

cer a la otra —materia—. Varias respuestas irán surgiendo en los dos siglos siguientes, susceptibles de ser agrupadas en dos grandes vías principales: La del materialismo, que intentará explicar la actividad de la mente como un tipo especial de cosa material y, por tanto, el movimiento de la materia como causa inmanente, y la del idealismo, con sus múltiples variantes, que hará depender la materia de la actividad del espíritu y explicará la causa del movimiento como trascendente a aquélla.

EL SIGLO XVIII. NATURALEZA Y RAZON

El siglo XVIII hereda este problema de descubrir una conexión intrínseca entre espíritu y materia, conexión que tenía que preservar el carácter especial de cada uno y, al mismo tiempo, ligarlos de forma inteligible. Berkeley, Kant y Hegel, de una parte, y La Mettrie y la corriente materialista de otra, son exponentes de la búsqueda de solución a este problema, imposible de resolver desde los presupuestos de la filosofía mecanicista, por lo que forzosamente se abren nuevas vías que problematizan la propia concepción dualista. Como recoge Crombie, ya algunos filósofos del siglo de las luces «comenzaron a ver los resultados de la investigación científica menos como descubrimientos acerca de la Naturaleza que como productos de los métodos de pensamiento empleados» (22).

En el campo epistemológico, la dualidad se expresa entre racionalismo y empirismo y el pensamiento ilustrado se mueve entre uno y otro polo incesantemente. Se configura como pensamiento típicamente racionalista por su creencia en la razón, no sólo como instrumento metódico de conocimiento, sino también como fuerza histórica que domina el presente y puede conformar el futuro. Pero, al mismo tiempo, se configura como empirista al rechazar, siguiendo la corriente de Locke y Condillac, la posible existencia de ideas innatas y afirmar la posibilidad del conocimiento solamente a partir de las sensaciones.

Sin embargo, aun con esa corrección del empirismo, el gran dogma del siglo XVIII se basa en una visión del mundo como básicamente racional y, por ende, capaz de ser comprendido y modificado por la actividad cognoscitiva del hombre. La Naturaleza —«idea-eje» de la época, según se señaló anteriormente— se concibe como racional en su estructura misma, de forma que sujeto y objeto, hombre y Naturaleza, se encuentran inmersos en el mismo medio racional.

Esa identidad entre Naturaleza y razón o, si se prefiere, esa creen-

(22) Crombie: *Op. cit.*, p. 288.

cia en un orden unitario total que abarcaba el mundo natural y el humano, lo colectivo y lo individual, hará crisis desde los propios presupuestos ilustrados con la crítica, decisiva desde varios frentes, de Rousseau, Hume y Kant (23). Crisis que estaba latente en la propia ambigüedad de la «idea-eje» de la Naturaleza. Pues su unidad en el pensamiento ilustrado era sólo aparente. Al aplicar el concepto de Naturaleza al mundo humano se manifiestan las tensiones entre sus elementos racionales y empíricos, entre el hecho y el derecho, la realidad y la idealidad, el carácter normativo de sus leyes naturales en cuanto reflejo del orden del universo y, al mismo tiempo, la apelación a su utilidad; en una palabra, la dualidad entre su necesidad y su carácter finalista (24).

No obstante, su éxito se debe en parte a esas contradicciones; tiene respuesta para todo; posee la suficiente ambivalencia para unir —en un equilibrio inestable, pero equilibrio al fin— los polos opuestos; la idea de Naturaleza es «le lieu géométrique des contradictions de l'époque, de ses aspirations et de ses craintes, de ses hardiesses et de ses timidités» (25).

Tales ambigüedades se corresponden con las necesidades de una burguesía en ascensión, necesitada de un punto de apoyo teórico con el que remover lo establecido, pero, al mismo tiempo, temerosa de las posibilidades de sus fuerzas. Identificando Naturaleza y razón (26), la Ilustración hace de la razón humana el juez supremo que decide qué es «lo natural» y qué es «lo convencional» y, ante su tribunal, desfilan la teodicea cristiana y el sistema político y social del Antiguo Régimen (27). Gran parte de las instituciones establecidas se

(23) Véase Cassirer, E.: *Filosofía de la Ilustración*, México, 1950. Von Wiese: *La cultura de la Ilustración*, Madrid, 1954. Hazard: *Op. cit.*

(24) Uno de los problemas claves del Derecho natural de la época es, como señala Ehrard, la reintroducción de una finalidad de carácter ético en el universo mecanizado de la nueva ciencia. Por lo que respecta a este problema del naturalismo ético y la crítica que, desde el punto de vista lógico, ha realizado la filosofía analítica, véase Muguerra, J.: «Es y debe. En torno a la lógica de la falacia naturalista», en *Teoría y sociedad. Homenaje al profesor Aranguren*, Barcelona, 1970.

(25) Ehrard: *Op. cit.*, p. 417.

(26) La primera ruptura de dicha identidad se lleva a cabo en la crítica roussoniana del optimismo ilustrado. Tal optimismo ligaba la bondad originaria de la Naturaleza (naturaleza racional) —y que, desde otro punto de vista ya había sido puesto en cuestión por Hobbes en el siglo anterior— con el postulado del desarrollo del hombre bueno por medio de la cultura. Pero Rousseau contrapone de forma radical la autenticidad y libertad del «hombre natural con la coerción o irracionalidad del hombre en la sociedad civilizada, llevando así a cabo una incisiva crítica de la sociedad de su tiempo e imaginando un nuevo mito: el hombre es bueno y la sociedad le corrompe.

(27) Habría que distinguir, en líneas generales, entre la Ilustración inglesa y la francesa. Aquélla se considera comenzada en el siglo XVII con un filósofo de la talla de Locke y, desde el triunfo de la Gloriosa, se caracteriza por su carácter atemperado y armonizado con una sociedad que, a su vez, ha sabido modernizarse. En Francia, como es sabido, la situación social es muy diferente: frente a la resistencia del «Antiguo Régimen», los *philosophes* oponen el modelo político inglés y en el orden científico y filosófico el sistema newtoniano como violento ariete para poner en cuestión todo lo establecido.

consideran como obstáculos para el libre desenvolvimiento «natural» y «armónico» de una sociedad que, plenamente secularizada, afirma la primacía de la razón humana.

Pero ese punto de apoyo en unas leyes inmutables y racionales, que identifican las aspiraciones de la burguesía con las de la humanidad y elevan sus reivindicaciones a un orden natural, es un arma de doble filo. Pues ese mismo universalismo e inmutabilidad se convierte fácilmente en una noción estática y conservadora. Ya el deseo de mejorar lo existente, bajo la fórmula del despotismo ilustrado, da cuenta de ese estatismo que no intenta ser directamente subversivo.

Sin embargo, no parece que hubiera demasiadas alternativas dado el contexto histórico. La tarea urgente de los «filósofos» es destruir los abusos despóticos, no intentar comprenderlos. El juicio inapelable de un «orden natural» parece, en principio, más seguro que un relativismo histórico o una idea de evolución que pueden explicar génesis y causas e incluso, dada la tendencia determinista de su pensamiento, la necesidad de un cierto estado de cosas establecido. Y ya se sabe que no es posible condenar algo que es inevitable; sería tan absurdo como condenar la ley de gravitación universal. Por ello, a pesar de que, desde mediados de siglo, los descubrimientos crecientes de la geología, la genética y otras ciencias, así como un nuevo sentido de la historia como evolución y progreso (28), van creando, en el plano teórico, un nuevo orden de valores, permanece rígidamente esa consideración de la naturaleza humana como sustentadora de todos los cambios históricos. Sólo más tarde, avanzado el siglo XIX, con una burguesía triunfante y en plena expansión y un desarrollo económico y técnico sin precedentes, las corrientes evolucionistas e historicistas se afirmarán frente a la supuesta inmutabilidad natural. La idea de Naturaleza será sustituida por el dogma del Progreso, pero no pensemos que aquélla es derrocada completamente. Muy al contrario, subsiste bajo formas diversas, incluso científicas, tanto más influyente cuanto que no es reconocida abiertamente.

(28) Montesquieu, adelantándose en parte a su época, lleva a cabo un impresionante estudio concreto de las sociedades e intenta construir una causalidad histórica que ofrece mayores posibilidades de acción al hombre que el determinismo intemporal de la Naturaleza. Pero aunque Montesquieu abandona la idea de Derecho natural en la sistematización de su teoría política, sigue ligado a la concepción de una naturaleza humana inmutable. Por otra parte, el dogma del progreso se mantiene unido a una idea inalterable de la condición humana. Sobre estos aspectos, véase Meinecke: *El historicismo y su génesis*, México, 1943. Bury, J.: *La idea del progreso*, Madrid, 1971. Ehrard: *Op. cit.*

EL BUEN SALVAJE Y LA EDUCACION

Pero todavía en la época en que aparece nuestro casi olvidado niño bravío de l'Aveyron, del que hablábamos al comienzo de esta nota, el problema sigue siendo, con diversas matizaciones, el de la búsqueda del «hombre natural», no el del hombre producto de la historia. El mito del «buen salvaje» simboliza precisamente ese «hombre natural» fantasmático, imagen de la inocencia y bondad de la Naturaleza y encarnación, no sólo de las ideas morales del XVIII, sino también del otro mito, casi siempre presente en la historia de nuestra cultura, del paraíso perdido o de la antigua Edad de Oro. Los filósofos ilustrados saben, sin embargo, que ya no es posible volver hacia atrás e intentan buscar nuevas soluciones. El ejemplo típico de la creación roussoniana de un «contrato social» es ilustrativo de ello. Si no se puede regresar, tal vez sí sea posible construir un futuro en que la razón y el sentimiento, el individuo y la comunidad, la Naturaleza y la cultura estén finalmente integradas. El matiz nuevo estriba en que este modelo utópico de sociedad no depende ya de ninguna fuerza externa ni sobrenatural, no se va a deber a ningún milagro ni apocalipsis; dependerá sólo de la razón y la fuerza humanas. Crear una sociedad desde cero, que no repita los errores acumulados en la historia; conseguir una Edad de la Razón que realice «la imagen del mundo natural a través del perfeccionamiento de la cultura», llegará a ser uno de los ideales revolucionarios posteriores que la propia serie de acontecimientos históricos corregirán y matizarán.

En cualquier caso, y por lo que respecta a nuestro tema, la anfibología de la idea de Naturaleza se agudiza profundamente. Prevalce tanto la imagen de una naturaleza humana que se degrada en la historia como la de una Naturaleza que necesita tiempo para desenvolverse y «progresar». La naturaleza humana es a la vez un fenómeno histórico y una realidad trascendental; es algo dado y, al tiempo, el término de un desarrollo. Ya se arranque de una concepción optimista (naturaleza racional y armónica), que es la predominante, ya de una visión pesimista (naturaleza ciega e irracional), la antinomia entre Naturaleza y cultura comienza a ensancharse.

En este contexto el gran mito de la educación adquiere cada vez más importancia. La educación aparece como el medio de superar tal antinomia y de aunar la creencia en la racionalidad del hombre y de la Naturaleza. El hombre puede ser portador de ideas innatas desde el momento de su nacimiento, o bien puede ser una página en blanco en el que las sensaciones imprimen sus signos; lo que