente recta vale más que todos los conocimientos especulativos". El mismo Pascal se preocupará de que incluso el alfabeto se enseñe lo más racionalmente posible (con método "fónico" como se dirá más tarde, y no "alfabético", esto es, indicando las consonantes con su sonido y no con su nombre).

Los jansenistas revalorizaron, en cuanto ejercicio de racionalidad, también el estudio de la gramática y fueron los primeros en formular una tesis que posteriormente habría de tener una fortuna tan grande como inmerecida: que el aprendizaje del latín sirve esencialmente para formar la inteligencia (al flanco de la matemática y la lógica). Sin embargo, dieron la preeminencia a la lengua materna, que es el instrumento más

dúctil, ágil y preciso para indagar en las profundidades de nuestro ánimo.

BLAS PASCAL

Uno de los mayores exponentes de la religiosidad jansenista fue Blas Pascal (1623-1662), famoso matemático y físico y escritor de extraordinaria fuerza y profundidad. En 1656 publicó las Cartas provinciales que contienen una crítica de la moral jesuita; pero su obra más importante se publicó después de su muerte en 1670 con el título de Pensamientos, fragmentos de una magna obra que proyectaba componer sobre La verdad de la religión cristiana.

Desarrolla originalmente las intuiciones del jansenismo y se aparta de Descartes mucho más que sus amigos de Port-Royal.

Pascal no comparte la optimista confianza del cartesianismo en la capacidad y fuerza de la razón. La razón es débil e incierta, sometida como está a la imaginación, a la costumbre y al sentimiento; se pliega en todos los sentidos y es incapaz de dar un criterio seguro entre las opuestas alternativas que la fantasía y el sentimiento presentan al hombre. Pascal, que es matemático y hombre de ciencia, ciertamente no desconoce el valor y la tarea de la razón en el dominio de las ciencias naturales; pero incluso en este dominio atribuye a la razón un peso mucho menor que Descartes.

Si para Descartes la experiencia sirve únicamente para confirmar las deducciones a que llega la razón partiendo de principios que ella misma ha reconocido o formulado, para Pascal la experiencia precede o guía a la razón. El método del Pascal científico se acerca más al de Galileo que al de Descartes.

La razón es además incapaz de establecer los principios de la ciencia. El conocimiento de los primeros principios como son el espacio, el tiempo, el movimiento, los números, es seguro como no lo es ninguno de los conocimientos que nos entrega el raciocinio, sólo que se trata de una seguridad cuyo origen es el corazón y el instinto, no la razón. Los principios se sienten, las proposiciones se concluyen: en los dos casos la certidumbre es casi idéntica pero se obtiene por caminos diversos.

Pero donde la razón revela su incapacidad y obtusidad es sobre todo en la comprensión del hombre. Aquí, la razón, el espíritu de geometría, la capacidad de deducir partiendo de principios difíciles de descubrir pero que una vez descubiertos resultar, evidentes, no sirve de nada. Hay que fiarse del corazón, del instinto, del espíritu de finura, que siente las cosas más que verlas y las comprende en su totalidad. La elocuencia, la moral, la filosofía se fundan en el espíritu de finura porque se dirigen al hombre, que no puede ser objeto de la razón geométrica. Por eso dice Pascal, haciendo suya una frase de Montaigne que "burlarse de la filosofía es hacer verdadera filosofía". Burlarse de la filosofía significa burlarse de la razón filosofante, de la pretensión de comprender la naturaleza humana mediante principios generales y deducciones lógicas.

El cuerpo central de los pensamientos pascalianos lo ocupa una investigación sobre la naturaleza humana, guiada por el espíritu de finura. El hombre está situado entre el ser y la nada: es algo pero no es todo y por eso se le escapa el conocimiento

del ser en su totalidad, del ser infinito. Posee una dignidad que le es propia y que reside en el pensamiento; pero la sola dignidad del pensamiento consiste en hacer al hombre consciente de su sustancial miseria. La grandeza del hombre consiste sólo en que se reconoce miserable. Lo que lo distingue de las bestias y de las cosas inanimadas es eso, aunque también lo distingue de los ángeles. El hombre no es ni ángel ni bestia, y si quiere hacer el ángel en realidad hace la bestia.

Reconocer la condición propia del hombre es bien difícil para el hombre mismo. Las más veces procura sustraerse a la conciencia de su miseria con la diversión: palabra que en Pascal designa a todas las actividades humanas, así el trabajo como el juego, en cuanto distraen al hombre de la consideración de sí mismo. En realidad el hombre pierde en la diversión toda su dignidad de hombre. Lo que debe hacer es reconocer su miseria y no ignorarla distrayéndose, porque sólo de la consideración de su miseria puede nacer la aspiración a la verdad y al bien, es decir, a Dios; sólo de ahí nacerá la fe. La fe es el término a que el hombre debe tender en su búsqueda. Es un riesgo y un compromiso para el hombre. El Dios que es el término de la fe, el Dios de que el hombre necesita en su miseria, no puede ser demostrado por la razón.

Es necesario querer creer en Él y aceptar incluso las prácticas externas y mecánicas de piedad, casi como si fueran un medio de mortificación, con tal de que aminoren las resistencias que nuestro ánimo opone a la fe.

De esta forma Pascal revaloriza lo que la posición jansenista en general desvalorizaba o combatía: la tradición, las ceremonias y las prácticas rituales. Pero para Pascal la adhesión a las manifestaciones externas de un culto no posee mérito alguno, sólo puede ayudar a creer. No quiere con ello renunciar a su principio, típicamente jansenista, de que "nuestra dignidad reside toda en el pensamiento", por lo que "pensar rectamente" es el principio de la moral. Quiere sólo salvar al hombre del pecado de orgullo a que conduce "conocer a Dios sin reparar en la propia miseria" y de la desesperación a que lleva "conocer la propia miseria sin conocer a Dios". Sólo "el conocimiento de Jesucristo señala el justo medio, porque ahí encontramos a Dios y nuestra miseria".

ORATORIANOS Y HERMANOS DE LAS ESCUELAS CRISTIANAS

El influjo de Descartes se dejó sentir muy pronto incluso en los oratorianos franceses. La Congregación del Oratorio fundada en 1611 por el Cardenal Pedro de Bérulle, a diferencia de la Orden Italiana fundada por San Felipe Neri, que sin embargo había tomado como modelo, se dedicó sobre todo a la educación de las clases acomodadas, a las que intentó sustraer a la influencia de los jesuitas (cuyas escuelas sustituirá al ser expulsados éstos en 1762).

En sus métodos de enseñanza, los oratorianos siguieron de cerca a los jansenistas no sólo por la importancia que atribuían a la racionalidad, sino por el tipo de educación moral y religiosa que perseguían y por los aspectos modernos y realistas de su plan de estudios (mucho matemática, ciencias naturales, historia, precedencia de la lengua madre sobre el latín, etc.). El Padre Bernardo Lamy, educador insigne, y Malebranche, uno de los mayores filósofos de la época, contribuyeron sobremanera a la

alta consideración que la orden conquistó rápidamente incluso entre los espíritus más libres.

Por el contrario, la congregación de los Hermanos de las Escuelas Cristianas, fundada en 1684 por Juan Bautista de la Salle, se dedicó expresamente a la educación de las clases populares. Al igual que Calasanz en otro tiempo, la Salle, al instituir escuelas gratuitas en que se enseñaba religión, rudimentos de lectura y escritura, nociones de aritmética y otras materias de provecho para la vida, satisfacía principalmente las exigencias de los hijos del pueblo que no gozaban de suficiente orientación y asistencia doméstica. Las escuelas de La Salle no se limitaron únicamente a los rudimentos y llegaron a enseñar uno o más oficios; además, se crearon instituciones correccionales y escuelas dominicales para obreros.

Para remediar la escasez de maestros calificados fundó primero en Reims (1685) y luego en otros lugares, escuelas normales o seminarios para enseñantes laicos.

Tales iniciativas respondían a profundas exigencias sociales y por ello tuvieron un extraordinario buen éxito por la cantidad de alumnos que atraían. De aquí surgió la necesidad de organizar debidamente la enseñanza colectiva, lo que obligó a metamorfosear el original planteamiento religioso de carácter rigorístico en una rígida praxis disciplinaria. Regía la regla del absoluto silencio, incluso el maestro se expresaba mediante signos convencionales, por ejemplo, uniendo las manos para invitar a la oración o utilizando ciertas señales especiales; predominaba la memorización, a despecho de la exigencia cartesiana de que no se ignorase la comprensión inteligente; el azote se usaba mucho, incluso para faltas de poca importancia, y después el castigado debía dar las gracias al maestro delante de los compañeros.

Los méritos de La Salle no fueron pocos (entre otras cosas, formuló la idea de la enseñanza obligatoria), pero su solución quedó muy lejos tanto del respeto jansenista por la autonomía del maestro, como del ideal comeniano de una escuela verdaderamente democrática capaz de ofrecer a todos una formación plena y humana.

BOSSUET Y FÉNELON

En la Francia absolutista del siglo xvii los escritos pedagógicos de mayor envergadura y difusión fueron los de Bossuet y Fénelon, que por otra parte se preocuparon sólo de la educación de los príncipes y la clase aristocrática.

Jacobo Benigno Bossuet (1627-1704), eclesiástico y obispo, fue preceptor del hijo de Luis XIV, actividad a la que están en una u otra forma ligados casi todos sus escritos, el más famoso de los cuales es el Discurso sobre la historia universal. El escaso éxito práctico de su magisterio es de imputarse más a la ineptitud del ilustre discípulo que a las ambiciones enciclopédicas del plan de estudios que se le había destinado, en el cual se subrayaba la necesidad de preparar a fondo al joven príncipe para sus funciones, enseñándole las más variadas disciplinas "modernas". Entre otros rasgos dignos de mención posee la pedagogía de Bossuet un prudente sentido de equilibrio y una decidida voluntad de hacer que el educando adquiriera conceptos sintéticos; por ejemplo el de que la historia universal sigue un curso necesario, concepto que Bossuet tomaba en gran parte de San Agustín. Defensor del catolicismo

contra el luteranismo y el calvinismo y sostenedor del "derecho divino" de los reyes, Bossuet fue un brillante orador sagrado más bien que un sólido argumentador.

El minucioso escrúpulo moralístico que ponía en la preparación de ediciones de clásicos cuidadosamente expurgados para el Delfín, dio origen a la frase *ad usum Delphini* que se ha vuelto proverbial; con esta expresión calificaba las obras clásicas adaptadas de modo que pudiera leerlas su real discípulo.

Francisco Salignac de la Mothe Fénelon (1651-1715), también obispo, fue preceptor de un duque de Borgoña sobrino del Rey Sol. Dejó en la historia una huella de no poca consideración, principalmente por dos razones: disertó con excelente buen sentido y excepcional finura psicológica sobre la educación femenina (en la obra *La educación de las jóvenes*) y sostuvo una cortés polémica antipedantesca en favor de una educación alegre y serena.

Fénelon coincide con Rabelais y Montaigne en su respeto por la naturaleza humana, que "debemos contentarnos de seguir y ayudar", así como por su optimismo y eudemonismo pedagógico, para el que la mejor manera de instruir a un niño consiste en dejarle jugar para sacar partido de su curiosidad y espíritu de imitación.

El error de la educación común consiste en que "pone todo el placer de una parte, y todo el tedio de la otra: todo el tedio en el estudio y todo el placer en las diversiones", con el resultado natural de que los niños tienden a defenderse lo mejor que pueden de las intervenciones del educador. Por el contrario, lo que se necesita es "que alegría y confianza sean estados de ánimo ordinarios" en los educandos, limitando al máximo castigos y reproches.

Vemos, pues, en Fénelon, una defensa de la pedagogía del interés. Pero también se advierte el peligro de una desnaturalización en el sentido de una educación blanda. Fénelon no destaca prácticamente nunca la conexión que existe entre interés y esfuerzo (como lo hará Rousseau) y la posibilidad de conseguir un empeño auténtico y serio propiciando oportunamente la evolución de los intereses genuinos.

Este facilismo feneloniano destaca aún más en su obra *La educación de las jóvenes*, donde ataca a la tesis, no rara en los ambientes protestantes, de la sustancial igualdad de los dos sexos que debería traducirse en una igualdad educativa. Sin embargo, reconoce que los defectos femeninos más comunes (sobre todo en la clase aristocrática), como la frivolidad, la ligereza, la superficialidad, el gusto por el chismorreo, etc., son la consecuencia de una educación falsa, y que una educación recta puede impedir su génesis. Sin embargo, una recta educación debe tener en cuenta la función específica de la mujer y evitar crearle otros defectos, como las poses intelectualistas de quien quiere ostentar una cultura mal digerida. Sólo muchachas excepcionalmente dotadas pueden dedicarse sin daño a los estudios clásicos; para las demás Fénelon bosqueja una educación religiosa, moral e intelectual basada en la espontaneidad, la sinceridad y la simplicidad de sentimientos y modales, enriquecida y completada por enseñanzas intelectuales y estéticas no muy profundas.

El ideal de Fénelon se sintetiza perfectamente en una frase suya: "Mientras menos lecciones se den en forma oficial, mejor será." Ideal al que servían magníficamente las fáciles y agradables lecturas educativas que él mismo compuso,

como la novela Aventuras de Telémaco, estimada por innumerables generaciones de muchachos y sobre todo muchachas en Francia.

Ejemplo interesante de institución educativa para la mujer fue la realizada por Madame de Maintenon (Françoise d'Aubigné), contemporánea de Fénelon, de quien quizá sentía la influencia cuando se puso a corregir el plan inicial excesivamente mundano del Colegio de Saint-Cyr, por ella fundado. Es autora de unas *Cartas a las señoritas de Saint-Cyr* y de algunas comedias educativas que eran representadas por las alumnas.

EL PIETISMO

Movimiento religioso-educativo que tuvo notables afinidades con el jansenismo aunque se desarrolló en ambiente protestante fue el de los collegia pietatis promovidos en Alemania por Felipe Jacobo Spener (1635-1700). En un principio se trataba de agrupaciones que pretendían reconducir la religión a su intimidad espiritual, inspirándose exclusivamente en las Escrituras y en San Agustín y rechazando las componendas mundanas del luteranismo así como todo nuevo dogmatismo formalista.

Sin embargo, el pietismo se diferencia del jansenismo en que toma como centro de su interés no tanto la claridad racional necesaria para reconocer nuestra debilidad y la necesidad de la gracia, cuando la fe activa la en forma de caridad y de auténtica acción social. Posee una carga democrática que no tenía el jansenismo y que muy pronto lo empujó a una obra educativa ya no umbrosa, recogida y aristocrática como la de las Pequeñas escuelas, sino muy amplia y con intereses en la educación popular, como la de las Escuelas cristianas de La Salle (aun cuando con otra base didáctica y disciplinaria).

El infatigable organizador de las escuelas pietistas fue Augusto Herman Francke (1663-1727) que, siendo pastor en Halle, empezó modestamente su obra recogiendo niños pobres y haciéndoles instruir por estudiantes universitarios que él mismo mantenía.

Posteriormente, Francke fundó auténticas escuelas populares y gratuitas, escuelas de tipo moderno y clásico para la burguesía, un Seminarium para preparar maestros, un orfanatorio y una escuela pre-universitaria, el Paedagogium, de orientación "realista" como lo demuestra la presencia de unos gabinetes científicos con una dotación como no se había visto nunca fuera de las universidades.

En estas escuelas revivía el espíritu de Comenio, menos en lo tocante a la austeridad y la disciplina, aún más rígidas de cuanto se propusiese el ilustre moravo. Para el pesimismo pietista los niños no eran otra cosa que almas por salvar que debían ser preservadas a cualquier precio de todo aspecto frívolo y dispersivo de la experiencia. El juego se toleraba sólo bajo la forma de trabajo manual; el estudio ocupaba gran parte del tiempo, pero las materias científicas se enseñaban en forma moderna y experimental y se utilizaban muchos subsidios didácticos.

En las instituciones de Francke toda actividad estaba minuciosamente planificada hasta en los detalles más nimios, cada alumno tenía tareas particulares por desenvolver

y servicios que debía prestar, y se esperaba de todos el más escrupuloso cumplimiento de sus obligaciones. No se recurría sino muy excepcionalmente a los castigos corporales y se procuraba por el contrario empapar de un profundo sentimiento todos y cada uno de los aspectos de la actividad cotidiana. Para el pietista la existencia entera debía ser un servicio a Dios, no con la esperanza de recibir recompensas, sino con humilde dedicación. El pietismo pone en práctica el principio de Lutero: se sirve a Dios no tanto con las prácticas del culto como trabajando y siendo útil a la sociedad.

Con el movimiento pietista se liga la fundación de las primeras escuelas alemanas de carácter netamente moderno o incluso técnico-profesional (Realschulen), que luego se multiplicaron rápidamente en todas las principales ciudades alemanas. La corriente pietista dejó una huella profunda en la escuela media prusiana de la que atenuó el carácter humanístico-literario y vigorizó el aspecto científico. Incluso el Collegium Fridericianum de Königsberg sufrirá esa influencia y estará bajo la dirección de un pietista, Schultz, en la época en que estudiará ahí Immanuel Kant.

HOBBS Y SPINOZA

EVOLUCIÓN DE LAS TEORÍAS POLÍTICAS: EL "JUSNATURALISMO"

A principios del siglo XVII, junto a los problemas de la ciencia nueva y la nueva educación, se planteaba con la misma urgencia el de la naturaleza de las relaciones políticas. Era evidente que las dos instituciones políticas propias de la Edad Media, el imperio universalista y el "común" particularista, habían caducado y que las monarquías nacionales eran la nueva realidad del momento. Pero también era evidente que las monarquías nacionales tendían por su naturaleza a eliminar todo obstáculo y toda fuerza que tendiese a limitar su poder en el interior del Estado. Si por una parte ponían freno a la rijosa nobleza feudal, por la otra hacían de la Iglesia misma un *instrumentum regni*. Este natural proceso hacia el absolutismo no estaba libre de amenazas para la libertad y dignidad del hombre, sobre todo para el hombre de cultura.

La meditación filosófica intentó fijar los límites y los criterios respetando los cuales el Estado moderno pudiera formarse en el modo más provechoso para todo el conjunto del organismo social. Fue así como se formularon teorías de los derechos naturales que deberían ser universalmente respetados. A estas teorías Hobbes opuso la justificación del absolutismo ilimitado, a lo que a su vez opuso Spinoza un concepto liberal del Estado según el cual el único fin de éste es la felicidad y la libertad de sus miembros.

El primer teórico del absolutismo fue el francés Juan Bodin (1530-1596), quien se sintió impulsado a ello por el espectáculo de la Francia en el periodo de las guerras de religión. En los Seis libros de la República reconoce como una característica fundamental del Estado la soberanía, es decir, una potencia predominante y sin límites, única, indivisible, absoluta y perpetua, no sujeta a ninguna ley excepto la divina y la natural. Bodin se adelanta en cierto modo a los teóricos del derecho natural, pues, para él, si bien la soberanía del Estado debía ser limitada en el plano de la fuerza efectiva, debía ajustarse a las leyes superiores que regulan naturalmente la vida del hombre y que están sancionadas por Dios.

Los príncipes pueden modificar las leyes que promulgan, pero tienen la obligación de respetar en sus acciones la justicia y no pueden ser perjuros; se distinguen de los tiranos justamente en la medida en que cultivan la piedad, la justicia y la fe, al paso que los tiranos no tienen Dios, ni fe, ni ley.

Bodin es además sostenedor de la tolerancia religiosa. En el diálogo *Heptaplomeres* (que significa "de los siete interlocutores", y que permaneció dos siglos inédito) se reúnen para discutir "un católico, un luterano, un calvinista, un hebreo, un mahometano, un pagano y un defensor de la religión natural. Este último, llamado Toralba, es el personaje principal y afirma que todas las religiones positivas tienen una base común que es puramente natural, es decir, racional. A ese fundamento común las religiones añaden las ceremonias y los ritos aptos para obtener la adhesión del vulgo. Pero si las diversas religiones tuviesen en consideración el fundamento natural y racional que les es común perderían todo motivo de contraste y podría garantizarse a los hombres la paz religiosa.

El retorno del Estado a su fundamento natural, esto es, a su sustancia racional, es esclarecido por los fundadores del jusnaturalismo mediante la consideración de la guerra. En efecto, la guerra suspende las leyes positivas y los acuerdos entre Estados; pero en cambio no suspende las leyes no escritas que se fundan en la naturaleza humana y que, por consiguiente, deben respetarse incluso en la guerra. Es justamente el estado de guerra lo que permite aislar entre las leyes humanas a las que son naturales y eternas y que no se derivan de convenciones, sino de la naturaleza racional del hombre.

Alberico Gentile de Fabriano (1552-1611) sostiene en su obra *De jure belli* que la guerra es contraria al derecho natural porque los hombres son por instinto amantes de la amistad y la paz. Por lo tanto, según el derecho natural sólo es justa la guerra defensiva, y son injustas incluso las guerras religiosas porque nadie puede ser constreñido con la violencia a abrazar una determinada religión. La guerra no suspende las normas del derecho natural (el respeto para los prisioneros, las mujeres, los niños y las ciudades; no servirse de armas fraudulentas, etc.) porque se verifica en el ámbito de la comunidad humana y por lo mismo debe respetar los derechos naturales de esta comunidad.

Partiendo de la base del derecho natural, el alemán Juan Althusius (1557-1638) afirmó por vez primera el principio de la soberanía popular. En su *Política methodice digesta* toma de Bodin la doctrina de que la validez del Estado consiste en la soberanía, pero atribuye esa soberanía exclusivamente al pueblo. Las comunidades humanas se forman mediante un contrato tácito o expreso que hace de ellas un organismo viviente del que los ciudadanos son los miembros. La soberanía pertenece exclusivamente a la comunidad del pueblo y es inalienable. El príncipe no es más que un magistrado cuyos poderes se derivan del contrato; cuando el príncipe falta a sus obligaciones establecidas por el contrato original el pueblo tiene la facultad de elegir otro príncipe o de darse una nueva constitución. Estas ideas serán recogidas en el siglo siguiente por Juan Jacobo Rousseau.

El principal representante del jusnaturalismo es el holandés Hugo Grocio (1583-1645) cuya obra fundamental es *De jure belli ac pacis*. El punto de partida de esta gran

obra es la identificación de lo natural con lo racional: identificación fundada en el supuesto de que la naturaleza del hombre es la razón. Sobre ésta se funda el derecho natural que consiste en el predominio de la razón, la cual para indicar el valor o desvalor moral de una acción muestra el acuerdo o el desacuerdo de ésta con la naturaleza racional del hombre.

Las acciones impuestas por la razón Son por sí mismas obligatorias y por lo tanto Serían buenas incluso en el absurdo caso de que Dios no existiera o no se interesara por las cuestiones humanas. En realidad es Dios quien las ordena o las prohíbe precisamente porque son en sí mismas racionales o irracionales; al paso que las acciones objeto del derecho positivo humano y divino son lícitas o ilícitas en virtud de leyes establecidas por Dios o por los hombres.

También Grocio reconoce la teoría contractualista de que toda comunidad humana se funda en un pacto original. Pero no admite la tesis de Althusius de que la Soberanía está depositada exclusivamente en el pueblo. Para Grocio es posible que el contrato haya podido transferir la Soberanía del pueblo al príncipe; pero no excluye que esa transferencia se haya verificado con sujeción a determinadas condiciones que el príncipe debe respetar. Si no las respeta, el contrato se disuelve y el pueblo adquiere el derecho de resistir a la voluntad del príncipe.

Para Grocio, así como existe un derecho natural existe una religión natural fundada sobre la Sola razón. Esta religión es absolutamente verdadera, común a todas las edades y se reduce a cuatro principios: 1) Dios existe y es Uno; 2) Dios no se identifica con las cosas visibles, sino que es superior a ellas; 3) Dios gobierna y juzga todas las cosas humanas; 4) Dios es el artífice de todas las cosas naturales.

A estos principios fundamentales las diversas religiones positivas añaden otras nociones que no tienen el mismo fundamento racional. Por consiguiente, incluso la religión cristiana no puede ser creída sobre la base de argumentos naturales, sino sólo Sobre el fundamento histórico de la resurrección y los milagros. Por lo tanto, no puede castigarse como un delito la herejía religiosa. ES de Señalar que Grocio había Sido condenado, en la Holanda calvinista, a prisión perpetua por haberse profesado arminiano, o sea, seguidor de Jacobo Arminio, un áspero crítico de la doctrina de la predestinación. Gracias a Su azarosa evasión y a su fuga a Francia pudo Grocio escribir sus obras y difundir en Europa los principios de libertad y tolerancia que más adelante inspirarán al alemán Samuel Puffendorf (1632-1694) y otros muchos jusnaturalistas.

TOMÁS HOBBS

Descartes Se había abstenido prudentemente de formular teorías políticas propiamente tales; por lo demás, Su dualismo le permitía Salvar los valores tradicionales, propios del mundo del espíritu, al mismo tiempo que con Su concepción de la res extensa como mecanismo perfecto que comprende y determina incluso toda la parte corporal y pasional de la existencia humana, abría a la indagación científica realizada con el criterio de la evidencia y la deducción matemática casi toda la realidad entera. Sólo se sustraía a la investigación de tipo naturalista el mundo de la moral, de la religión

y de la política.

Deseoso de llegar a una rigurosa interpretación naturalista de la historia, Tomás Hobbes inauguró la crítica del dualismo cartesiano que más adelante será continuada por otros en diferentes direcciones, y le dio principio abrazando, por su parte, el materialismo más radical. Mientras que Pedro Gassendi (1592-1655), si bien criticaba a Descartes desde el punto de vista de un atomismo y un sensismo de inspiración epicúrea, había salvado la creencia en un alma espiritual y en el orden finalista impuesto por Dios al mundo, Hobbes asume una posición mucho más extrema sobre la base de la cual formula una justificación absolutamente nueva y original del absolutismo político, fundándose no ya en el derecho divino, sino exclusivamente en las leyes de la naturaleza tal como las concebía.

Tomás Hobbes nació en Malmesbury el 5 de abril de 1588. Viajó y vivió largo tiempo en Francia y mantuvo relaciones con Galileo y Gassendi. En Italia visitó a Galileo en Pisa. Su vida se desarrolló en el tempestuoso periodo de los Estuardo y la dictadura de Cromwell en Inglaterra. Vivió 91 años y murió el 4 de diciembre de 1679. Sus obras fundamentales son: *De cive* (1642); *De corpore* (1655); *De homine* (1658), que constituyen un tratado único, *Elemento philosophiae*; y *Leviatán, o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil* (1651), su obra maestra.

Para Hobbes la realidad no es más que cuerpo y el objeto de la filosofía es todo cuerpo cuya generación sea susceptible de ser comprendida y reconstruida racionalmente. Mas como los cuerpos pueden ser naturales o artificiales y el cuerpo artificial es el Estado, que se funda en convenciones y contratos humanos, las dos partes de la filosofía son la filosofía natural y la filosofía civil.

Para Hobbes la sensación no es más que la imagen aparente del objeto corpóreo producida por éste en nuestros órganos sensoriales. Pero tanto el objeto como la sensación no son más que movimiento, y el sujeto, el espíritu pensante, no es más que cuerpo. Para Hobbes el paso cartesiano de la afirmación "soy una cosa que piensa", lo que es indudable, a la afirmación "soy un sujeto pensante" es ilegítimo. Según Hobbes, puede ser que la cosa que piensa no sea pensamiento, y antes bien es indudable que se trata de algo corpóreo. En otras palabras, el alma humana misma es material y no podría no serlo, dado que sus actos, ideas, sentimientos, etc., no son más que movimientos producidos por los movimientos de las cosas externas.

Este materialismo va ligado necesariamente a un radical nominalismo: los conceptos no son más que simples nombres referidos a cosas; los nombres no son más que signos de uno o más objetos. El razonamiento no es más que un cálculo (es decir, adición o sustracción) de los nombres generales. Los razonamientos tienen fines prácticos: obtener algo o renunciar a ello. Por eso se concluyen en un juicio y determinan la voluntad.

Como en la naturaleza, Hobbes no ve en la sociedad civil más que un mecanismo. Para entender ese mecanismo se recurre a una ciencia que, como las ciencias de la naturaleza y la geometría, parte de ciertos principios, los cuales deben ser extraídos de la experiencia. De la consideración de la naturaleza humana Hobbes deduce dos postulados evidentes: 1) el reconocimiento de una avidez natural (*cupiditas naturalis*) por la cual cada hombre pretende disfrutar en exclusiva de los bienes

comunes; 2) el reconocimiento de una razón natural (*ratio naturalis*) por la cual todos los hombres tratan de evitar la muerte violenta considerándola el peor de los males de la naturaleza. De estos principios parte el filósofo para deducir geoméricamente la filosofía civil entera.

Salta de inmediato a la vista que estos principios excluyen la venerable doctrina de que el hombre es por naturaleza un animal político. Si los hombres se congregan en sociedad lo hacen no por una predisposición natural, sino por azar. Originalmente, son todos iguales entre sí y, por lo tanto, son iguales sus deseos. Cuando dos hombres apetecen una misma cosa que no pueden poseer los dos se convierten en enemigos y para alcanzar su finalidad -que es siempre la preservación de la propia vida y, a menudo, el placer- tratan de destruirse y someterse mutuamente (*homo homini lupus*).

Por consiguiente, mientras los hombres vivan sin un poder común que les ponga freno se encontrarán en esa condición denominada "guerra" y esa guerra será de todos contra todos (*bellum omnium contra omnes*). En esa situación no habrá justicia. Nociones como derecho e ilegalidad, justicia e injusticia, nacen ahí donde hay leyes y las leyes nacen ahí donde existe un poder común: donde no hay ley ni poder no hay posibilidad de distinguir entre lo justo y lo injusto. Cada cual tiene derecho a todo, inclusive a tomar la vida ajena. Ahora bien, es justamente de este estado de guerra de donde nace el derecho natural. La primera norma de ese derecho es: esforzarse por alcanzar la paz; la segunda es: que el hombre debe renunciar espontáneamente, si los demás consienten también, y en la medida que se juzgue necesario para la paz y defensa de sí mismo, a su derecho a todo y a satisfacerse con la misma libertad frente a los demás hombres, que les sea concedida a los demás con respecto a él mismo. Esta segunda norma no es otra cosa que la ley evangélica: no hagas a otros lo que no quieras que hagan a ti. Gracias a estas dos primeras normas de derecho natural el hombre sale del estado de guerra perpetua de todos contra todos porque celebra con los demás hombres pactos o convenios según los cuales renuncia a una parte de su derecho original. Evidentemente, estos pactos deben cumplirse (*pacta sunt servanda*) y ésta es la tercera ley natural.

Pero no hay pacto que logre mantenerse sin un poder coercitivo capaz de constreñir a los hombres a respetarlo por el temor de un castigo, o que sea capaz de legitimar la propiedad que los hombres adquieren por mutuo contrato, en recompensa del derecho ilimitado a que renuncian. Este poder coercitivo no puede ser más que el Estado, y con el nacimiento del Estado nacen las nociones de lo justo y lo injusto y, en general, toda, noción moral, las que, por consiguiente, no son sino el medio para actuar una convivencia pacífica de la comunidad humana.

El Estado nace de un pacto por el cual una multitud de hombres transfiere su derecho natural original a un hombre o a una asamblea que, de esa forma, viene a representar la persona de todos. Una vez formulado un pacto merced al cual se ha instituido un Estado, los que han participado en ello no pueden legalmente celebrar un nuevo pacto entre sí. En efecto, el derecho del soberano no nace de un pacto entre los súbditos y el soberano, sino de un pacto de los súbditos entre sí. Por consiguiente, no puede haber violaciones por parte del soberano que en realidad no está obligado por el pacto. Un pacto carece de valor si no hay un poder soberano que lo haga respetar. Por lo tanto, ese poder condiciona y da validez al pacto, pero a su vez el pacto no puede

limitar al poder precisamente porque es condicionado por éste; luego, el poder soberano es en todo caso absoluto.

Verdad es que el soberano tiene la obligación, por ley natural, de garantizar la vida y la seguridad del pueblo; pero de esto debe rendir cuentas sólo a Dios, autor de esta ley. Es deber, amén de derecho, del soberano conservar intactos los derechos de la soberanía, no transferirlos a otro y no consentir que se les menoscabe en forma alguna. Por su parte, los súbditos deben al soberano la más absoluta obediencia en todo aquello que no concierna a las leyes divinas, que son en el fondo las mismas leyes naturales. Esta salvedad impone a la soberanía absoluta un límite intrínseco al fin mismo de ella, es decir, a la conservación de la vida de los súbditos y de la paz. Si el soberano ordena a un hombre que se mate o se hiera, que no se defienda o que se abstenga del uso de alimentos, del aire o de cualquiera otra cosa necesaria para la vida, ese hombre tiene la libertad de desobedecer. De igual manera, no tiene la obligación de confesar un crimen porque no se puede obligar a nadie a que se acuse a sí mismo. Tocante al resto, el súbdito es libre sólo en aquello que por omisión del soberano no ha sido reglamentado por las leyes.

Vemos, pues, que Hobbes fue el más resuelto y coherente teórico del absolutismo político, por considerarlo el único medio apto para realizar una pacífica y relativamente justa convivencia humana. Su análisis será del agrado de los hombres de la Ilustración, independientemente de que acepten las conclusiones (en cuanto partidarios del despotismo ilustrado), o de que disientan radicalmente de ellas (como Rousseau).

Las anotaciones pedagógicas que se encuentran en Hobbes pecan de autoritarismo no menos que sus ideas políticas: al discípulo debe enseñársele no con el método inductivo que justifica los principios o postulados, sino con el deductivo que de los principios desarrolla con claridad y evidencia las consecuencias.

EL OCASIONALISMO

El dualismo cartesiano fue acentuado y desarrollado al máximo por la más tradicionalista de las corrientes que generó, esto es, por el llamado ocasionalismo de Geulincx y Malebranche que en lo esencial constituye un esfuerzo por dar un sesgo religioso a la metafísica cartesiana y a su razón geométrica.

El ocasionalismo viene a ser una nueva forma de escolástica. Su problema es aún expresar y fundar racionalmente la fe, sólo que no recurre a la razón de Aristóteles, sino a la de Descartes.

El ocasionalismo reviste este carácter ya en Arnaldo Geulincx (1624-1669), nativo de Amberes, formado en la universidad católica de Lovaina y convertido después al calvinismo. Es autor, entre otras obras, de una *Metaphysica vera*. Partiendo de la distinción cartesiana entre sustancia extensa y sustancia pensante, y de la dependencia de ambas sustancias respecto de Dios, Geulincx llega a considerar a Dios como la única causa verdadera de todo lo que acontece en la una y en la otra.

La sustancia pensante, es decir, el alma, se halla ciertamente en relación con la sustancia extensa; en efecto, las modificaciones del cuerpo se convierten en ideas (que denominamos sensaciones) y las modificaciones del alma, o sea, las ideas producen, por mediación de la voluntad, los movimientos del cuerpo. Existe, pues, una correspondencia entre las modificaciones de las dos sustancias y Descartes atribuía esta correspondencia a la acción del cuerpo sobre el alma o del alma sobre el cuerpo. Sin embargo, no explicaba en qué manera se verifica esta acción, ni tampoco podía explicarlo porque en realidad es inconcebible. Dos sustancias separadas, de naturaleza diversa, no pueden actuar la una sobre la otra. Por consiguiente, no hay más remedio que admitir que Dios mismo es la causa directa e inmediata de las modificaciones correspondientes que se verifican en el alma y en el cuerpo. En otras palabras, no es el cuerpo la causa de las sensaciones ni la voluntad la causa de los movimientos corporales, sino que es Dios quien directamente produce en el alma la sensación con ocasión de una alteración corporal o el movimiento corporal con ocasión de una volición del alma. La sola causa verdadera es Dios: lo que acontece en el cuerpo o en el alma no es más que una ocasión para que intervenga la causalidad divina (de donde se deriva el nombre de ocasionalismo).

De esto se sigue que no soy yo la causa verdadera de ninguna de las ideas que poseo. No soy -dice Geulincx- actor, sino sólo espectador del mecanismo de la causalidad divina que se mueve dentro de mí; por consiguiente, mi única actitud posible es de humillad ante la voluntad divina.

Este punto de vista ea ulteriormente ahondado por Nicolás Malebranche, quien nació en París en 1638, perteneció a la Orden del Oratorio, y falleció el mes de octubre de 1715. En 1668 entró en contacto con el cartesianismo, del que se convirtió en secuaz entusiasta. En 1674-75 publicó su obra fundamental Diálogos sobre le metafísica y la religión. Polemizó con el jansenista Arnauld a propósito del problema de la gracia, en el intento de atenuar el principio jansenista de la necesaria predestinación divina.

Lo que Malebranche se propone es transferir íntegramente al plano de la razón cartesiana el contenido de la fe. Afirma que la evidencia racional debe preferirse a la fe porque la fe pasa y la evidencia queda. Para Malebranche, la razón se carga de un significado religioso que era extraño a Descartes: el esfuerzo de la razón inquiridora, la atención, es la "oración natural" del hombre y el modo como se pone en comunicación con Dios. Malebranche quiere hacer en el dominio de la religión lo que Descartes ha hecho en el campo de la física. Para el filósofo los dogmas de la religión son los que los experimentos para el físico; de la misma manera como el físico se esfuerza por armonizar la razón con la experiencia debe el filósofo acordar la razón con los dogmas. De tal forma, la doctrina de Malebranche se presenta como una escolástica cartesiana.

Malebranche arranca de la tesis cartesiana fundamental de que el objeto inmediato de nuestro conocer no es más que la idea y que una realidad diversa de la idea (externamente al sujeto pensante y a Dios) es problemática. La presencia en nosotros de una idea nada dice acerca de la realidad del objeto por esa idea representado. Ahora bien, según Malebranche, sólo Dios garantiza la existencia de los cuerpos. Nuestras ideas corresponden a los cuerpos no porque éstos las causen, sino sólo porque Dios las produce en nosotros con ocasión de la presencia de los cuerpos

mismos. Sólo Dios es la verdadera causa de todo lo que acontece. No es posible que el cuerpo actúe sobre el alma o el alma sobre el cuerpo. Sólo Dios establece el paralelismo entre las modificaciones del cuerpo y las sanciones, entre las voliciones del alma y los movimientos corporales. Cuanto a los principios generales del conocimiento o las verdades eternas, el hombre los ve directamente en Dios. Que dos más dos sean cuatro es una verdad inmutable y necesaria que subsiste en Dios y que Dios mismo revela a los hombres. Pero como Dios es la verdad (según la tesis fundamental de San Agustín), el hombre, al ver en Dios a las verdades eternas, ve a Dios mismo: por lo tanto, la actividad racional es un acto de participación en la vida divina. La búsqueda de la verdad es búsqueda y amor de Dios. Para Malebranche, la especulación racional incluye el aspecto propiamente religioso del amor y es verdadera oración, esto es, elevación del hombre, todo entero, hacia Dios.

EL PROBLEMA DE SPINOZA

El riguroso naturalismo de Hobbes y el teocentrismo de los ocasionistas se fundieron posteriormente en una de las más poderosas síntesis creadas en la historia del pensamiento occidental: la filosofía de Spinoza, quien, al igual que Hobbes, optó por una solución monística, pero realizada sin sacrificar el espíritu a la materia, antes bien reconociendo en ambos dos aspectos de la divina infinitud de la naturaleza. De esta visión grandiosa vuelve a emerger como purificado por un profundo sentimiento de humildad y precariedad el ideal humanístico de la libertad del hombre que logra, por fin, a convertirse en fundamento de una coherente concepción liberal del Estado.

Benito de Spinoza nació en Amsterdam, el 24 de noviembre de 1632. Procedía de una familia judía constreñida a salir de España por la intolerancia religiosa que reinaba ahí. Se educó en la comunidad hebrea de Amsterdam; pero en 1656 ésta lo excomunicó y expulsó de su seno por su heterodoxia religiosa. Posteriormente se estableció en Leyden y en La Haya, donde vivió de pulimentar cristales ópticos. Enfermizo, celoso de su independencia espiritual, Spinoza llevó una vida modesta y tranquila y rechazó los cargos que como profesor se le ofrecieron. Murió a los 44 años, el 21 de febrero de 1677.

Algunos de sus primeros escritos, como *Renati Cartesi principia philosophiae* y *Cogitata metaphysica*, son exposiciones de la filosofía cartesiana; pero al mismo tiempo trazaba ya el primer esbozo de su especulación original en un Breve tratado de Dios, el hombre y su felicidad suprema, y en una obra que quedó inconclusa, *De emendatione intellectus*. Pero los escritos más notables son: el *Tractatus theologico-politicus* (1665-1670), y su obra maestra la *Ethica ordine geometrico demonstrata*, en la que trabajó una y otra vez. Un *Tractatus politicus* quedó incompleto por la muerte del filósofo.

Descartes había reducido el mundo entero de la naturaleza a un rígido mecanismo, a un orden necesario, pero del cual había excluido al hombre en cuanto sustancia pensante. Según Descartes, la sustancia extensa es necesidad; pero la sustancia pensante es libertad y, como tal, potencia absoluta de dominio sobre la misma sustancia extensa. Spinoza enfoca su atención sobre todo en el hombre, en su vida moral, religiosa y política; lo que se propone es reducir la existencia humana entera al orden necesario que Descartes había reconocido sólo en el mundo de la naturaleza.

En este intento le movía la exigencia de restablecer la unidad del ser que Descartes había quebrantado al separar las dos sustancias y que a Spinoza le había sido enseñada por la tradición neoplatónica aún viva en la comunidad judaica en cuyo seno se había formado.

El ser, la realidad, es una, única es su ley, único el orden que la constituye. Descartes había admitido tres órdenes de realidad, o sea, tres sustancias, la pensante, la extensa y la divina y se había visto obligado a reconocer que el término sustancia tiene un significado distinto referido bien a Dios bien a las sustancias finitas porque, mientras referido a Dios significa una realidad que para existir no tiene necesidad de ninguna otra realidad, referido al alma y a las cosas significa una realidad que para existir necesita sólo de Dios. Para Spinoza, el término sólo posee un significado auténtico: el que tiene por referencia a Dios. Sustancia es, pues, la única y verdadera realidad, Dios, como origen y fuente de toda otra realidad, como Unidad absoluta (en el sentido platónico), como la única fuente de donde puede brotar la multiplicidad de las cosas y los seres pensantes. Spinoza introduce en el seno del cartesianismo la exigencia neoplatónica de la unidad y por ello se esfuerza por reconducir a esta unidad, 'y al orden necesario que en la unidad se manifiesta, los aspectos de la realidad que Descartes había distinguido y separado. Pero sobre todo quiere devolver al mundo humano las pasiones y la razón del hombre y todo lo que nace de las pasiones y la razón, esto es, la moral, la religiosidad, la vida política. Ello le induce a anular toda separación o distinción entre la naturaleza y Dios y a identificarlos, como lo había hecho Bruno; a considerar los decretos de Dios como leyes de la naturaleza y recíprocamente; a eliminar de la acción de Dios todo carácter arbitrario o voluntario y, en fin, a identificar Dios y la naturaleza con el necesario orden geométrico del todo.

"DEUS SIVE NATURA"

Spinoza concibe a Dios como la sustancia única, es decir, la única realidad que existe en si y se concibe por sí; esto es, que para existir no necesita de ninguna otra realidad y para ser concebida no necesita del concepto de otra cosa. Esta sustancia es infinita porque no hay ninguna otra que la limite y posee infinitos atributos, entendiéndose por atributo lo que el intelecto percibe de ella como constitutivo de la esencia de la misma. Por esta infinitud de los atributos, es decir, de la esencia divina, deben provenir de Dios infinitas cosas en una infinidad de modos, de forma que, mientras Dios no es causado por nada y es causa sui, es causa suficiente de todo lo que es. Por consiguiente, todas las cosas existentes no son sino modos, es decir, manifestaciones, de Dios. Así, la sustancia, o sea Dios en su esencia infinita, es natura naturante, mientras que los modos, esto es, cada una de las manifestaciones de la esencia divina son natura naturada.

Ahora bien, la acción por medio de la cual Dios produce los infinitos modos no es una acción creadora en el sentido de que sea arbitraria o voluntaria. Todas las cosas se derivan de Dios en virtud únicamente de las leyes de su naturaleza, y la libertad de la acción divina consiste justo en su necesidad, es decir, en el hecho de que Dios actúa en perfecta conformidad con su naturaleza. En virtud de esta necesidad no hay nada de contingente en las cosas, es decir, nada que pudiera ser diverso de lo que es. Todo en

ellos es necesario en cuanto necesariamente determinado por la naturaleza necesaria de Dios.

Incluso la voluntad no es una causa libre, sino necesitada porque depende de la acción divina; en general, no hay en el mundo nada que no derive de un aspecto necesario de Dios y que, por lo tanto, no sea intrínsecamente necesario. El hombre se cree libre porque tiene conciencia de su volición, pero ignora la causa que la determina; ahora bien, esa causa es Dios, que determina la voluntad humana al igual que cualquier otro modo de ser, es decir, necesariamente. En este respecto no hay ninguna diferencia entre el hombre y la naturaleza. Tanto en el uno como en la otra todo es necesidad. La naturaleza es un orden necesario en el que sólo subsisten causas eficientes que tiene como origen a Dios. Las denominadas causas finales, o sea, la finalidad que la naturaleza tendría en vista del provecho del hombre, son puras ficciones.

Las cosas no acontecen ni son para que el hombre se sirva de ellas y las aproveche, sino que son y acontecen en virtud de un orden necesario que tiene su origen en la naturaleza misma de Dios. En el Tratado teológico-político Spinoza se apoya en este concepto del orden natural para negar el milagro. La naturaleza mantiene un orden eterno, fijo e inmutable que es la esencia misma de la sustancia divina y que, por lo mismo, no puede sufrir excepciones. Milagro es simplemente todo aquello que el hombre no acierta a explicar por las causas y acontecimientos que conoce; pero no es en modo alguno una excepción al orden natural. No podemos conocer a Dios por los milagros, sino sólo por el orden inmutable manifestado por las cosas.

El concepto de este orden inmutable ocupa en las obras sucesivas de Spinoza un lugar cada vez más prominente: si en las primeras obras, sobre todo en el Tratado teológico-político, hace acto de presencia, en la Ética aparece como motivo dominante. Muchas veces se ha argumentado contra Spinoza preguntando cómo es posible que de la unidad absoluta de la sustancia divina se derive la multiplicidad infinita de los atributos y modos. Ciertamente, la cuestión sería decisiva si la doctrina de Spinoza fuese un monismo de tipo neoplatónico o un naturalismo bruniano. En realidad, para Spinoza, Dios no es la unidad inefable de la que surgen por emanación las cosas, ni tampoco la naturaleza infinita que por su superabundancia de potencia da origen a infinitos modos. Dios es par:: Spinoza el orden geométrico del universo. La forma exterior de la Ética, que es precisamente la misma de los tratados de geometría, no le fue dictad; por un prejuicio matemático sacado de Descartes, ni tampoco le surgió del afán de imitar, con el orden formal de su exposición, el rigor del procedimiento matemático, sino de la firme convicción de que el orden geométrico es en realidad la sustancia misma de las cosas, es decir, Dios.

La necesidad intrínseca de la naturaleza divina es una necesidad geométrica, igual a aquella en virtud de la cual las diversas proposiciones de la geometría se concatenan y sueldan en la unidad de la ciencia geométrica. Spinoza quina reproducir en el orden de su exposición el orden micro de la necesidad divina. En este orden, la multiplicidad de los modos no contradice a la unidad, porque la unidad es la conexión misma de los modos y los modos realizan en su ser y su actuar el orden unitario. "Como quiera que sea que concibamos la naturaleza -dice Spinoza- bien bajo el atributo de la extensión, bien bajo el del pensamiento, u otro cualquiera, encontraremos siempre que se trata de un solo e idéntico orden, o sea, de un solo e idéntico nexo, esto es, de la

misma realidad." Este orden, este nexo, esta realidad es el Deus sive natura.

Se ha dicho que de la esencia divina proceden infinitas cosas en infinitos modos. Spinoza se detiene para considerar "aquellas que pueden guiarnos al conocimiento de la mente humana y a su suprema beatitud". Su interés está centrado en el hombre y persigue como fin hacer que el hombre, como pasión y razón, como bien y mal, vuelva a insertarse en el orden necesario de la naturaleza. Pensamiento y extensión son dos atributos de la sustancia divina, y son infinitos así como ésta es infinita.

El orden y el nexo de las ideas es idéntico al orden y al nexo de las cosas, porque este orden o nexo es Dios mismo, lo que explica la correspondencia entre una idea, concebida dentro de su orden natural, con un cuerpo concebido también dentro de su propio orden. La mente humana está constituida por la idea de un cuerpo, razón por la cual percibe (es decir, tiene la idea de) todas las modificaciones de su cuerpo y a través de esas modificaciones tiene la idea de todos los cuerpos externos que las producen. Empero, la mente humana no conoce el cuerpo humano ni los otros cuerpos sino por las modificaciones que sufre el cuerpo mismo, es decir, por medio de las ideas correspondientes a estas modificaciones. Si una idea es concebida dentro del orden necesario que la liga a otras ideas o, como dice Spinoza, bajo el aspecto de la eternidad (*sub specie aeternitatis*), resulta necesariamente verdadera porque corresponderá necesariamente a su objeto corpóreo, dado que el orden de las ideas y de los objetos es uno solo. Por consiguiente, para Spinoza hay tres géneros de conocimiento:

- 1) las ideas aisladas propias del sentido y la imaginación, inadecuadas y confusas;
- 2) las ideas ordenadas racionalmente;
- 3) las ideas captadas en su unidad como manifestaciones de la sustancia divina única (ciencia intuitiva, obra del intelecto, considerado platónicamente como superior a la razón).

SPINOZA: SERVIDUMBRE Y LIBERTAD DEL HOMBRE

Al abordar en la tercera parte de la *Ética* su tratado de las pasiones, Spinoza declara que las considera no como algo extraño a la naturaleza, sino como cosas naturales, sometidas a las comunes leyes naturales. Está convencido de que la naturaleza es siempre la misma, o sea, que sus leyes valen en todos los campos, inclusive en el hombre, y que, por lo tanto, nada es posible entender acerca del hombre y sus pasiones sino sobre la base de esas leyes. Por consiguiente, es necesario tratar en modo geométrico las acciones y apetitos de los hombres "justo como si se tratase de líneas, planos y cuerpos". Dentro del orden natural están encuadrados no sólo los hombres dotados de razón, sino también los que la ignoran, los estultos, los locos y los sanos de mente. Nada hay en la naturaleza que sea absurdo o ridículo, porque todo deriva necesariamente del orden y la conexión de ella.

Sobre esta base, Spinoza levanta su geometría de las pasiones que es, al mismo tiempo, un análisis de la servidumbre y la libertad humanas porque considera tanto la potencia de las pasiones sobre el hombre como la potencia del hombre sobre las

pasiones. Este análisis tiene como fundamento unos cuantos principios que no son propios del hombre, sino que pertenecen a todo ente en general.

El principio fundamental es que todas las cosas tienden a perseverar en el propio ser y que este esfuerzo de autoconservación es la esencia actual de la cosa misma. De este principio surgen las pasiones fundamentales, alegría y tristeza; en efecto, la alegría es el afecto ligado a la conservación y al perfeccionamiento del propio ser, mientras la tristeza es la pasión ligada a una disminución del ser. Pero como alegría y tristeza se acompañan con la idea de una causa que las produce, se transforman en amor y odio, por las cuales el hombre busca todo aquello que le produce alegría y rehuye todo lo que le ocasiona tristeza. De estas pasiones fundamentales nacen todas las demás.

La servidumbre del hombre consiste en su impotencia para moderar y reprimir las pasiones. Esta impotencia no es una imperfección de la naturaleza. Perfección e imperfección son nociones del pensamiento humano que nacen de la confrontación entre individuos de la misma especie; y lo mismo vale para el bien y el mal. La naturaleza no hace más que seguir su orden necesario. Si el hombre quiere dominar a las pasiones debe considerarlas como parte de la naturaleza humana y, por consiguiente, del orden universal en el que figura ésta. Sólo así podrá pasar de la esclavitud a la libertad, del mal al bien, entendiendo como bien todo aquello que es útil a la vida individual y asociada.

El hombre que domina a las pasiones, el hombre libre, es aquel que habiendo comprendido la naturaleza de las pasiones puede actuar independientemente de ellas. La pasión mueve al hombre en función de la alegría y la tristeza; pero en realidad la alegría y la tristeza sirven realmente para conservarlo y reforzarlo en su ser, para darle mayor realidad y perfección. Ahora bien, el hombre puede hacer esto incluso independientemente de la alegría o la tristeza, actuando en función de lo útil. En tal caso, actuará según la razón y su vida será virtuosa. Se le abrirá la senda de la libertad, comprenderá sus propias pasiones y, en la medida en que las comprenda, dejará de ser su esclavo. Una pasión no se vence por medio de preceptos abstractos, sino con otra pasión más fuerte. La razón, al descubrir el orden natural y necesario de las pasiones hace que, por así decirlo, se supriman las unas a las otras.

Pero la razón que descubre el orden natural reconoce, al mismo tiempo, en ese orden, a Dios mismo. La libertad humana, en cuanto se funda en el conocimiento de la necesidad natural de las pasiones, se funda en el conocimiento de Dios, es decir, del orden necesario y universal. La razón (el segundo género de conocimiento) y la ciencia intuitiva (el tercer género de conocimiento)

son, pues, los caminos que conducen al hombre a la libertad. El tercer género de conocimiento es el que del conocimiento de los atributos de Dios procede al conocimiento de la naturaleza de cada cosa en particular, es decir, que ve en cada cosa una manifestación de Dios geoméricamente ordenada en relación con el todo. Este conocimiento es, a un tiempo, amor de Dios por que es Alegría a la que se acompaña la idea de Dios en cuanto a causa.

El amor intelectual a Dios es el mas alto termino de libertad humana. Es el mismo amor con que Dios se ama asi mismo o por lo menos forma parte de ese amor. Es la felicidad es la libertad del hombre que se libera de las pasiones particulares y el

Temor a la muerte por que se garantiza en su integridad. En realidad dice Espinoza, el hombre libre piensa en todo menos la muerte, su sabiduría es meditación no de la muerte, si no de la vida, puesto que solo desea actuar, vivir y conservar su propio ser mediante la búsqueda del lo útil.

SPINOZA: RELIGIÓN, POLÍTICA, EDUCACIÓN

El tratado teológico-político se propone explícitamente sustraer al hombre la servidumbre de la superstición y restituirlo a su libertad religiosa y política. Spinoza considera que una religión universal y en Armonía con la naturaleza puede reducirse a unos pocos principios que la obediencia del hombre a Dios. Dado que, como se ha visto, esta obediencia es esencial para que el hombre sea libre de las pasiones y es también necesaria para la vida asociada, los principios que la aseguran son indispensables para la vida asociada, los principios que la aseguran son indispensables para el hombre. Esos principios son los siguientes: 1) Existe un Dios, esto es, un ser supremo justo y misericordioso; 2) Dios es Uno; 3) Dios es Omnipotente omnisciente; 4) Dios tiene supremo derecho y dominio de todas las cosas; 5) el culto de Dios y la obediencia a Él conciste únicamente en la justicia y la caridad, es decir, amor al prójimo; 6) sólo quienes obedecen a Dios se salvan, los demás se pierden; 7) Dios condona los pecados a quienes se arrepienten obligatorios por que sin ellos no hay posibilidad de vida religiosa. Por lo que se refiere a los restantes dogmas, ritos y creencias de cada religión, según Spinoza, tienen poca importancia y cada cual deber ser libre de aceptarlos o rechazarlos, o cuando menos de interpretarlos a su modo. Entendiendo la fe como obediencia a Dios desaparece toda posibilidad de oposición entre fe y filosofía. La meta de la filosofía es la verdad; la meta de la fe y la piedad; se trata de fines heterogéneos que no pueden chocar ni oponerse. Esta distinción posibilita la libertad del hombre en su indignación filosófica y en su fe religiosa.

Ese mismo *Tratado teológico-político*, al igual que el *Tratado teológico*, se quedó inconcluso trazan la concepción política de Spinoza que también tiene como finalidad defender la libertad del hombre. El título del último capítulo del Tratado teológico revela las últimas ideas políticas de Spinoza: "Donde se demuestra que en una libre república es lícito que cada uno piense lo que quiera y diga lo que piensa." Spinoza tiene del estado de naturaleza un concepto análogo al de Hobbes: el derecho de cada hombre coincide con su potencia, puesto que por naturaleza cada hombre goza de tanto derecho como fuerza posee para existir y actuar. Dado que los hombres son movidos más por las pasiones que por la razón, el estado de naturaleza los hace enemigos, pero de esta condición de guerra salen uniéndose mediante un pacto que constituye el Estado y deriva su justificación y utilidad de la utilidad que representa para quienes lo han celebrado. De este pacto nace el derecho del Estado sobre los súbditos, derecho que, sin embargo, no es ilimitado porque el Estado está vinculado por la exigencia de procurar la utilidad de sus súbditos, o sea, de conformarse a la razón por la que es justamente posible reconocer su utilidad.

Spinoza enfoca la naturaleza humana con absoluta objetividad, pero sin el pesimismo de Hobbes. Si bien es cierto que el hombre se ve constreñido al pacto social por el temor y por la esperanza, también es cierto que la razón al desarrollarse en virtud

de esa misma convivencia, llega a apreciar naturalmente el estado civil, dado que habiendo escapado a la ley de la selva ahora aprecia la ley de la colaboración y el amor (homo homini deus).

Por consiguiente, Spinoza, lejos de justificar el despotismo, ve en el Estado el instrumento apto para promover efectivamente la libertad de los ciudadanos mediante instituciones racionales capaces de proteger al individuo contra la arbitrariedad. De tal forma, en un Estado bien organizado, el hombre encuentra su libertad porque, al obedecer a las leyes, no hace más que obedecer a la ley de la razón de donde emanan aquéllas.

"La finalidad del Estado -escribe Spinoza- no es transformar a los hombres de seres racionales en bestias o máquinas sino, antes bien, garantiza- que su mente y su cuerpo funcionen con seguridad, que se sirvan de la libre razón y que no se combatan con odio, ira o engaño ni se enfrenten el uno al otro con ánimo inicuo." La verdadera finalidad del Estado es, pues, la libertad y su tarea es una tarea educativa.

Sin embargo, para Spinoza, el Estado no debe asumir funciones culturales, sino garantizar la libertad de pensamiento y enseñanza. El Estado que sueña Spinoza se aproxima, por lo tanto, al moderno Estado liberal con funciones más bien negativas que positivas, esto es, esencialmente de policía y defensa.

En un sistema como el de Spinoza, que reconoce la naturaleza a un tiempo pasional y racional del hombre, así como el paso gradual de una fase, en que predomina el primer aspecto, a otra fase en que predomina el segundo, la exigencia educativa es omnipresente, se reconoce la función pedagógica como la más alta, y se fomentan los métodos naturales de educación. "Los espíritus no se someten con la violencia, sino con el amor y la generosidad"; se rechaza toda pedantería moralista, y se juzga severamente todo abuso de autoridad.

De esta forma, paradójicamente, la filosofía de la absoluta necesidad desemboca en la pedagogía de la libertad espiritual, pero, dejando de lado las paradojas, Spinoza parece advertirnos que sólo una atenta consideración de la naturaleza humana, en cuanto parte de la naturaleza universal, nos permitirá educarla de verdad para ser libre.

LA FILOSOFÍA Y LA PEDAGOGÍA DE JOHN LOCKE

EL HOMBRE Y SU OBRA

No sin dificultades, Spinoza había plegado el racionalismo de Descartes a las exigencias de un liberalismo ético-político moderado, pero su obra permaneció por largo tiempo arrumbada y casi desconocida bajo la acusación de irreligiosidad que le había ganado el carácter panteístico de su filosofía.

Al finalizar el siglo xvii, el más grande y afortunado teórico del liberalismo político fue el inglés John Locke, quien injertó su pensamiento en el tronco secular del empirismo anglosajón que va de Rogerio Bacon a Occam, a Bacon de Verulam y a Hobbes. Por consiguiente, en el plano teórico, Locke parte de una crítica al innatismo y

al racionalismo, mientras que en el plano político expresa algunas de las más vivas exigencias que se planteaban entonces en Inglaterra. Por eso, todo su pensamiento se nos aparece como caracterizado por un esfuerzo constante de adherirse a la experiencia concreta. .

Nació Locke en Wrington, cerca de Bristol, el 29 de agosto de 1632, en el seno de una familia de pequeños nobles rurales. Fue educado en primer lugar por el padre, orgulloso puritano que mitigó paulatinamente su severidad inicial hasta que llegó a tratar al hijo aún jovencito como un amigo. Estudió luego en la escuela de Westminster, de la que no conservó un buen recuerdo, y en fin frecuentó la Universidad de Oxford, cuyo canciller, John Owen, era partidario de una política de tolerancia para con todas las religiones. Las ideas de Owen no dejaron de influir sobre el joven Locke. En 1658 obtuvo el grado de maestro en artes y empezó el periodo más importante de su formación espiritual. La obra de Descartes, aparecida veinte años antes, fue la que más influyó en él; pero también estudió a Hobbes y a Gassendi.

Hacia 1664 empezó a ocuparse de estudios naturales y medicina; y aunque no obtuvo jamás el título, sus amigos lo llamarán desde entonces "doctor Locke". Se ocupaba también de política, en la que empezó a militar hacia 105 35 años de edad, al convertirse en secretario de Lord Ashley, luego conde de Shaftesbury. De Oxford se trasladó a Londres en 1667. En 1672 Lord Ashley recibió el título de conde de Shaftesbury y fue nombrado Lord Canciller. Locke entonces participó activamente en la vida política no obstante su salud delicada. En 1675, Shaftesbury cayó en desgracia y Locke se retiró a Francia donde vivió cerca de cuatro años dedicado a la preparación de su Ensayo. Hacia fines de 1679 regresó a Londres, pero las intrigas políticas obligaron a su protector a refugiarse en Holanda en 1682, donde al año siguiente murió en Amsterdam. Circundado de sospechas no obstante su prudente conducta, Locke se exilió voluntariamente en Holanda, en 1683. En ese país permaneció más de cinco años.

No volvió a Inglaterra sino hasta después de la revolución de 1689 que llevó al trono a Guillermo de Orange. A partir de entonces su autoridad fue inmensa por considerársele como el representante del nuevo régimen liberal. En 1689 apareció anónima su Epístola de tolerancia, escrita en Holanda. Al año siguiente vieron la luz, también anónimos, sus Dos tratados sobre el gobierno.* En 1690 apareció su obra fundamental, Ensayo sobre el entendimiento humano.** En los años subsiguientes. Locke trabajó en otras obras filosóficas, entre las cuales el tratado sobre La conducta del intelecto. En 1693 se publicaron sus Pensamientos sobre educación. Locke pasó los últimos años de su vida como huésped de Lady Marsham, en Oates, cerca de Londres, donde falleció el 28 de octubre de 1704

LA INDAGACIÓN CRÍTICA

El supuesto fundamental de la obra de Locke es que en todo campo se deben reconocer los límites del hombre y que es dentro de esos límites donde se deben consolidar sus efectivos poderes. El empirismo afirma que la conciencia humana se halla encerrada en los confines de la experiencia y que más allá de ellos no hay más que problemas insolubles o arbitrarias fantasías.

La actitud fundamental de Locke es empirista justo porque impone una saludable moderación a las pretensiones de la razón humana. Manifestaciones de esa actitud son la afirmación de la libertad individual en lo político, la defensa de la tolerancia en lo religioso, pues al considerar al hombre dentro de sus límites quiere garantizarle en el interior de ese espacio el ejercicio de sus efectivas facultades. Su ideal educativo, que tiene como meta la función social del hombre y las tareas concretas que esperan a éste en la vida asociada, son fruto de ese mismo enfoque en que se renuncia a toda pretensión meta física y a todo intento de ir más allá de aquella realidad dentro de la cual el hombre vive y funciona efectivamente.

Más de una vez se le ha reprochado a Locke (al igual que al empirismo) esta renuncia a la metafísica, considerándola como un rasgo de inferioridad filosófica. En realidad es resultado de la convicción de que la filosofía debe moverse estrictamente dentro del horizonte de los problemas concretos que no trascienden al hombre. La experiencia de que habla Locke no es más que el mundo donde el hombre vive y actúa y en el que debe radicar sólidamente.

El modo como nació en Locke la primera idea del Ensayo nos permitirá comprender mejor esta actitud. En la "Epístola al lector", que precede al Ensayo, Locke narra que en el invierno de 1670, en una reunión de amigos se discutía de varias cuestiones que nada tenían que ver con lo que luego

Trad. esp. del segundo, Ensayo sobre el gobierno civil, F. C. E., México, 1941. [T.] 49 Trad. esp., F. C. E., México, 1956. [T.]

fue el tema del Ensayo. En la discusión surgieron toda suerte de problemas y no se acertaba a resolver las dudas. Se le ocurrió entonces a Locke que, antes de emprender semejantes inquisiciones, era indispensable estudiar cuáles son las aptitudes propias de los hombres y ver qué objetos son capaces o incapaces de conocer. A partir de ese momento empezó a trabajar en el Ensayo y puede decirse que así nació la primera indagación crítica de la filosofía moderna, es decir, el primer estudio enderezado a establecer cuáles son efectivamente las capacidades humanas mediante el reconocimiento de los límites propios del hombre. En esta vía Locke desea proceder con "sencillo método histórico", o sea, descriptivamente y evitando detenerse en los problemas metafísicos que pudieran surgir en la ruta. Por tanto, pone fuera de su consideración las hipótesis de Hobbes acerca de la naturaleza material del espíritu y las ideas, limitándose a considerar las ideas como ideas, esto es, como objetos de conocimiento. Lo único que se propone es verificar "el origen, la certidumbre y el alcance del entendimiento humano" en sus diversos grados, hasta llegar a aquellos que sólo poseen una certidumbre mínima o incluso la pura posibilidad.

LAS IDEAS SIMPLES Y LA PASIVIDAD DEL ESPÍRITU

En su indagación gnoseológica Locke parte de Descartes: el objeto del conocimiento es la idea. Inmediatamente Locke introduce la primera limitación fundamental: las ideas se derivan exclusivamente de la experiencia, es decir, son fruto no de una espontaneidad creadora del intelecto humano, sino más bien de su pasividad frente a la realidad. Y como para el hombre la realidad es interna (el yo) o es externa (las cosas

naturales), las ideas pueden proceder de una u otra de estas realidades, denominándose ideas de reflexión si surgen del sentido interno, e ideas de sensación si provienen del sentido externo. Ideas de sensaciones, o más simplemente, sensaciones, son, por ejemplo, amarillo, calor, dureza, amargor, etc., y en general todas las cualidades que atribuimos a las cosas. Son ideas de reflexión la percepción, el pensamiento, la duda, el raciocinio, el conocimiento, la voluntad y en general todas las ideas que se refieren a operaciones de nuestra mente.

Locke se mantiene fiel al principio cartesiano de que tener una idea significa percibirla, es decir, ser consciente de ella, y de ese principio se sirve para la crítica de las ideas innatas en el primer libro del Ensayo. Es.: crítica, enderezada más que contra Descartes, contra los llamados "platónicos" de Cambridge (véase § 94) se reduce en sustancia a un solo argumento. Las ideas innatas no existen porque no son pensadas; una idea no es si no es pensada. En efecto, para ser efectivas deberían subsistir en todos los hombres y, por consiguiente, inclusive en los niños y en los idiotas, pero como estas categorías de personas no las piensan, se concluye que en ellos no existen y que, por lo tanto, no pueden considerarse innatas. Se dice que los niños adquieren conciencia de ellas a) llegar a la edad de la razón; pero en la edad de la razón se adquieren también otros conocimientos que no se consideran innatos; por consiguiente, nada se opone a que también los considerados como innatos sean adquiridos. Como ejemplo de principios innatos, Locke menciona los principios lógicos de identidad y contradicción ("todo lo que es es", "es imposible que una misma cosa sea y no sea") y aplica la misma crítica a la idea de Dios y a los principios morales que, a su juicio, tienen necesidad de ser demostrados por lo que no pueden considerarse innatos.

Si todos nuestros conocimientos son resultado de ideas y si las ideas proceden de la experiencia, un análisis de nuestra capacidad cognoscitiva deberá proceder ante todo a una clasificación (es decir, a un inventario sistemático) de todas las ideas que la experiencia nos suministra. Primeramente, hay que distinguir entre ideas simples e ideas complejas. La experiencia nos entrega únicamente ideas simples; las ideas complejas son producidas por nuestro intelecto mediante la combinación de las simples. En efecto, si la sensación y la reflexión proporcionan ideas simples al intelecto, éste posee la capacidad de reproducirlas, compararlas y unir las en modo infinitamente variado. Pero ningún intelecto, por potente que sea, puede inventar o crear una nueva idea simple, esto es, no derivada de la experiencia, así como tampoco puede destruir ninguna de las ideas simples adquiridas. Éste es el límite insuperable del intelecto humano. Ignorarlo o desconocerlo equivale, para Locke, a dejarse llevar de sueños quiméricos.

Las ideas simples pueden proceder de un solo sentido (por ejemplo, los colores proceden de la vista, los sonidos del oído, etc.), o de varios sentidos a la vez (como las ideas de espacio, extensión, figura, reposo y movimiento) ; o exclusivamente de la reflexión (percepción o pensamiento, volición o voluntad), o simultáneamente de la percepción y la reflexión juntas (placer, dolor, poder, existencia, unidad).

En la idea hay que distinguir la cualidad del objeto, o sea, la potencia que nos produce la idea. Sin embargo, no todas las ideas son copias o imágenes de una cualidad objetiva. Locke recoge la distinción entre cualidades objetivas y cualidades subjetivas ya hecha por Galileo y Descartes y que Locke toma del físico Boyle

denominando cualidades primarias a las objetivas y secundarias a las otras. Las cualidades primarias, originarias de los cuerpos e inseparables de éstos, producen en nosotros las ideas simples de solidez, extensión, forma, movimiento, reposo y número. Las cualidades secundarias, que no existen en los objetos, sino que son en quien las percibe producto de las diversas combinaciones de cualidades primarias, son los colores, los sonidos, los sabores, los olores. Las cualidades secundarias no guardan ninguna semejanza con los cuerpos, mientras que las primarias son imágenes de los cuerpos mismos. Los cuerpos poseen otras cualidades, a saber, las potencias por las cuales son capaces de producir alteraciones en las cualidades primarias de los otros cuerpos.

Entre las ideas simples de reflexión, Locke considera como fundamental la percepción, que es el pensamiento mismo, y junto a ésta examina las otras operaciones del espíritu, como la memoria, el discernimiento, la comparación, la composición de ideas y, en fin, la facultad de abstraer, de la que nacen las ideas generales.

LA ACTIVIDAD DEL ESPÍRITU Y LAS IDEAS COMPLEJAS

El único material a disposición del espíritu es el constituido por las ideas simples. Por lo que toca a recibirlo, el espíritu es puramente pasivo; por el contrario, es activo en lo que se refiere a reordenarlo para producir las ideas complejas, las relaciones y las ideas generales. Idea compleja es aquella que resulta de la combinación de varias ideas simples. Relación es la percepción simultánea de dos ideas, simples o complejas que, sin embargo, no forman una idea única. Idea general es el producto de la abstracción por la cual se separa una idea de las otras que la acompañan en la realidad.

Aunque en número infinito, las ideas complejas pueden clasificarse en tres categorías fundamentales: modos, sustancias y relaciones. Los modos son las ideas no consideradas subsistentes por sí mismas, sino sólo como manifestaciones de una sustancia (por ejemplo, triángulo, gratitud, asesinato). Son sustancias las ideas complejas que se consideran como subsistentes por sí mismas (por ejemplo, hombre, plomo, oveja, etc.). Relación es la confrontación de una idea con otra. De todos estos tipos de ideas compuestas, Locke considera únicamente los principales. Su análisis reviste una importancia particular en lo que concierne a la idea compuesta de sustancia.

Dado que varias ideas simples se presentan siempre unidas entre sí, la mente sin darse cuenta tiende a considerarlas como una sola idea simple, pero como no puede imaginar que una idea simple pueda subsistir por sí misma adquiere el hábito de suponer que tiene por fundamento un substratum. Este substratum se llama sustancia. Locke afirma claramente el carácter arbitrario de este concepto de sustancia que evidentemente está más allá del testimonio de la experiencia. Dice a este propósito. "Si se pregunta a alguien por el sujeto al cual el color y el peso son inherentes, no estará en mejor situación que la del indio quien, al decir que al mundo lo soportaba un gran elefante, le fue preguntando en qué se apoyaba, a su vez, el elefante. A esto, contestó que se apoyaba en una gran tortuga; pero como todavía fue apremiado para decir en qué consistía el apoyo de esa tortuga de amplias espaldas, contestó que consistía en un algo que no sabía qué era. La idea a la que damos el nombre general de sustancia,

no es nada sino el supuesto, pero desconocido soporte de aquellas cualidades que encontramos existentes."

Esto vale tanto para la sustancia corporal como para la sustancia espiritual: la primera, sustrato de las cualidades sensibles; la segunda, sustrato, igualmente desconocido, de las operaciones del espíritu. De esta crítica de la sustancia a la negación de la sustancia misma, o sea, de toda realidad subyacente de los fenómenos de las sensaciones externas e internas, no hay más que un paso. Locke no dio ese paso. Lo darán más tarde Berkeley y Hume: Berkeley por lo que toca a la sustancia material, Hume por lo que se refiere también a la sustancia espiritual. Y en realidad, el concepto de sustancia es extraño al empirismo tal y como fue planteado por Locke. No volverá a tener un nuevo planteamiento hasta el criticismo de Kant.

El espíritu manifiesta su actividad no sólo en la producción de las ideas complejas, sino también en el establecimiento y reconocimiento de las relaciones. En efecto, el intelecto no se limita a considerar una cosa aisladamente, sino que va siempre más allá de ella para reconocer en qué relaciones está con las otras. De esa forma nacen las relaciones y los relativos nombres con que se designan las cosas que se ponen en relación. Relaciones fundamentales son las de causa y efecto, las de identidad y diversidad. A propósito de estas últimas, Locke se enfrenta con el problema de la identidad de la persona. Percibe esta identidad en la conciencia que acompaña a los diversos pensamientos que se suceden en la subjetividad. El hombre no sólo percibe, sino que percibe que percibe; a todas sus sensaciones o percepciones se acompaña la conciencia de que es su yo quien siente y percibe; y esta conciencia actúa de modo que las sensaciones y percepciones constituyen un yo único, por lo que viene a ser el fundamento de la unidad de la persona.

LAS IDEAS GENERALES

En tercer lugar, la actividad del espíritu se manifiesta en la formación de las ideas generales. El punto de vista de Locke acerca de este problema es rigurosamente nominalista: "Lo general y lo universal no pertenecen a la existencia real de las cosas, sino que son invenciones y creaturas del entendimiento, fabricadas por él mismo para su propio uso y que se refieren sólo a los signos, ya se trate de palabras o de ideas." La doctrina de que palabras e ideas son signos había sido formulada por Guillermo de Ockham (§ 43) en el siglo XIV; la *Summa totius logicac* del franciscano inglés aún se leía y estudiaba en Inglaterra en tiempos de Locke, quien repite su doctrina fundamental casi en los mismos términos. Los nombres y las ideas son signos de las cosas; es decir, están en lugar de las cosas mismas. Los nombres generales indican las ideas generales; y las ideas generales son producidas por el intelecto en cuanto éste observa las semejanzas existentes entre grupos de cosas particulares.

De tal forma, en realidad, a las ideas generales no corresponde sino la semejanza que media entre las cosas mismas. Una vez formada la idea general, el intelecto la toma como modelo de las cosas singulares a las cuales corresponde y que, por consiguiente, se indican con un único nombre. Por ejemplo, una vez formada la idea general de hombre mediante la observación de la semejanza existente entre los hombres, el intelecto emplea la palabra hombre para indicar a los hombres mismos e

incluye en la especie hombre a todos los individuos que se asemejan.

Al contrario de las ideas generales, que aunque formadas por el intelecto no son arbitrarias, las palabras son signos convencionales que están en lugar o de las propias ideas o de las ideas de los otros o de las cosas mismas. El nominalismo del tercer libro del Ensayo reproduce fielmente el nominalismo occamista.

LA VALIDEZ DEL CONOCIMIENTO

La experiencia proporciona el material del conocimiento, pero no es, según Locke, el conocimiento mismo. Éste tiene que ver únicamente con ideas, porque el único objeto posible de nuestro intelecto es la idea; pero no se reduce a las ideas porque consiste en percibir un acuerdo o un desacuerdo de las ideas entre sí. Como tal, el conocimiento puede ser de dos clases fundamentales. Es conocimiento intuitivo cuando el acuerdo o el desacuerdo se percibe inmediatamente y en virtud de las ideas mismas, sin la intervención de otras ideas. Por ejemplo, se percibe inmediatamente que el blanco no es negro, que el tres es más que el dos, etc. Este conocimiento es el más claro y cierto que el hombre pueda alcanzar y es, por consiguiente, el fundamento de la certidumbre y la evidencia de todos los demás. El conocimiento es, en cambio, demostrativo, cuando el acuerdo o el desacuerdo entre dos ideas no es percibido inmediatamente, sino que se pone en evidencia mediante el empleo de ideas intermedias denominadas pruebas.

El conocimiento demostrativo se funda evidentemente en un cierto número de conocimientos intuitivos. En efecto, en un razonamiento tendiente a demostrar la relación que existe entre dos ideas a primera vista distantes la una de la otra, se procede poniendo a cada paso en relación intuitiva esas dos ideas con otras que a su vez guardan una relación intuitiva. La certeza de la demostración se funda en la de la intuición. Pero cuando las pruebas son en gran número, sobre todo en las demostraciones largas, surge la posibilidad de error; por lo tanto, el conocimiento demostrativo es mucho menos seguro que el intuitivo.

Además de estas dos especies de conocimiento, hay otro que es el conocimiento de las cosas que existen fuera de nosotros. Locke es consciente del problema que surge del planteamiento mismo de su doctrina. Si el espíritu en sus pensamientos y raciocinios no tiene que ver sino con ideas, si el conocimiento consiste en percibir el acuerdo o el desacuerdo entre las ideas :cómo es posible llegar a conocer una realidad diferente de las ideas? Al reducir el conocimiento a ideas y relaciones de ideas ¿no se lo reduce a un castillo en el aire, a una fantasía que en nada se diferencia del sueño más quimérico? Para Locke el conocimiento es verdadero sólo cuando existe una conformidad entre las ideas y la realidad de las cosas. Pero ¿cómo es posible comprobar esta conformidad si la realidad de las cosas la conocemos sólo a través de las ideas?

Ahora bien, existen tres órdenes de realidad: el yo, Dios y las cosas. Y hay tres modos diversos de llegar a la certidumbre de esas tres realidades fundamentales. Tomamos conocimiento de nuestra propia existencia mediante la intuición; de la existencia de Dios a través de la demostración; de la existencia de las cosas por medio de la sensación.

Por lo que se refiere a la existencia del yo, Locke recurre al procedimiento cartesiano. Yo pienso, razono, dudo y de esa forma percibo mi propia existencia y no puedo dudar de ella. Por cuanto se refiere a la existencia de Dios, Locke repite la demostración causal de su contemporáneo Samuel Clarke (§ 93). La nada no puede producir un ser; si hay algo, ello quiere decir que ha sido producido por otra cosa, pero como no es posible remontarse de esta forma al infinito, debe admitirse un ser eterno que ha creado todo. Con el hombre, ese ser infinito ha producido la inteligencia, por consiguiente, debe poseer una inteligencia infinitamente superior a la creada por él, así como también, por lo mismo, una potencia superior a la de todas las fuerzas creadas que actúan en la naturaleza. Evidentemente, este ser eterno, omnisciente, omnipotente, es Dios.

Cuanto a la realidad de las cosas, el hombre no dispone de otro medio para conocerla que la sensación, más precisamente, la sensación efectiva. No existe ninguna conexión necesaria entre la idea y la cosa: sólo el hecho de que efectivamente estamos percibiendo la idea del mundo externo nos permite conocer que algo existe en este momento fuera de nosotros y nos causa la idea. Según Locke, la certidumbre conexa a la sensación efectiva es suficiente para garantizar la realidad de la cosa externa. No es admisible que nuestras facultades nos engañen a tal punto; es indispensable que tengamos fe en nuestras facultades, puesto que no podemos conocerlas si no es utilizándolas.

Cuando el objeto deja de ser atestiguado por los sentidos, desaparece la certidumbre de su existencia y es sustituida por una simple verosimilitud. Es razonable suponer que las cosas y los hombres siguen existiendo fuera de mi percepción actual y que existen aunque yo no haya tenido de ellos una tal percepción; pero todo esto es probabilidad, no conocimiento indudable.

De esta forma, el dominio del conocimiento queda limitado a la intuición, a la que le concierne la realidad del yo; a la demostración, a la que le concierne la realidad de Dios; y a la sensación actual, a la que le concierne la realidad de las cosas. Al externo de este conocimiento cierto se extiende el dominio del conocimiento probable, que es mucho más vasto. El conocimiento probable tiene por órgano al juicio, esto es, la facultad por la cual el hombre afirma la verdad o la falsedad de una proposición sin percibir su evidencia. Esa afirmación puede hacerse sobre dos fundamentos: la conformidad de una proposición a la experiencia; el testimonio de otros hombres. Cuando este testimonio es unánime el grado de probabilidad es más alto y se aproxima a la certidumbre.

El conocimiento cierto (intuición, demostración y sensación) y el conocimiento probable (juicio) constituyen el dominio de la razón que, en cuanto tal, se diferencia de la fe. La fe no tiene más base que la revelación. Pero la razón sigue siendo el criterio para juzgar de la fe misma, pues ningún hombre inspirado por Dios puede comunicar a los demás hombres ninguna idea simple que éstos no hayan recibido antes por vía de la sensación o de la reflexión. Por otra parte, la revelación no suscita el asentimiento si contradice al conocimiento intuitivo. Por lo tanto, la razón es la sola que puede decidir sobre la autenticidad y el valor de la revelación misma. La fe debe restringirse al terreno de lo probable y su órgano será el juicio: no perturba ni niega a la razón, sino que la ayuda a llegar adonde no podría por sí sola. Si así no fuera, no sería posible confutar

ninguna extravagancia ni fanatismo.

LIBERALISMO POLÍTICO Y TOLERANCIA RELIGIOSA

Al igual que en Hobbes, también en Locke al empirismo cognoscitivo corresponde una concepción utilitarista de la moral; sin embargo, se trata de un utilitarismo moderado y prudente concorde con el planteamiento general de su filosofía. Es ley natural que el hombre busque la felicidad y rehuya el sufrimiento; como se ha visto, no existen leyes morales innatas y sólo por la experiencia aprende el hombre a prever las consecuencias de sus actos y a actuar según la razón. Así llega a reconocer la existencia de tres tipos fundamentales de leyes por referencia a las cuales se puede juzgar la moralidad, esto es, la utilidad real de una acción: las leyes divinas, las leyes civiles y las leyes de la opinión pública. Una acción se califica específicamente como virtuosa o viciosa sobre la base de éstas últimas. Locke atribuye la máxima importancia a los usos sociales y al natural afán de aprobación y estima que mueve a los hombres. De esa forma el utilitarismo de Locke establece una estrecha conexión entre la felicidad del individuo y la utilidad general.

Este mismo planteamiento optimista sirve de base al pensamiento político de Locke. Hobbes había concebido el derecho natural como el derecho ilimitado de todos a todo, y por lo mismo había considerado la condición original del hombre como una guerra universal. En cambio, para Locke el derecho natural de cada hombre está limitado por el derecho igual de los demás hombres, y, por lo mismo, descubre en el estado mismo de naturaleza la posibilidad de una ordenada y pacífica convivencia. El derecho del hombre está limitado a la propia persona y es, por consiguiente, derecho a la vida, a la libertad y a la propiedad en cuanto es fruto del propio trabajo. Estos fundamentales derechos inalienables suponen ulteriores derechos de defensa y justicia, es decir, que todos los hombres tienen derecho a defender la propia vida, libertad y propiedad y a castigar a quien atente contra ellas.

DEL RENACIMIENTO A KANT

Al delegarse en un poder soberano los derechos de defensa y justicia -dado que su ejercicio individual es incompatible con el orden y la paz social- surge el Estado. Por consiguiente, a diferencia de lo que sucede en Hobbes, el pacto social no anula los derechos originales de los hombres; antes bien, como el Estado recibe su autoridad sólo en virtud del mandato que se le confiere de defender y garantizar tales derechos, su poder no es absoluto sino limitado y no anula ni disminuye la libertad de los ciudadanos sino que la conserva y acrece. Las leyes tienen como finalidad defender al individuo contra los abusos y las arbitrariedades.

En el Estado, el poder supremo es el legislativo, ejercido por una asamblea representativa que tiene el deber de legislar en forma general y teniendo siempre presente el bien común. Incluso el rey está obligado a tutelar las leyes y a velar por su cumplimiento. Si así no lo hiciera, perdería su autoridad y en tal caso se justificaría una revolución puesto que tendería a restablecer el orden perturbado por el monarca. Para evitar este peligro, el poder ejecutivo debe hallarse en otras manos que el legislativo:

dirige los asuntos internos y externos del Estado y juzga y castiga a quienes quebrantan las leyes (Locke aún no lo separa del poder judicial).

Corolario lógico de la posición de Locke era el principio de la tolerancia religiosa. La religión queda comprendida dentro de los límites de la libertad de la persona, límites que se deben reconocer y respetar recíprocamente. El Estado, creado para garantizar los derechos originales del individuo, no puede inmiscuirse en cuestiones de religión. Por otra parte, la Iglesia es "una libre sociedad de hombres espontáneamente unidos para servir a Dios", y por lo tanto no puede ejercer ninguna coacción ni sobre quienes pertenecen a ella ni sobre quienes están fuera. Por otra parte, ninguna fuerza coercitiva es útil a la religión, porque la fe no puede imponerse y la única arma legítima del creyente es la persuasión. En su obra *La conformidad del cristianismo con la razón*, Locke mismo hace una apología del cristianismo sobre el fundamento de la tolerancia y la libertad de interpretación. No tenemos otra obligación que creer exclusivamente en lo que entendemos y cada uno debe construirse por sí mismo la propia fe guiado por el Evangelio, en plena libertad de espíritu y en el respeto de la libertad ajena.

LA EDUCACIÓN FÍSICA Y MORAL

El pensamiento pedagógico de Locke está estrechamente conectado con su filosofía y su liberalismo político. Aboga por una educación apta para formar un "gentleman" capaz de ser útil a sí mismo y a su patria en un clima de ordenada libertad y audaz iniciativa.

Antes que por Locke, este aspecto esencialmente práctico de la educación había sido subrayado por su contemporáneo Juan Milton (1608-1674), el gran poeta autor del *Paraíso perdido*, secretario de Cromwell en el periodo de la lucha contra el absolutismo de los Estuardo. Milton compuso también un *Tratado sobre la educación*; pero, además de una excesiva ambición enciclopédica, adolecía de la tradicional actitud humanística que atribuía la prioridad incluso cronológica al estudio del latín y tendía a enseñar todas las materias mediante la lectura directa de los clásicos.

En Locke, el estudio del latín está relegado a un segundo plano, se atiende más a la calidad que a la cantidad de la enseñanza, y la formación del carácter se antepone a la intelectualidad; el contraste es tan radical, que muchos lo consideran como un rechazo definitivo de los ideales humanísticos por parte de quien es considerado, con justicia, como el "padre de la Ilustración". Pero en realidad Locke no hace más que recoger y proseguir algunas de las exigencias más características de la renovación educativa humanísticorenacentista.

En sus *Pensamientos sobre educación*, donde refunde cartas realmente escritas a un su amigo que le pedía consejos sobre la educación que debía dar a su hijo, Locke trata sucesivamente de la educación física, moral e intelectual. Por lo que se refiere a la parte física, su ideal de endurecimiento (es decir, que debe hacerse al cuerpo apto para soportar fatigas y rigores) recuerda mucho al de Alberti. Por cuanto a la educación del carácter, Locke había sido precedido por los mayores tratadistas y educadores del Renacimiento también en lo tocante al papel sobresaliente que atribuye a los buenos hábitos precozmente adquiridos, al deseo de estimación y al sentimiento del honor. Por

lo que se refiere a la educación intelectual, si bien aconseja otros medios diversos, el ideal lockiano sigue siendo genuinamente humanístico en cuanto quiere formar un intelecto ágil y capaz de enfrentarse a los problemas reales de la vida individual y asociada, es decir, capaz de autonomía de juicio.

Incluso el tono aristocrático de la educación lockiana debe parangonarse a la análoga orientación humanística. A diferencia de los humanistas, Locke no tiene prejuicios de casta. Si se preocupa por exponer lo que debe ser la educación del caballero, lo hace porque si bien comprende la necesidad de "estimular en todas partes ese método de educación de la juventud que, relativamente a las diversas condiciones, sea el más fácil, rápido e idóneo para producir hombres virtuosos, útiles y capaces en los diversos papeles que desempeñarán en la sociedad", considera que, por el momento, "la condición del noble es la que mayormente debe ser objeto de atención, porque una vez que los jóvenes pertenecientes a esta clase hayan sido rectamente dirigidos por su educación, no tardarán en hacer que los otros los sigan e imiten su ejemplo".

Locke prefiere la educación en el hogar, bajo la guía de un preceptor, a la que se imparte en las escuelas públicas. Pero esto se debe a su experiencia de las Public Schools inglesas como lugares donde reinaba la peor grosería de modales y de palabra. Es de creer que sus ideas hubieran sido muy diversas si hubiese tenido a su disposición una Giocosa.

El ideal de Locke es adquirir progresivamente un dominio completo del cuerpo y las pasiones hasta convertirlos en dóciles instrumentos de la razón. Hay exageración en sus consejos de exponer a los niños al frío y al calor y de acostumarlos desde muy pequeños a no ser caprichosos; pero en general tiene un concepto sano del desarrollo infantil, físico y mental.

Por lo que se refiere a la educación moral, el núcleo del pensamiento de Locke debe interpretarse en el sentido de que hay que ser rígidos con el niño y obligarlo desde temprano a adquirir buenas costumbres, justo por la razón de que aún no tiene personalidad ni exigencias de autonomía; sólo de tal forma, al manifestarse éstas, será posible respetarlas. De aquí su máxima famosa, que tanto fue criticada (sobre todo por Rousseau), de "razonar con los niños", es decir, de tratarlos como seres racionales apenas fuera posible. De lo que se trata no es de propinarles razonamientos abstractos, sino de "darles la sensación de que lo que hacéis es en vosotros razonable y para ellos útil y necesario, y que no les dáis órdenes ni prohibiciones por capricho, pasión o fantasía". Locke cree que "no hay virtud a que no pueda estimularseles ni culpa de que no se les pueda apartar mediante la persuasión; mas las razones -añade- deben ser propias para su edad e inteligencia y deben exponerse siempre con pocas y sencillas palabras".

De ese modo, se pasa de un régimen de autoridad absoluta, del que el niño, por lo demás, no se da cuenta dada su poca edad, a la creación paulatina de relaciones fundadas en la confianza y la estima recíprocas. La apertura de la mente a la razón coincide con un progresivo encaminamiento hacia la libertad.

El factor que garantiza el autodomínio e impide que la libertad degenera en libertinaje es el deseo de ganar estimación, al que "los niños son sensibilísimos", y el sentimiento del honor, merced al cual un simple reproche puede ser más eficaz que un castigo. En cuanto a las penas corporales, deben evitarse cuanto sea posible porque enseñan a someterse a la violencia antes que a la razón.

LA EDUCACIÓN INTELECTUAL

Locke considera el juego como un factor educativo de enorme importancia, y no sólo como un ejercicio físico. El juego enseña a medir las propias fuerzas, a dominarse, a actuar con provecho sobre el mundo externo. Por último, puede ser fuente de enseñanzas intelectuales. Por ejemplo, los niños podrían aprender a leer jugando con cubos con las letras del alfabeto.

Para Locke, el mayor atractivo del juego es la libertad. Observa justamente que el niño, como por lo demás el hombre -aunque en medida mucho mayor-, gusta de entregarse a actividades diversas, siempre y cuando no se trate de actividades obligatorias. Por consiguiente, llega al punto de afirmar, paradójicamente, que el juego debería ser obligatorio y el estudio libre, en la confianza de que el niño se aplicará a éste de buena gana como a juego, sobre todo si se le concede como un premio por la constancia demostrada en sus juegos "obligatorios".

Tras esta aparente paradoja hay una seria admonición: el estudio debe organizarse de modo tal que resulte natural, placentero y apto para satisfacer la curiosidad natural y los intereses del niño.

Este criterio, junto con el de la utilidad real y la capacidad formativa de las nociones enseñadas, sirve de base al plan de estudios trazado por Locke. Se empieza por la lengua viva, se dan a leer libros fáciles e interesantes, y muy pronto se inicia con método directo y sin reglas de ninguna clase el aprendizaje de una segunda lengua moderna (de preferencia el francés). Sólo cuando el niño haya dominado suficientemente su lengua materna y una extranjera, se pasará al latín, que se enseñará también "como se enseña el inglés, sin atormentar a los alumnos con las reglas".

Locke considera aún el latín como una lengua cultural útil para su gentleman, mientras que el griego lo reserva para los pocos que querrán convertirse en doctos.

Viceversa, su discípulo aprenderá historia, geografía, geometría, ciencias naturales y "todas las otras ramas de la cultura que se refieren a cosas que los sentidos perciben" y que, por lo tanto, le interesan. Proscripción, en cambio, de la retórica, la lógica y la metafísica, que no sirven para nada. Hablando y razonando en la lengua madre, se aprende a hablar y a razonar bien. Cuanto a la metafísica y a la "filosofía natural", Locke las tiene en tan poca consideración que las acepta a manera de barniz que permite sostener una conversación.

No es mayor la estimación que Locke siente por la física de su tiempo, a excepción de los Principia de Newton, que verdaderamente dan "a conocer algunas provincias, por así decirlo, particulares del incomprensible universo".

En efecto, Locke, fiel amigo de Newton, interpretaba a maravilla la concepción que de su propia ciencia tenía el descubridor de la ley de la gravitación universal. Newton mismo, que entre otras cosas había llegado a deducir de una sola fórmula muy simple las tres leyes de Kepler, se parangonaba con un niño que juega en la playa con algunas maravillosas conchas frente al infinito misterio del mar.

Si Locke poda tan radicalmente el plan de estudios de su alumno ideal, no lo hace movido por motivos groseramente materialistas, como se le ha reprochado, sino porque tiene un concepto preciso y moderno de lo que es ciencia y lo que no lo es. En La conducta del intelecto formula su ideal de formación intelectual que es "preparar al intelecto de forma que absorba cualquier ciencia a que desee dedicarse" y sea capaz "de libertad de pensamiento", sin lastre de reglas y nociones dudosas.

En el fondo, se trata del mismo ideal formal del Humanismo aplicado en otras diversas circunstancias histórico-culturales. Y genuinamente humanístico es también esta remisión a las fuentes que Locke toma de La Bruyère, el caústico autor de los Caracteres (1645-1696) : "Recurrid a la fuente original y no toméis materiales de segunda mano. No hagáis de lado a los grandes maestros, frecuentadlos... familiarizaos plenamente con los principios de los autores originales, confirmadlos y luego sacad vosotros mismos las deducciones del caso."

Es justamente el sentido histórico -la mayor de las conquistas humanísticas- lo que hace de Locke un realista, es decir, un hombre atento a los problemas reales de su tiempo, alejado de toda abstracción, libre de formalismos huecos, de las inertes rutinas del Humanismo convencional.

Por lo que se refiere a integrar la educación intelectual de su "gentilhombre" con ejercicios corporales, Locke aconseja, además de la esgrima y la equitación, el aprendizaje de oficios manuales como la jardinería o la carpintería, a fin de que los jóvenes "enderecen hacia algo útil su tendencia a la actividad". Pero aunque no comulga del prejuicio común contra las actividades manuales y las actividades prácticas en general (por ejemplo, aconseja el estudio de la contabilidad), aún se halla muy lejos de plantear el problema de la educación popular en términos concretos.

Aunque en un proyecto de ley contra el pauperismo preveía la apertura de escuelas comunales para los niños de familias indigentes, de tres a catorce años de edad, no se trata de impartir en ellas otra enseñanza que la de un oficio con la idea de sacar de inmediato un provecho económico. Los generosos "sueños" de Comenio no hacen mella en la realista sabiduría del fundador del liberalismo moderno.

RACIONALISMO Y EMPIRISMO

RAZÓN Y EXPERIENCIA

Con Descartes, Spinoza y los ocasionistas por un lado, y Bacon, Hobbes y Locke, por el otro, parecía resurgir en cierto modo la vieja contienda escolástica entre

realistas y nominalistas. Los unos, en efecto, asumían como principio supremo de verdad la evidencia racional que no se aplica a los objetos sensibles, sino, en primer término, a contenidos mentales, como las ideas de extensión, pensamiento, sustancia divina, etc., cuya realidad metafísica ella misma garantiza. Los otros asumían como principio supremo de verdad la experiencia sensible, único punto de partida del raciocinio si quiere llegar a conclusiones legítimas, conclusiones que por otra parte son siempre abstracciones y generalizaciones sin realidad autónoma pero válidas en cuanto nos permiten prever nuevas experiencias particulares.

La oposición se presentaba grave e irreductible. Sin embargo, es de señalar que no era en modo alguno absoluta, como podría parecer a primera vista. Se trataba más bien de dos planteamientos diversos que tenían mucho en común: un profundo interés por la ciencia, en vigoroso desarrollo gracias a las contribuciones hechas por sostenedores de uno y otro punto de vista; una gran confianza en las fuerzas de la inteligencia humana, y una decidida voluntad de difundir el saber para mejorar la condición del hombre.

Se trata sustancialmente de dos métodos diversos para resolver los mismos problemas, su diversidad es una simple cuestión de prioridades. ¿Se debe partir de las puras verdades racionales para especificar después, con la experiencia, su aplicación concreta, o hay que partir de la experiencia y proceder por cautelosas generalizaciones sucesivas? Como hemos visto, en un cierto punto, Descartes consideraba necesario recurrir a la experiencia para elegir entre las muchas posibilidades racionales aquellas efectivamente realizadas en la naturaleza, mientras por otra parte el mismo Locke atribuye la máxima importancia al conocimiento demostrativo basado en el acuerdo y el desacuerdo de las ideas, es decir, al razonamiento. Pero el procedimiento racional, que para Descartes es constitutivo de los conocimientos, para Locke no tiene más tarea que conectar mejor los conocimientos propiamente tales, esto es, las experiencias sensibles.

Por consiguiente, el realismo asume como ideal cognoscitivo la construcción matemática, mientras el empirismo la considera como una forma abstracta que nos sirve sólo en la medida en que se la llena de oportunos contenidos sensibles, o sea, en cuanto se aplica a los datos reales de la experiencia.

En la primera mitad del siglo xviii ambas corrientes encarnan, respectivamente en Leibniz y Wolff, y en Berkeley y Hume. Pero tanto en Leibniz como en Berkeley se observa una notable atenuación de los motivos de divergencia entre los respectivos puntos de vista, en cuanto ambos tienen abundantemente en cuenta las exigencias legítimas de la posición opuesta. Por el contrario, en Wolff y Hume la oposición se volverá más radical que nunca, al punto de favorecer la crítica de su unilateralidad que habrá de hacerles Kant.

LEIBNIZ: VERDADES DE RAZÓN Y VERDADES DE HECHO

Godofredo Guillermo Leibniz (1646-1716) se preocupó por evitar los que para él eran los dos mayores peligros del racionalismo, a saber, el monismo absoluto y la necesidad geométrica de la realidad en todos sus aspectos, tal como habían sido

afirmados por Spinoza. Para ello se propuso formular un orden del mundo basado en una armonía espontánea de actividades individuales y no sobre un rígido y absoluto determinismo.

Leibniz fue un hombre de extraordinaria sabiduría y versatilidad. Graduado en jurisprudencia, se ocupó de alquimia, de física y matemática; fue diplomático, bibliotecario e historiador al servicio del Duque de Hannover; fue miembro de muchas academias de varios países y fundador de la de Berlín (1700); viajó por Francia, Holanda e Italia; mantuvo relaciones epistolares con los máximos ingenios de su época, a no pocos de los cuales trató personalmente (entre otros, a Spinoza, Arnauld, Malebranche).

Leibniz aplicó su inteligencia a los campos más disímiles, inclusive prácticos: de los proyectos políticos, como distraer a Luis XIV de conquistar a Holanda induciéndolo a conquistar al lejano Egipto, al proyecto cultural para la constitución de una asociación internacional de academias, y al de una reconciliación religiosa entre protestantes y católicos. Construyó la primera máquina calculadora capaz de realizar las cuatro operaciones fundamentales y descubrió la numeración binaria (que hoy se emplea en las calculadoras electrónicas). Descubrió, poco después que Newton, pero independientemente de éste, el cálculo infinitesimal para el cual inventó un sistema más práctico de anotación que fue el que se adoptó en general (a este propósito surgió entre los dos grandes hombres una desagradable polémica sobre precedencias).

Sus obras tocan materias como la jurisprudencia, la política, la historia, la lógica, la matemática y la física. No dejó obras sistemáticas. Sus escritos filosóficos fueron compuestos ocasionalmente y muchos de ellos, como la Monadología y los Nuevos ensayos sobre el intelecto humano (crítica del Ensayo de Locke) no se publicaron sino hasta después de su muerte. En 1710 publicó un Ensayo de Teodicea (es decir, relativo a la justicia divina), que es (como reza el subtítulo) un conjunto de observaciones "sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal" en polémica contra las tesis de Bayle expuestas en su Diccionario histórico y crítico.

Leibniz está considerado como un precursor de la moderna lógica simbólica porque acarició el sueño de un sistema de anotaciones simbólicas (arte característico o combinatorio) con el que pudiera expresarse toda suerte de relaciones entre ideas, hasta llegar, mediante oportunas reglas de combinación, a efectuar auténticos cálculos lógicos capaces de producir resultados nuevos y originales.

La lógica de Leibniz se funda en la distinción entre verdades de hecho y verdades de razón. En efecto, la lógica se refiere a estas últimas y no a la verdad de hecho, a la realidad. Todo lo que es real lo es en cuanto realización de una posibilidad: lo que es real no es nunca lo imposible, pero tampoco excluye otras posibilidades. El mundo de la posibilidad pura es mucho más extenso que el de la realidad.

Las verdades de razón se refieren precisamente a la posibilidad y a su contrario, la imposibilidad, es decir, lo lógicamente contradictorio. Se fundan en el principio de contradicción: es contradictorio, esto es, imposible, que un triángulo tenga cuatro lados o que un cuadrado tenga diagonales no perpendiculares. Pero las cosas triangulares o cuadradas poseen otras características acerca de las cuales la lógica nada nos dice.

Las características de la realidad efectiva son verdades de hecho, no fundadas en el principio lógico de contradicción, lo que significa que su contrario es imposible. Tiene, por el contrario, como fundamento, el principio de razón suficiente. Este principio significa que "no se verifica nada sin una razón suficiente, es decir, sin que a quien conozca suficientemente las cosas sea posible dar una razón suficiente que baste para explicar por qué es así y no de otro modo". Ahora bien, Leibniz no considera el principio de razón suficiente como verdaderamente necesitante, puesto que la necesidad es propia sólo de la lógica. Según Leibniz, inclina sin necesitar, es un principio de orden, pero se trata de un orden espontáneo, susceptible de un desarrollo libre. En efecto, implica una elección: como las posibilidades lógicas son múltiples, tiene que haber un acto de voluntad, libre y contingente, que determine la realidad según una sola de esas posibilidades.

Por ejemplo, si el mundo es lo que es, es decir, si de todos los mundos posibles (es decir, que no implican ninguna contradicción interna) sólo éste es real, se debe reconocer que la razón suficiente de su realidad no puede ser otra que la elección hecha por Dios. Ahora bien, Dios mismo tenía ante sí un ámbito de elecciones posibles que era, al propio tiempo, infinito y lógicamente circunscrito: no podía crear un mundo totalmente perfecto, es decir, otro Dios, porque la idea misma de mundo implica una cierta imperfección u oscuridad que lo diferencian de la luminosa perfección divina. Pero, precisamente porque es divino, Dios debía elegir el mejor de los mundos posibles. Este debía no implicar una necesidad extrínseca, sino el acto de la voluntad de Dios que ha escogido libremente en armonía con su naturaleza perfecta.

El principio de razón suficiente implica pues (contra Descartes y Spinoza) un finalismo presente en la naturaleza. Este finalismo interesa no sólo a la sustancia divina, sino también a todas las sustancias individuales o mónadas de las que, según Leibniz, está constituido el universo. Pero como la libertad de Dios es esencialmente autonomía, o sea, realización de la propia naturaleza (perfecta), las mónadas, para que puedan realizarse en modo espontáneo y autónomo, no deben ser necesarias ab extrínseco, sino que deben constituir una pluralidad de pequeños universos autónomos, capaces de autorealizarse independientemente.

LEIBNIZ: LAS MÓNADAS Y, LA ARMONÍA PREESTABLECIDA

Por consiguiente, Leibniz llega a la noción de sustancia individual partiendo de una exigencia que es, al mismo tiempo, lógica y moral. El sujeto de una verdad de razón contiene a su predicado conforme al principio de contradicción. Pero en las verdades de hecho el sujeto no contiene al predicado, que puede ser negado sin que haya contradicción; por lo tanto debe contener la razón suficiente de su predicado. Si no la contuviese, un tal sujeto, que es, por lo demás, una sustancia en cuanto toda verdad de hecho se refiere a una realidad, estaría determinado desde fuera y no sería autónomo. Por el contrario, para Leibniz una sustancia individual es tal justo en cuanto contiene en sí la razón de todos sus predicados.

Por ejemplo, quien tuviese la noción completa de la sustancia individual "Alejandro Magno" debería ser capaz de percibir en ella todos los predicados que pueden decirse de él con verdad (por ejemplo, que venció a Darío y a Poro) hasta el

punto de conocer a priori si murió de muerte natural o envenenado. Naturalmente, un conocimiento semejante sólo Dios puede tenerlo. Pero ello significa que cada sustancia es un pequeño universo autónomo e independiente que ante su destino individual está en la misma situación en que se encuentra Dios en el acto de la creación, es decir, en perfecta libertad de elegir entre muchas o infinitas determinaciones posibles y sin embargo llevado infaliblemente a realizar la propia naturaleza en el modo mejor, que es siempre uno solo.

De esta forma, Leibniz hace coincidir la libertad o autonomía absoluta de las sustancias singulares con el orden perfecto del universo; pero, como es obvio, debe presuponer que cada sustancia individual o mónada posee exactamente la naturaleza necesaria para entrar en la armonía del todo, es decir, que ha sido creada por Dios en tal forma que, aun cuando se desarrolle espontánea y libremente, lo haga sin embargo en un cierto modo y no en otro. Como hemos visto, las mónadas no pueden tener ninguna relación con nada que esté externo a ellas, "no tienen ventanas" y cada una representa en su interior el espectáculo del universo considerado desde su propio punto de vista. Pero la perfecta concordancia de las diversas representaciones ha sido asegurada por Dios desde la creación. En esto consiste la "armonía preestablecida" de Leibniz, por la cual la realidad se asemeja a un complejo conjunto de relojes perfectísimos, verdadero milagro de sincronismo.

En virtud de lo dicho hasta ahora, las mónadas se nos aparecen más o menos como conciencias individuales, de manera que podría concluirse que no existen sino conciencias individuales independientes (salvo la armonía preestablecida) y que el mundo material es una simple representación. Mas no es así para Leibniz (pero en cambio lo será para Berkeley, como veremos dentro de poco). Leibniz llegó al concepto de mónada también por otra vía, es decir, la de sus investigaciones y reflexiones sobre el mundo físico, sobre la base de las cuales elaboró los dos conceptos de continuidad natural y fuerza, que le sirven para unificar el mundo físico y el espiritual sin reducir el primero al segundo.

Con el descubrimiento del cálculo infinitesimal Leibniz había conferido validez racional al proceso de división al infinito así como a toda especie de variación continua. Esto confirmaba la idea -a la que también podía llegarse partiendo de varias observaciones empíricas- de que los procesos de la naturaleza eran continuos y que "natura non facit saltus" (dicho sea de paso Leibniz tuvo como profesor de matemática a Cristián Huy-Cris, teórico de la teoría ondulatoria de la luz, que se oponía a la teoría corpuscular de Newton).

Sobre esta base, Leibniz consideraba la teoría atomista de la naturaleza como simples aproximaciones; pero entonces ¿cuál era la esencia profunda del mundo material? Es la fuerza. En efecto, observa Leibniz, incluso la mecánica nos demuestra que lo que se mantiene constante en un sistema material es la fuerza viva y no la cantidad de movimiento, como creía Descartes. Materia y movimiento son modos de revelarse de una entidad más profunda, de carácter esencialmente dinámico, que no puede describirse en términos espaciales, es decir, a través del mismo movimiento.

Por consiguiente, es necesario postular infinitas realidades infinitesimales, inmateriales, "puntos metafísicos", centros de fuerza en el sentido de que son centros

de actividad. Pero ¿de qué género de actividad? Aquí Leibniz realiza la audaz unificación a que antes aludíamos: se trata en todos los casos, afirma, de una actividad más parecida a la espiritual que a la material, de una actividad perceptiva que puede tener infinitos grados de oscuridad o claridad. Las mónadas materiales están dotadas de una actividad exclusivamente perceptiva muy confusa que se exterioriza como autoconservación y en un conatus hacia el movimiento. Las mónadas del mundo viviente desarrollan una actividad más clara y distinta, pero sólo en las almas humanas o mónadas racionales se tiene además de la percepción la apercepción o conciencia, y sólo en la mónada divina la claridad y la distinción perfectas. Todas las mónadas poseen un principio interno (a petición) que las impulsa por grados hacia percepciones cada vez más claras. Por consiguiente, el principio de continuidad natural preside la actividad de cada mónada; pero también el infinito conjunto de las mónadas, es decir, el universo, aparece ordenado conforme a ese principio según el cual por grados infinitos se pasa de las mónadas materiales a las de los cuerpos orgánicos y a las racionales hasta rematar en la mónada divina.

En cuanto sustancias inextensas absolutamente simples, las mónadas no se pueden descomponer y son eternas. Sólo Dios puede crear o anular a las otras mónadas. El nacimiento o la destrucción de un cuerpo material consiste en una armonización o desarmonización más específica -en el ámbito de la universal armonía preestablecida- de la actividad de un cierto número (inmenso) de mónadas, entre las cuales -si el cuerpo es orgánico- habrá una dotada de actividad perceptiva más clara, o mónada dominante o alma que Leibniz reconoce (a diferencia de Descartes y los cartesianos) también en los animales. Por lo demás no se debe entender ese dominio como una verdadera acción sobre las otras mónadas, sino que consiste exclusivamente en la capacidad de dicha mónada para representarse mejor que las otras el sector de la armonía universal correspondiente a las mónadas de que está constituido su cuerpo. La armonía entre las mónadas depende de Dios, quien la asegura no por medio de intervenciones continuas, como pensaban los ocasionalistas para explicar el acuerdo entre alma y cuerpo, sino con el acto mismo de creación de cada una de las mónadas (de donde la expresión "armonía preestablecida").

Al crear el universo, Dios permitió el mal porque, como se ha dicho, todos los mundos posibles tenían en sí una cierta cantidad de mal u oscuridad; pero precisamente por eso el mundo creado por Él se nos presenta como empapado por un grandioso anhelo de claridad y armonía universal. De tal forma, Leibniz, parece proyectar en el universo el afán de claridad y armonía que caracterizó toda su existencia de sabio y hombre.

Por lo que respecta a la pedagogía, la posición de Leibniz representaba, contra el empirismo, una resuelta reivindicación del concepto aristotélico de que el saber está virtualmente en nosotros, aunque no de modo claro y preciso, sino en la forma oscura y embrional de "pequeñas percepciones", posibilidades o tendencias. Locke había adoptado el lema escolástico *Nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*; Leibniz lo acepta añadiendo "*nisi intellectus ipse*", con lo que quiere decir que la experiencia sensible es necesaria pero no suficiente. La experiencia sensible actúa sólo porque existen ya en nosotros virtualidades comparables al veteado que, por ejemplo, bosqueja en un bloque de mármol la figura de Hércules de forma que bastan pocos

golpes de cincel para quitar el mármol superfluo y descubrir a la estatua. La experiencia cumple exactamente la función de cincel, es decir, vuelve actuales, plenamente claras y netas las ideas que antes eran simples posibilidades en el espíritu.

Por lo tanto, para Leibniz, toda educación es más bien autoeducación y debe tener un carácter gradual y progresivo y, al principio, dejar sitio también a los elementos oscuros y embrionales de la actividad espiritual. Pero su optimismo pedagógico le hace creer que la meta de la claridad intelectual está ahí, al alcance de la mano, de donde surge el peligro de caer en un planteamiento esencialmente intelectualista de los concretos problemas didácticos, peligro que no tarda en actualizarse en la obra de un secuaz de Leibniz, Cristián Wolff, quien ejercerá una influencia enorme sobre la educación alemana.

En Wolff, como se verá más adelante (§ 113), pierden eficacia gran parte de los correctivos que Leibniz había tratado de formular para conjurar los peligros de un racionalismo abstracto, y el racionalismo mismo asume los aspectos apriorísticos, logicizantes y pedantes que serán objeto de devastadores ataques por parte de la crítica empirista.

EL INMATERIALISMO DE GEORGE BERKELEY

También en el campo empirista se da un intento netamente espiritualista, semejante bajo algunos aspectos al realizado por Leibniz en clave racionalista.

Su autor es George Berkeley (1685-1753), hombre de elevados sentimientos religiosos y filantrópicos. Marchó a América con deseos de llevar a efecto un generoso proyecto suyo de evangelización de los indígenas, pero fracasó desde un principio. Posteriormente fue designado obispo de Cioyne, en Irlanda. Su interés por la filosofía tiene un origen esencialmente religioso: quiere demostrar que el hombre está en relación directa con Dios incluso en la experiencia común, con lo que instaura un nuevo teocentrismo más radical incluso que el de Malebranche (si éste representa a la "escolástica del racionalismo cartesiano", Berkeley representa a la "escolástica del empirismo lockiano").

Los argumentos de Berkeley son notablemente agudos y muy importantes desde el punto de vista filosófico. En su Ensayo sobre una nueva teoría de la visión conduce a fondo la crítica de la sustancia material que Locke había bosquejado sin llevarla a las últimas consecuencias. Locke admitía cualidades objetivas a las que denominaba primarias. En realidad, esas cualidades, como la figura, el movimiento, la dureza, etc., se originan de la asociación del sentido de la vista con el del tacto, o sólo de este último. No existe ni siquiera un espacio objetivo, sino sólo la idea del espacio que depende de nuestras sensaciones de movimiento, más o menos integradas con las de la vista. Nosotros no vemos el espacio, sino que simplemente nos hemos habituado o pronosticar, en ocasión de ciertas sensaciones visivas, ciertas posibles sensaciones táctiles y de movimiento. Un ciego de nacimiento que de repente adquiriese la vista no tendría esta idea de la distancia sin antes haber hecho las debidas experiencias. En pocas palabras, para Berkeley todas las cualidades son secundarias, es decir, no existen sino en cuanto percibidas por una mente.

En el Tratado sobre los principios del conocimiento humano, la tesis se sintetiza en la fórmula "esse est percipi": no existen más que ideas o percepciones; las cosas, la materia, las sustancias físicas son nombres que designan un cierto concurso regular y persistente de percepciones: "Por ejemplo, un color, un sabor, un olor, una figura y una consistencia particulares, que se han observado siempre reunidos, se consideran como una cosa aparte significada por el nombre manzana; otras colecciones de ideas constituyen una piedra, un árbol, un libro y otros análogos objetos sensibles."

¿Se debe acaso concluir que de una cosa momentáneamente no percibida por nadie sólo puede decirse que no existe? Berkeley responde diciendo que será percibida al menos por la mente de Dios si se trata de una cosa perteneciente al género que llamamos "real", lo que quiere decir que en ciertas circunstancias nos producirá con seguridad determinadas sensaciones.

Por consiguiente, no son propiamente las cosas las que existen, sino las ideas de las cosas. Ya en Locke "idea" significaba contenido mental, concreto o abstracto, simple o compuesto. Pero Berkeley niega que existan propiamente otras ideas fuera de las ideas concretas, es decir, las percepciones o las imágenes que se nos quedan. Las ideas abstractas son símbolos, es decir, ideas concretas que nos esforzamos por considerar prescindiendo de algunas particularidades. No se puede pensar en el triángulo en abstracto sino en el sentido de que, aun cuando nos representamos un determinado triángulo, por ejemplo, escaleno, prescindimos de su particularidad en las asociaciones ulteriores con otras ideas que constituyen una "demostración", de modo que el teorema demostrado vale indistintamente para todos los triángulos, puesto que no varía por el hecho de haber imaginado en un principio un triángulo diverso. Esta es la única universalidad que pueden tener nuestras ideas.

Estas tesis, desarrolladas también en los Tres diálogos entre Hylas y Filonús, es decir, entre el materialista y el espiritualista, desembocan en las siguientes conclusiones: 1) las únicas "sustancias" existentes son las mentes o sustancias espirituales, sujetos de percepción; 2) por lo tanto, no existe un mundo material: el origen, el orden y la armonía de nuestras ideas sensibles se explican mejor si se consideran como provocadas directamente por Dios; 3) en virtud de esto cae toda razón de escepticismo y descreimiento: en efecto, o el mundo material sustituye a Dios por lo que hace a determinar nuestras experiencias, o se vuelve hipótesis porque se cree a Dios incapaz de una acción tan perfecta y minuciosa como es la de procurar simultáneamente a todos los espíritus las percepciones oportunas. Eliminado el mundo material, Dios se nos aparece finalmente en toda su perfección infinita.

Berkeley no se contentó de esta especie de deísmo fundado en un penetrante análisis de la experiencia, sino que defendió contra los mismos deístas (cf. § 93) a la verdad revelada, llegando en fin a sostener una concepción neoplatónica del universo poco coherente con la posición a que hemos aludido. Pero es esta posición la que asegura a Berkeley un puesto de primera categoría en la historia del pensamiento, dado que, dejando de lado sus ilaciones teológicas, lo había llevado a concebir el valor de una teoría como determinado exclusivamente por sus capacidades prognósticas, es decir, por su capacidad de hacernos prever con exactitud las percepciones que tendre-

mos en determinadas circunstancias. De esa forma, Berkeley abre, más allá de sus propias intenciones, la vía a las más modernas concepciones de crítica de la ciencia.

HUME

No obstante ser un espíritu del todo diverso al de Berkeley, se puede considerar al escocés David Hume (1711-1776) como su continuador tocante a la tendencia a analizar radicalmente la experiencia de manera de barrer definitivamente con los más venerables conceptos sobre la experiencia misma forjados por la tradición. Hume extiende la crítica incluso a las ideas de sustancia espiritual y de tiempo, y hace más profundo el análisis sobre las ideas de sustancia material, de espacio y de causa que había sido expuesto por Berkeley.

Hume aspira a ser el "filósofo de la "naturaleza humana": Tratado de la naturaleza humana (1738) se titula su obra principal (vuelta a exponer en parte en su más popular Investigación sobre el intelecto humano, aparecida en 1748). Escribió también una Investigación sobre los principios de la moral (1751), se ocupó de historia política (Historia de Inglaterra) y fue además el primer historiador de las religiones en el sentido moderno, lo que significa que también en este campo su interés fue puramente humano y no teológico, como se desprende del título mismo de su Historia natural de la religión (1757).

Para Hume, la naturaleza humana se caracteriza en primer término por el instinto y por la tendencia a formarse hábitos, lo cual significa que el aspecto práctico es más importante que el cognoscitivo del cual es fundamento.

No tenemos ningún conocimiento seguro, como no sea el de las percepciones reales o impresiones de las que son pálidas copias las ideas. Entre- las unas y las otras la única diferencia es que las primeras son más intensas y vivas que las segundas.

Cuando varias impresiones se presentan juntas varias veces, instintivamente esperamos que se presenten juntas en el futuro. Por consiguiente, la creencia en sustancias materiales externas a nosotros responde a una necesidad de la naturaleza humana y no tiene otra justificación.

Cuando una impresión o un grupo de impresiones siguen regularmente a otra impresión o a otro grupo de impresiones, esperamos que lo mismo siga aconteciendo en el futuro. Por lo tanto, también la creencia en la relación de causa a efecto responde a una necesidad de la naturaleza humana, para la cual es más útil equivocarse de vez en cuando que permanecer en un sempiterno estado de incertidumbre o de suspensión del juicio. Pero no se justifica en modo alguno la atribución del carácter de necesidad a la causalidad.

Incluso las ideas de extensión espacial y temporal no corresponden a realidades objetivas: el espacio objetivo no es otra cosa que el hecho de la copresencia simultánea de varias impresiones (visuales, táctiles, etc.), mientras que la co-presencia constante de determinadas impresiones es lo que entendemos por sustancia. El tiempo no es otra cosa que el hecho de la sucesión de diversas impresiones; cuando esta sucesión es constante o regular hablamos de causa a efecto. También la sustancia espiritual es algo

en lo que tenemos necesidad de creer para las exigencias de la vida práctica. Pero no existe esa identidad absoluta en el tiempo de nosotros con nosotros mismos de que hablan los metafísicos; un análisis nos demuestra que sólo hay una permanencia relativa de un haz o colección de ideas más constantes que denominamos el "yo". El yo de hoy parece ser idéntico al yo de ayer; sin embargo, algún cambio tiene que haberse verificado, por pequeño que sea; tan es así que mi yo de ayer me resulta muy diverso del yo que logro recordar de mi infancia.

Nuestra vida psíquica es pues un continuo caleidoscopio de impresiones e ideas, donde si bien pueden percibirse ciertas regularidades nada garantiza que se trate de regularidades ciertas e inmutables. Hume insiste sobre todo en que una relación de causalidad no puede absolutamente conocerse a priori.

Aun si Adán hubiera sido creado perfecto en lo racional, no por ello hubiera podido deducir de la fluidez y transparencia del agua que ésta podía ahogarlo, así como tampoco de la luz y el calor del fuego que éste podía quemarlo. Sólo después de haberse tenido las experiencias necesarias hubiera podido establecerse en él el hábito o costumbre de esperar ciertos resultados en ciertas condiciones. Para Hume, la relación de causa a efecto es un modo de asociación de ideas que el filósofo distingue de los otros dos modos de asociación, por semejanza y contigüidad en espacio y en tiempo.

Las asociaciones por semejanza, cuando intervienen entre ideas simples, son las únicas que no expresan un hábito contingente, sino una relación necesaria. Tal es la justificación de la veracidad y el absolutismo de la matemática, única certeza que Hume salva del naufragio general de todas las otras. Como ya había dicho Locke, la matemática considera las relaciones de pura congruencia e incongruencia de las ideas, y no depende sino muy indirectamente de la experiencia sensible (en cuanto que sin ésta no tendríamos absolutamente ideas). Sólo las verdades matemáticas poseen la cualidad atribuida por Leibniz a las verdades de razón en general, o sea, el ser tales que negarlas es impensable e implica contradicción.

Pero la matemática se refiere a simples ideas, no a la realidad de hecho. Por el contrario, cualquier afirmación a propósito de ésta puede negarse sin contradicción. "El sol no saldrá mañana" es una afirmación poco probable, pero en modo alguno absurda. Nuestra convicción en contrario se basa en la experiencia y sólo en la experiencia. La misma ciencia no hace más que corroborar y racionalizar esta necesidad instintiva que tenemos de creer en la regularidad de la naturaleza. Sin embargo, si la razón obedece también, en cierto modo, al instinto, por otra parte lo critica y se opone a él demostrando cómo nuestras creencias no tienen más que un valor práctico, relativo, y no les compete ninguna certeza absoluta.

También las normas morales tienen como base la experiencia, conforme al criterio de la utilidad, utilizado conscientemente o, más a menudo, inconscientemente. Por ejemplo, las normas de justicia que imponen límites precisos a la distribución y goce de los bienes dependen de la condición particular en que se encuentra el hombre y deben su origen a su utilidad para la supervivencia de la sociedad humana. En general, la conexión entre la vida de un individuo y la de sus semejantes es tan estrecha que determina una génesis natural de sentimientos de humanidad y simpatía,

que participan en la constitución de las valoraciones morales.

También la religión nace de intereses prácticos. En un principio es politeísta porque el hombre, suspendido precariamente entre la vida y la muerte, la salud y la enfermedad, la abundancia y la privación, atribuye a causas secretas y desconocidas los bienes de que goza y los males que lo amagan. Interpreta esa causa antropomórficamente y se esfuerza por propiciárselas con ritos y sacrificios. También el sucesivo paso al monoteísmo obedece más a motivos prácticos que teóricos: significa exaltar un Dios nacional o un Dios más potente hasta atribuirle cualidades excelsas, ilimitadas (omnisciencia y omnipotencia) casi como para adularlo y apaciguarlo. Pero luego el monoteísmo es corroborado por la meditación filosófica, no obstante lo cual sigue expuesto a recaídas politeístas (culto de los santos, de las imágenes, etc.); por otra parte, presenta un peligro, la intolerancia, que el politeísmo desconoce.

El empirismo de Hume quiere ser escéptico ante la pretensión de la filosofía y la ciencia de conseguir absolutas certezas, pero en cambio no es en modo alguno escéptico respecto de la posibilidad de elaborar conocimientos útiles y razonables, basados en la experiencia y con mayor o menor auxilio de la matemática (la cual, sin embargo, en cuanto es aplicada pierde su capacidad de proporcionarnos resultados absolutamente ciertos). Por consiguiente, Hume rechaza toda elucubración filosófica y metafísica, pero no los conocimientos serios.

Al final del Tratado escribe como sigue: "Si al escoger en una biblioteca tomamos en la mano un volumen, por ejemplo, de teología o de metafísica escolástica, preguntémosnos: ¿contiene algún razonamiento abstracto acerca de la cantidad o los números? No. ¿Contiene algún razonamiento experimental a propósito de cuestiones de hecho, acerca de cosas realmente existentes? No. Pues entonces, al fuego con él porque no contiene otra cosa que sofismas e ilusiones".

Mas el escepticismo de Hume se interpretó generalmente en el sentido de que no dejaba en pie ningún tipo de conocimiento digno de ese nombre, ninguna certeza razonable; ello se debió en parte a la circunstancia de que su atomismo asociacionista, es decir, su creencia en sensaciones elementales conectadas entre sí en modo totalmente extrínseco, era inadecuada para una revaloración, ni siquiera parcial, del conocimiento científico. Por consiguiente, dejaba sin resolver el problema de formular nuevas bases no metafísicas sino críticas para el conocimiento científico y los principios morales, problema a cuya resolución se entregará de ahí a poco Immanuel Kant.

EI, HISTORICISMO DE GIAMBATTISTA VILO

EL HOMBRE Y LA OBRA

A principios del siglo xviii, además de la pugna entre racionalismo y empirismo, surgió por obra de Giambattista Vico la primera gran formulación del historicismo. También el historicismo de Vico es una reacción contra la razón geométrica de los cartesianos, pero sobre la base de una concepción orgánica de la experiencia, totalmente diversa del atomismo asociacionista de los empiristas. En el historicismo

halla finalmente su expresión completa una exigencia que, como hemos visto, se hacía sentir vivamente en los mayores humanistas: sin embargo, por comparación con las dos corrientes principales que hemos considerado, su influencia sobre los contemporáneos fue bastante escasa. No será sino hasta el siguiente siglo cuando se reconocerá plenamente su importancia.

Giambattista Vico nació en Nápoles el 23 de junio de 1663. Estudió filosofía escolástica y derecho. Fue durante nueve años (1684-1693) preceptor de los hijos del marqués Rocca, periodo durante el cual vivió en el castillo de Vatolla, en el Cilento, donde, merced a la rica biblioteca del marqués, adquirió la mayor parte de su cultura.

De vuelta en Nápoles obtuvo en 1699 la cátedra de retórica de aquella universidad; pero luego aspiró inútilmente (1723) a una cátedra de jurisprudencia que hubiera mejorado mucho sus condiciones económicas. Llevó, pues, una vida pobre y oscura, en medio de estrecheces financieras y en una atmósfera familiar poco propicia al recogimiento y al estudio. Recibió pocos y avaros testimonios de reconocimiento. Falleció en Nápoles el 23 de enero de 1741.

En relación con su actividad docente compuso sus *Orazioni inaugurali*, la más importante de las cuales es la titulada *De nostri teze ponis studiorum ratione*, del año 1708. En 1710 se aprestó a dar forma sistemática a su pensamiento en un escrito titulado *De antiquissima Italorum sapientia ex linguae lavinae originibus eruenda*, donde, al trazar la historia de algunas palabras latinas, Vico intenta remontarse a las doctrinas de los primeros pueblos itálicos (jonios y etruscos) de los cuales esas palabras habrían pasado a la lengua latina. Por lo tanto, presenta su metafísica como la metafísica propia de aquellas antiquísimas poblaciones itálicas. A un artículo de crítica aparecido en el "*Giornale dei letterati*" respondió Vico con la *Prima e Seconda risposta* (1711-1712).

En 1720, publicó lo que viene a ser la primera formulación de las ideas de la ciencia nueva: *De uno universi iuris principio et fine uno* al que siguió *De constantia iurisprudientis*. En 1725 publicó los *Principi di una Scienza Nuova intorno alla comune natura delle nazioni* y su *Autobiografía*. Subsecuentemente, escribió de nuevo la *Scienza Nuova* (1730) edición ésta de la que no difiere sustancialmente la tercera, aparecida a la luz pública en 1744, algunos meses después de su muerte.

LO VERDADERO Y LO HECHO

El anticartesianismo de Vico obedece a la exigencia de reconocer que hay una verdad humana no reductible a la evidencia racional ni a la razón geométrica. El hombre no puede aferrarse a la verdad racional y dejar fuera, además del error, a lo verosímil y a lo probable. Manifestaciones humanas fundamentales como la oratoria, la retórica, la poesía, la historia e incluso la prudencia misma que rige la vida no se fundan en verdades geométricas sino sobre lo verosímil. Lo verosímil es la verdad problemática, es lo que está entre lo verdadero y lo falso: la mayoría de las veces es verdadero, excepcionalmente es falso. Pero lo que lo caracteriza es que no implica una garantía infalible de verdad. Esta problematicidad hace que lo verosímil sea la verdad humana por excelencia.

Es vana empresa el querer introducir, mediante el método geométrico, una garantía infalible de verdad en el dominio de los conocimientos referentes al hombre. Por lo tanto, el "censo" de los filósofos es lo probable, así como el de los matemáticos es lo verdadero; haber querido invertir este orden para reconducir a la filosofía a la verdad demostrativa de las matemáticas no ha causado más que dudas y desorden. A la razón cartesiana, órgano de la verdad demostrativa, opone Vico el ingenio, que es la facultad de descubrir lo nuevo; y a la crítica, el nuevo arte cartesiano fundado en la razón, Vico opone la tópica o sea el arte que disciplina y dirige el proceder inventivo del ingenio.

La exposición de la gnoseología viquiana en el *De antiquissima* tiene como base la antítesis entre conocimiento divino y conocimiento humano. A Dios pertenece el entender (*intelligere*), o sea, el conocimiento perfecto resultante de la posesión de todos los elementos que constituyen el objeto. Al hombre corresponde el pensar (*cogitare*) que es como ir recogiendo fuera de sí algunos de los elementos constitutivos del objeto. La razón, el órgano del entender, sólo pertenece de verdad a Dios: el hombre no hace más que participar de ella. Dios y el hombre pueden conocer con verdad sólo aquello que hacen; por consiguiente las palabras *verum* y *factum* tienen en latín el mismo significado (*verum et factum convertuntur; verum ipsum factum*).

Pero el hacer de Dios es la creación de un objeto real; el hacer humano es creación de un objeto ficticio, pues el hombre actúa recogiendo fuera de sí por abstracción los elementos de su conocer. Por consiguiente, el criterio de la identificación de lo verdadero y lo hecho, que para Vico es el único y supremo criterio de verdad, nos lleva inmediatamente a reconocer los límites del conocimiento humano.

El hombre no puede conocer el mundo de la naturaleza que, por ser obra divina, sólo puede ser objeto de conocimiento para Dios. En cambio, puede conocer el mundo de la matemática que es un mundo de abstracciones creadas por él mismo. El hombre no puede conocer ni siquiera el propio ser, la propia realidad metafísica. El error de Descartes consiste en haberlo considerado posible. El cogito es la conciencia del propio ser, no su ciencia. La conciencia puede ser propia incluso del ignorante; la ciencia es el conocimiento verdadero fundado en las causas. Ahora bien, el hombre no conoce la causa del propio ser porque no es él mismo esta causa: él no se crea a sí mismo. El hombre se compone de mente y cuerpo y la mente no es causa del cuerpo. Conforme al principio de la identidad de lo verdadero y lo hecho, el hombre no puede alcanzar un conocimiento verdadero de su ser.

El principio viquiano encierra el conocimiento humano dentro de límites bien definidos. Descartes en vez de "pienso, luego soy" hubiera debido decir "pienso, luego existo", porque la existencia es el modo de ser de la creatura y significa estar ahí o ser surgido o estar sobre y supone la sustancia, es decir todo lo que le sostiene o le contiene la existencia.

Por lo tanto, el conocimiento humano debe restringirse dentro de los límites humanos. Pero el único mundo creado enteramente por el hombre es el mundo de la historia; en consecuencia, será el objeto propio de la ciencia del hombre y Vico se dispone a descubrir su orden y sus leyes.

LA HISTORIA IDEAL ETERNA

El mundo de la historia es el mundo propiamente humano: es el hombre no en su sustancia metafísica, sino en lo que proyecta y decide ser, en lo que hace de sí. Como el mundo natural, el mundo de la historia tiene un orden del que se pueden y se deben descubrir las leyes (que es precisamente lo que se propone la *Scienza Nuova* de Vico); este orden es creado por el hombre en cuanto intenta salir de su condición de caído y de insuficiencia. "El hombre, caído en la desesperación de todos los socorros de la naturaleza, desea una cosa superior que lo salve" dice Vico. Éste es el punto de partida de la historia humana. Lo único superior al hombre es Dios y la luz que Dios ha derramado sobre todos los hombres.

Por eso, el hombre tiende a salir de su estado de caída para orientarse hacia un orden divino; efectúa un conato, un esfuerzo por alzarse del desorden de los impulsos primitivos. Y la filosofía tiene el deber de ayudarlo en ese esfuerzo mostrándole cómo debe ser él, señalándole como meta "la república de Platón" e impidiéndole rodar en la "hechura de Rómulo", es decir, en el estado bestial.

Vico indica claramente el término inicial y el término final de la existencia histórica del hombre. Respecto del término final, la historia le parece a Vico una "teología civil y razonada de la providencia divina", esto es, la demostración de un orden providencial que se actúa en la sociedad humana a medida que el hombre surge de su caída y de su miseria primitiva. La historia se mueve en el tiempo, pero tiende hacia un orden que es universal y eterno.

Movidos por sus impulsos primitivos los hombres procuran su utilidad particular; pero aun sin que medie un propósito explícito por su parte la "gran ciudad del género humano" va emergiendo como la meta final de su historia. La gran ciudad del género humano es la comunidad humana en su orden ideal, es lo que la vida asociada del hombre debe ser en su realización final. Sin embargo, no es sobre ella sobre lo que se concentra verdaderamente el interés de Vico, sino sobre el proceso que hacia ella debía conducir, proceso, que llegado a su etapa final, con frecuencia no se detiene, sino que cae en la decadencia y la corrupción para volver a recorrer bajo nuevas formas los estadios precedentes, en una especie de movimiento circular o a espiral (teoría de los "cursos y recursos"). Ésta es la historia ideal eterna que la historia temporal de cada nación tiende a realizar y de la que constituye la sustancia, la norma merced a la cual puede juzgársela.

Por eso la historia ideal no se identifica con la historia en el tiempo. Ésta corre sobre aquélla. "Sobre la historia ideal eterna -dice Vico- corren en el tiempo las historias de todas las naciones en sus surgimientos, progresos, estados, decadencias y fines." La historia ideal eterna es ciertamente un orden providencial, el deber ser de la historia en el tiempo; pero un orden y un deber ser que no anulan la problemática de la historia temporal, que puede y debe ajustarse a la primera, pero que también puede no ajustarse a ella ni alcanzar el término que le señala.

Esto significa que la historia ideal eterna es trascendente respecto de la historia particular de cada nación. Esta trascendencia no excluye la relación, antes bien, la implica; pero se trata de una relación entre la condición y lo condicionado, entre el deber ser y el ser, entre la norma y lo que a la norma debe elevarse. Por eso Vico

reconoce como antecedente de su pensamiento la obra de Platón. La república platónica es la norma para la constitución de un estado ideal, es el término hacia el cual debe dirigirse la historia humana.

Empero, Vico reprocha a Platón el haber ignorado el estado original de caída de los hombres y el "haber levantado los bárbaros y rudos orígenes de la estado perfecto sus altísimos conocimiento?. Es decir, reprocha a Platón haber fijado su atención exclusivamente en la meta final de la historia humana, en su término trascendente y no también en su término inicial, en la realidad de hecho de donde arranca. Por eso quiere integrar la enseñanza de Platón con la de Tácito, que ha sabido ver a los hombres tal y como son en su nuda realidad; por eso también puede resumir entero el desarrollo ideal de la humanidad -restituida a su orden y a su existencia propia mente humana- en la sucesión de tres momentos: la edad de los dioses, la edad de los héroes y la edad de los hombres, cada una de las cuales se caracteriza por una actitud particular de la naturaleza humana y, por consiguiente, por formas particulares de costumbre, derecho, gobierno, lengua, etcétera.

LA SABIDURÍA POÉTICA

Lo que ha hecho salir al hombre del estado bestial, y, por lo tanto, ha provocado el principio de la vida civil y de la historia, es un oscuro barrunto del orden providencial, de la historia ideal eterna, la sustancia de toda historia particular. Dice Vico: "Los hombres primero sienten sin advertir, pero luego advierten con ánimo perturbado y conmovido, y finalmente reflexionan con mente pura." La sabiduría primitiva del hombre no tiene nada de racional, no tiene la claridad de la verdad demostrada, es una simple certidumbre, conseguida sin ninguna reflexión.

Existe un sentido común del género humano, un complejo de "ideas uniformes nacidas en pueblos enteros que entre sí no se conocían", y que tiene siempre una cierta verdad, una cierta autoridad providencial. Esto es lo "cierto" que el historiador tiene la obligación de rastrear e interpretar con principios filosóficos adherentes a la realidad.

"La filosofía contempla la razón, de donde viene la ciencia de lo verdadero; la filología observa la autoridad del humano arbitrio, de donde viene la conciencia de lo cierto."

Sólo la síntesis de filosofía y filología, de lo verdadero y lo cierto, del criterio interpretativo y del dato histórico, nos entrega el conocimiento efectivo incluso de las épocas en que los hombres no actúan con claridad racional.

Según Vico, la primitiva sabiduría del género humano es una sabiduría poética. Los hombres que fundaron la sociedad eran "estúpidos, insensatos y horribles bestiones" sin ninguna capacidad de reflexión, pero dotados de agudos sentidos y robustísima fantasía. En las fuerzas naturales que los amenazaban sentían e imaginaban terribles y severas divinidades que les inspiraban un temor por el cual empezaron a frenar los impulsos bestiales, con lo que pudieron surgir la familia y los primeros esbozos de sociedad civil. De esa forma, se constituyeron las que Vico llama repúblicas monásticas dominadas por la potestad paterna y fundadas en el temor de Dios. Ésta fue la edad de los dioses.

Por el contrario, al empezar la vida de las ciudades, las repúblicas se fundaron sobre la clase aristocrática que cultiva las virtudes heroicas de la piedad, la prudencia, la templanza, la fortaleza y la magnanimidad. Los hombres seguían derivando la propia nobleza de Dios, la fantasía seguía predominando sobre la reflexión. Ésta es la edad heroica.

Posteriormente, de la metafísica sentida o fantaseada se pasa a la metafísica razonada. Los hombres fundan su acuerdo en la idea del bien, considerada común a todos. Es la edad de los hombres, en la que nace la filosofía platónica que se propone hallar en el mundo de las ideas la conciliación de los intereses privados y el criterio para una justicia universal.

En la Scienza Nuova, Vico da la máxima extensión al estudio de la sabiduría poética, que es el producto de la sensibilidad y la fantasía de los hombres primitivos. Afirma la independencia de la sabiduría poética respecto de la reflexión, es decir, respecto de la razón o el intelecto. De ese modo, reconoce el valor autónomo de la poesía y su independencia de toda actividad intelectual o racionante. Esta tesis debía resultar fecunda para el desarrollo del pensamiento estético moderno. En la más grande obra poética de todos los tiempos, la de Homero, Vico ve la obra anónima y colectiva del pueblo griego en la edad heroica, cuando todos los hombres eran poetas por la robustez de su fantasía y en los mitos y narraciones fabulosas expresaban las verdades que no podían esclarecer mediante la reflexión filosófica. Pero la poesía se apaga y decae a medida que la reflexión empieza a predominar en los hombres, pues la fantasía que le da origen es tanto más robusta cuanto más débil es el raciocinio, y los hombres se alejan de lo sensible y corpóreo a medida que adquieren la capacidad para formular conceptos universales. Así sucede tanto en la evolución del individuo como en la historia de la humanidad. En efecto, los momentos del sentido, de la fantasía y de la razón corresponden en el desarrollo del individuo a las tres edades históricas de los dioses, de los héroes y de los hombres.

Mas para Vico la sabiduría poética no es más que un modo de tomar conciencia, así sea oscuramente, fantásticamente, de aquel orden providencial, de aquella historia ideal eterna que es la norma ideal de la existencia histórica. La reflexión filosófica transforma el modo como se adquiere conciencia de ese orden, lo hace resplandecer como una verdad racional y con ello lo vuelve objeto de filosofía. Pero la filosofía no puede ocupar el sitio de la religión porque sus máximas racionales a propósito de la virtud tienen mucha menos eficacia en el hombre que la religión, pues ésta hace sentir inmediatamente la realidad del orden providencial y lo obliga a actuar de conformidad. "La religiones -dice Vico- son aquellas por las cuales los pueblos cumplen obras virtuosas para los sentidos, los cuales mueven eficazmente a los hombres a la acción."

LA PROVIDENCIA

El "primer principio incontestable" de la ciencia nueva es que sólo los hombres han creado el mundo de las naciones. Por otra parte, este mundo no podría entenderse sino en relación con el orden providencial, con la historia ideal eterna. Vico llama monásticos solitarios a los filósofos que vuelven imposible la comprensión del mundo de la historia. Tales son Epicuro, Hobbes y Maquiavelo, según los cuales las acciones

humanas se verifican al azar, así como también los estoicos y Spinoza, que admiten el hado. Tanto el azar como el hado vuelven imposible la libertad del hombre y el orden providencial de la historia: el azar excluye al orden; el hado a la libertad. Según Vico, el orden providencial garantiza lo uno y lo otro. El mundo de las naciones -dice- "ha brotado de una mente con frecuencia diversa, a menudo totalmente contraria, pero siempre superior a los fines particulares que los hombres se proponían; de los cuales limitados fines, convertidos en medios para alcanzar fines más amplios, se ha servido siempre para conservar sobre esta tierra la humana generación". De esa forma, del impulso sexual han nacido los matrimonios y las familias; de la ambición desmedida de los jefes han nacido las ciudades; del abuso de la libertad de los nobles sobre los plebeyos han nacido las leyes y la libertad popular. La providencia vuelve hacia los fines de la conservación y la justicia de la sociedad humana las acciones y los impulsos aparentemente más ruinosos.

Pero la acción de la providencia no es una intervención externa para corregir milagrosamente las aberraciones y los extravíos del hombre. Si así fuese, el único agente verdadero de la historia sería la providencia, es decir, Dios mismo, no el hombre. Por otra parte, la providencia no es ni siquiera una necesidad racional intrínseca de los acontecimientos históricos, una razón personal que actúa en cada individuo y coordina las acciones de todos los hombres. Incluso esta providencia inmanente eliminaría la libertad: es el hado racional de los estoicos y de Spinoza.

El orden providencial es, sin duda, trascendente respecto de los hombres y realiza un plan mucho más vasto del cual éstos difícilmente perciben por anticipado los lineamientos; por otra parte es indudable que va más allá de los propósitos particulares de los humanos. Sin embargo, este orden trascendente está presente al hombre, quien sólo de la conciencia de él saca la capacidad para rescatarse de su caída y fundar el mundo de la historia. Ese orden se hace presente, en primer término, bajo la forma de la sabiduría poética, es decir, de una oscura pero segura advertencia, y luego bajo la forma de la sabiduría refleja, esto es, de la verdad razonada y filosófica.

Pero sea como sabiduría poética, sea como sabiduría refleja, la sabiduría humana es esencialmente religiosa, porque se refiere a un orden trascendente y divino. Y se explica la apasionada defensa que Vico hace de la función civil de la religión al final de la Scienza Nuova.

La presencia del orden providencial, de la "gran ciudad del género humano" ante la conciencia de los hombres, sirve para dirigir a esta conciencia, pero no la determina. Los hombres siguen siendo libres aun conociendo, oscura o claramente, el término hacia el cual se encamina el devenir de su historia. Por tanto, las historias temporales de cada nación singular pueden incluso no seguir el curso normal de la historia ideal eterna. Vico admite la existencia de naciones que se han detenido en la edad bárbara y que no alcanzarán jamás su desarrollo completo; e incluso en el mundo de su tiempo, que a su juicio ha alcanzado "una completa humanidad", reconoce naciones bárbaras o poco civilizadas, lo que significa que aquí y allá la humanidad se ha detenido en sus estadios primitivos. Por el contrario, la historia de otros pueblos ha llegado de golpe a la última edad, como ha sucedido con la América por efecto de su descubrimiento por Europa. Sólo los romanos "caminaron con justos pasos dejándose regular por la, providencia" y tuvieron las tres formas de estado según su orden natural.

Ni siquiera el recurso de la historia, o sea su retorno sobre los propios pasos, es necesario en todos los casos. Alcanzado el estado perfecto, pende sobre las naciones la amenaza de la decadencia. Cuando las filosofías degeneran en escepticismo y, por consiguiente, cuando se corrompen los estados populares que las sirven de base, las guerras civiles agitan a las naciones y las hacen caer en un desorden total. Para este desorden hay tres grandes remedios providenciales. El primero es el establecimiento de un monarca por el cual la república se convierte en monarquía absoluta. El segundo consiste en caer bajo la sujeción de naciones mejores. El tercero, que interviene cuando los dos primeros vienen a menos o son imposibles, es la vuelta de los hombres al salvajismo, su retorno a la dureza de la vida primitiva que los dispersa y diezma hasta que el exiguo número de los supervivientes y la abundancia de las cosas necesarias para la vida posibilitan el renacimiento de la vida civilizada, fundada nuevamente en la religión y la justicia. La historia recomienza entonces su ciclo con un recurso de "barbarie segunda", cual el Medievo, del que Vico traza un interesante paralelo con la "historia bárbara primera" de los griegos y romanos arcaicos.

Pero es evidente que la corrupción y decadencia de las naciones, al igual que el recurso de su historia, está totalmente desprovisto de necesidad. Depende exclusivamente de los hombres. Y la Scienza Nuova de Vico tiene como fin precisamente hacer sentir a los hombres este riesgo y darles la conciencia del fundamento eterno sobre el cual se mueve su historia.

INTUICIONES PEDAGÓGICAS

Toda la filosofía viquiana es una especie de grandiosa representación de las leyes, a un tiempo divinas y naturales, que rigen el progreso, es decir, la educación del género humano. Vico está a tal punto persuadido de la validez de tales leyes que aventura una hipótesis (si bien inmediatamente la declara falsa) que corresponde con exactitud a la formulada por Descartes en su Discurso del método, cuando afirma que si Dios creara otro universo, éste, de acuerdo con las teorías sobre el devenir físico deducidas a priori por Descartes, tendría que evolucionar exactamente como el nuestro. Para Vico, "si de la eternidad nacieran de tanto en tanto infinitos mundos" y en éstos hubiese seres de tipo humano, la "historia ideal de las leyes eternas" se reproduciría ahí exactamente como en el nuestro.

Esto expresa la convicción que Vico abrigaba de haber realizado para el mundo de los hombres lo mismo que Bacon, Descartes y Newton para el mundo físico. Ahora bien, si se considera que los 'principios rectores del desarrollo del "mundo civilizado" Vico los descubre "dentro de las modificaciones de nuestra misma mente humana", resulta evidente que la gran conquista viquiana en el terreno pedagógico consiste en un enriquecimiento del concepto renacentista del microcosmo: para Vico, el hombre no es tanto el espejo del mundo físico como el espejo del mundo histórico. El hombre hace la historia y es hecho por la historia; las leyes de su desarrollo son las mismas que las del desarrollo histórico.

Ello significa, ante todo, una decidida revaloración de los aspectos prelógicos y fantásticos del desarrollo individual. Vico se opone al intelectualismo racionalista que quiere fundar la enseñanza sobre el análisis y la "crítica" confinado sólo en la perfecta

evidencia y rechazando lo verosímil. En el *De nostri temporis studiorum ratione* reivindica los derechos de la fantasía, de la memoria y del arte en la educación de los muchachos, puesto que "así como la vejez sobresale en la razón, la adolescencia sobresale en la fantasía". Los estudios deben empezar por las lenguas, dado que con la lengua empezó la civilización humana, y la "lección de la historia, tanto la fabulosa como la verdadera" debe preceder a toda otra materia. Más adelante, la tópica, es decir, el arte inventivo que une el ingenio a la fantasía debe preceder al análisis crítico minucioso.

La exigencia es típicamente humanística, si bien nueva y original por la justificación que se le da: "En los niños -escribe Vico en la *Scienza Nuova* es vigorosísima la memoria y, por consiguiente, vívida hasta el exceso la fantasía, que no es más que memoria dilatada o compuesta. Este axioma es el principio de la evidencia de las imágenes poéticas que debieron de formar al primer mundo niño." Mundo niño es aquel en que predomina una "corpulentísima fantasía" más robusta cuanto más débil es el raciocinio), fantasía naturalmente "poética", es decir, creadora: "el más sublime quehacer de la poesía es dar sentido y pasión a las cosas que sentido no tienen, y es propio de los niños tomar cosas inanimadas en las manos y, jugando, hablarles como si fueran personas vivas".

En su oposición a toda suerte de apriorismo intelectualista Vico se echa en brazos del más franco naturalismo: "La naturaleza humana, en cuanto que es común con las bestias, lleva consigo esta propiedad : que los sentidos son las únicas vías por las que conoce las cosas". Si embargo, Vico no es sensista ni siquiera un empirista, precisamente por esa originalidad creadora de la fantasía. Incluso los aspectos providencialistas y teologizantes de su posición concurren para indicar una dirección de desarrollo, para afirmar valores a cuya realización debe encaminarse el quehacer humano. También para él la meta es la "mente pura", la racional convivencia humana; pero la precariedad de la consecución de esa meta, la probabilidad de caer de nuevo en una "barbarie segunda", constituyen un precioso correctivo contra toda complacencia intelectualista. Las simpatías de Vico se concentran en la fase creadora de la razón poética, no en la fase final de la razón lógica.

De tal modo, Vico concreta en forma moderna (aunque a veces oscura e incierta) la fundamental intuición humanística de la educación como proceso creador que no se puede someter a modelos previos.

LA ILUSTRACIÓN EN INGLATERRA Y FRANCIA

CARACTERÍSTICAS PRINCIPALES DE LA ILUSTRACIÓN

La Ilustración (*Aufklärung*, Iluminismo, Época de las Luces) es un movimiento cultural de alcance europeo que llena por entero el siglo XVIII y del que no puede decirse que haya tenido una filosofía propia, no obstante que en Francia sus representantes más influyentes sean llamados "les philosophes". En realidad las formulaciones filosóficas son en gran parte obra de pensadores precedentes, sobre todo Descartes, Bacon, Locke, Leibniz, esto es, tanto empiristas como racionalistas.

La filosofía sirve ahora esencialmente para dirigir la transformación cultural, política y social del mundo humano, aunque su interés esencial sea difundir la nueva visión científica de la naturaleza. El afán de extender esa visión al estudio de las cuestiones humanas es lo que principalmente caracteriza la posición ilustrada: muy grande es el interés por la psicología, pero la obra más fecunda es la que se cumple en el campo del derecho y en el de la economía.

El interés converge, por lo tanto, en el hombre y, como consecuencia de ello, los problemas educativos pasan a ocupar el primer plano. Los ilustrados tienen una gran fe en la potencia de la educación y quieren modernizarla, enriquecerla en sus aspectos científicos y ponerla al alcance del mayor número. Consideran la naturaleza humana como fundamentalmente igual bajo todos los climas, se proclaman con frecuencia ciudadanos del mundo y se consideran hermanados por ideales comunes por encima de las fronteras nacionales.

Sin embargo, su interés educativo no adopta siempre la dirección y las formas que sería de esperar. En Inglaterra y en Francia casi no se ocupan de los problemas escolares propiamente dichos. Verdad es que desenvuelven una eficaz obra educativa a través de la imprenta (revistas culturales, enciclopedias, y sobre todo ágiles panfletos a menudo anónimos y, por eso mismo, audazmente críticos). Campo de acción de los hombres de las Luces son también las nuevas Academias, las logias masónicas e incluso los salones elegantes de muchas grandes damas. Pero su penetración en el mundo propiamente escolástico es lenta y escasos sus esfuerzos en pro de una efectiva universalización de la cultura. Ello depende en parte de dificultades objetivas, pero en parte refleja la característica dominante de la cultura de la Ilustración, que es en lo esencial una cultura de la clase burguesa ya plenamente consciente de sus derechos y de su función histórica.

Una parte notable de la cultura ilustrada si bien repudia la tradición que le frena el juvenil impulso, en el fondo teme que sus propias audacias vayan a subvertir a la sociedad más radicalmente de lo que sería útil u oportuno; por eso, tiende a no superar el círculo de los "honnêtes hommes" únicos a los cuales pueden aprovechar de veras las "luces de la razón". El mismo Voltaire, príncipe de los iluministas, estima oportuno "proscribir el estudio a los trabajadores", porque quien vive del trabajo manual no tiene ni razón ni tiempo para dedicarse a ello.

Como veremos, otros iluministas, incluso entre los mejores, profesan ideas sinceramente democráticas, pero también veremos que no eran esas ideas las que gozaban de los mayores consensos. La Ilustración, en cuanto fenómeno social de gran alcance, tiende esencialmente a hacer de la burguesía la nueva clase dirigente y a esta exigencia subordina, a veces con excesivo desenfado, todos los demás problemas.

A pesar de estos límites, y no obstante la ausencia de un interés marcadamente especulativo, puede hablarse de una posición peculiar de la Ilustración en el campo filosófico. Consiste en conjugar la plena confianza de los racionalistas en la razón con el sentido de los límites dentro de los cuales la razón debe mantenerse para ser fecunda, motivo este último que es propio de los empiristas.

Para la Ilustración -como antes para Descartes- la razón es una y entera para todos los pueblos y, por consiguiente, es igual en todas las épocas y en todos los

pueblos. Se identifica con la naturaleza del hombre y su universalidad es máxima por lo que toca a la subjetividad, dado que todo sujeto humano es razón.

Mientras tanto, los análisis de los empiristas ingleses han demostrado la incapacidad de la razón para enfrentarse a ciertos problemas y, al mismo tiempo, el poco interés que esos mismos problemas ofrecían a la razón. El empirismo inglés delimita rigurosamente la capacidad de estudio de la razón al mundo del hombre. Esta lección no se olvida en el siglo xviii, sino que la Ilustración la hace suya. En su entusiasta necesidad de extender el análisis racionalista a todos los campos de la experiencia humana, se rehusa sistemáticamente a extender ese análisis fuera de los límites de la experiencia misma. Tales límites se reconocen claramente y todo lo que queda más allá de ellos pierde todo interés y deja de valer como problema.

La esencia metafísica de la realidad y del espíritu humano, la trascendencia religiosa y todo lo que ella implica, dejan de ser problemas que deben reconocerse o escrutarse y se convierten en puras supersticiones, cuyo nacimiento y persistencia se explican por la acción de las fuerzas naturales del espíritu humano, pero que no tienen absolutamente ningún fundamento ni en la razón ni en la realidad revelada por la razón. De tal forma, la Ilustración reviste dos características fundamentales: la autolimitación rigurosa de la razón dentro de los límites de la experiencia humana; la ilimitada posibilidad de la razón para abordar cualquier aspecto o campo situado dentro de estos límites.

La razón ilustrada no se presenta, por lo tanto, como una fuerza creadora de grandes sistemas filosóficos que abarcan toda la realidad, humana y divina, como se había presentado en Descartes, Malebranche, Spinoza y Leibniz, sino como una fuerza que analiza todos y cada uno de los aspectos del mundo humano, reduciéndolo a conceptos claros y distintos. Dentro del dominio que le es propio no reconoce más autoridad que la propia. Considera la tradición como una fuerza hostil que mantiene en pie creencias y prejuicios que deben ser destruidos por ella mostrando cómo arraigan en instintos o pasiones elementales del hombre.

Lo que con vocablo impropio se ha denominado antihistoricismo de la Ilustración es más bien un antitradicionalismo, la negación de la autoridad de la tradición, la negativa a reconocerle ningún valor independientemente de la razón. Por consiguiente, la Ilustración se plantea como una radical exigencia crítica ante toda posición tradicional y se propone plantear ex novo todos los problemas ante el tribunal de la razón. En este sentido, puede decirse que la Ilustración encontró su expresión máxima en la obra de Kant.

LA ILUSTRACIÓN INGLESA: LA NUEVA CIENCIA

Indudablemente, la Ilustración tuvo en Francia las manifestaciones que más contribuyeron a difundirla en Europa y encontró en la Enciclopedia su órgano principal. Pero el origen de todas las doctrinas que el enciclopedismo francés aceptó y difundió debe buscarse en la filosofía inglesa a partir de Bacon y Locke. Los análisis de Locke, Berkeley y Hume, así como los de un numeroso grupo de pensadores secundarios, suministraron a la Ilustración todo su patrimonio entero de doctrinas filológicas, a las

que la Enciclopedia dio la máxima difusión.

La doctrina física de la Ilustración es sustancialmente la de Newton. Isaac Newton (1642-1727) en sus Principios matemáticos de la filosofía natural (1687) había formulado un sistema puramente mecánico del mundo celeste y terrenal. Su exposición no es sintética y deductiva, sino analítica e inductiva. Newton sigue la corriente de Galileo, no la de Descartes. Lo que se propone no es partir de principios generales para llegar a hechos de los que aquéllos son las manifestaciones o la confirmación. Se niega incluso a partir de hipótesis sobre la esencia de las cosas (*hypotheses non fingo*), sino que parte del conocimiento de los hechos individuales, entregados por la experiencia, para llegar gradualmente a las causas primero los hechos mismos. Incluso la teoría de la gravitación universal que le permitió expresar con una ley única hechos considerados hasta entonces como diversos (la caída de los cuerpos, los movimientos celestes, las mareas), no es para él un punto de llegada ni la base de una doctrina metafísica sobre la realidad, sino la sistematización matemática de ciertos datos de la experiencia. No se propone otra cosa que describir mediante una fórmula matemática los efectos de la gravitación y se rehusa a imaginar ninguna explicación de ella.

Esta antítesis entre descripción y explicación de la naturaleza caracterizará a la Ilustración que, con Newton, se rehusa a construir teorías metafísicas acerca del mundo natural y se encierra rigurosamente dentro de los límites de una descripción empírico-matemática de los hechos naturales.

La obra que Newton realizó en el campo de la física, la realizó Roberto Boyle (1627-1691) en el dominio de la química transformando definitivamente la alquimia medieval en una ciencia positiva de observación. Boyle liberó de supuestos metafísicos el estudio de las transformaciones químicas de los cuerpos considerando a éstas como un producto de fuerzas puramente mecánicas. Los cuerpos están constituidos por una materia universal única, compuesta de átomos y dotada de magnitud, forma y movimiento (cualidades primarias). Las cualidades primarias explican las transformaciones de los cuerpos y son el origen mismo de las cualidades secundarias (color, olor, sabor, etc.), que no subsisten fuera de los órganos de los sentidos.

El rumbo positivo que Newton y Boyle imprimen a la investigación científica no tiende a destruir y limitar la verdad de la religión, sino que, por el contrario, refuerza y confirma la llamada religión natural. El mismo Boyle fundó una institución para defender las verdades fundamentales del cristianismo, la existencia de Dios y la inmortalidad del alma. En Inglaterra, la difusión de las nuevas tendencias científicas coincide con la difusión de los debates acerca de los principios naturales de la religión.

LOS DEÍSTAS

Como hemos visto, ya en la Utopía de Tomás Moro se encuentra el concepto de una religión natural. Pero el iniciador de las disputas a propósito del llamado deísmo es Eduardo Herbert de Cherbury (1581-1648). En su obra fundamental, *De Veritate* (1624), Herbert defiende la autonomía y validez de la religión racional, por una parte, contra la revelación, y por la otra contra el escepticismo. El hombre posee un instinto natural que lo lleva infaliblemente a distinguir el bien del mal; este instinto es el fundamento de las

nociones comunes idénticas en todos los hombres y respecto de las cuales, por eso mismo, todos están de acuerdo. En esta conciencia moral de la humanidad, radicada en un instinto natural e infalible, se anidan los principios de la religión: la existencia de un ser supremo que debe ser adorado; el castigo del vicio y el del delito; el premio y el castigo una vez llegada la muerte.

Según los platónicos de Cambridge, el más distinguido de los cuales fue Rodolfo Cudworth (1617-1688), la vida moral y religiosa tiene como fundamento el conocimiento de valores o esencias inmutables, que la religión nos revela. Incluso Dios no tiene potestad sobre esos valores o esencias porque no puede hacer que el bien sea mal y viceversa. El platonismo de Cudworth conserva el interés fundamentalmente religioso que había tenido en el Renacimiento italiano.

La polémica contra la tradición religiosa se vuelve violenta por obra de los deístas. Juan Toland (1670-1722) expresa ya en el título de su obra fundamental, Cristianismo no misterioso (1696), su voluntad de eliminar de la religión todo elemento que no sea estrictamente racional. La religión debe apoyarse exclusivamente en la razón; todo lo que es misterioso es contradicción y, por consiguiente, nada. El hombre, ser racional, traiciona su propia naturaleza si reniega de la razón aceptando creencias que la razón no puede justificar. En la religión todo debe ser claro y demostrable como en la geometría.

El mismo tajante rechazo de todo elemento misterioso o milagroso de la religión se encuentra en las obras de los otros deístas o librepensadores; Antonio Collins (1676-1729) y Mateo Tindal (1656-1733), que fueron amigos de Locke, defendieron la libertad de pensamiento en la convicción de que sólo con la razón puede el hombre alcanzar la verdad.

Este racionalismo extremado dejaba subsistir muy poco de las tradicionales verdades religiosas. En realidad, la religión de los deístas o librepensadores no es en modo alguno una religión, sino una pura crítica religiosa. Sin embargo, el concepto de religión adquiere una mayor positividad en la obra de Samuel Clarke (1675-1729), autor de una Demostración del ser y de los atributos de Dios (1705). Según Clarke, la esencia de Dios es el bien y su potencia es una potencia difusora del bien. La vida religiosa se identifica con el reconocimiento del orden moral del mundo, y este orden moral se conoce como estrictamente racional.

LOS MORALISTAS: ADAM SMITH

El vehemente racionalismo de estos pensadores se enriquece con la especulación de Antonio Ashley Cooper, conde de Shaftesbury (1671-1713), hijo del amigo y protector de Locke, quien fue su preceptor. En muchas obras (Investigación sobre la virtud, Los moralistas, Carta sobre el entusiasmo, etc.) Shaftesbury expuso su concepto del mundo, en el que belleza, verdad y bondad se identifican. De la Antigüedad griega, deduce el principio de que el mundo se caracteriza esencialmente por la belleza, es decir, por un orden que es al mismo tiempo la verdad y el bien. Este orden no es exterior a los hombres puesto que se encuentra en nosotros mismos como en un todo. El interior y el exterior del hombre no están en oposición porque obedecen a la misma

ley de armonía y belleza. Esta ley es la acción misma de Dios y a través de ella es posible retornar a Dios y captar su acción creadora. La virtud no es más que un noble entusiasmo bien dirigido y regulado. A través de este entusiasmo actúa libremente en el hombre la misma ley de armonía y belleza que obra en el universo y de esa forma lo conecta y armoniza con éste.

Las ideas de Shaftesbury penetraron en la cultura de su tiempo a través de la obra de Francisco Hutcheson (1694-1746), quien consideró la virtud como la manifestación de un sentimiento específico, es decir, el llamado sentido moral. El sentido moral es el único fundamento de todas las valoraciones morales que, por lo tanto, son independientes de la razón e incluso de las sanciones religiosas. El sentido moral nos permite captar el bien así como el ojo nos permite captar la belleza, y es en realidad la apreciación inmediata de la intrínseca belleza del mundo, de su fundamental armonía. Pero dado que la vida moral concierne a las relaciones entre los hombres, el sentido moral es en lo esencial apreciación de la armonía que existe o que debería existir entre los hombres y se concreta en la benevolencia, que el sentido moral tiene como fin reconocer y acrecer entre los hombres. La finalidad de la vida moral es realizar la máxima benevolencia posible, entendiendo por benevolencia el instinto que impulsa al hombre a amar a otros hombres y a promover su bien incluso a costa del propio interés.

Por su parte, la ética de Bernardo de Mandeville (1670-1733) se enlaza con el realismo de Hobbes y niega que en el hombre existan tendencias altruistas originales. El hombre es por naturaleza egoísta, ávido, ambicioso, pero ello es precisamente el resorte de todo progreso económico y social. En un poema titulado Fábula de las abejas cuenta cómo una colmena prosperó mientras las abejas se preocuparon exclusivamente del propio interés, para luego estancarse y decaer cuando el enjambre se impuso una rigurosa vida moral. "Vicios privados, beneficios públicos" concluye Mandeville que no comparte el pesimismo de Hobbes.

En cambio, la especulación moral de Adam Smith (1723-1790) sigue el rumbo trazado por Hume. En su Teoría de los sentimientos morales, Smith considera la simpatía como único fundamento de toda valoración moral. Juzgamos mala una acción que provoca dolor o daño a otra persona de acuerdo con el sentimiento de simpatía que experimentamos por ésta; nuestra conciencia de espectadores, al reaccionar simpáticamente, determina nuestros juicios morales. Merced a estos juicios salimos en cierta forma de nosotros mismos, es decir, de nuestra singularidad, nos hacemos el hombre en su naturaleza esencial y desde el punto de vista de ese hombre aprobamos o desaprobamos nuestra conducta o la de los demás. Por lo tanto, si una criatura humana pudiera subsistir fuera de una comunidad no podría formular juicio alguno acerca de su propio carácter, así como tampoco sobre el mérito o el demérito de sus sentimientos y su conducta.

En 1776 Smith publicó la Investigación sobre la naturaleza 1, causas de la riqueza de las naciones.* obra que resume y sistematiza las investigaciones de los fisiócratas franceses, especialmente Turgot, y es un piedra miliar en la historia de la economía política, Según Smith, la base de la actividad económica es el interés

* Trad. esp., FCE, 1958 [T.].

egoísta, así como la simpatía era la base de la actividad moral. Su preciso análisis de los conceptos fundamentales de la economía política fue el punto de partida de toda la evolución ulterior de esta ciencia cuyo principio fundamental será la ley de la oferta y la demanda, formulada por él. Para Smith, el libre juego de los intereses egoístas es lo que asegura la máxima prosperidad de las naciones.

LOS FILÓSOFOS DEL "SENTIDO COMÚN"

Contra el escepticismo de Hume reaccionan, entre otros, los filósofos de la escuela escocesa del sentido común, Tomás Reid, Dugald Stewart y Tomás Brown. El más importante es Reid (1710-1796) quien en su obra Ensayo sobre las facultades intelectuales del hombre sostiene que si se ponen en tela de juicio ciertos principios fundamentales que deben admitirse como supuestos previos de todo razonamiento se llega inevitablemente a las conclusiones escépticas de Hume. Esos principios son los axiomas o verdades evidentes del sentido común. Sin estos axiomas, es imposible razonar y por lo mismo es ilegítimo extender a ellos la crítica racional, como lo había hecho Hume. Entre dichos axiomas figura el que garantiza la existencia de una realidad que corresponde a nuestras sensaciones, realidad que, por consiguiente, se debe considerar como indudable y no sujeta a la crítica filosófica. Sobre axiomas del sentido común se basan todas las ciencias e incluso la vida ética. La filosofía del sentido común, que ejerció notable influjo en Inglaterra y en Francia, resultó insuficiente ante los fines que se proponía alcanzar. Contra la crítica de Hume no hace más que esgrimir dogmáticamente, bajo la forma de axiomas, los mismos principios que Hume había criticado.

LA ILUSTRACIÓN FRANCESA: BAYLE, FONTENELLE, MAUPERTUIS

Se puede considerar como iniciador de la Ilustración francesa a Pedro Bayle (1647-1706), autor de un Diccionario histórico y crítico, en el cual por vez primera se hace una crítica radical de toda forma de dogmatismo y superstición. En Bayle se manifiesta lo que será el rasgo característico de la Ilustración: una lucha sin cuartel, en nombre de la razón, contra el fanatismo supersticioso en todas sus formas, contra todo prejuicio tradicional. La razón puede y debe reconocer sus límites, afirmar claramente la insolubilidad de muchos problemas, reconocer asimismo la legitimidad de la fe religiosa; pero no se la puede congelar en posiciones tradicionales que ella misma no puede justificar, así como tampoco puede ser desviada ni frenada por la ignorancia disfrazada de sabiduría y enmascarada de seguridad. El escepticismo de Bayle no es otra cosa que la voluntad de desenmascarar a cualquier precio los prejuicios y combatir la superstición. Reconoce el valor de la religión y las más veces prefiere recurrir directamente a ella para no tener que aceptar soluciones a su juicio ilusorias de los tradicionales problemas metafísicos y teológicos. Pero al mismo tiempo, pone al descubierto las contradicciones que se anidan en las soluciones antiguas y recientes de tales problemas. Contra las críticas de Bayle a los problemas de la libertad y el mal, Leibniz compuso, como se ha dicho antes (§ 81) su Ensayo de teodicea. Sin embargo, el escepticismo de Bayle se rinde ante la realidad del hecho histórico. No por nada concibe su Diccionario como una recopilación de hechos ordenados críticamente.

Según la idea original debía ser una especie de enciclopedia de los errores humanos.

El error, la superstición, la ignorancia; todos los aspectos negativos del saber humano son hechos: para combatirlos no existe sistema mejor que comprobarlos y reconocerlos como tales, explicando sus motivos y sus orígenes. Tal es la obra que Bayle se propone realizar y en aras de sus exigencias defiende y practica la más rigurosa objetividad histórica. El historiador veraz debe desembarazarse de todo espíritu de adulación y maledicencia, despojarse de toda pasión, incluso del amor patrio, y velar únicamente por los intereses de la verdad. Este espíritu de investigación historiográfica habría de influir vigorosamente en el curso de la Ilustración.

La Ilustración francesa se ocupó sobre todo de la nueva concepción del mundo natural que emergía de la física de Descartes y de Newton. Uno de sus primeros divulgadores fue Bernardo de Fontenelle (1657-1757), quien en sus Discursos sobre la pluralidad de los mundos, en varios ensayos menores y, sobre todo, en los Elogios, que, en su calidad de secretario de la Academia de Francia compuso sobre los mayores científicos de su tiempo, expuso brillantemente las nuevas ideas que brotaban en el campo de las ciencias naturales. Sin embargo, el pensamiento de Fontenelle no presenta ningún rasgo de originalidad.

El que la nueva concepción de naturaleza quedara encerrada dentro de los límites de la experiencia y no abriese nuevos horizontes metafísicos resulta evidente ya en la obra de uno de los más agudos expositores y defensores de Newton, Pedro de Maupertuis (:598-1759). En su Sisteza de la naturaleza arremete contra la separación cartesiana entre sustancia extensa y sustancia pensante y se aproxima a Leibniz al formular un concepto de la materia que abarca igualmente las propiedades físicas y las psíquicas. "Si pensamiento y extensión -dice- no son sino cualidades, pueden muy bien pertenecer a un sustrato único cuya verdadera esencia no es ignota. Por lo tanto, su coexistencia no nos resulta más explicable de cuanto no lo sea la unión de extensión y movimiento." Maupertuis atribuía a los átomos materiales mismos un cierto grado de conciencia que se desarrollaría en grados cada vez mayores en las plantas y en los animales.

LA ENCICLOPEDIA

A la posición de Maupertuis se liga la de Dionisio Diderot (1713-1784), cuyo interés se extiende a todos los campos del saber y halla su máxima expresión en la Enciclopedia o diccionario razonado de las ciencias, artes y oficios, dirigida por él y cuyo primer volumen apareció en 1751 precedido por un discurso preliminar de D'Alembert. La obra reunía en torno a Diderot un grupo de escritores y filósofos: Voltaire, Rousseau, Condillac, Grimm, D'Holbach y Helvetius. En El sueño de D'Alambert Diderot expone una forma de naturalismo muy cercana a la de Maupertuis. Los fenómenos psíquicos y los fenómenos físicos están estrechamente enlazados: la materia es una materia viviente que se agrega, se descompone y se vuelve a componer incesantemente, formando siempre nuevos seres, nuevas formas de vida. Es un flujo general que hace mudar las especies zoológicas de un planeta al otro, y de una época a la otra en un mismo planeta. Incluso el yo está sometido a este flujo: su identidad es un fenómeno pasajero.

Por consiguiente, el filósofo debe estar en guardia contra lo que Diderot llama el sofisma de lo efímero, es decir, la tendencia ilusoria a creer que el mundo debe ser necesariamente lo que es en este momento. Debe estar siempre abierto a todas las novedades, en disposición de reconocer las sorpresas que le reserva la naturaleza. Sin embargo, no debe tratar de trascender los límites de la naturaleza. Fuera de éstos no hay más que superstición, y la religión misma, en cuanto trata de superarlos, es superstición. Dentro de la naturaleza es deber del hombre procurarse la felicidad; esa felicidad consiste en la libre vida de los instintos no dominada aún por las leyes y la religión. En El suplemento al viaje de Bougainville, Diderot describe una isla fantástica en que los hombres han alcanzado la dicha y el bienestar abandonándose a la simplicidad de los instintos primitivos.

Diderot, en el plano pedagógico, se convirtió en propagandista de las ideas más avanzadas en sentido "realista" y democrático. Las ciencias son para él la base de la instrucción, mientras que la enseñanza literaria debería darse sólo a los jóvenes ya maduros (tesis diametralmente opuesta a la de los grandes humanistas).

Aboga porque se instituya un sistema completo de instrucción pública organizado y dirigido por el Estado, que dé a todos la oportunidad de avanzar en los estudios de acuerdo con sus méritos y capacidades. Un catecismo moral y un catecismo político prepararán al futuro ciudadano.

A la Enciclopedia está estrechamente ligado el nombre de Juan D'Alembert (1717-1783), quien además de ser autor de la famosa Introducción, compiló la parte matemática. En 1759, a petición de Federico el Grande de Prusia, D'Alembert publicó sus Elementos de filosofía. En esta obra ponía como condición del progreso científico la renuncia a toda búsqueda de la esencia metafísica de las cosas, limitándose exclusivamente a los fenómenos. Hay que esforzarse por determinar el sistema general de los fenómenos naturales sin preocuparse de sus causas últimas. Sobre los problemas de la relación entre cuerpo y alma, del origen de las ideas simples, de la causa prima del movimiento la providencia ha tendido un velo que el hombre no puede levantar. La humanidad debe resignarse y renunciar para siempre a los sueños y las ilusiones de la metafísica.

EL MATEIUALISMO

El científicismo agnóstico de D'Alembert manifiesta la tendencia esencial y profunda de la Ilustración, dentro de la cual la metafísica materialista representa una desviación en sentido dogmático de un naturalismo que es y quiere ser crítico, es decir, limitarse a describir los fenómenos. Una exigencia crítica persiste sin embargo en el materialismo de Juliano de la Mettrie (1709-1751), autor de una obra titulada El hombre máquina. El título de la obra expresa el concepto que la informa. La naturaleza humana, tanto en sus funciones físicas como espirituales, es una especie de reloj perfecto construido con enorme pericia técnica. No es posible separar los fenómenos corporales de los psíquicos. La división que parece haber entre ellos no impide que estén en relación causal, merced a la cual los fenómenos corporales determinan a los psíquicos. Esta relación es un hecho aun cuando no se nos manifieste el modo como se verifica este hecho. A decir verdad muchas cosas son inalcanzables para nuestro indagar,

incluso en el mundo de los fenómenos naturales. Por ejemplo, no sabemos en qué modo se agregan a la extensión -la propiedad fundamental de la materia- otras cualidades como el movimiento. Por consiguiente, nada nos impide atribuir a la materia misma la sensación y el pensamiento, aun cuando ignoremos la forma como le sobrevienen estas cualidades espirituales.

La obra fundamental del materialismo ilustrado, el Sistema de la naturaleza, del barón Pablo Enrique D'Holbach, contiene afirmaciones análogas. El hombre es obra de la naturaleza y no puede existir sino en ella y de conformidad con su ley. El ser humano ha tratado de envolver a la naturaleza en misterio prescindiendo de la revelación que la naturaleza le ofrece a los sentidos y tratando de explicarla con fuerzas que la trascienden. Pero si renuncia a lo trascendente y se limita a observar los fenómenos de la naturaleza, tal y como se presentan a sus sentidos, desaparece el enigma y el hombre recobra su puesto en el sistema natural. De esa forma vuelve a entrar en ese sistema también la actividad espiritual. Todo es materia y movimiento. Lo que somos y lo que seremos, nuestras ideas y nuestras acciones, son efectos necesarios de las leyes que regulan la materia y el movimiento del mundo. Siendo así, la libertad de que el hombre se cree dotado no es más que ilusión y debilidad. En este punto, el materialismo se presenta como una especie de credo antidogmático, como una decisión de renunciar totalmente a lo trascendental, a lo sobrenatural, a todo elemento que haga del hombre un ente aparte separándolo del mundo natural. D'Holbach, como La Mettrie, considera que el materialismo libera al hombre de las supersticiones y de los fantasmas que lo agobian y lo encamina hacia la única felicidad a que le está realmente destinada: la felicidad que consiste en vivir de acuerdo con la ley natural, en aceptar la necesidad que lo liga a la materia.

El libro Sobre el espíritu, de Claudio Adriano Helvecio (1715-1771) es la aplicación de estas tesis materialistas al dominio intelectual. Toda la vida intelectual y moral del hombre se reduce a la sensibilidad y pierde toda diferencia de valor. La única realidad espiritual es el sentir y a él se reducen todos los esfuerzos, por elevados que sean, del pensamiento y la voluntad humanos. Todo lo que suele exaltarse como dedicación desinteresada, magnanimidad o sacrificio no se distingue de los instintos más elementales de la naturaleza humana, porque al fin y al cabo se reduce a una necesidad sensible de felicidad y al egoísmo. Todos los actos del pensamiento se reducen al juicio y el juicio es sensación. Helvecio nivela enteramente la vida intelectual y moral en el grado más ínfimo. Por otra parte, esta tesis lo lleva a afirmar la omnipotencia de la educación. Dado que las valoraciones intelectuales y morales no dependen de la constitución del hombre, sino que son puramente convencionales y se originan en el exterior, la educación puede orientar al espíritu del hombre en un sentido o en el otro mediante la aplicación de sanciones oportunas. Es la tesis que Helvecio defendió contra Rousseau en Sobre el hombre (1772).

CONDILLAC

El análisis gnoseológico más notable de la Ilustración francesa es el que hace Étienne Bonnot de Condillac (1714-1780) en su Tratado de las sensaciones. El propósito de Condillac es mostrar cómo las sensaciones determinan las actividades

espirituales del hombre. Ello no quiere decir que todas sean reductibles a sensaciones, como pretendía Helvecio, ni que el alma misma no sea más que un haz de sensaciones, como sostenía Hume. Antes bien, Condillac pretende "reconstruir" el desarrollo del espíritu humano desde la sensación más simple hasta los conocimientos más complejos, desarrollo del que las sensaciones constituyen el material y la ocasión. Sin embargo, las sensaciones no son todo el espíritu humano que tiene actividades, necesidades, elecciones, no reductibles a sensaciones. Por otra parte, el alma misma es concebida por Condillac como una sustancia simple, fundamento de la unidad de la persona, que se modifica en muchas formas de acuerdo con las impresiones corporales. Por lo tanto, la doctrina de Condillac excluye, pues, el materialismo, y no puede clasificarse tampoco (como suele hacerse) como sensismo. Para reconstruir el del hombre pare,, de la sensación, Condillac se sirve del ejemplo de una estatua exteriormente toda de mármol, pero por dentro constituida como un hombre. Imagina que se dota a la estatua (mediante oportunas roturas sucesivas de la costra marmórea) de un sentido por vez, empezando por el menos refinado, el olfato, y demuestra cómo una única sensación, el aroma de una rosa, da origen a la atención, a la memoria, y a todas las demás actividades espirituales, que se enriquecen a medida que la estatua adquiere otros sentidos, hasta que, por medio del tacto, llega a formarse la idea de un mundo externo. Sin embargo, este proceso de desarrollo no se explicaría si en él no interviniese un factor práctico, la inquietud, que es el punto de partida no sólo de los deseos y las aspiraciones, sino también de todos los pensamientos y juicios. La elección de los objetos sometidos, a la atención y de los cuales se conserva el recuerdo, así como la orientación de los juicios, depende de la inquietud que las necesidades de la vida provocan en el hombre. De esa forma, según Condillac, un factor práctico y vital determina la orientación y el desarrollo espiritual del hombre.

Condillac, que fue por diez años preceptor del delfín Fernando de Borbón, sobrino de Luis XV, posteriormente Duque de Parma, residió mucho tiempo en Italia en cumplimiento de tales funciones, lo que contribuyó no poco para difundir en este país sus doctrinas (que influyeron sobre todo en Melchior Gioia y Domingo Romagnosi). Escribió un Curso de estudios que refleja su obra pedagógica. En él insiste en la necesidad de "activar" el intelecto del niño, de suministrarle materiales sobre los cuales pueda trabajar en vez de reglas aprioristas, de hacer que el discípulo recorra en las diversas ciencias y artes el progreso histórico de la humanidad.

Los aspectos más característicos de la Ilustración francesa encuentran su más fiel expresión en el espíritu de Francisco María Arouet Voltaire (1694-1778). No hay en sus obras originalidad alguna de pensamiento, sino ecos de las doctrinas de Locke, Newton y del deísmo inglés; pero en él los puntos de vista de la Ilustración encuentran su equilibrio y su expresión más geniales. Sus obras filosóficas fundamentales son el Filósofo ignorante y el Diccionario filosófico. Voltaire se halla convencido de la violenta oposición que existe entre el punto al que la filosofía ha llevado al espíritu humano y el modo de pensar y vivir de la mayoría de los hombres que aún arrastran sus prejuicios y tradiciones. Su aspiración es eliminar esta oposición, subir la vida entera del hombre al nivel de la filosofía, liberarla de los prejuicios y de la tradición. Sólo que no considera posible llegar a este resultado mediante una modificación intrínseca de la naturaleza humana, a través de un su efectivo progreso interior. El hombre es sustancialmente inmutable: ha sido, es y será siempre lo que es. Sólo se puede contar con las luces de

la razón, únicas que pueden quitar al egoísmo y a las pasiones ineliminables del hombre su carácter nocivo, de forma que el hombre sea útil a sí mismo y a la comunidad. Tal es la función que Voltaire atribuye a la "filosofía de las Luces".

En sus Notas sobre Pascal, Voltaire ve en los miserables y contradictorios rasgos de la condición humana -explicados por Pascal mediante la doctrina del pecado original- fuerzas positivas, elementos necesarios de la situación natural del hombre en el mundo. El amor propio y el egoísmo son condiciones de la vida social; la preocupación del porvenir, la necesidad de actuar, el tedio que se acompaña a la inacción, no son defectos del hombre, sino más bien cualidades positivas que lo impulsan a actuar, a luchar, a mejorar su posición en el mundo. En el Ensayo sobre las costumbres niega que haya un designio providencial en la historia humana: en ella no actúan más que las pasiones humanas que en cada época se manifiestan de un modo particular. Voltaire niega la continuidad de la historia. "Los tiempos pasados -diceson como si no hubieran sido jamás. Hay que partir siempre del punto donde se está y del punto a que han llegado las naciones." Las épocas, los países tienen mentalidades y prejuicios inconmensurablemente diversos; no hay en la historia humana un desarrollo único y constante. La razón no se reconoce en la historia; podrá explicar los prejuicios, mostrar el mecanismo de su acción, pero no percibir un orden racional providencial en la secuencia de los acontecimientos humanos. Contra el optimismo leibniziano escribe la punzante sátira del Cándido.

La filosofía, en cuanto comprensión de la diversidad de las creencias y de las actitudes del espíritu humano, es esencialmente tolerancia: es benigna y humana, inculca indulgencia y destruye la discordia y en este aspecto es afín a la religión, que es también tolerante cuando no degenera en superstición (Tratado sobre la tolerancia, 1763). Con ese mismo espíritu antidogmático Voltaire enfoca también la física y defiende la prudencia de Newton, quien se niega a construir hipótesis metafísicas y se atiene a los datos de la experiencia y a su formulación matemática. De la naturaleza no nos es dado conocer más que su orden, esto es, su conformidad a las leyes por la cual es como un gigantesco mecanismo, un reloj perfecto. Pero el reloj supone un relojero y, por consiguiente, el orden natural nos lleva a reconocer la existencia de Dios.

Dios limita su acción al orden natural; ninguna providencia regula el bien y el mal de las acciones humanas y sólo la buena voluntad de los hombres puede mejorar la suerte humana. Es posible que en formas inaccesibles a nuestro intelecto Dios premie o castigue nuestras acciones; como quiera que sea, es bueno que esta creencia exista y se difunda. "Si Dios no existiera habría que inventarlo. Pero la naturaleza entera no_° grita que existe."

Voltaire defiende la filosofía de la Ilustración inglesa; Montesquieu defiende sus doctrinas políticas. Carlos de Sécondat, barón de Montesquieu (1689-1755) es autor de las Cartas persas, compuestas contra el absolutismo del Estado y de la Iglesia, así como también de El espíritu de las leyes (1748) que contiene los fundamentos del liberalismo político. En esta última obra se esfuerza por descubrir en la infinita variedad de las leyes positivas las relaciones mutuas que las determinan y explican recíprocamente. Estas relaciones no tienen nada que ver con el derecho natural (que Montesquieu no consideraba), sino que constituyen una especie de mecanismo por el cual ciertas leyes implican necesariamente otras. Por ejemplo, una determinada legisla-

ción política implica determinadas leyes sobre la educación, determinadas leyes civiles y criminales, determinadas leyes sobre la guerra. De ese modo, supuesta una determinada forma de gobierno se sigue de ella lógicamente un determinado sistema de leyes. El problema es para Montesquieu ver qué sistema de leyes debe emanar de una forma de gobierno que se proponga asegurar a los ciudadanos la máxima libertad posible. Para resolverlo se inspira en el ejemplo de Inglaterra.

Cuando los poderes públicos actúan arbitrariamente y sin reglas se tiene un mínimo de libertad. Por consiguiente, un máximo de libertad implica que todo poder debe estar limitado y controlado por una fuerza que lo equilibre, es decir, por otro poder público. La libertad está asegurada por el equilibrio de los poderes públicos que se limitan recíprocamente. Esto es precisamente lo que sucede en el ámbito de la Constitución inglesa, en la que el poder legislativo, el ejecutivo -es decir, el gobierno- y el judicial están separados; en particular el poder legislativo, que pertenece a los representantes del pueblo y a los lores, es independiente del poder ejecutivo que está depositado en un monarca hereditario. Montesquieu distingue tres formas de gobierno: la democracia, la monarquía y el despotismo. La democracia es la forma de gobierno en la que el pueblo, dado que no reconoce más voluntad que la suya, debe sostenerse con su propia virtud (entendiendo por virtud la virtud política, o sea, el apego a la patria). La monarquía se caracteriza por estar estructurada en rangos, órdenes y preeminencias reguladas por leyes y está fundada sobre el honor, es decir, sobre la pasión por la cual cada individuo se apega a su rango y a sus privilegios. Por consiguiente, contrasta con el despotismo, que exige una obediencia pasiva y no puede ser mantenido sino con el temor. Según Montesquieu, la democracia es una forma de gobierno de la que sólo tenemos ejemplos en la Antigüedad; por lo tanto, sólo queda la alternativa entre monarquía y despotismo.

LA IDEA DE PROGRESO EN LOS FISIÓCRATAS Y EN CONDORCET

La obra de Montesquieu abunda en consideraciones históricas entrelazadas con consideraciones geográficas. Pero una auténtica teoría del progreso histórico en relación con la geografía y la economía, sin estar rígidamente condicionado por éstas, no la encontramos sino en Turgot y Condorcet, quienes por otra parte consideran a educación como el factor más importante de ese progreso.

Roberto Jacobo Turgot (1727-1781) fue uno de los exponentes máximos de la escuela fisiocrática que se inspira en las teorías económicas de Francisco Quesnay, según las cuales también en el campo económico había que dejar actuar lo más libremente posible a las leyes naturales. La única y verdadera productora de riqueza es la tierra y el único modo de aumentar la prosperidad consiste en inducir a los propietarios y agricultores a producir más, para lo cual es necesario facilitar el intercambio entre regiones y abolir todo vínculo económico; de esa forma, el aumento de la demanda conduciría a la adopción de métodos mejorados de cultivo. La tesis librecambista (*laissez-faire, laissez-passer*) que será adoptada por Smith (cf. § 94) y por los demás economistas de la "escuela clásica", aparece así desarrollada orgánicamente. Turgot se convirtió en su propagandista y cuando fue nombrado ministro a principios del reinado de Luis XVI intentó llevarla a efecto con audaces reformas a las

que los conservadores se opusieron tanto que lo obligaron a dimitir.

En el pensamiento de Turgot, las ideas fisiocráticas encajaban armoniosamente en una visión general del progreso histórico y científico que, bajo ciertos aspectos, prelude la que será formulada en el siglo XIX por Augusto Comte. De una fase en que predomina la interpretación mítico-religiosa de los fenómenos, la humanidad pasa a una fase de especulación filosófica para llegar, en fin, a la fase en que la ciencia natural basada en la matemática elimina la metafísica y pone al hombre en condiciones de conocer no la esencia, sino las leyes objetivas de la naturaleza y, con ello, de mejorar sus condiciones.

En general, los sostenedores de la fisiocracia más que de un régimen parlamentario son partidarios de un "despotismo ilustrado", regulado sólo indirectamente por la opinión pública (por el temor de que un parlamento no sepa elevarse por encima de los intereses de partido y velar únicamente por el interés general). Turgot querría que el despotismo ilustrado llevase a efecto también reformas escolásticas encaminadas a dar a todos los súbditos del rey "una instrucción que les haga ver las obligaciones que tienen para con la sociedad y el poder real que los protege, los deberes que dichas obligaciones les imponen y el interés que para ellos representa cumplir con esos deberes en aras del bien público y del suyo en particular". El estudio de esos deberes debe constituir el fundamento de toda la enseñanza.

Una teoría del progreso histórico no muy diversa de la de Turgot sirve de base al Esquema de un cuadro histórico del progreso del espíritu humano, compuesto por el marqués de Condorcet (1741-1794), el que por otra parte saca conclusiones de tipo democrático-liberal que Turgot había pasado por alto.

Durante la Revolución francesa Condorcet fue presidente de la Asamblea Legislativa y autor de un proyecto orgánico de reforma escolar que no llegó a ponerse en práctica por culpa de los azares políticos que llevaron al autor, quien era girondino, a suicidarse en la cárcel. El proyecto se inspira en los siguientes principios: instrucción universal, con la mayor independencia posible respecto de la autoridad estatal; libre concurrencia entre instituciones públicas y privadas; predominio de las materias científicas sobre las literarias; coeducación de ambos sexos; división de la instrucción en cuatro grados principales y creación de una Asociación Nacional de Artes y Ciencias que cuide y perfeccione su organización y progreso.

LA EDUCACIÓN EN FRANCIA E INGLATERRA EN EL SIGLO XVIII

En el siglo XVIII, tanto en Francia como en Inglaterra, la realidad educativa contrasta tristemente con la eflorescencia cultural del "Siglo de las Luces". La escuela elemental casi no existe; la escuela media se encamina lentamente hacia una mayor modernidad, pero sigue siendo una escuela de privilegiados; las universidades se mantienen en su mayoría extrañas al movimiento ilustrado.

El hecho de que no se preste la menor atención a la escuela elemental popular es lo que menos debería sorprendernos. Hemos visto, por ejemplo, que el mismo Locke no se preocupó por este sector sino a propósito de la lucha contra la mendicidad. Efectivamente, en Inglaterra no había ningún ente, ni privado ni público, que se ocupara

de la educación elemental. En algunos casos se ocupaban de ella las escuelas parroquiales, o bien mujeres desprovistas de toda preparación específica que reunían en su casa, previo pago, algunos niños de la vecindad ("Dame Schools"), o bien eran las escuelas medias las que organizaban escuelitas preparatorias. Por último, surgían para los pobres algunas sociedades pías con finalidades filantrópicas y de edificación religiosa cuyas escuelas y cursos dominicales tenían carácter de obras de caridad con muy poca difusión y eficacia.

La situación no era mejor en Francia. El autor de un opúsculo anónimo de 1764 sobre "La educación pública" (quizá habría que atribuirlo a Diderot) calculaba que, de dos millones de niños entre los 7 y los 16 años, 1 820 000 no recibían ninguna educación o casi. La Bruyère había descrito la existencia del campesino francés como más próxima a la de los brutos que a la de los seres humanos. En el curso del siglo XVIII incluso los pequeños artesanos y otros trabajadores manuales no sólo no ven mejorar sus condiciones, sino que las ven empeorar, de modo que la parte más humilde de la burguesía sufre un proceso de proletarización. En cambio, la burguesía comercial y financiera sigue mejorando sus posiciones y los confines entre ella y la clase noble empiezan a volverse borrosos. La llamada nobleza de toga, que ejerce los cargos judiciales y compone los "Parlamentos" regionales es en buena parte de origen burgués y ha comprado el título a la monarquía.

Esta situación debe tenerse presente para comprender por qué los proyectos de reforma escolar en pro de la instrucción universal (como los de Diderot y Condorcet) son tan raros y reciben una acogida tan poco favorable. La actitud general de los enciclopedistas está representada fielmente por un proyecto que, a diferencia de los precitados, fue objeto de grandes muestras de aprobación (por parte de Voltaire y otros). Se trata del proyecto formulado por Renato de la Chalotais (1701-1785) en su Ensayo sobre la educación nacional (1763). La Chalotais, procurador general del Parlamento de Bretaña, quiere que se proscriba la educación confesional, sobre todo la jesuítica y que sea sustituida por un pequeño pero eficiente sistema educativo de tipo estatal y de carácter predominantemente científico y moderno. A su juicio, las escuelas eran ya demasiadas. En cuanto a la educación elemental, no sólo no estima necesario que el Estado provea escuelas para todos, sino que incluso critica ásperamente a los Hermanos de las Escuelas Cristianas que pretenden enseñar a leer y escribir a los pobres, que no necesitan más que aprender el manejo de la lima o el cincel.

Así pues, la nueva y floreciente burguesía y la parte más ilustrada de la pequeña nobleza quieren una educación moderna y "realista". Comprenderemos mejor esta exigencia si tenemos en cuenta que, durante los tres siglos precedentes, la burguesía había logrado que sus vástagos frecuentaran las mismas escuelas humanísticas de los hijos de la pequeña nobleza. Pero también debemos recordar que al mismo tiempo habían surgido para los jóvenes de alcurnia las escuelas o academias de príncipes donde se adquiría la preparación propia para ejercer eficazmente funciones de gobierno (cf. § 53).

Estas academias eran auténticos seminarios de la clase dirigente, razón por la cual estaban organizadas sobre bases más "realistas" que las escuelas humanísticas y, además de las cuestiones literarias, se enseñaban en ellas materias científicas "útiles", incluso arte militar, fortificaciones, balística, y se practicaban los deportes más nobles.

Pero ahora que otra clase culta y mucho más numerosa aspiraba a convertirse en clase dirigente era natural que aspirase también a una educación que la preparara con mayor eficacia para esa tarea. Obviamente no se trataba de copiar las academias de los príncipes, pero de todas formas se trataba de tener en cuenta exigencias "realistas" planteadas por los progresos conseguidos en los campos técnico y científico, así como en la organización del Estado. He aquí el auténtico motivo central de la pedagogía ilustrada, en la que, por el contrario, las exigencias democráticas e igualitarias figuran muy marginalmente.

Y, sin embargo, las conquistas efectivas en este sentido fueron más bien modestas. En Francia, a raíz de la expulsión de los jesuitas (1764), hicieron ciertos progresos métodos más realistas, como los de los Oratorianos. En Inglaterra, junto a débiles intentos de modernización de las Public Schools, se observa la difusión de las Dissenters' Academies (Academias de los disidentes religiosos), es decir, instituciones puritanas que no pueden prosperar a la luz del sol sino hasta después de promulgada la Act of Toleration, de 1689, que sanciona la libertad religiosa. En un principio, se caracterizaban por la importancia que concedían a la lengua materna; pero posteriormente empezaron a ganar terreno en ellas las materias prácticas y científicas, aunque sin desmedro del estudio del latín. Son escuelas típicas de la media burguesía que más tarde serán imitadas en las colonias británicas de América por impulso de Benjamín Franklin, quien fundó una famosa "Academia" en Filadelfia (1753).

En Francia, las Asambleas revolucionarias se aprestaron por fin a reconstruir completamente el sistema educativo, operación tanto más necesaria en cuanto el conflicto con la Iglesia había puesto en crisis gran parte de las escuelas existentes. Esta reconstrucción se anunciaba como orientada no sólo en un sentido realista, sino también democrático. Entre los proyectos estudiados destaca el de Condorcet, mencionado precedentemente. Sin embargo, con la Convención Nacional predominó una posición más estatalista y la Ley Lakanal de 1794 instituyó un sistema nacional de escuelas elementales donde, además de rudimentos culturales, se enseñarían a los muchachos nociones de educación política procurando inculcarles sentimientos democráticos y patrióticos. Al año siguiente se procedió a instituir escuelas medias estatales de tipo verdaderamente científico y moderno.

Pero la reacción termidoriana y el Directorio descuidaron el sector elemental, mientras que el despotismo napoleónico, al mismo tiempo que abandonaba otra vez al clero la instrucción primaria, reorganizó el sector secundario con una orientación totalmente diversa. De esa forma, volvió a imperar la orientación clásica que, a juicio de Napoleón, era la más apropiada para preparar buenos súbditos, y las escuelas medias se reservaron prácticamente para las clases acomodadas.

De esta forma, los ideales educativos de la Ilustración salieron completamente derrotados en el terreno de la práctica.

No será sino en el curso del siglo xix, particularmente en el periodo de predominio del positivismo, cuando las ideas ilustradas resurgirán para afirmarse definitivamente.

ROUSSEAU

LA VIDA Y LAS OBRAS

Para comprender la singular personalidad de Rousseau es especialmente importante conocer su inquieta cuanto errabunda vida. Él mismo, consciente de la importancia de su biografía para comprender su pensamiento, nos legó dos obras autobiográficas, las Confesiones y las Divagaciones de un paseante solitario, que figuran entre los ejemplos más perfectos de la literatura introspectiva.

Juan Jacobo Rousseau nació en Ginebra el 28 de junio de 1712. Su infancia fue relativamente serena no obstante el fallecimiento de la madre, acaecido a poco de darlo a luz. El padre, Isaac Rousseau, se encargó personalmente de su primera instrucción. Era de profesión relojero, había viajado por el Oriente y tenía un carácter vivaz y algo extravagante. Tan pronto como el pequeño Juan Jacobo pudo leer le puso en las manos toda suerte de libros, desde novelas sentimentales hasta Plutarco. El pequeño leía en alta voz mientras el padre trabajaba; a menudo se absorbían tanto en la lectura que continuaban por turno hasta el amanecer.

Habiéndose visto en la necesidad de huir de Ginebra, por haber herido a un hombre en pelea, Isaac Rousseau, depositó al hijo, que tenía diez años, en casa de parientes. Todo marchó a la perfección hasta que las dificultades económicas obligaron a Juan Jacobo a interrumpir su permanencia en la campiña, donde hacía privadamente los primeros estudios regulares junto con un primo, para volver a Ginebra donde entró en un taller corzo aprendiz de grabador. Cambió varias veces de patrón y con el último se halló tan mal que, una noche, al volver tarde a la ciudad de un paseo campestre y encontrar cerradas las puertas de la muralla, decidió escapar. Pasó a Saboya donde se dirigió a un párroco en busca de ayuda. El párroco lo recomendó a una joven viuda, Madame Warens, que se ocupaba de proselitismo y conversiones, quien lo envió a Turín, al Instituto de los Catecúmenos, de donde Rousseau salió al poco tiempo bautizado católico.

Después de algunos meses en Turín, donde se ganó la vida trabajando incluso como lacayo, volvió a Madame de Warens en Saboya, y permaneció ahí once años gozando de los favores de la joven señora. Éste es el periodo más apacible y feliz de su existencia, que aprovechó para hacer estudios desordenados, pero amplísimos, gozando sobre todo de los deliciosos veraneos en las Charmettes, cerca de Chambéry.

En 1740, a los 28 años de edad, Rousseau se dirigió primero a Lyon, en calidad de preceptor, y luego a París, donde conoció a Diderot, Condillac y muchos otros enciclopedistas. En este periodo se ocupa sobre todo de música (había inventado un nuevo sistema de notación musical cifrada) y escribe comedias y melodramas. Colabora también en la Enciclopedia redactando artículos sobre música, al mismo tiempo que trabaja como secretario de familias nobles (durante un año fue secretario también del embajador francés en Venecia). Tiene una relación con una joven costurera, Teresa Levasseur, de la que nacen cinco hijos, todos los cuales abandona regularmente en el hospicio, siguiendo, como dice en las Confesiones, "l'usage du pays".

Mientras tanto, al contacto con Diderot y otros filósofos, se le despiertan nuevos intereses. En 1749 lee en el *Mercure de France* que la Academia de Dijon había convocado a un concurso sobre el tema: Si el restablecimiento de las ciencias y las artes ha contribuido a la depuración de las costumbres y lo gana con un breve "Discurso" en el que respondía negativamente. El hecho causa sensación, aunque sólo sea por la circunstancia de que un escritor del grupo de la Enciclopedia sostenga semejante tesis. Mientras, Rousseau "reforma" su vida, es decir, renuncia a todo cargo y a los favores de los poderosos y se dedica a copiar música para mantenerse con Teresa y para liberar de preocupaciones económicas con su pluma de copista a su pluma de escritor. En 1753, la misma Academia de Dijon propone otro tema: Cuál es el origen de la desigualdad entre los hombres y si la autoriza la ley natural. Rousseau escribe otro "Discurso" en el que desarrolla y aclara las ideas del primero. Lo dedica a la ciudad de Ginebra, a donde se dirige, muy agasajado, para abjurar del catolicismo y ser admitido en la "Santa Cena".

De regreso a Francia, acepta la hospitalidad de ciertos conocidos suyos en l'Ermitage, cerca de Montmorency, porque estaba cansado de París. Por razones no muy claras, corta sus relaciones con los enciclopedistas; mientras tanto, en aquella huraña soledad nacen sus obras maestras: La nueva Eloisa, El contrato social, Emilio. La primera se publica con extraordinario éxito en 1761, las otras dos aparecen al año siguiente.

Pero la publicación del Emilio provoca la intervención del poder judicial por la heterodoxia de la "Profesión de fe del Vicario saboyano" que ahí aparece. El Parlamento de París condena la obra y ordena el arresto de su autor. Rousseau escapa a Suiza, pero Ginebra primero y después Berna siguen el ejemplo de París. Finalmente, se ve constreñido a dejar Suiza por Inglaterra, donde el filósofo Hume le brinda hospitalidad. Pero tiene la impresión de que también Hume intriga contra él (la desconfianza de Rousseau se debe en parte a su carácter neurótico; pero también, en parte, al hecho de que sus ex amigos habían demostrado realmente mucha animosidad contra él). Vuelve entonces a Francia a despecho del riesgo que corría y después de residir en varias ciudades y regularizar su situación con Teresa, regresa a París en 1770. Ahí, mientras copia música para vivir, escribe sus obras autobiográficas. Muere el 2 de julio de 1778 en Ermenonville, donde era huésped de un admirador.

ROUSSEAU Y LA ILUSTRACIÓN

Rousseau es el hombre de las paradojas. La mayor de todas es quizá que siendo así que acusaba de exceder en la crítica destructiva a sus amigos los enciclopedistas, es en realidad mucho más radical que ellos. En él, más que en ningún otro, se inspiraban los protagonistas del Terror, sobre todo Robespierre. Pero esto, como muchas de las aparentes paradojas de Rousseau, es sólo una contradicción aparente. En realidad, Rousseau cambió de raíz el metro de la Ilustración: para él ya no es la razón el criterio supremo, sino el sentimiento. Él, que condena "la rabia de destruir sin edificar", condena también el intelectualismo residual del pensamiento ilustrado, por el que "los filósofos no admiten como verdadero sino lo que pueden explicar y hacen de su inteligencia la medida de lo posible". Por lo tanto, siguiendo la regla del sentimiento

puede llegar muy más allá de los "filósofos", libre incluso de los límites de una pretendida racionalidad que siempre oculta en sus repliegues algún hábito mental de tipo filosófico o pseudocientífico.

Contra los materialistas que tratan de superar las objeciones morales a su sistema diciendo que "la verdad no es nunca nociva para los hombres" argumenta como sigue: "Yo también lo creo y esto, a mi juicio, es una prueba contundente de que lo que enseñan no es la verdad."

En Rousseau el metro del sentimiento coincide con el de la utilidad y la felicidad del género humano, que no es en ningún caso algo diverso de la felicidad del individuo. En esto reside su "romanticismo" y, al mismo tiempo, su "pragmatismo".

En efecto, se puede hablar de "romanticismo" porque en Rousseau la interioridad del sentimiento deja de estar a la merced del juicio que sobre él puede formular la razón, y se convierte a su vez en juez del valor de la razón, si bien este valor sigue siendo en todo y por todo positivo para Rousseau.

Se puede hablar de "pragmatismo" en cuanto para Rousseau el valor de un planteamiento teórico reside exclusivamente en las consecuencias prácticas que derivan de él, así en el campo filosófico como en el religioso. Pero ¿no significa quizá todo esto el abandonarse a un criterio por demás caprichoso e inestable, dado que los sentimientos son mudables y podrían llevarnos a considerar verdadero hoy lo que considerábamos falso ayer y viceversa? Rousseau no da ninguna respuesta específica a esta previsible objeción, pero su respuesta implícita está en la afirmación de que "los sentimientos no se describen bien si no es por medio de sus efectos". Lo cual quiere decir que también los sentimientos deben evaluarse y que, en último término, deben preferirse los sentimientos que contribuyen a la felicidad general por sobre aquellos que la ponen en peligro. La clave del pensamiento de Rousseau es, pues, como decíamos, la coincidencia entre felicidad individual y felicidad general. Sin embargo, esta coincidencia no es algo dado, sino más bien algo que debe conquistarse. El sentimiento debe incluso educarse y, como veremos, educarlo en sentido altruista no es fácil. Para Rousseau la relación entre sentimiento y experiencia no es menos estrecho de cuanto lo sea, en general, para la Ilustración, la relación entre conocimiento y experiencia.

"Aunque esta sensibilidad del corazón -escribe-, que nos hace gozar verdaderamente de nosotros mismos, es obra de la naturaleza, y quizá un producto del organismo, necesita situaciones que la desarrollen. Sin esas causas ocasionales un hombre nacido con sensibilidad no sentiría nada y moriría sin haber conocido su ser."

Así, pues, el sentimiento puede ampliar indefinidamente el campo de sus perspectivas, enriquecerse hasta asumir los aspectos que se denominan sociales, altruistas y morales; sin embargo, no puede constituirse en criterio supremo de todas las valoraciones sinceras, ni siquiera de aquellas que atañen a los valores culturales, a las ciencias y a las artes. El sábado es para el hombre, no el hombre para el sábado. Éste es el núcleo de verdad que está ya presente en el primer Discurso.

LA CENTRALIDAD DEL PROBLEMA EDUCATIVO

La tesis de la anticultura y la exaltación del estado de naturaleza, respecto del cual el estado social es una inevitable aunque no por eso menos odiosa corrupción, son como el desgarrón doloroso y violento por el cual Rousseau conquista en sus Discursos su autonomía crítica frente a la Ilustración. Pero Rousseau es perfectamente consciente de no haber ofrecido soluciones, sino más bien de haber planteado problemas. Cultura y sociedad no hacen por sí mismas la felicidad del hombre, ni tampoco son un producto inmediato y necesario del hombre. De esto Rousseau está plenamente seguro; lábil es por el contrario el valor de los términos que en el primer y en el segundo Discurso había contrapuesto a la cultura socialmente elaborada por los hombres. Esos términos son la "virtud" y la simplicidad natural.

En el término "virtud" se mezclan temas de tradición clásica y el mito de la inocencia primitiva, pero también se delinea el rigor calvinista de la Ginebra natal. En un hombre que declara de sí mismo: "En cualquier cosa, lo que no hago con placer acabo muy pronto por no poder hacerlo en absoluto", no podrá resistir mucho el motivo de una virtud que contrasta el sentimiento.

Se explica, pues, que en el segundo Discurso pase a idolatrar un "estado de naturaleza", que es exactamente el revés del concebido por Hobbes como "bellum omnium contra omnes". En Rousseau se trata no ya de una fase de completo salvajismo y barbarie, sino de un estado aún no emponzoñado por las constricciones y las injusticias sociales (ligadas al hecho mismo de la propiedad), un estado en el que el hombre es feliz porque puede dar libre expansión a su naturaleza sencilla.

Sin embargo, Rousseau tiene cabal conciencia de la poca consistencia histórica de semejante representación. Es un estado que "no existe, que quizá no ha existido nunca, que quizá no existirá jamás, y del que, no obstante, hay que tener nociones precisas para poder juzgar rectamente nuestro estado actual". El estado de naturaleza no es, pues, más que la proyección hipotética de las fuerzas que constituyen la naturaleza humana en una especie de espacio socialmente enrarecido que no ofrece las resistencias y perturbaciones del medio social que conocemos.

De lo que se trata es de determinar la naturaleza humana en su espontaneidad originaria, en sus sentimientos fundamentales; pero como los sentimientos no se conocen si no es por sus efectos, es necesario imaginar a éstos prescindiendo de toda posible causa de perturbación, de la misma manera como en física, para estudiar la acción de una o más fuerzas sobre un cuerpo, imaginamos el movimiento de éste en el vacío y sin ninguna otra perturbación, aun sabiendo que no sucede en la naturaleza. El mismo Rousseau hace esta comparación en el preámbulo al Discurso sobre la desigualdad, lo que nos revela hasta qué punto tenía conciencia de que sus simplificaciones poseen un gran valor metodológico. Imaginar el estado de naturaleza o imaginar la solitaria formación de Emilio no son negaciones de la socialidad, sino experimentos mentales necesarios para darse cuenta de los requisitos que también la socialidad deberá satisfacer para enriquecer en vez de coartar la espontaneidad originaria del hombre.

INDIVIDUO Y SOCIEDAD

¿Qué se propone Rousseau en el Contrato social? Él mismo lo enuncia claramente: "Encontrar una forma que defienda y proteja con toda la fuerza común la persona y los bienes de cada asociado y por medio de la cual cada uno, al unirse a los demás, no obedezca más que a sí mismo y quede tan libre como antes."

Pero inmediatamente el designio se revela más ambicioso aún. Se trata no tanto de conservar intacta la libertad natural, sino más bien de transformarla en libertad cívica, con un real enriquecimiento y una ulterior expansión de la personalidad. Este enriquecimiento es la moralidad y, al mismo tiempo, lo que suele llamarse vida espiritual del hombre, pues sólo en el estado social "sus facultades se ejercitan y desarrollan, sus ideas se extienden, sus sentimientos, su alma entera se eleva a tal punto que, si los abusos de esta nueva condición no lo degradaran a menudo por debajo de aquella de la cual ha salido, el hombre debería bendecir constantemente el instante que le hizo abandonarla para siempre y que, de un animal estúpido y limitado, hizo un ser inteligente y un hombre".

Por consiguiente, no hay que confundir al estado social capaz de ofrecer tales ventajas con una convivencia cualquiera, pues se trata de una convivencia fundada en el contrato social y que realiza la voluntad general, ya que sólo así es posible que cada uno sea libre en el respeto de la ley. No se trata, en Rousseau, de un contrato estipulado efectivamente en un cierto momento histórico, ni tanto menos, de un pacto entre el soberano y los súbditos. Se trata de una relación ideal cuya mayor o menor subsistencia en los sistemas políticos reales es criterio de legitimidad de éstos, esto es, de su carácter democrático, y se trata de una relación entre cada asociado y el conjunto de los asociados, puesto que, para Rousseau, el único soberano es el pueblo mismo.

De tal modo, "cada uno, al darse a todos, no se da a ninguna persona en particular", y entra en una convivencia social sin sacrificar nada de su libertad. Pero ¿qué sucede si la voluntad del individuo contrasta con la "voluntad general"? La pregunta es legítima, tanto más que en Rousseau el concepto de voluntad general no es muy claro.

Obviamente, la voluntad general no es la voluntad despótica de un hombre solo, ni tampoco la de la mayoría. Tampoco puede decirse que sea la voluntad de todos, porque se correría el riesgo de volverla inexistente. La mejor interpretación parecería ser la siguiente: la voluntad general no se determina cuantitativamente, es decir, por el número de personas que la profesan, sino cualitativa o estructuralmente. Es voluntad democrática, esto es, voluntad de aceptar la convivencia democrática fundada en el juego de mayorías y minorías (con absoluto respecto por los derechos de las minorías). Sólo en esa forma puede el individuo ser libre aun cuando opine lo contrario de la mayoría; en efecto, al querer la regla democrática, quiere también que en ese caso se siga una opinión diversa de la suya, con tal de que quede a salvo su derecho a tratar de modificar la opinión misma.

Por lo demás, Rousseau tiene una fe casi mística en que el pueblo, llamado directamente a decidir, informado suficientemente sobre la materia acerca de la cual debe deliberar, decidirá siempre bien merced a una especie de "iluminación".

Por eso quiere formas de democracia directa, en que el poder legislativo sea ejercido por todo el pueblo (como aún se hace en algunos pequeños cantones de Suiza y en algunos "towns" de la Nueva Inglaterra), y llega al punto de exigir una especie de religión de Estado, reducida a poquísimos dogmas, lo que por otra parte dejaría de ser congruente con la interpretación de la voluntad general como voluntad de convivencia democrática en el respeto de las opiniones de la minoría. Hay también en Rousseau peligros de deslizamiento hacia formas de dictadura de masa. Pero es de observar que tales peligros serían muy improbables en las pequeñas convivencias políticas que tiene en mente, y entre las cuales admite sólo un vínculo federativo. Por el contrario, Rousseau considera como irrealizable la libertad del ciudadano en los grandes Estados modernos centralizados.

Rousseau supera netamente la posición jusnaturalista: la libertad natural no es la libertad civil, no existen derechos naturales anteriores al contrato, o si existen el hombre renuncia totalmente a ellos al estrechar el pacto. Todos los derechos civiles nacen del contrato mismo. Ellos mismos son un producto social. Antes bien, como no puede decirse que el contrato se haya celebrado en un determinado momento, sino que es una estructura ideal que se viene determinando históricamente, los derechos resultan ser un producto histórico.

Por lo demás, Rousseau cae en la cuenta de una grave dificultad implícita en este planteamiento: ¿cómo es posible educar al individuo para que piense en términos democráticos, es decir, en términos de voluntad general, en una sociedad que no está fundada sobre la voluntad general, no democrática? Entre la educación del hombre y la del ciudadano existe un contraste grave, declara al principio del Emilio. No debe entenderse que ambas educaciones son por principio inconciliables, pero es difícil imaginar y representarse una educación cívica que no "desnaturalice" la personalidad, como la educación espartana, o que no forme "hombres dobles" como la moderna (es decir, hombres dispuestos a poner los intereses personales sobre los colectivos, aun cuando proclamen lo contrario).

Sin embargo, en el segundo libro del Emilio, cuando contrapone la dependencia respecto de las cosas considerándola educativa, a la dependencia respecto de los hombres estimándola como des-educativa por caprichosa y desordenada, está afirmando claramente que una convivencia civil, regulada por la "voluntad general" tendría un efecto opuesto, y antes bien "a la libertad que mantiene al hombre exento de vicios se añadiría la moralidad que eleva a la virtud". Pero la misma ambigüedad que habíamos advertido ya en el concepto de "voluntad general" le impide quizá a Rousseau proporcionarnos indicaciones más precisas. Sólo en un breve esquema, Consideraciones sobre el gobierno de Polonia, nos ofrece algunas vagas indicaciones sobre activismo social, sugiriendo que los jóvenes deberían ser educados para la democracia mediante pequeñas repúblicas (aunque es de advertir que esto lo considera posible sólo en un Estado ya democrático).

Indudablemente, es absurdo querer educar fuera de la sociedad para la sociedad, como Rousseau pretende hacer con su Emilio. Pero es claro que se trata de una abstracción metodológica vuelta necesaria. por la dificultad de imaginar en concreto una convivencia democrática formativa y la enorme complejidad de las relaciones que se establecen como consecuencia de ello. Empero, Rousseau está convencido a tal

punto de la importancia educativa de esas relaciones que, cuando pone a Emilio a aprender un oficio, quiere que pase el día entero en el taller e incluso que tome las comidas con la familia del carpintero porque "nuestra ambición no es tanto aprender la carpintería cuanto elevarnos al estado de carpintero". Ante la pequeña sociedad laboriosa de un taller artesano caen las justificadas sospechas que sentía por la sociedad grande a su juicio vana y reblandecida, y, por lo mismo, cae su preocupación de mantener a Emilio inmune de todo contagio mediante una exclusión rigurosa de todo contacto mundano.

EDUCACIÓN NATURAL Y EDUCACIÓN NEGATIVA

Emilio es una novela pedagógica escrita con la declarada intención de exponer en forma concreta los criterios educativos que se han sugerido, mostrándolos en su efectiva aplicación a un niño imaginario confiado a un preceptor que no es otro que el mismo Rousseau. Emilio es huérfano (de otra forma no debería tener preceptor puesto que los mejores preceptores son los padres), noble (porque así "será siempre una víctima arrebatada al prejuicio") y rico. Esta última condición es necesaria para poder imaginar el género de educación, sumamente elaborada, que Rousseau considera como deseable. No se trata de impartir al alumno enseñanzas complicadas; pero, dado que Emilio no va a entrar en contacto con la sociedad sino muy tarde, se trata de crear en torno suyo, continuamente, situaciones estimulantes que al hacerlo reaccionar lo obliguen a educarse solo, cosa, como es obvio, más difícil y ardua que el preceptismo común y corriente.

Los cinco libros del Emilio trazan el desarrollo del alumno, desde el nacimiento hasta el matrimonio y la paternidad. Los dos primeros nos lo muestran en el periodo en que, según Rousseau, predomina el sentido (esto es, hasta los 12 años), el tercero se refiere al periodo en que predominan consideraciones de utilidad (13-15 años), el cuarto se abre al alcanzarse la edad de la razón (15 años) que es, al mismo tiempo, la edad en que se desarrolla el sentido moral y empieza a despertarse el interés por los problemas religiosos. El quinto libro está dedicado a la educación de la mujer, a la entrada de Emilio en la vida social y a su matrimonio con Sofía.

Al principio del Emilio Rousseau distingue tres especies de educación: la educación de la naturaleza, la educación de las cosas y la educación de los hombres. Sólo con el concurso armonioso de todas ellas puede un individuo resultar "bien educado". Ello no obstante, la educación de los hombres se excluye porque es imposible de controlar, y, lo que es más, en la sociedad tal cual es, se opone a la de la naturaleza, como ya se ha dicho. Esta exclusión es un aspecto esencial de la educación negativa que Rousseau denomina también método inactivo. "Para formar a este hombre fuera de lo común ¿qué debemos hacer? Mucho, sin duda alguna: impedir que se haga nada." Esto supone no sólo la exclusión de todo contacto social, sino también, sobre todo, la exclusión de todas prácticas caras a "nuestra manía didascálica y pedantesca".

Para Rousseau la regla más importante, más útil y más grande de cualquier educación "no es ganar tiempo, sino perderlo". Como es evidente, de lo que se trata no es de dejar que el niño se enmohezca en el ocio, sino de no obstaculizar, perturbar o acelerar un proceso natural de maduración y actividad espontáneas para el que

Rousseau exige un religioso respeto. El "método inactivo" es posible sólo porque en la intimidad del niño existe un "principio activo". Este desplegarse de fuerzas activas es la educación natural.

Rousseau distingue tres disposiciones o grupos de disposiciones fundamentales que forman lo que él llama la naturaleza del hombre (sentido, utilidad y razón) y considera que se afirman sucesivamente, y maduran en forma espontánea. Este esquema temporal, cuyos términos cronológicos se han dado más arriba, tiene un valor sobre todo polémico contra la tendencia a acelerar artificialmente el desarrollo; pero es de observar que las edades seleccionadas para marcar los pasajes (12 y 15 años) son en efecto momentos de grandes cambios físicos y psíquicos, dado que en general corresponden al comienzo y al final del ciclo psicofisiológico de la pubertad. Sin embargo, lo que Rousseau acentúa no son las transformaciones sino la continuidad progresiva del desarrollo natural, el hecho de que cada momento está estrechamente condicionado por el precedente, si bien no se puede reducir al resultado mecánico de éste.

El optimismo de Rousseau ("Todo sale bien de las manos del Autor de las cosas") tiene también una especie de valor metodológico, como gran parte de sus posiciones-límite. No significa que sea suficiente desarrollar la naturaleza humana en una especie de vacío educativo para obtener mejores resultados; lo que quiere es impedirnos el subterfugio de atribuir nuestros fracasos educativos a la "maldad natural" y, al mismo tiempo, quiere darnos la medida de las inmensas responsabilidades que pesan sobre la educación y sobre todos los que contribuyen a ella.

La naturaleza humana no se desarrolla sino mediante experiencias importantes, y, por consiguiente, el primer deber del educador es hacerlas posibles casi desde los primeros momentos de vida del lactante. Pero Rousseau repite sin cesar que esas experiencias deben hacerse sólo con cosas y que no deben ser experiencias de relaciones humanas. Los hombres pueden intervenir en ellas sólo indirectamente, predisponiendo las cosas de modo de crear las situaciones que mejor respondan a las necesidades de actividad del alumno.

De las tres especies de educación antes mencionadas, Rousseau acepta, pues, sin reservas la de la naturaleza (educación natural), rechaza en el modo acabado de precisar la de los hombres (educación negativa) y utiliza la de las cosas a reserva de ajustarla lo más posible a la primera. Este último procedimiento puede considerarse como una forma de educación indirecta.

Para Rousseau, la relación educativa fundamental es, pues, la relación entre individuo y ambiente natural y se trata de una relación activa que, si bien planteada según los esquemas de Condillac, insiste más que éste en la disposición al movimiento y a la investigación que es la única que vuelve posibles las funciones psíquicas.

La importancia que se atribuye a la relación individuo-ambiente no elimina ni disminuye la de la relación educador-educando. Antes bien, la tarea del educador se vuelve más difícil y ardua que nunca porque, al repudiar preceptísticas cómodas e intervenciones extrínsecas, se realiza sobre todo mediante la preparación de situaciones concretas de eficaz valor educativo. Esto es, la relación educador-educando se actúa esencialmente por medio de la relación entre educando y ambiente natural y,

por tanto, de inmediata se convierte en mediata.

Es de advertir, por lo demás, que muchos de los ejemplos que Rousseau nos ofrece de este modo de educación se refieren a situaciones donde intervienen otras personas además del preceptor y Emilio. Por ejemplo, Emilio aprende a leer porque recibe cartitas de invitación que no sabe descifrar y otros no quieren descifrarle como castigo por precedentes descortesías. Aprende a respetar la propiedad ajena porque el jardinero, a quien ha estropeado un plantel para sembrar en él habas, reacciona bruscamente y le arranca las plantitas recién brotadas. Aprende a no romper los vidrios por capricho porque habiéndolo hecho varias veces, lo encierran en un cuarto sin ventanas, e incluso el camarero a quien pide ayuda se la niega porque también el tiene "vidrios que conservar".

Pero se trata siempre de personas cuyo comportamiento puede ser preparado y vigilado por el preceptor, de forma que tenga la simplicidad, la previsibilidad y la ineluctabilidad de las leyes naturales. No por nada algunos de los mencionados episodios se resuelven en "pactos" entre Emilio y otras personas. Son anticipaciones de la idea de contrato social en cuanto garantía de claridad y orden en las relaciones recíprocas. En efecto, más que a ninguna otra cosa Rousseau teme a las influencias humanas desordenadas que generan en el niño el capricho, es decir, la tendencia a servirse de los demás al propio talante, y, más tarde, la obcecación, la hipocresía y la pereza. Para Rousseau, todos los deseos del niño son legítimos, menos el de hacerse obedecer, que es justamente el capricho.

Es de subrayar que Rousseau, el filósofo del sentimiento, abomina del sentimentalismo en la educación. Por lo mismo, antes de la edad de la razón, las relaciones humanas se simplifican al extremo, hasta reducir casi a los hombres al estado de cosas. Pero en ello hay que ver también una reacción consciente al carácter excesivamente sentimental y fantástico de la primera educación que Rousseau recibiera de su padre. De aquí también la tendencia a anticipar, por el contrario, en formas muy elementales, la idea de "contrato". De algunas de las antedichas situaciones Emilio sale mediante la celebración de un pacto de mutuo respeto con las personas interesadas.

Por lo demás, no hay en Rousseau la menor intención de fijar en el niño disposiciones rígidas y mecánicas. Antes bien, en polémica con Locke, declara la guerra a los hábitos. No hay sino uno que el niño debe contraer: el de no tener ninguno.

El niño es impulsado primero directamente, después indirectamente por el "deseo innato del bienestar" y por la tendencia a la "propia conservación". También la curiosidad debe enlazarse a estos móviles sobre los que debe basarse todo aprendizaje.

La regla del "perder tiempo" vale esencialmente hasta los doce años. A esa edad, y hasta los quince años, el jovencito, no turbado aún por las pasiones, puede ya desplegar una atención más prolongada y persistente a los fenómenos que lo circundan, impulsado por el sentido de la utilidad. Su pregunta más frecuente es: "¿Para qué sirve eso?"; y esa curiosidad le permite asimilar con rapidez toda suerte de nociones, naturales y lingüísticas, de modo que le es fácil recuperar el tiempo perdido. Nada de fábulas, ni de historias sentimentales, sobre todo nada de lecciones teóricas:

cada cosa se aprenderá activamente, el lenguaje a través de la conversación y la lectura, la ciencia mediante experimentos prácticos y aparatos simples contruidos por Emilio en persona.

En ocasiones, será necesario anticipar ciertas nociones con método intuitivo, pero a esto seguirá inmediatamente la aplicación activa. Por ejemplo, a ciertas nociones sobre los puntos cardinales que Emilio aprende observando el alba y la puesta del sol, sigue una lección práctica de orientación. Se da un paseo por el bosque, el preceptor finge haber perdido el rumbo y para salir del paso se aplican las nociones acabadas de aprender.

Emilio es en verdad un "pequeño salvaje", de reacciones elásticas y prontas, capaz de salir solo de apuros, en beata ignorancia de todo lo que no esté relacionado con lo que él puede juzgar útil. Ignora lo que es la emulación: no es émulo más que "de sí mismo". Sabe ya ejecutar toda suerte de trabajos manuales, y por lo mismo está en condiciones de aprender rápidamente un oficio verdadero (carpintería) tan bien que, si fuera necesario, podría vivir ejerciéndolo.

Pero al llegar la edad de la razón, la educación de Emilio se desarrolla en dimensiones antes ignoradas. A la pura "razón sensible" sigue la razón propiamente dicha manifestada en la facultad de formular juicios que implican ideas abstractas, al puro instinto sigue la conciencia moral. Es la edad de las biografías, de la historia, de los estudios lingüísticos y científicos profundos. Según Rousseau, Emilio tiene algo así como "un segundo nacimiento"

EL NATURALISMO EUDEMONISTA

Y sin embargo incluso el paso a la racionalidad y a la moralidad no contradice el principio fundamental de continuidad natural sobre el que se fundan las concepciones de Rousseau.

Las peculiaridades y la relativa autonomía de las diversas fases de desarrollo no deben hacernos perder de vista su unidad sustancial. "... Cada edad tiene sus resortes propios que la mueven, pero el hombre es siempre el mismo... Así como sólo las enfermedades graves pueden producir una solución de continuidad en la memoria, de la misma manera sólo algunas grandes pasiones la producen en las costumbres". Por lo demás, incluso las "grandes" pasiones, en bien o en mal, tienen su génesis -según Rousseau- en una única pasión fundamental: el "amor de sí mismo".

El hombre tiende hacia la propia felicidad, no es posible que tenga otros móviles. Pero esta tendencia puede degenerar en "amor propio" y en todas las pasiones dañinas y antisociales derivadas de éste. Por otra parte, del "amor de sí mismo" derivan también los sentimientos más puros y las disposiciones morales más altas, a través esencialmente del sentimiento de piedad, que consiste en identificarse con el prójimo y sentir como propios sus sufrimientos. Madurar esta disposición a la piedad es cosa natural, a menos que intervengan elementos perturbadores. Este planteamiento es el mejor ejemplo del nexo estrechísimo que existe en Rousseau entre continuidad naturalista y eudemonismo moral.

El eudemonismo de Rousseau es quizás el más importante y constante de sus criterios educativos. Incluso cuando, quizá insatisfecho de algunas de sus aplicaciones particulares, busca otros fundamentos para la moral en la fe religiosa, la justificación de esta última (contenida en la "Profesión de fe del Vicario saboyano") sigue siendo, en el fondo, netamente eudemonista. El hombre, para sentirse más a sus anchas sobre la tierra, para no ser ya torturado por el problema del mal, necesita creer en un Dios creador y providencial y en recompensas y premios ultraterrenos. La demostración de la existencia de Dios, de inspiración entre cartesiana y tomista, que Rousseau nos propone no es muy original que digamos, pero para él lo que cuenta es el testimonio de la conciencia.

El concepto, algo impreciso, que Rousseau tiene de la conciencia no es en verdad el concepto racionalista y rigorista de Kant. Se trata más bien de un "sentimiento innato" por obra del cual "el hombre es naturalmente sociable o por lo menos está hecho para serlo", a despecho de que las comunes necesidades instintivas lo dispongan más bien a lo contrario; pero la conciencia es a su vez un "instinto", "un instinto divino", más fuerte que la razón, apto para librarnos de "todo este formidable aparato de filosofía". Su fuerza reside en el placer que produce obedecer sus mandamientos. La "tentación" de creer en ellos "es tan natural y tan dulce que es imposible resistirlos siempre; y el recuerdo del placer que ha producido una vez es suficiente para invocarlos sin cesar".

En Rousseau hay que distinguir entre el motivo eudemonista y el utilitarista. El criterio utilitario, invocado a menudo, no es el definitivo, porque tiende a sacrificar el presente al futuro, o, como quiera que sea, a enredarse en un complicado cálculo de los placeres que resulta de una desoladora aridez. El eudemonismo persigue más bien la plenitud de la satisfacción presente, en que las perspectivas futuras no tienen otra condición que la de un ulterior enriquecimiento de los significados actualmente apreciados de la actividad de que se trate. Esta concepción supone consecuencias importantes y precisas en el plano pedagógico: "El muchacho sabe que está hecho para convertirse en hombre, todas las ideas que pueda tener sobre el estado de hombre son para él ocasiones para instruirse; pero, desde luego, debe absolutamente ignorar las ideas relativas a tal estado que no estén al alcance de su comprensión."

Por lo tanto, nada de tareas abstractas, nada de excesivas preocupaciones por el futuro; mejor será poner todo el empeño posible para que el niño disfrute de su niñez, sin dejarse llevar del necio prejuicio según el cual, de esa forma, dedicaría sus primeros años "a no hacer nada". "¡Cómo! ¿es nada ser feliz? ¿Nada jugar, saltar, correr todo el día? En su vida volverá a estar tan ocupado."

El mismo criterio rige todo enriquecimiento cultural: "No se trata de enseñarle las ciencias, sino de hacerlo adquirir el gusto de amarlas y los métodos para aprenderlas cuando ese gusto se habrá desarrollado mejor." Por consiguiente, es necesario conocer lo mejor que se pueda los intereses actuales de cada niño y las posibilidades que hay de desarrollarlos. O sea, es necesario conocer el "genio particular del niño", cultivar el "arte de observar a los niños", en una palabra, se necesita, como decimos hoy día, una psicología de la edad evolutiva.

Hacer hincapié en el presente, y no en el futuro incierto y aún irreal, he ahí la más importante consecuencia del naturalismo eudemonista: "El interés actual, he ahí el gran móvil, el único que con seguridad nos lleva lejos."

Las finalidades educativas no sólo son internas para cada individuo, sino que son propias de cada edad: "hay que considerar al hombre en el hombre y al niño en el niño". Rousseau arremete impetuoso contra la "bárbara educación" que pretende sacrificar el presente al porvenir y sólo consigue que los niños puedan "morir sin añorar la vida de la que no han conocido sino los tormentos". Es una "falsa sabiduría... que nos echa incesantemente fuera de nosotros mismos, que no considera para nada el presente y que, persiguiendo un porvenir que se nos fuga mientras avanzamos, a fuerza de transportarnos donde no somos acaba por transportarnos donde no seremos más".

Sólo es proficua y digna del nombre la educación que en vez de constreñir y atormentar, libera, desarrolla y da la felicidad. Esto no significa en modo alguno que deban evitarse los esfuerzos; al contrario, no debemos engañarnos con la aparente facilidad de los niños para aprender más o menos de memoria nuestros preceptos y fórmulas, ni del buen éxito que este o aquel método puede conseguir a ese propósito. Lo que se aprende así no se asimila verdaderamente. "Entre tantos métodos admirables para el estudio de las ciencias, necesitaríamos que alguien nos ofreciera un método para aprender con esfuerzo."

El esfuerzo no es pues incompatible con el interés, antes bien es un signo y un aspecto sustancial de éste. En esto, como en buena parte de sus planteamientos fundamentales, Rousseau se anticipa claramente a la pedagogía contemporánea más avanzada.

El Contrato social y el Emilio estudian, respectivamente, al hombre en la sociedad y la formación del hombre fuera de ella (aunque para ella). Al mismo tiempo, Rousseau había escrito La nueva Eloísa, romántica historia de un amor desgraciado en la que se debaten los problemas de la formación y el valor de la familia. Como hemos visto, la separación de los tres motivos es provisional, porque el hombre real se forma y vive contemporáneamente en la sociedad y en la familia. El libro quinto del Emilio vuelve a unir los tres órdenes de consideraciones y expone una vez más, sintéticamente, el Contrato social, y aborda el problema de la educación femenina y del matrimonio. Sobre estos últimos argumentos no faltan observaciones felices.

Rousseau reconoce a la mujer dotes de intuición y sensibilidad mayores que las del otro sexo. Pero precisamente por ello limita un tanto la educación femenina, quizá por reacción a las mujeres de mundo, con aires de intelectuales, tan abundantes en su siglo. La mujer debe sujetar su conducta a dos reglas: la de la opinión pública y la del sentimiento interior, entre las cuales servirá de árbitro la razón. La educación femenina debe tender exclusivamente al cultivo de estas disposiciones. De esta forma, Rousseau pretende salvaguardar el tipo de relación que la naturaleza ha instituido entre los dos sexos, y de promover la constitución de una familia donde reine, en perpetuidad, la más afectuosa armonía. Pero luego Rousseau mismo, casi como para hacer consciente al lector de la artificialidad de su construcción, en un suplemento al Emilio, escrito más tarde (Emilio y Sofía, o los solitarios), imagina el fracaso de aquel matrimonio.

En realidad, las exigencias puestas de relieve por Rousseau en sus tres obras principales, aunque no son contradictorias como sostienen muchos de sus críticos, no son fáciles de conciliar entre sí. Su conciliación efectiva será posible sólo en la realidad de un devenir histórico, mediante la maduración de una más alta conciencia cívica y educativa a cuya formación aún no cesa de contribuir el pensamiento de Rousseau.

El optimismo de Rousseau se refiere al alumno aislado, es decir, a un caso imposible, como él mismo lo reconoce. Volverlo posible significa promover formas auténticamente democráticas de convivencia humana, es decir, formas tales que favorezcan en vez de impedir el desarrollo de las personalidades individuales. Éste y no otro es el problema en gran parte aún no resuelto que Rousseau nos dejó en herencia como fruto de la experiencia acumulada en su errabunda, contradictoria e infeliz existencia.

LA ILUSTRACIÓN EN ITALIA Y ALEMANIA

SITUACIÓN POLÍTICA Y CULTURAL DE ITALIA EN EL SIGLO XVIII

Superado el estancamiento cultural que acompañó al periodo de la dominación española, durante el cual el rigor contrarreformista había desalentado toda forma de investigación libre, a principios del siglo XVIII se presencié también en Italia un despertar de las inteligencias que bien pronto asumió notables proporciones.

En este periodo, Italia se abre al pensamiento europeo, pero el solo influjo de la Ilustración inglesa y francesa no explica el surgimiento de una Ilustración italiana que, si bien no produjo figuras del calibre de Voltaire, Montesquieu o Rousseau, tuvo una vida intensa y vigorosa. Es más, este influjo presupone un previo y palpitante interés por las ideas nuevas.

Los acontecimientos políticos conexos a las guerras de sucesión tuvieron una importancia determinante pues hicieron posible una mayor autonomía de los Estados italianos, inclusive los gobernados por dinastías extranjeras o de origen extranjero. Eliminado el dominio directo de España y, muy pronto, incluso, la influencia española, a la que sustituyó la austriaca, y habiéndose determinado a despecho de las circunstancias un cierto equilibrio político que se estabilizó progresivamente, los soberanos más responsables se vieron enfrentados a problemas urgentes de reorganización administrativa y de reformas económicas y jurídicas aptas para remediar las consecuencias de dos siglos de entumecimiento y descuido administrativo.

En esta obra contaban como aliado natural con la burguesía y los sectores más activos de la nobleza, situación en que las voces reformadoras podían hacerse escuchar con tal de que se mostraran prudentes y moderadas.

En Italia se ha insistido mucho, con alarde, en la moderación, el realismo y el buen sentido que caracterizan a la Ilustración de este país por contraste con la gala. Pero no debe olvidarse que el clima político de la península, si bien es cierto que había mejorado, seguía siendo tal que era imposible manifestar opiniones radicales. Los

pocos que trataron de hacerlo acabaron tomando la vía del exilio que no les fue .en modo alguno fácil. Tal es el caso del conde Alberto Radicati di Passerano (1694-1737) quien, habiendo intentado convencer a Víctor Amadeo II a que convirtiera su política anticurialista en una auténtica reforma religiosa, tuvo que refugiarse en Londres desde donde se defendió con un Manifiesto en el que hacía profesión de deísmo. En Londres, más tarde, fue arrestado por las tesis materialistas que había expuesto en otros escritos y tuvo que escapar a Holanda. Radicati fue uno de los primeros y más convencidos sostenedores de la necesidad de sustraer la educación al clero y de confiar su organización al Estado.

Otro ejemplo instructivo sobre la verdadera posibilidad de formular críticas audaces de las instituciones vigentes lo tenemos en la suerte que tocó a Pedro **Giannone (1676-1748). También él, con su obra Dell'istoria civile del regno di Napoli,** que suscitó la admiración de los mismos enciclopedistas franceses, tomó posición en favor de una reforma radical, en sentido jurisdiccional, del reino de Nápoles. Excomunicado, gozó sin embargo, durante algunos años, de la protección de la corte de Viena, que en aquel entonces llegaba con su dominio hasta Nápoles. Posteriormente formuló tesis aún más atrevidas en su Tíregno. Exilado en Ginebra, se le atrajo con una trampa a Saboya donde murió, en Turín, en la cárcel de Carlos Manuel III (que se decía príncipe reformador), después de doce años de dura y humillante prisión.

Y sin embargo, muchos príncipes -muy a menudo los mismos que perseguían a los pensadores excesivamente radicales- emprendieron reformas cuya sustancia era necesariamente anticurialista y jurisdiccionalista, es decir, que tenían como fin reducir la ingerencia de la curia pontificia en los asuntos internos de los Estados y limitar al máximo la latitud de la jurisdicción eclesiástica, que no se limitaba a sustraer al clero a los tribunales normales y sus bienes a gran parte de los impuestos estatales e incluso al flujo normal de la riqueza por ser inalienables ("mano muerta"), sino que llegaba incluso a hacer que se considerasen como extraterritoriales todas las iglesias, en las que podían encontrar asilo toda suerte de criminales.

Por otra parte, en Italia, el clero controlaba todos los tipos de escuela existentes. En particular, las diversas órdenes religiosas administraban directamente las escuelas medias de tipo humanístico donde formaban a la clase dirigente más en un clima de perfecta ortodoxia que de lealtad para con los soberanos y los Estados. Por lo tanto, uno de los aspectos de la política jurisdiccionalista de los príncipes es el constituido por el intento de romper el monopolio eclesiástico de la instrucción. Es de aclarar por otra parte que el jurisdiccionalismo del siglo xviii no es una doctrina que sostenga la separación de la iglesia y el Estado, sino que afirma el derecho del Estado a regular todo lo relativo al orden temporal, inclusive la organización eclesiástica en cuanto interfiere con ese orden y en cuanto la unidad de la fe y la lucha contra las herejías interesan al Estado por razones de orden y seguridad. Por consiguiente, el jurisdiccionalismo admite la religión de Estado, siguiendo en esto el ejemplo de los estados protestantes, y querría que la Curia romana limitase sus intervenciones en los asuntos eclesiásticos a la doctrina y a los dogmas.

Por lo demás no se trata de un fenómeno exclusivamente italiano, sino común a casi todos los países católicos, incluso España: en efecto, la convergencia de sus intereses con los de la Contrarreforma había determinado un tal aumento de la potencia

del clero, de las organizaciones eclesiásticas y, sobre todo, de la Compañía de Jesús, que los soberanos se habían visto obligados a intervenir apenas empezó a estabilizarse la situación religiosa y a realizarse un cierto equilibrio europeo. Los jesuitas fueron expulsados sucesivamente de varios Estados y por fin el papado mismo tuvo que disolver la Compañía (1773).

En Italia, la falta de un vigoroso poder político había determinado una situación más inquietante que en otras partes. A continuación expondremos rápidamente los intentos de reforma proyectados o realizados limitándonos, sin embargo, casi exclusivamente, al aspecto escolástico.

LAS REFORMAS EN EL CAMPO EDUCATIVO

El movimiento reformador tuvo principio en el Estado saboyano, donde Víctor Amadeo II reorganizó la Universidad de Turín con sus Constituciones de 1729, merced a las cuales le reservaba sólo la facultad de conceder doctorados así como de ejercer la suprema vigilancia sobre todas las escuelas del reino. En todos los centros urbanos de alguna importancia se organizaron escuelas medias de carácter público. Se tomaron providencias especiales para formar oficiales (Academia Militar de Turín) e incluso la formación de sacerdotes se consideró como de preeminente interés para el Estado que fundó, con tal propósito, la Congregación de Superga. El sucesor, Carlos Manuel III, además de reorganizar la Universidad de Cagliari y fundar la de Sassari, creó a ese efecto un organismo especial llamado Magistrado de la Reforma, encargado de velar por la eficacia y el progreso de todas las escuelas del reino.

En el reino de Nápoles, donde desde el momento que pasó a manos austriacas habían empezado a soplar vientos jurisdiccionalistas, las reformas en el campo escolástico se introdujeron sobre todo durante la minoría de Fernando IV de Borbón, por mérito del ministro regente Bernardo Tanucci, después de la expulsión de los jesuitas (1767). Dichas reformas se aplicaron sobre todo a la Universidad de Nápoles que se amplió y modernizó, creándose nuevas cátedras de elocuencia italiana, derecho, economía, ciencias naturales, agronomía, mecánica, etc. También se hicieron algunos intentos modestos en el campo de la instrucción primaria con la apertura de un corto número de escuelas

En el ducado de Parma, convertido en centro de la cultura francesa, por obra de la mujer de Felipe de España, la princesa Luisa Isabel, hija de Luis XV (la cual había llamado a Condillac para que sirviera como preceptor del heredero Fernando), el ministro Guillermo du Tillot hizo reformas más radicales que las de cualquiera otra parte. Se instituyó un sistema de escuelas públicas al cuidado del Estado, se prohibió la enseñanza privada, se sometieron a control estatal los libros de texto y se exigió que incluso los clérigos destinados al sacerdocio asistieran a las escuelas públicas. Es de advertir nuevamente que en todo ello no había la menor sombra de antirreligio

sidad y que uno de los inspiradores de la reforma había sido el teatino padre Paciaudi. Fundamentalmente, lo que se quería era volver la instrucción más moderna, más eficiente y más capaz de formar súbditos cuidadosos del bien público. Sin embargo, cuando el discípulo de Condillac se convirtió en duque se mostró de carácter retrógrado

y santurrón al punto que, habiendo despedido a Du Tillot, dejó que la reforma acabara en nada. En 1786 reapareció en Parma el tribunal de la Inquisición.

En Lombardía, Beltrame y Di Firmian, hábiles ministros de los Habsburgo, reorganizaron admirablemente el sistema administrativo y tributario, liberalizaron el comercio y arrebataron al clero el control de las escuelas y la cultura (esto es, se suprimió la Inquisición y se abolió la censura eclesiástica sobre los libros). Se obligó a los municipios a que instituyeran escuelas elementales gratuitas y en Milán se creó una escuela de método o normal para preparar maestros, cuya dirección se confió al padre Francisco Soave (1743-1806), de orientación ilustrada y traductor al italiano de Locke. La Universidad de Pavía, enriquecida con nuevas cátedras científicas, se ornó de maestros como Volta y Spallanzani, habiendo enseñado también ahí Zola y Tamburini, dos de los mayores exponentes del jansenismo italiano.

Pero la inspiración jansenista tuvo más importancia en las reformas efectuadas en Toscana por Pietro Leopoldo di Lorena, con la asistencia de ilustres economistas y juristas y bajo la inspiración del obispo de Pistoia, Escipión de' Ricci, sostenedor de una renovación eclesiástica que interiorizase la religión. La Toscana se convirtió rápidamente en el Estado italiano más adelantado en todos los campos del derecho y la administración. El Estado asumió completamente el control de la educación creando escuelas elementales para el pueblo, unificando los métodos y programas de las escuelas medias, instituyendo un sistema de concursos públicos para la selección del magisterio. Las universidades de Pisa y Siena se reorganizaron y dotaron de nuevas cátedras. Pero la reforma más propiamente religiosa, encaminada a depurar el culto de todo aspecto de superstición y pompa exterior, y tendiente a volver casi autónoma la iglesia toscana tropezó con la hostilidad popular y al final fracasó.

PRINCIPALES FIGURAS DE LA ILUSTRACIÓN ITALIANA Y SUS IDEAS DUCATIVAS

La obra reformadora de los príncipes italianos se entreteje con las elaboraciones teóricas y los proyectos de los pensadores y de los filósofos ilustrados. Hemos visto, sin embargo, que éstos no pudieron concederse grandes audacias sin arriesgar el destierro y la cárcel; pero es necesario añadir que el carácter concreto, además de moderado, de gran parte de la Ilustración italiana se debe también al clima reformista que no tardó en crearse y que fue como una invitación para hacer propuestas constructivas y ponderadas. A ello contribuyó asimismo el florecimiento, en formas nuevas, de la tradición científico-experimental inspirada en Galileo, un cierto éxito que hacia fines del siglo XVIII tuvieron en Italia las obras de Gassendi, y también, en ciertos casos, la influencia del pensamiento de Vico.

Los mayores centros de la Ilustración italiana fueron Milán y Nápoles, desde donde las nuevas ideas se difundieron con bastante amplitud por el resto de la península. En Milán el jefe del movimiento fue Pedro Verri (1728-1797) que fundó y dirigió el periódico *Il caffè* en torno al cual gravitaron, entre otros, César Beccaria (1738-1794) cuyo librito *Dei delitti e delle pene* se hizo rápidamente famoso en toda Europa. En él, además de criticar eficazmente la tortura y la pena de muerte (que en efecto será abolida en Toscana por el Código Leopoldino), se delinca claramente, sobre la base de

las teorías contractualistas, lo que hoy se llama "estado de derecho", es decir, un estado en el que la ley es igual para todos y el ciudadano está protegido del arbitrio mediante la independencia de la magistratura y el carácter público de los juicios.

Formó parte del círculo de Il caffè, también Juan Rinaldo Carli (1720-1795), hombre de ciencia, economista y pedagogo. Colaboró en la reforma escolástica en Lombardía y escribió un *Nuovo metodo per le scuole pubbliche d'Italia* que ejerció una benéfica influencia. Su planteamiento es utilitarista: la educación tiene como fin la felicidad de los individuos y por lo tanto debe impartir habilidad y nociones útiles conforme a las aptitudes de cada individuo, encaminar hacia oficios y ocupaciones productivos, eliminar los castigos corporales y aprovechar sobre todo el sentimiento de emulación de los alumnos. Carli era un convencido sostenedor de la conveniencia de que el Estado se encargue de la educación y de que la instrucción elemental esté al alcance de todos, estimando que ello es de provecho tanto para los individuos como para la colectividad. Gaspar Gozzi (1713-1787) escribió dos relaciones- para -redondear los estudios en la República de Venecia, en las que sostenía tesis análogas.

Naturalmente, no todos los autores que se ocupaban de cuestiones pedagógicas compartían los ideales de la Ilustración. Entre los muchos de tendencia conservadora es merecedor de un lugar especial el barnabita -posteriormente cardenal- Jacinto Segismundo Gerdil (1718-1802), quien enseñó filosofía en la Universidad de Turín y fue seguidor del ocasionalismo de Malebranche. Es famoso por haber publicado inmediatamente después del Emilio de Rousseau un *Anti-Emilio, ossia riflessioni sulla teoria e la pratica dell' educazione, contro i principi di Rousseau*. El libro, no obstante la total incompreensión que demuestra para los principios criticados, subraya con una cierta eficacia la naturaleza esencialmente social de la educación. Su gran éxito en Italia y Europa se debe, sin embargo, a la ilusión que provocaba en los espíritus superficiales de que refutaba definitivamente las doctrinas de Rousseau.

En Nápoles, el más notable representante del empirismo ilustrado fue Antonio Genovésj (1712-1769). También este autor profesa una teoría utilitarista: así como en el dominio del conocimiento el principio último es la sensación, en el dominio de la práctica el principio último, del que surgen todas las acciones de los individuos y los cuerpos políticos, es el interés, es decir, el deseo de rehuir el dolor provocado por una necesidad insatisfecha. Según Genovésj es el interés lo que preside no sólo las actividades económicas (fue en Nápoles el primer profesor de Economía civil, materia por entonces nueva en Europa), sino también las artes, las ciencias y las virtudes. "Un estudio que no tiende a la utilidad concreta de los hombres -afirma- es ocupación vana y nociva." Por encargo de Tanucci, redactó su plan de reforma escolásticas que no se llevó a cumplimiento por ser excesivamente ambicioso. En efecto, quería que todas las escuelas fueran estatales, y que por lo menos las primarias. establecidas dondequiera que fuese posible, fueran gratuitas. A fuer de buen "ilustrado" tenía una confianza profunda en la razón, pero la quería funcionando efectivamente en la realidad, informando de sí toda la existencia y, por lo tanto, convertida en cierto modo en un hábito connatural de todos los hombres: de donde la necesidad de una difusión universal de la enseñanza.

No obstante ser sacerdote, en el grave conflicto de su tiempo entre Estado e Iglesia toma partido por el Estado en virtud, sobre todo, de su criterio moderno y

concreto acerca de la formación educativa y de su deseo de ver favorecidos los estudios científicos, la lengua nacional, la economía y las ideas modernas sobre el derecho, todo lo cual era prácticamente imposible ahí donde el clero dominaba la educación.

Cayetano Filangieri (1752-1788) fue, junto con Beccaria, una figura eminente de la nueva ciencia del derecho generada por la Ilustración, conquistó fama europea, fue admirado por Franklin y, más tarde, por eminentes representantes del pensamiento liberal del siglo xix. Su punto de partida es el pensamiento de Montesquieu, aunque su intención es superar todo lo que de conservador restaba en esta posición. Partidario, lo mismo que Beccaria, de un Estado de derecho en que al ejecutivo le sea imposible toda arbitrariedad, no hace concesión alguna a la costumbre, tanto menos en cuestiones de derecho constitucional (por esto no aprecia, como Montesquieu, el modelo inglés). El derecho debe determinarse claramente sobre la base de una ciencia de la legislación (que es también el título de su obra principal) por la que puedan determinarse en general, y en particular por lo que hace a las peculiaridades de un pueblo, las mejores técnicas legislativas. Como la finalidad del derecho es la felicidad de los ciudadanos, Filangieri otorga la máxima importancia a la legislación económica que debe estimular la producción y el comercio. Hace suya la teoría de Vico sobre los estadios sucesivos de civilización, pero considera que la fase civil está aún en vías de realizarse y pone cuanto está de su parte para mostrar los mejores modos de lograrlo eliminando todos los residuos feudales y eclesiásticos, pero sobre todo organizando un sistema de educación pública y universal.

Sin embargo, al delinear su ideal educativo Filangieri peca un tanto de abstractismo. Peca de una visión demasiado esquemática del desarrollo infantil y una ingenua confianza en la posibilidad de descubrir oportunamente las aptitudes de cada niño. Por lo tanto, limita los derechos de la familia a elegir el curso de estudios y pretende que el Estado organice dos tipos fundamentales de educación: uno para los futuros trabajadores manuales y otro para la clase intelectual e inteligente.

El primer tipo de educación se confía a artesanos de relevantes dotes profesionales y didácticas, cada uno de los cuales educará con sistemas de aprendizaje (integrados con una instrucción elemental) a un grupo de muchachos que estarán bajo su cuidado hasta la edad de dieciocho años. Por el contrario, los jóvenes destinados a funciones superiores se educarán en colegios estatales oportunamente diferenciados. En todos los casos en el niño se educará al ciudadano y para ello será necesario fomentar la autonomía de juicio y, al mismo tiempo, el sentido de responsabilidad social.

Como pedagogo que intentó realizar los ideales ilustrados es digno de atención Juan de Cosmi (1726-1810), director general de las escuelas de Sicilia, quien, inspirándose en Rousseau y Locke, quiso poner en práctica métodos escolásticos que volviesen agradable la enseñanza y favorecieran las actividades espontáneas, sin perder de vista la función económica y social de la educación.

En el ambiente de la Ilustración napolitana se formó también Mario Pagano (1748-1800), quien fue víctima de la reacción borbónica a la caída de la república partenopea. Discípulo de Genovesi fue iniciado por éste en el estudio de Vico del que

sacó la conclusión de que todas las sociedades, incluso las más civilizadas, condenen un principio interno de disolución ínsito en la misma inquietud libertaria del hombre. Sólo una legislación cada vez más perfecta, que garantice formas cada vez más eficientes de libre convivencia, puede conservar al organismo político. Por ello, Pagano es enemigo del despotismo, por ilustrado que sea.

LA ILUSTRACIÓN ALEMANA

Frente a la Ilustración inglesa y francesa, e incluso ante la italiana la Ilustración (Aufklärung) alemana aparece más confiada en la eficacia de la razón, menos consciente de los límites de ésta y más propensa a considerarla bajo el aspecto de su ideal sistemático. En este respecto ha sido fuertemente influida por la obra de Cristián Wolff (1699-1754), que sistematiza escolásticamente la filosofía de Leibniz y le sirve de vehículo para difundirla en Alemania. Los fines que Wolff se propone alcanzar en su filosofar son esencialmente ilustrados: una utilidad práctica que consiste en hacer feliz al hombre, y un conocimiento claro y distinto sin el cual esa utilidad no se puede conseguir. Pero para él ese conocimiento claro y distinto es esencialmente un conocimiento sistemático, y el esquema de su especulación es tan rígido como el de la escolástica medieval de la que, por otra parte, recoge muchos elementos. Divide las ciencias filosóficas en filosofía teórica o metafísica y filosofía práctica, las cuales suponen la lógica como disciplina propedéutica. A su vez, la metafísica se divide en ontología, que tiene por objeto el ser en general, psicología racional que tiene por objeto el alma, cosmología que tiene por objeto el mundo y teología racional que tiene por objeto el ser y los atributos de Dios. El principio fundamental de la ontología es el de contradicción. El mundo, objeto de la cosmología, es concebido por Wolff como la totalidad en la que las cosas se encuentran en relaciones recíprocas con determinadas leyes: es una especie de reloj o máquina del que está excluido todo elemento casual. El alma, objeto de la psicología racional, se concibe como una esencia simple provista de dos fuerzas fundamentales, el conocimiento y el apetito. Por último, en la teología Wolff vuelve a elaborar las pruebas de la existencia de Dios, determina los atributos de la divinidad y justifica la existencia del mal en el mundo de conformidad con la doctrina leibniziana.

Entre los muchos seguidores de Wolff que enseriaron su doctrina en las universidades alemanas destaca Alejandro Baumgarten (1714-1762), creador del concepto y del vocablo estética. Baumgarten divide la teoría del conocimiento -que para él precede a la metafísica- en dos partes: la estética que es la teoría del conocimiento sensible y la lógica que es la teoría del conocimiento racional. Ahora bien, a la estética pertenece la teoría de la belleza, la filosofía poética, puesto que la belleza es la plenitud de la representación sensible, la "perfección del fenómeno". Mientras que la lógica se ocupa de las representaciones claras y distintas, el objeto de la estética son las representaciones claras pero no distintas; sin embargo, cuando estas representaciones se expresan o consideran poéticamente, su falta de nitidez no constituye motivo de inferioridad porque les confiere una perfección diversa y puramente sensible en la que consiste la belleza. Baumgarten llega a este reconocimiento del valor del dato sensible como perfección fenoménica o estética en virtud de su principio de que la razón debe dominar, pero no destruir, las facultades inferiores; por consiguiente, cuando aborda lo

sensible en cuanto tal no lo reduce por ello necesariamente a concepto, es decir; a conocimiento claro y distinto (como sucede en la lógica), sino que puede legitimarlo y perfeccionarlo en su naturaleza sensible volviéndolo de ese modo bello. La *Aesthetica* (1750) de Baumgarten representa una etapa importante en el desarrollo del pensamiento moderno sobre el arte.

El concepto de la religión natural halla en Alemania defensores sobre todo en las personas de Samuel Reimarus (1694-1768) y Moisés Mendelssohn (1729-1786). El primero niega el milagro y las revelaciones sobrenaturales por considerar que Dios se revela en las obras mismas de la creación. El segundo defiende en forma popular los dogmas de la religión natural con los que a su juicio coinciden los del judaísmo.

La personalidad más potente y original de la Aufklärung es la de Teófilo Efraín Lessing (1729-1781), que ocupa además un puesto eminente en la literatura alemana como poeta y, sobre todo, como dramaturgo. En él encontramos expresado en toda su claridad el pensamiento que domina la filosofía de la Ilustración: no es la posesión de la verdad sino el esfuerzo por alcanzarla lo que determina el valor del hombre. La posesión engendra pereza y soberbia; la búsqueda de la verdad desarrolla la fuerza del hombre y lo impulsa hacia una perfección cada vez mayor. "Si Dios -dice Lessing- tuviese en la diestra toda la verdad y en la siniestra el puro tender hacia ella con la condición de que yo debería errar por toda la eternidad y me dijese: 'Elije', me precipitaría humildemente sobre su siniestra y diría: 'Padre, he escogido: la verdad pura es sólo para Ti'."

El tema central del pensamiento de Lessing es precisamente el problema de la relación entre el esfuerzo hacia la verdad y la verdad misma, entre la historia y lo eterno, entre las conquistas parciales y limitadas que el hombre consigue en el tiempo y la verdad absoluta. Aborda este problema a propósito de la verdad cristiana, que aparece fundada sobre hechos históricos particulares.

"Si admito que Cristo ha resucitado, a un muerto ¿debo por esta razón admitir que Dios tiene un hijo cuya naturaleza es igual a la suya? ¿Qué relación hay entre mi incapacidad para presentar objeciones fundadas al testimonio bíblico y la obligación de creer en algo que repugna a mi razón? Si admito que Cristo ha resucitado de entre los muertos ¿debo por ello admitir que este Cristo resurrecto es el Hijo de Dios?"

Pasar de una verdad histórica a un género totalmente diverso de verdad es un salto que en un principio Lessing no logra justificar. Sin embargo, su última obra de filosofía religiosa, *Educación del género humano* a través de la revelación divina, es una respuesta al problema. En esta obra la historia deja de ser el terreno de lo contingente y lo arbitrario frente a la necesidad de la razón y es el dominio en que esa necesidad se realiza y se revela gradualmente.

La religión no pertenece ni exclusivamente a la esfera de lo necesario y de lo eterno ni sólo a la de las cosas temporales y accidentales, sino que reúne una y otra esfera y es la revelación de lo eterno en el tiempo, de la razón en el devenir, del infinito en el finito. Es la revelación gradual de Dios a los hombres, revelación que para todo el conjunto del género humano corresponde a lo que es la educación para el individuo. Las religiones históricas son otras tantas etapas de este proceso educativo de la humanidad. El Antiguo Testamento condujo al pueblo de Israel a la adoración de un

solo Dios mucho antes de que fuese capaz de entenderlo racionalmente. Con su visión de una vida ultraterrena el Nuevo Testamento ha educado a los hombres en la sencillez de sentimientos.

Pero la humanidad aún debe progresar e ir más allá del Antiguo y el Nuevo Testamento; vendrá el tiempo de un Evangelio eterno, por el cual las verdades reveladas se convertirán en verdades de razón y el hombre estará en condiciones de realizar el bien no por esperanza de beatitud sino por el placer de hacerlo. La razón ilustrada empieza, así, a penetrar en el mundo de la historia, a sentirse en ésta y a hacer de ella movimiento y devenir que coincide con la progresiva autotransformación del hombre.

Lessing tiene para la Ilustración alemana igual importancia que Vico para la italiana y Rousseau para la francesa. Son ellos quienes presentan los planteamientos más susceptibles de desarrollo en el clima romántico que se instaurará hacia fines del siglo y que, bajo tantos otros aspectos, reaccionará vigorosamente contra la razón ilustrada.

LAS REFORMAS PEDAGÓGICAS EN ALEMANIA Y EL FILANTROPISMO

En el siglo xviii fructifican por fin en Alemania los principios que había formulado la Reforma pero que hasta entonces se habían llevado tan poco a la práctica. La admirable obra de vanguardia de los pietistas se afirma progresivamente a medida que los poderes estatales reconocen -bajo la influencia de las ideas del siglo- la importancia de los problemas educativos. Las escuelas elementales no sólo se multiplican sino que empiezan a mejorar cualitativamente sus métodos y contenidos. En las escuelas elementales prusianas, a las que la asistencia era obligatoria desde 1717, se introduce en 1763 el estudio de la historia, la geografía y las ciencias naturales.

Por mérito de los pietistas Semler y Hecker se difunde en el sector secundario el nuevo tipo de institución, la Realschule, donde se da gran importancia a las materias científicas y modernas. El llamado nuevo humanismo alemán, que reacciona contra la excesiva influencia francesa y se remite al concepto griego de hombre integral (la inspiración viene de Winkelmann, de Herder y del mismo Lessing), produce cambios notables en los Gimnasios, en los cuales se concede mayor espacio a la lengua y la literatura griegas y se procura realizar un desarrollo más amplio y armonioso de la personalidad juvenil, cuidando más la formación estética que las minucias filológicas.

Pero el máximo impulso al progreso educativo alemán en el siglo XVIII se lo dio el movimiento pedagógico llamado Filantropismo, del que fue promotor Juan Bernardo Basedow (1723-1790), en el que la inspiración ilustrada asumía un calor casi religioso y se hacía apostolado de "filantropía", es decir, una acción encaminada a realizar la máxima felicidad de todos los hombres a través de la educación. En su Relación a los filántropos y a los potentados sobre las escuelas, sobre el estudio y sobre su influencia en el bienestar público (1768), apelando al patriotismo y a la conciencia de los deberes cívicos en favor de sus ideales humanitarios y, en el fondo, cosmopolitas, critica duramente el pasado y hace votos por una radical reforma escolar. El eje de tales reformas debía estar constituido por grandes escuelas populares capaces de realizar

una verdadera formación del ciudadano; la escuela burguesa que debía venir después de la popular y comprendía el estudio del latín, el francés, la matemática, la física (experimental), la música, el dibujo y la danza; por último, estaba el gimnasio, propedéutico para la universidad.

El principio que debía valer en la instrucción era "no mucho y plazeramente". La practicidad debía ser el alma de la enseñanza. Incluso las lenguas debían emplearse en determinadas materias (el latín para la filosofía natural y la historia, el francés para la moral, la política y la religión).

En 1774, por encargo del príncipe de Anhalt, conquistado por sus ideas, Basedow fundó en Dessau un instituto llamado Filantropinum en el que se admitía gratuitamente incluso estudiantes pobres. Con una gran variedad de actividades y juegos, con una gran insistencia sobre los métodos de aprendizaje placentero, hacían singular contraste ciertos aspectos disciplinarios como el uso de castigos corporales y minuciosísimos horarios. La inspiración lockiana podía reconocerse en los ejercicios de endurecimiento, como el ayuno, y en la importancia que se atribuía a la emulación, con distinciones y competencias de diverso tipo. Pero en general su optimismo pedagógico estaba relacionado más bien con Rousseau.

Basedow carecía de dotes organizadoras y pronto tuvo que abandonar la dirección de la escuela, que se cerró a los tres años de su muerte. Pero un discípulo, Salzmann había fundado mientras tanto otro Filantropinum en Schepfenthal, en Turingia (1784). Aquí todo era mucho más sencillo y natural que en Dessau, la organización era mucho más moderna dedicándose gran espacio a las lenguas extranjeras (francés, inglés, italiano), mientras los aspectos librescos y mnemónicos estaban casi enteramente proscritos. Otros seguidores de Basedow hicieron lo mismo en otras partes, de modo que su influencia resultó mucho más vasta y profunda de cuanto lo hubiera consentido la ligereza con que escribía o actuaba.

Basedow, a pesar de sus constantes llamados a todos los "filántropos", había sostenido claramente desde un principio la causa de la educación de Estado. Su influencia tuvo quizá una parte preponderante en el paso definitivo que se dio en Prusia para la total estatalización del sistema escolar. En 1787 Federico Guillermo II promulgó un código escolar que quitaba al clero el gobierno de las escuelas y lo depositaba en un Ministerio de educación, que, con tal fin, disponía de oficinas e inspectores que administraban y vigilaban las escuelas primarias y secundarias de todo el Estado. Se instituía también, al terminar la escuela secundaria, una especie de examen de Estado para tener ingreso en la universidad.

Los demás Estados alemanes hicieron reformas análogas a las prusianas, aunque sin llegar a una completa estatalización. En las escuelas alemanas, ya para entonces en mayor número y mejor organizadas que las de cualquier otro país, se preparaba la generación de filósofos y científicos que a la vuelta de pocos años debía colocarse a la cabeza de la cultura europea.

IMMANUEL KANT

LA VIDA Y LA OBRA

Nadie expresó el espíritu auténtico de la Ilustración mejor que Immanuel Kant, quien lo resumió en el lema "Sapere aude", es decir, ten el valor de confiar en la luz de tu conocimiento racional y de seguirlo hasta donde te lleve, sin presunción pero también sin falsa timidez. Sin embargo, este solitario pensador del extremo septentrión de Alemania, que reunió en sí el espíritu del hombre de ciencia y un profundo sentido de los valores más íntimos de la vida moral y la experiencia estética, no puede considerarse sólo como un representante del pensamiento ilustrado, sino más bien es quien de las Luces recoge los motivos válidos para transferirlos a un plano especulativo más alto en el que se moverá el pensamiento del siglo XIX.

La exigencia crítica, planteada por el empirismo inglés, reconociendo y señalando a la razón los límites de la experiencia, y que la Ilustración había hecho suya, se convierte en la obra de Kant en uno de los recodos decisivos de la filosofía. Una filosofía esencialmente crítica, es decir, que fuese reconocimiento y aceptación de límites y que sobre éstos fundara todas las facultades positivas del hombre: he ahí la tarea que Kant se echó a costas.

Immanuel Kant nació en Königsberg el 22 de abril de 1724. Fue educado en el espíritu religioso del pietismo y estudió filosofía, matemática y teología en la Universidad de su ciudad natal. Terminados los estudios universitarios fue preceptor en algunas casas patricias. En 1755 se le nombró docente privado de la Universidad de Königsberg, de la que fue hecho catedrático de lógica y metafísica en 1770. No hay en la vida de Kant acontecimientos dramáticos ni pasiones; con pocos afectos y contadas amistades se concentró de lleno en un esfuerzo continuo y sostenido de pensamiento que duró hasta lo último, cuando, por la decadencia senil, se volvió doloroso e infructífero. Las etapas de su vida se identifican con las etapas de su pensamiento. El único episodio notable es el choque que tuvo con el gobierno prusiano a raíz de haber publicado *La religión dentro de los límites de la mera razón*. En 1794 una ordenanza del ministro Wöllner prohibió a Kant enseñar las doctrinas contenidas en la obra. Kant repuso rechazando la acusación de que había ofendido y menospreciado la religión de su país, pero declarando que se atendería a la prohibición. Murió el 12 de febrero de 1804.

En su actividad literaria se pueden distinguir tres periodos. En el primero domina el interés por las ciencias naturales y sus obras se refieren casi exclusivamente a cuestiones físicas y matemáticas. El fruto más notable de este periodo es *la Historia natural universal y teoría del cielo* (1755), en la que aprovechaba los principios de Newton para exponer la formación del entero sistema cósmico partiendo de la hipótesis de una nebulosa primitiva. Se trata de la primera grande hipótesis evolucionista con base científica: las mismas leyes que rigen actualmente el cosmos presidieron su evolución, de la cual, por lo tanto, se excluye toda intervención divina.

En el segundo periodo empieza a predominar el interés filosófico que se orienta cada vez más hacia el criticismo. El tercer periodo es el crítico y se abre con la tesis

que Kant compuso para obtener la cátedra: *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* (1770). A este periodo pertenecen las obras fundamentales: *Crítica de la razón pura* (1781), *Crítica de la razón práctica* (1788), *Crítica del juicio* (1790), *La religión dentro de los límites de la mera razón* (1793), *Metafísica de las costumbres* (1797), y multitud de reexpediciones o aclaraciones como los *Prolegómenos a toda metafísica futura que pueda presentarse como ciencia* (1783), *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (1785), *Principios metafísicos de la ciencia natural* (1788) y la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* (1787). A estas obras hay que añadir sus lecciones de antropología, lógica, geografía física y pedagogía. En 1798 publicó su *Antropología*. Las lecciones de lógica, geografía y pedagogía fueron sacadas a la luz pública por los discípulos a su muerte.

Si por actitud crítica se entiende el reconocimiento por parte de la razón de sus propios límites, el constituirse ésta en juez de sí misma, cabe afirmar que esa actitud está presente en Kant desde un principio. En sus escritos aparece constantemente la polémica contra el dogmatismo, la arrogancia doctrinal, la vanagloria del saber ficticio. La única excepción es el escrito sobre el Optimismo (1759) que inaugura el segundo periodo, propiamente filosófico, exaltando la perfección del mundo con una especie de canto lírico de las creaturas y del hombre. Pero es significativo que más tarde Kant haya repudiado totalmente esta composición; en todas sus demás obras hay acentos y tonos de carácter netamente crítico.

Para Kant, el procedimiento silogístico es una pura gimnasia formal, un pasatiempo de doctos (*Sobre la falsa sutileza de las cuatro figuras silogísticas*, 1762). Niega el valor absoluto de las demostraciones racionales de Dios; restringe a la pura lógica formal el valor del principio de identidad y afirma la función positiva del elemento negativo de lo falso, de la culpa, de lo feo, en la vida del hombre; vuelve a colocar el fundamento de lo bello y lo sublime fuera de la esfera teórica, en la conciencia de un sentimiento de la belleza y la dignidad de la naturaleza humana.

Por último, en los *Sueños de un visionario* explicados por los sueños de la metafísica (1764) reconoce explícitamente en la metafísica "la ciencia de los límites de la razón humana". La razón debe "conocer bien y tener sus propias posesiones limitadas, en vez de andar a ciegas en busca de conquistas". Apenas la filosofía arremete contra los problemas de la libertad, la predestinación, la vida futura y otros análogos se encuentra de inmediato con los hitos que le impiden seguir adelante.

De esta forma, Kant, desde antes de emprender su obra propiamente crítica, rompe con la metafísica que ignora o pasa por alto los límites del hombre. Al mismo tiempo, formulaba el concepto de una metafísica que fuese la ciencia de tales límites y que, por consiguiente, tuviese su lugar entre los conocimientos humanos y fuese útil para el auténtico y perdurable bien del género humano.

Esta nueva especie de metafísica empieza a plasmarse en la disertación del año de 1770, *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principüs*, que prelude directamente a la *Crítica de la razón pura*.

El reconocimiento y la aceptación del límite de cada una de nuestras facultades se convierte para Kant en la norma que confiere a éstas validez y fundamento. De tal forma, la imposibilidad de que el conocimiento pueda trascender los límites de la

experiencia se convierte en la base de la validez efectiva del conocimiento; la imposibilidad de que la actividad humana práctica alcance la santidad (es decir, una identidad perfecta de la voluntad con la ley) se convierte en la naturaleza y la norma de la moralidad que es propia del hombre; la imposibilidad de subordinar a la naturaleza se convierte en base del juicio estético y teológico (es decir, de la facultad del sentimiento). Éste es el verdadero origen y raíz del criticismo de Kant.

Kant no busca una vía para escapar a los límites del hombre, o sea, una vía que permita alcanzar, con la fe, con el sentimiento, o con cualquiera otra actividad, las metas vedadas a la actividad racional. En Los sueños de un visionario aún consideraba posible una tal evasión. Hume lo desengaña definitivamente. Le destruye, como el mismo Kant dice, el sueño dogmático y le revela como ilusoria toda experiencia de escapar a los límites de la experiencia.

LA INVESTIGACIÓN TRASCENDENTAL

Para Hume ninguna observación concerniente a la realidad en sí o el mundo externo es verdaderamente válida. No tienen valor absoluto ni siquiera las afirmaciones sobre los hechos de la experiencia porque su certeza depende únicamente del instinto, que las hace nacer y las conserva en razón de su utilidad para la vida. Kant, como Hume, admite que las afirmaciones acerca de toda realidad que trascienda la experiencia carecen absolutamente de valor; pero a diferencia de Hume admite el valor de las que se refieren a hechos de la experiencia. Con relación a estos hechos rechaza el escepticismo de Hume. Los motivos del rechazo delimitan el nuevo planteamiento kantiano del problema.

En primer lugar, el escepticismo niega que, dentro de los límites de la experiencia, el hombre pueda alcanzar la estabilidad y la seguridad de un saber auténtico. Esta negación es gratuita porque, según Kant, ese saber existe y es la nueva ciencia matemática de la naturaleza. En segundo lugar, el escepticismo pasa por alto un elemento fundamental: el esfuerzo hacia la metafísica. Si bien la metafísica es ilusoria, no lo es -sino que es real disposición natural del hombre para la metafísica. La metafísica misma, aun en su vana pretensión de conocimiento, plantea un problema que debe resolverse buscando en la constitución del hombre el móvil último de su tendencia a trascender la experiencia.

El escepticismo de Hume, aunque ha percibido el límite del conocimiento humano, no lo ha aceptado porque sigue juzgando la experiencia sobre la base de criterio de abstracta racionalidad que él mismo ha declarado imposible: de ahí la condena incluso del conocimiento que se funda en la experiencia. Para Kant, es necesario aceptar el límite como intrínseco y constitutivo de toda investigación humana y hacer de él la norma del investigar mismo. Entre las indagaciones de este género figura la investigación crítica: es el tribunal que asegura a la razón en sus pretensiones legítimas y condena las que no tienen fundamento sobre la base del límite que es extrínseco a la razón misma como ley inmutable. Este tribunal es la crítica de la razón pura, es decir, una crítica de la razón en general respecto de todos los conocimientos a que puede aspirar independientemente de toda experiencia.

Según Kant, es un hecho que existen conocimientos independientes de la experiencia. Todo conocimiento universal es necesario e independiente de la experiencia, pues la experiencia -como lo habían reconocido Hume y Leibniz partiendo de puntos de vista diversos- no puede dar valor universal y necesario a los conocimientos que se derivan de ella. Pero conocimiento "independiente de la experiencia" no quiere decir conocimiento que "precede a la experiencia". Nuestro conocimiento comienza con la experiencia; pero es posible que no se derive todo de la experiencia y que sea un compuesto de las impresiones que se derivan de la experiencia más lo que por su parte pone nuestra facultad de conocer, bajo el estímulo de aquéllas. Por consiguiente, hay que distinguir e el conocimiento una materia bruta, constituida por las impresiones sensibles, y una forma constituida por el orden o la unidad que nuestra facultad cognoscitiva da a tal materia.

Para Kant, la matemática y la física pura (o sea, los principios de la física newtoniana) contienen sin duda algunas verdades universales y necesarias, esto es, independientes de la experiencia. En efecto, contienen proposiciones o juicios sintéticos a priori, es decir, sintéticos en el sentido de que en ellos el predicado añade algo nuevo al sujeto (lo que no sucede en los juicios analíticos); a priori porque están dotados de una validez necesaria que la experiencia no podría justificar. Por consiguiente, estos juicios sintéticos a priori deben ser posibilitados (si los hay, deben ser posibles) por algún elemento o función a priori de nuestro conocimiento, es decir, por la forma de éste, puesto que la materia del conocimiento, constituida por las impresiones sensibles es, como se ha dicho, incapaz de justificar su posibilidad.

Tarea de la crítica de la razón será, entonces, descubrir los elementos formales de nuestro conocimiento que Kant denomina puros y a priori, en el sentido de que carecen de toda referencia a la experiencia y son independientes de ésta. De esa forma, la razón, aun manteniéndose rigurosamente en los límites de la experiencia, podrá justificar la experiencia misma en su totalidad y, por consiguiente, los conocimientos universales y necesarios que se encuentran en su ámbito.

Pero el primer resultado que se desprende de este concepto de la naturaleza humana como composición o síntesis de dos elementos, uno formal y otro a priori, uno material y otro empírico, es que el objeto del conocimiento no es el ser en sí, sino el fenómeno. Conocer, para el hombre, no significa crear; el entendimiento humano no crea, al conocerla, la realidad que es su objeto; por consiguiente, tiene que haber otra fuente que le dé el objeto en qué pensar, la multiplicidad por unificar. Esa fuente es la sensibilidad.

Pero la sensibilidad es en sí misma sustancialmente pasiva: lo que tiene lo recibe y no puede recibirlo sino en los modos que le son propios. Todo ello significa que el objeto del conocimiento humano no es el ser (o cosa en sí) sino lo que del ser puede manifestarse al hombre: el fenómeno. También significa que el conocimiento humano, en cuanto es siempre y sólo conocimiento de fenómenos, es siempre y sólo experiencia. Pero el fenómeno no es apariencia ilusoria, sino que es el producto de una relación efectiva entre el hombre y el ser, y esa relación tiene su posibilidad en el hombre en cuanto que éste es razón o sujeto conociente.

El que haya un fenómeno, es decir, que un objeto se dé como fenómeno a la experiencia, es un hecho que tiene su posibilidad en el hombre. Si se quiere escrutar el fundamento del fenómeno, o sea la posibilidad última de la experiencia, hay que dirigirse al hombre en cuanto sujeto conociente o razón para rastrear en él aquellas funciones o formas a priori que condicionan la experiencia y el fenómeno objeto de ésta.

En este punto, la operación crítica se caracteriza como investigación trascendental sobre las formas a priori de la experiencia. Estas formas son, por una parte, sensibles (intuiciones puras, espacio y tiempo), y por la otra, intelectuales (conceptos puros, categorías). La experiencia es la totalidad concreta del conocimiento; está constituida no sólo por la sensibilidad, sino también por el intelecto y está condicionada igualmente por las formas de la una y del otro.

De ese modo, Kant ha efectuado su revolución copernicana. Como Copérnico, no pudiendo explicar los movimientos celestes sobre el supuesto de que el ejército entero de los astros gira en torno al espectador, de modo que tuvo que suponer que el observador giraba sobre sí mismo, así Kant, en vez de admitir que la experiencia se modela sobre los objetos, lo que haría imposible la validez del conocimiento, supone que son los objetos, en cuanto fenómenos, los que se modelan sobre las funciones cognoscitivas del hombre.

LAS FORMAS "A PRIORI" DE LA SENSIBILIDAD Y EL ENTENDIMIENTO

En la Crítica de la razón pura, la "Estética trascendental" y la "Analítica trascendental" (primera parte de la "Lógica trascendental" que comprende también la "Dialéctica trascendental") están dedicadas, respectivamente, a determinar los elementos a priori de la sensibilidad y el intelecto y a justificarlos.

Las formas a priori de la sensibilidad o intuiciones puras son, según Kant, el espacio y el tiempo, los cuales, por consiguiente, no son conceptos ni cualidades de las cosas, sino condiciones para la percepción de éstas. No podemos percibir nada sino en el espacio y en el tiempo; por consiguiente, todas las cosas que percibimos existen en el espacio y en el tiempo, si bien éstos son puros elementos subjetivos del conocimiento sensible.

El espacio es el fundamento de la validez de la geometría, la cual determina las propiedades espaciales de todos los objetos posibles de la experiencia justo porque no se funda en la consideración de ninguno de esos objetos, sino sobre la consideración de la forma universal subjetiva que los condiciona. Por su parte, el tiempo es la forma del sentido interno, es decir, del orden que sigue la sucesión dentro de la cual percibimos nuestros estados interiores y, por lo tanto, a nosotros mismos.

Pero nuestro conocimiento no se limita a la sensibilidad, que es pasividad o receptividad, sino que es también pensamiento, esto es, actividad o espontaneidad. Pensar significa juzgar. Así como hay formas a priori de la sensibilidad, hay funciones o formas a priori del entendimiento; esas formas son los conceptos puros o categorías.

Pero como pensar es juzgar, las categorías serán tantas cuantas son las especies del juicio. Y como hay doce clases de juicio distribuidas en las cuatro divisiones de la cantidad, la cualidad, la relación y la modalidad, habrá también doce categorías distribuidas según esa misma división.

TABLA DE LOS JUICIOS

| <i>Cantidad</i> | <i>Cualidad</i> | <i>Relación</i> | <i>Modalidad</i> |
|-----------------|-----------------|-----------------|------------------|
| Particulares | Afirmativos | Catagóricos | Problemáticos |
| Singulares | Negativos | Hipotéticos | Asertóricos |
| Universales | Infinitos | Disyuntivos | Apodóticos |

TABLA DE LAS CATEGORÍAS

| <i>Cantidad</i> | <i>Cualidad</i> | <i>Relación</i> | <i>Modalidad</i> |
|-----------------|-----------------|------------------|------------------|
| Pluralidad | Realidad | Subsistencia | Posibilidad e |
| Unidad | Negación | e inherencia | imposibilidad |
| Totalidad | Limitación | dependencia | Existencia y |
| | | Causalidad y | no existencia |
| | | Comunidad o | Necesidad y |
| | | acción recíproca | contingencia |

A través del conocimiento sensible, un objeto nos es (lado; a través del conocimiento intelectual ese objeto es pensado. Pero para pensar un objeto es necesario referirlo a un concepto general, es decir, a una categoría. Intuiciones y conceptos son pues los elementos necesarios del conocimiento humano. No es posible prescindir de ninguno de ellos: las intuiciones sin conceptos son ciegas, los conceptos sin intuiciones son vacíos. El conocimiento en cuanto experiencia es siempre síntesis de intuiciones y conceptos.

Pero en este punto se le plantea a Kant el problema que él mismo reconoce como el más difícil de la crítica: justificar las categorías, es decir, demostrar que son verdaderamente necesarias para constituir la experiencia y que sin ellas ninguna experiencia es posible. Esta justificación Kant la denomina deducción, con término jurídico, pero como tiene por objeto funciones a priori es una deducción trascendental.

Evidentemente, no es necesario demostrar que fuera del tiempo y el espacio no hay experiencia. Pero en cambio, sí hay que demostrar que el enlace entre mis intuiciones espacio-temporales es algo más que el puramente práctico y subjetivo reconocido por Hume.

Ahora bien, según Kant, esa demostración se efectúa teniendo presente que todo acto cognoscitivo, cada juicio es un juicio mío, es decir, pertenece a la "unidad originaria de la apercepción", el yo pienso. Pero ¿qué es la subjetividad, el yo pienso, sino la unificación de una pluralidad que se nos da? Por lo tanto, los enlaces que nos permiten esa unificación son estructuras necesarias del sujeto, lo que quiere decir, al mismo tiempo, estructuras necesarias de la experiencia. La percepción misma contiene ya, en forma de esquemas ineliminables (sino en la pura fantasía, que no es

percepción), las categorías del intelecto (esquematismo trascendental). Kant anticipa en este punto ciertas observaciones de la filosofía y la psicología contemporáneas que reconocen en la percepción en cuanto tal una estructura organizada que anticipa el juicio lógico que se podrá hacer sucesivamente.

Sobre la base de estas observaciones, Kant rechaza el atomismo empírico y pone la función unificadora de la subjetividad como fundamento de certidumbre antes que de escepticismo, puesto que, en este sentido, subjetividad significa universalidad. En efecto, se trata de estructuras idénticas en todos los sujetos racionales.

Sin embargo, ello no nos habilita a trascender la experiencia efectiva, puesto que las formas del entendimiento, cuya validez en la experiencia hemos reconocido, en modo alguno son aplicables más allá de la sensibilidad, ni alcanzar el ser en sí. No son más que la facultad lógica de unificar la pluralidad de la sensibilidad y cuando esa pluralidad falta su función es imposible. Por consiguiente, es imposible aplicarlas a lo que sobrepasa la intuición sensible.

Sin embargo, el noúmeno, es decir lo inteligible puro que aspiramos a conocer no es sólo una ilusión. Reconocer como fenómenos los objetos de la experiencia significa implícitamente contraponerles el ser en sí. No es posible concebir un límite sin admitir un más allá de ese límite. Dice Kant: "El entendimiento no puede admitir la fenomenidad de su objeto sin reconocer que un objeto no fenómeno es posible." Por consiguiente, el noúmeno es posible, lo que no quiere decir que sea real. Para que lo fuese tendría que darse en una intuición no sensible, esto es, intelectual; pero una tal intuición queda totalmente fuera de las posibilidades humanas.

Por lo tanto, debe renunciarse a afirmar la realidad positiva del noúmeno y limitarse a considerarlo negativamente como un concepto-límite, que circunscribe en los rigurosos confines de la experiencia las pretensiones de la sensibilidad y el intelecto. Sin embargo, sigue siendo una posibilidad, es decir, un problema, o por mejor decir, el máximo problema que la razón no puede dejar de proponerse que al mismo tiempo es incapaz de resolver. Es justamente en este problema en el que radica la ineliminable tendencia metafísica del hombre, tendencia que Kant analiza en la dialéctica trascendental.

LAS IDEAS DE LA RAZÓN PURA

La metafísica dogmática (Kant tiene presente sobre todo la de Wolff) afirma sin más la realidad del noúmeno y se pone a enumerar sus caracteres. La dialéctica trascendental es sustancialmente una crítica de esta metafísica; Kant no le reconoce otros fundamentos que sofismas, contradicciones e incapacidad de llegar a conclusiones. Niega que sus objetos tengan alguna validez y los llama ideas, entendiendo por esta palabra conceptos desprovistos de realidad objetiva. Denomina lógica de la apariencia al procedimiento que produce las ideas y deja a la crítica la destrucción de esa apariencia y el dismantelamiento de la ilusión que es su base.

Cuando la razón pretende afirmar dialécticamente (o sea, en la acepción kantiana, sofísticamente) la realidad del noúmeno, no puede determinarla sino como la

totalidad absoluta de la experiencia. De ese modo nace la idea de la razón pura. Dado que ningún esfuerzo puede hacer que el hombre conozca positivamente lo que está más allá de la experiencia, ese más allá se piensa como la experiencia misma en su forma más completa, en su perfecta e incondicionada unidad. Pero como la totalidad de la experiencia no es nunca una experiencia, la idea carece de valor objetivo y por ello mismo es eso, idea, es decir, no realidad.

Sólo hay tres ideas posibles modeladas sobre la base de las relaciones que existen entre nuestras representaciones. Éstas pueden referirse al sujeto, al objeto fenoménico o, en general, a cualquier objeto del pensamiento. La idea será, pues, la unidad absoluta del sujeto pensante (alma), o la unidad absoluta de los fenómenos (mundo), o la unidad absoluta de todos los objetos posibles sean o no fenoménicos (Dios). El alma, el mundo y Dios son los objetos de la metafísica dogmática que cree alcanzarlos por medio de su dialéctica aparente.

En efecto, la idea del alma se apoya en un paralogismo, es decir en un razonamiento errado, que transforma la función puramente lógica del yo pienso en una sustancia simple que estaría más allá de todo fenómeno y constituiría el sustrato de todos los fenómenos internos.

La idea del mundo como totalidad absoluta de todos los fenómenos revela su ilegitimidad al dar nacimiento a afirmaciones antitéticas igualmente verosímiles (antinomias de la razón pura). En efecto, admitida la idea del mundo (que no tiene nada que ver con la naturaleza, que no es más que la conexión causal de los fenómenos) surgen cuatro antinomias. La primera es la que existe entre la finitud y la infinitud del mundo respecto del espacio y del tiempo; en efecto, se puede sostener tanto que el mundo ha tenido un comienzo en el tiempo y tiene un límite en el espacio, como que no tiene ni lo uno ni lo otro y es infinito. La segunda antinomia, nace de la consideración de la divisibilidad del mundo; se puede sostener tanto que el mundo se compone de partes simples como que en el mundo no existe nada simple, es decir, indivisible. La tercera antinomia se refiere a la relación entre causalidad y libertad: se puede admitir una causalidad por libertad junto a la causalidad según leyes de la naturaleza, o negar toda causalidad libre. La cuarta antinomia se refiere a la dependencia del mundo respecto de un ser necesario: se puede admitir que hay un ser necesario como causa del mundo, o se puede negar ese ser.

Es imposible decidirse entre una u otra de las tesis antitéticas porque entrambas pueden demostrarse. El defecto está en la idea misma del mundo que, por estar más allá de toda experiencia posible, queda incognoscible y, por consiguiente, no puede proporcionar ningún criterio por el cual se pueda decidir en favor de una u otra tesis. Las antinomias demuestran, pues, la ilegitimidad de la idea del mundo.

La tercera idea, la de Dios, es el mismo ideal de la razón pura, en cuanto se piensa en Dios como la condición y el origen de todas las cosas, esto es, como el Ser originario y supremo, el Ser de los seres. Kant discute esta idea sobre la base de las pruebas que se han pretendido dar sobre la existencia de Dios. Tales pruebas no son conclusivas y lo único que demuestran es que sobre este punto la razón humana es incapaz de concluir nada.

Para Kant las pruebas posibles se reducen a tres: la prueba físico-teológica, la prueba cosmológica y la prueba ontológica. La prueba físico-teológica, que del orden del mundo se remonta hacia el ordenador no es concluyente porque no es dado al hombre establecer una relación adecuada entre el orden comprobado del mundo y el grado de perfección divina que ese orden debería explicar. La prueba cosmológica, que remonta la cadena de las causas hasta la causa primera supone la prueba ontológica porque parte del concepto de la causalidad para llegar al concepto de la causa primera y, por lo tanto, se queda en el ámbito de los conceptos y no llega a demostrar la realidad de la causa primera.

Sólo la prueba ontológica declara explícitamente su querer pasar del concepto a la realidad de Dios. Pero este paso es imposible, pues si en el concepto de Dios se considera ya incluida la existencia como una de sus perfecciones, la prueba es contradictoria; y si la existencia no se considera incluida habrá que añadirla sintéticamente al concepto, es decir, por la vía de la experiencia, por lo que la prueba misma resulta imposible. Según Kant, el juicio sobre la existencia es siempre un juicio empírico; pero como Dios está más allá de toda experiencia, afirmar su existencia es imposible.

Pero, negadas en su valor objetivo, en su realidad, las ideas vuelven a plantearse como problemas. Reconocida la ilusión es necesario encontrar su raíz, que penetra profundamente en la naturaleza del hombre. Negada la solución dogmática, y, con ella, toda solución, hay que replantear el problema del noúmeno para garantizarlo en su problematicidad. ¿En qué modo? A esta pregunta contesta el uso regulativo de las ideas trascendentales. Las ideas trascendentales no constituyen un objeto, pero pueden y deben dirigir la indagación intelectual hacia la unidad total que representan.

Toda idea es para la razón una regla que la impulsa a buscar en su campo de investigaciones -la experiencia- no sólo la máxima extensión, sino también la máxima unidad sistemática. De esa forma, la idea psicológica impulsa a buscar las conexiones entre todos los fenómenos del sentido interno y a descubrir en ellos una unidad cada vez mayor, justo como si fueran manifestaciones de una sustancia simple. La idea cosmológica obliga a pasar incesantemente de un fenómeno natural al otro, del efecto a la causa, y así al infinito, como si la totalidad de los fenómenos constituyese un mundo único. Por último, la idea teológica pone ante la experiencia entera un ideal de perfecta organización sistemática que la experiencia no podrá jamás alcanzar, pero que perseguirá siempre como si todo dependiera de un creador único. Consideradas en este sentido, las ideas estimulan la indagación intelectual y condicionan el esfuerzo del hombre por ampliarla y hacerla progresar.

LA MORALIDAD

En la Crítica de la razón pura circula como tema dominante la polémica contra la arrogancia de la razón que pretende superar los límites humanos. En la Razón práctica el tema fundamental es la polémica contra el fanatismo moral en cuanto veleidad de transgredir los límites de la conducta humana. En la Razón pura se opone el conocimiento humano, fundado en la intuición sensible de los fenómenos, a un problemático conocimiento divino fundado en la intuición intelectual de la cosa en sí.

Del mismo modo, la Razón práctica opone la moralidad humana, que es el respeto de la ley moral, a la santidad divina, que es la perfecta conformidad de la voluntad a la ley.

En esta última oposición se funda todo entero el concepto kantiano de la vida moral. Si la voluntad del hombre estuviera ya en sí misma necesariamente en armonía con la ley de la razón, dicha ley no valdría para él como un mandamiento, y no le importaría la constrictión del deber. La acción se conformaría sin más a la razón. Pero la ley de la razón es un imperativo y obliga al hombre al deber. Por consiguiente, el principio mismo de la moral implica un límite práctico constituido por los impulsos sensibles y, consecuentemente, por la finitud de quien debe realizarla.

La moralidad está igualmente alejada de la sensibilidad pura y de la racionalidad absoluta. Si el hombre no fuera más que sensibilidad sus acciones estarían necesariamente determinadas por los impulsos sensibles. Si fuera sólo racionalidad estarían necesariamente determinadas por la razón. Pero el hombre es al mismo tiempo sensibilidad y razón, puede seguir tanto el impulso como la razón: en esta posibilidad de elección consiste la libertad, que hace de él un ser moral.

Para vivir moralmente, el hombre debe trascender la sensibilidad. Ello implica no sólo sustraerse a los impulsos sensibles, sino también evitar de asumir como regla para la acción todo objeto de deseo. En cuanto ser racional, pero finito, el hombre desea la felicidad; pero la felicidad precisamente en cuanto objeto de deseo no puede ser fundamento de un imperativo moral. No se puede mandar sobre el deseo. Todo aquello que es objeto de deseo puede dar lugar a máximas subjetivas, carentes de validez necesaria, a imperativos hipotéticos que ordenen algo en vista de un cierto fin (tales son los imperativos de una técnica o los de la prudencia, que indican los medios para ser feliz), pero no a una ley objetivamente necesaria, a un imperativo categórico que valga para todos en todas las condiciones.

El imperativo categórico debe consistir en una ley que no prescriba ningún objeto, ningún fin determinado, sino sólo la conformidad de la acción a la ley. En cuanto ley, constituye la exigencia misma de una ley: obliga a la voluntad no a cumplir determinadas acciones, sino toda acción que responda a una ley, es decir, que no haya sido sugerida o impuesta por un impulso cualquiera. La ley moral no puede ordenar nada que no sea actuar según una máxima universalmente valedera. De este modo se llega a la fórmula del imperativo categórico: Obra de modo que la máxima de tu voluntad pueda valer, al mismo tiempo, como principio de una legislación universal. Esta legislación tiene un carácter puramente formal, pues en realidad no prescribe al hombre otra cosa que la renuncia a los impulsos sensibles y el determinarse en virtud de la pura universalidad de la razón. Y como el conjunto de los impulsos es el amor de sí mismo o egoísmo, liberarse de los impulsos significa en primer lugar eliminar el egoísmo.

La acción negativa de la libertad sobre el egoísmo es también un sentimiento ("que se puede llamar dolor"); por lo tanto, el acto moral determina el único sentimiento moral: el respeto por la ley. Un ser supremo, o por lo menos desprovisto de sensibilidad no podría experimentar ese sentimiento, puesto que su voluntad no podría no estar de acuerdo con la ley. Pero el hombre, que es finito porque está sujeto a impulsos, no es moral sino en cuanto actúa exclusivamente en el respeto de la ley misma.

Sin embargo, esta ley no le viene del exterior. Al seguir la ley, la voluntad humana se hace ley para sí misma, se afirma como razón pura práctica, como principio racional de acción. En eso consiste la autonomía de la voluntad moral. La naturaleza sensible del hombre lo somete a las leyes naturales y hace de él un ser heterónomo. La naturaleza racional del hombre lo vuelve autónomo porque lo sustrae a las leyes naturales que determinan sus impulsos o lo hace independiente de su misma razón.

Pero la autonomía de la voluntad no significa conformidad perfecta de la voluntad a la ley racional. Esta perfecta conformidad es la santidad, que excluye la posibilidad de sustraerse a la ley y vuelve inútil el imperativo. La santidad es sólo de Dios; al hombre le es propia sólo la moralidad como respeto de la ley. Kant condena el fanatismo moral que pretende observar la ley de buen grado, en virtud de una inclinación natural y, de esa forma, en el lugar de la virtud, que es intención moral en conflicto, pone la ilusión de una perfecta pureza de intenciones.

La acción moral del hombre está dirigida al Sumo Bien, como su objeto y término final. Para el hombre, que es un ser finito, el Sumo Bien consiste no sólo en la virtud, sino en la unión de virtud y felicidad. En esta unión la felicidad debe ser proporcional a la virtud, es decir, al valor y al mérito de la persona. Dos son, por consiguiente, las condiciones de su realización.

En primer lugar, el progreso al infinito del hombre hacia la santidad, progreso que requiere la continuidad al infinito de la existencia humana y, por consiguiente, la inmortalidad del alma.

En segundo lugar, la proporcionalidad perfecta de la felicidad a la virtud, que, puede ser producida únicamente por una inteligencia suprema, causa de la naturaleza, y que, por lo tanto, exige la existencia de Dios. Tales son los dos postulados de la Rueda práctica concernientes al Sumo Bien. El postulado primero y fundamental es el de la libertad, que condiciona entera la vida moral.

Estos postulados reconocen con certeza lo que a la razón especulativa le parecía como simplemente problemático: la realidad del alma como sustancia; la realidad del mundo como teatro de la libertad humana; la realidad de Dios como garante del orden moral. Lo que para la razón especulativa era trascendente se convierte en inmanente para la razón práctica; pero esta extensión de la razón pura en el aspecto práctico no implica una ampliación análoga del conocimiento teórico.

Admitir los postulados de la razón práctica no significa conocer los objetos nouméticos a que esos postulados se refieren. Los postulados no significan yo sé, sino sólo yo quiero, y constituyen el vínculo moral así como las ideas de la razón pura constituyen el vínculo teórico.

El imperativo moral, en su fórmula "Obra de modo que la máxima de tu voluntad pueda valer, al mismo tiempo, como principio de una legislación universal" implica el reconocimiento de los otros sujetos morales para los cuales debe valer la ley y el respeto de su dignidad. Por lo tanto, la fórmula equivale a ésta: Obra de suerte que emplees la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cada uno, siempre como fin y nunca como medio.

La universalidad de la ley moral no consiste en un acuerdo sobre un cierto objeto ni en una armonía o uniformidad de acción por parte de los diversos sujetos, sino tan sólo en el reconocimiento de la dignidad humana, tanto en la propia persona como en la ajena. Merced a este reconocimiento, todos los hombres, en cuanto sujetos morales, constituyen un reino de los fines, una unión sistemática de seres razonables cada uno de cuyos miembros es al mismo tiempo legislador y súbdito.

En este reino ningún ser racional finito puede aspirar al puesto de soberano, porque ninguno de ellos es perfectamente independiente, libre de necesidades y sin límites a la propia potencia. Pero todos participan en él por el ejercicio de su libertad, por el vínculo que los constituye en personas.

EL JUICIO ESTÉTICO Y TELEOLÓGICO

Si la Crítica de la razón pura analiza las condiciones del conocimiento teorético, y la Crítica de la razón práctica las de la conducta moral, la Crítica del juicio analiza las condiciones de la vida sentimental. El sentimiento es considerado por Kant como el dominio de un juicio no intelectual que él denomina juicio de reflexión. El hombre, que debe realizar su libertad en la naturaleza y sin chocar con ella, necesita suponer que la naturaleza misma está de acuerdo con la libertad y la vuelve posible merced a la unidad de sus leyes.

Pero la armonía entre la naturaleza y la vida moral no es el resultado de un juicio objetivo, porque las exigencias de la vida moral no participan verdaderamente en la constitución de los objetos naturales, que están condicionados únicamente por las categorías del intelecto. Es más bien el resultado de una reflexión sobre los objetos naturales que, en cuanto tales, están ya determinados por los principios del intelecto.

A diferencia del juicio del entendimiento, el juicio del sentimiento no determina la constitución misma de los objetos fenoménicos, sino que reflexiona sobre estos objetos ya constituidos para descubrir su armonía con las exigencias de la vida moral. Ahora bien, cuando esta armonía se aprehende inmediatamente, sin mediación de un concepto, el juicio es estético; cuando se piensa mediante el concepto de finalidad, el juicio es teleológico.

El juicio estético, en cuanto comprensión inmediata del acuerdo entre la naturaleza y la necesidad subjetiva de unidad, es el goce de lo bello. Es puramente subjetivo: no da ningún conocimiento, ni claro ni confuso, acerca del objeto que lo provoca. Al mismo tiempo, no lo mueve interés porque no está ligado a la realidad del objeto, sino sólo a su representación; por lo tanto, el placer que provoca es desinteresado y, como tal, libre. Ello no excluye su universalidad, que no consiste en la validez objetiva propia del conocimiento intelectual, sino en su comunicabilidad, esto es, en su posibilidad de ser compartido por todos los hombres.

El goce estético se deriva de la satisfacción de la necesidad que el hombre experimenta de encontrar los objetos de la naturaleza en armonía con su naturaleza moral. Esta necesidad surge de la impotencia humana ante la naturaleza; el goce se produce cuando el hombre transforma con el juicio estético esta impotencia en un sentimiento de libertad ante la naturaleza misma.

Esto acontece claramente en el sentimiento de lo sublime suscitado por la desmesurada grandeza de la naturaleza (sublime matemático) o por su desmesurada potencia (sublime dinámico). En uno y otro caso el hombre experimenta un sentimiento de pena por la propia pequeñez e impotencia ante la naturaleza; pero, al reconocerse en su pequeñez e impotencia vence el sentimiento de pena y lo transforma en placer positivo. Lo bello es tal en cuanto lo juzgamos como si hubiese sido creado para suscitar en nosotros un sentimiento de acabamiento y armonía, es decir, de acuerdo entre el elemento sensible y el elemento intelectual.

La armonía entre la naturaleza y la libertad puede también pensarse mediante el concepto de finalidad, en virtud del cual la naturaleza se considera como enderezada a hacer posible la libertad en cuanto vida del sujeto moral. El juicio teleológico es, como el estético, un juicio de reflexión: no determina la constitución de los objetos naturales; prescribe una regla para considerarlos desde el punto de vista de las exigencias morales del hombre.

En efecto, el hombre debe admitir que hay en la naturaleza una causa que actúa según ciertos fines y que, por lo tanto, vuelve posible la constitución y la vida de los seres vivientes y, en particular, del hombre, el único ser moral de la naturaleza. Pero aun admitiendo eso, el hombre no debe renunciar a explicar la naturaleza mecánicamente, es decir, mediante la acción de fuerzas puramente naturales: la consideración teleológica no vale como explicación de la naturaleza pues, incluso si se admite un Arquitecto Supremo, nosotros nos quedamos a oscuras acerca del modo como Él actúa y los fines que se propone. Hay que darse cuenta de las deficiencias de la explicación mecánica y subvenir a ella con una indagación diversa que no recurra a leyes mecánicas, sino que se valga del concepto de finalidad.

Un intelecto intuitivo, es decir, creador (o divino), vería por doquier la causalidad porque su ver sería un determinar las cosas en su constitución misma; pero el entendimiento humano, finito, que sólo determina la forma de las cosas encuentra necesariamente un límite en la explicación mecánica y, traspasando este límite, puede y debe recurrir a la consideración finalista atribuyendo lo que no puede explicarse con la acción de las leyes mecánicas a la acción de una Causa que actúa según fines.

EL PENSAMIENTO PEDAGÓGICO

La moral kantiana contiene ya in nuce una pedagogía, si bien se trata (le una pedagogía no desprovista de contradicciones. Es una moral rigorista, es decir, niega que el hombre pueda hacer el bien con placer. El hombre debe limitarse a seguir la ley moral, la voz del deber, que se le aparece necesariamente como una constricción. Sin embargo, esta constricción se acepta libremente y es autónoma, pues de lo contrario carecería de valor. El hombre puede seguirla o no seguirla; en esta posibilidad de no seguirla consiste el "mal radical", ineliminable (pues eliminarlo equivaldría a despojar al hombre de todo mérito moral).

Como se ha visto, Kant llega a decir que el sentimiento de respeto por la ley moral es necesariamente un "sentimiento de dolor". Pero ¿cómo es posible educar para que se asuma el dolor como móvil? Sólo podemos educar para pensar y actuar en

términos universales, esto es, para no estar en paz con nosotros mismos hasta no habernos convencido de que nuestro modo de actuar es tal que podemos desear que todos lo sigan, porque de esa manera la convivencia humana resultará más armónica, más rica, más respetuosa de la libre actividad de cada uno. Tal es, en efecto, la fundamental intuición pedagógica de Kant.

Quizá el hecho de que no haya escrito una pedagogía sistemática (la Pedagogía de que disponemos es una recopilación de apuntes hecha por un discípulo y publicada con la aprobación del maestro) se debe a que comprendía que una posición como la suya no estaba indemne de la acusación de eudemonismo, formulable desde su mismo punto de vista.

Ello no obsta para que la Pedagogía kantiana abunde en anotaciones preciosas incluso, o justamente, porque alienta en ella un moderado y bien pensado optimismo propio de la Ilustración en el que convergen la inspiración de Rousseau (de quien Kant fue lector entusiasta) y la sabiduría de Locke.

Afirma Kant: "El hombre no puede convertirse en verdadero hombre sino mediante la educación; él es lo que ésta lo hace." Pero los dos artes más difíciles son, precisamente "el arte de gobernar a los hombres y el de educarlos", por lo que convendría sustraerlos al empirismo común y fundarlos sobre una ciencia efectiva, que aún no existe.

Para Kant no es verdadera educación la adaptación del niño a las condiciones de hecho, que es con lo que generalmente se contentan los padres, ni mucho menos el adiestramiento para convertirlos en buenos súbditos, "como instrumentos (de sus designios)", que es lo único que interesa a los príncipes. Una educación digna de ese nombre debe tener como punto de referencia un mejor porvenir para la humanidad, con arreglo a un plan que no puede no tener "carácter mundial" (es de recordar en este punto que Kant, en el opúsculo Por la paz perpetua, fue el primer teórico de una especie de confederación mundial de los pueblos).

"Pero el bien general --se pregunta Kant-, ¿es una idea que puede resultar dañosa para nuestro bien particular? ¡Nada de esto! En efecto, por cuanto parezca que se le debe sacrificar algo, de ese modo y a la postre trabajamos mejor por el bien de nuestro estado actual." A este argumento, totalmente eudemonista sigue una afirmación radical sobre la bondad de la naturaleza humana que no tiene nada que envidiar a Rousseau: "Los gérmenes depositados en el hombre deben cultivarse cada vez mejor, pues no hay en las disposiciones naturales del hombre ningún principio de mal. La única causa del mal reside en someter a normas la naturaleza. No hay en el hombre más que gérmenes para el bien."

Adviértase que si esto no contradice la idea del mal radical, identificado con la misma libertad finita del hombre, nos permite comprender claramente hasta qué punto Kant se halla lejos de oponer al optimismo de Rousseau un pesimismo filisteo. Si acaso, como Rousseau, es pesimista (y aquí se separa de los otros ilustrados) en lo que se refiere a la obra educativa de los poderes públicos, pues la considera enderezada siempre "menos al bien del mundo que al del Estado".

Justo porque querría que a la cultura y la civilización se uniese una "moralidad verdadera", querría que ciudadanos amantes del bien público emprendiesen una obra original de experimentación pedagógica sin la cual se seguirá avanzando a tientas. "Hay que fundar escuelas experimentales antes de fundar las normales", declara señalando en el Instituto de Basedow, en Dessau, un interesante precedente "a pesar de los muchos defectos que podemos reprocharle".

Kant es favorable a la educación pública por estimarla verdaderamente formadora del ciudadano, pero para ese fin es necesario llegar en las escuelas "a conciliar la sumisión a la autoridad legítima con el uso de la libertad". Esto se obtiene sólo haciendo que cada uno sea consciente de la función libertaria de cada vínculo a que se le somete.

Kant divide la educación en física y práctica. La primera es la que "el hombre tiene en común con los animales y se refiere a los cuidados de la vida corporal"; la educación práctica es sinónimo de educación moral, es decir, educación a la libertad, o "educación de la persona o de un ente libre". Es de subrayar que para Kant la educación intelectual forma parte de la física que el hombre tiene "en común con los animales", puestos que el verdadero rasgo característico de la humanidad respecto de la animalidad no es el grado de inteligencia, sino la capacidad de imponerse una ley moral.

Sin embargo, la intención moral penetra en todos los aspectos de la educación kantiana. Kant critica la tendencia de los pedagogos que quieren reducir a juego todas las formas de educación, porque el niño debe, ciertamente, jugar, tener sus horas de recreo, pero también debe aprender a trabajar". No se trata, sin embargo, de una actitud rigorista y Kant se preocupa por demostrar inmediatamente que "el hombre tiene necesidad de ocupaciones"; que incluso Adán y Eva, si hubieran permanecido en el Paraíso, no hubieran podido estar sin un trabajo serio, sin ser atormentados por el ocio.

Sobre este mismo tema de la educación moral, Kant adopta la idea de Rousseau de que no se deben infligir otros castigos que los que surgen del mal cometido, como consecuencias naturales de éste, pues "si queremos fundar la moralidad no hay que castigar", sino acostumar al niño, apenas sea posible, a la idea del deber, a una perfecta sinceridad, a estimarse a sí mismo "en conformidad con las ideas de su razón", sin recurrir al espíritu de emulación que con tanta facilidad degenera en envidia. Es sobre todo "el temor de la propia conciencia" -no de los hombres ni de la retribución divina-, lo que debe constituirse en nuestro móvil principal.

En el campo religioso hay que sustituir "una devoción sombría, lúgubre y violenta" por una "piedad serena y apacible". La religión debería ser un complemento de la moral, pero no siendo posible aplazar demasiado su enseñanza, por lo menos hágase el esfuerzo por comunicar una idea de Dios como padre amoroso que vela por todos sus hijos, lo cual ayuda a "concebir la unidad del género humano como una gran familia".

Por lo que se refiere a la educación intelectual, pasando por alto las muchas máximas cuya sabiduría no se aparta mucho de los dictados del sentido común, hay que destacar por lo menos dos puntos: el principio en virtud del cual "el mejor medio para comprender es el hacer" (Kant se refiere esencialmente a operaciones de carácter

intelectual), y el consejo de que hay que preferir, siempre que sea posible, el "método socrático" de la discusión al método "mecánicamente catequético", es decir, propio de la enseñanza mnemónica y pasiva.

Por lo tanto, el ideal kantiano de educación es, incluso en el plano intelectual, conquistar la autonomía de juicio necesaria para la formación de una libre conciencia moral.

CONCLUSIÓN

La autonomía moral teorizada por Kant puede considerarse como la más madura formulación de aquella "dignidad" que los humanistas habían reivindicado para el hombre. Pero Kant, aun cuando afirma el "primado" de la razón práctica sobre la teórica es también, como se ha visto, el más resuelto defensor de los derechos y el valor de la libre investigación científica. Mantiene intacta la fe ilustrada en un progreso humano universal (la Crítica de la razón pura está dedicada a Francis Bacon).

En pocas palabras, Kant resume y armoniza los principales motivos renacentistas y de la Ilustración, entre los cuales no existían, por lo demás, contrastes fundamentales. Sólo había el peligro de que una consideración científica del hombre rebajase a éste a puro mecanismo; pero contra este peligro Kant había preparado ese complejo de defensas que constituyen el núcleo de su criticismo.

Por lo demás, Kant no se limitó a conciliar teóricamente valores morales y valores científicos, sino que estudió las soluciones políticas, jurídicas y pedagógicas que constituyen las condiciones de un progreso no efímero ni unilateral e indicó en la regulada libertad de los individuos y los pueblos la esencia de tal condición. De tal modo, ofrecía a la arrolladora expansión de la cultura occidental una forma de autoconciencia que sintetizaba admirablemente los aspectos positivos de aquélla.

Kant fue, por lo tanto, la conciencia más madura del Occidente en los momentos en que las revoluciones americana y francesa y las guerras napoleónicas daban el golpe de gracia a las supervivencias feudales y al despotismo en todas sus formas. En mayor o menor grado, su pensamiento habrá de ser el punto de partida de toda la filosofía posterior, ya sea que acepte su espíritu o que tome por otros caminos aberrantes respecto del universalismo humanitario, de los ideales de paz y tolerancia caros al filósofo de Königsberg.