

CONSTRUCCIÓN Y DESCONSTRUCCIÓN. El sino del racionalismo moderno de la Ilustración a la postmodernidad

Por BERNARDINO BRAVO LIRA (*)

Durante dos siglos la historia del mundo moderno parece tener como música de fondo el racionalismo. No es extraño. Bien miradas las cosas, se trata de un fenómeno fuera de lo común, un desafío sin precedentes, ni paralelos a las raíces mismas de la cultura de Europa e Iberoamérica. No se limita al plano de las ideas, sino que afecta a la cultura entera en sus múltiples dimensiones, desde la religión, la política y las costumbres hasta las instituciones, el derecho, el arte y, en fin, la vida social, la moda, así como la industria y la economía.

Semejante cuestionamiento de los fundamentos del propio mundo es altamente original. No se da en todas las latitudes ni en todos los tiempos. Nadie somete a crítica y revisión las bases de la propia cultura, ni menos opone a la visión del mundo imperante y consolidada, otra nueva, construida a partir de supuestos diferentes. Semejante replanteamiento, propio del racionalismo moderno, es netamente europeo. No sin razón ha visto Paul Hazard en él una *crisis de la conciencia europea* (1). Aunque sea sólo por su naturaleza y amplitud, o constituye una experiencia tan fascinante como difícil de estudiar.

Históricamente el racionalismo moderno separa en Europa e Iberoamérica dos etapas de la Modernidad, la del Barroco y la de la Ilustración. Es decir, rompe con más de un milenio de formación de la Europa medieval y moderna, hasta el Barroco, bajo el signo de la armonía entre razón y revelación y abre un capítulo, en principio aparte, en el que se somete a crítica y revisión los pilares de esa visión del mundo: Dios, el hombre y el universo (2). Es decir, se propone nada menos que la titánica empresa de reinterpretar y refundar

(*) Academia Chilena de la Historia. Universidad de Chile

(1) Hazard, Paul, *La crise de la conscience européenne 1680-1715*, París, 1932, trad. castellana de Julián Marías, *La crisis de la conciencia europea (1680-1715)*, Madrid, 1975

(2) Cassirer, Ernst, *Die Philosophie der Aufklärung*, Tubinga, 1932, trad. castellana *Filosofía de la Ilustración*, Madrid, 1943.

Europa y el mundo sobre nuevas bases. Naturalmente esto no vale ni para las colonias europeas ni para los pueblos más o menos europeizados de Asia y Africa. Éstos llegaron tarde a la Modernidad. No conocieron otra que la ilustrada. Entre ellos no hubo Modernidad barroca, de suerte que la única a la cual han tenido acceso y a la cual de algún modo adhieren es la Modernidad racionalista. Tal es el caso, sin ir más lejos, de los Estados Unidos, cuya Modernidad es de primeras aguas, todo menos una reinterpretación o refundación de otra anterior.

De una u otra forma, el racionalismo moderno depende mentalmente de la Modernidad barroca, en cuanto cuestiona sus fundamentos racionales y revelados y, en último término, en cuanto pretende reemplazarla por otra construida a partir de la sola razón. Esta actitud, se halla, por así decirlo, en las antípodas del pensamiento griego. No busca comprender la realidad, tal como es, sino rehacerla según los dictados de la razón humana. No se contenta con descubrir los secretos de la naturaleza, sino que aspira a dominarla, someterla al poder del hombre. En consecuencia, lo que tiene de más propio es criticar y construir.

Desde mediados del siglo XVIII hasta mediados del XX, este enfrentamiento entre las dos Modernidades es una constante en la historia de Europa e Iberoamérica. Su historia puede compendiarse en dos términos: construcción y desconstrucción. La actitud mental del racionalismo frente a la realidad no es especulativa, al modo griego, sino más bien constructiva o, si se quiere, reconstructiva. Al *intus legere*, descifrar la realidad, de la filosofía clásica, opone el *cogito ergo sum*, cartesiano (3), vale decir, el demostrarme a mí mismo que el mundo exterior existe, lo que equivale a reconstruir mentalmente todo lo que me rodea (4).

De ahí las dos caras del racionalismo y su desenlace, que, a la vuelta de dos siglos, hemos visto producirse ante nuestros ojos, con el derrumbe de la Unión soviética y el *Wende* (5). Anverso es la crítica y revisión de las bases de la imagen racional y teocéntrica del mundo, dominante hasta el Barroco, y reverso, la construcción de otra imagen del mundo nueva, racionalista y antropocéntrica. La quiebra de la armonía greco-cristiana entre Revelación y razón, abrió la puerta a una disociación del más acá terreno del más allá ultraterreno. Pero la visión racionalista y antropocéntrica del mundo construida sobre ella, resultó pronto insostenible, se desfondó o desplomó por sí sola. Así toda esta construcción racionalista, fue a parar en lo que, con un término acuñado por Derrida, puede llamarse desconstrucción. Sus ideales se diluyeron en una sar-

(3) Descartes, René, *Discours de la Méthode*, 1637.

(4) Chevalier, Jacques, *Histoire de la pensée*, 2 vols, París, 1955, trad. castellana, Madrid, 1958. 2.

(5) Czempiel, Ernst Otto, *Weltpolitik im Umbruch. Das internationale System nach dem Ende des Ost-West-Konflikts*, Munich, 1991.

ta de *metarrelatos* como los calificó Lyotard, de los cuales, como los cuentos de hadas, nadie puede vivir (6).

El término desconstrucción cuadra de maravilla al derrumbe de la Unión Soviética, y de la Modernidad racionalista y antropocéntrica. Ante todo, según acabamos de recordar, se produjo por sí mismo, sin intervención de agente externo. Se trata, pues, de una autodemolición o autodestrucción, no de una vulgar destrucción o demolición. El propio Derrida ha explicado que tampoco coincide con la *Aufheben* de Hegel. Si por un lado no viene provocada desde afuera, por otro, tampoco interviene ningún factor histórico superior que cancele al racionalismo y al mismo tiempo, lo absorba y lo eleve a un plano más alto (7). Dicho de otro modo, aquí hay una derrota, sin ningún triunfador. Sólo los lectores de Fukuyama pudieron no comprenderlo y creer que el triunfador que faltaba eran los Estados Unidos y su sistema político y económico (8). Hasta donde se sabe, lo propio históricamente del *Wende*, es decir, de la caída de la Unión Soviética y del advenimiento de una la Postmodernidad, es que no hay triunfador. Se combina desconstrucción de la Modernidad, por agotamiento, esclerosis y muerte, todo fruto de una descomposición interna, con el hecho de que, ella no deja tras de sí nada a qué agarrarse. Sin asidero, la Postmodernidad, es tan sólo lo que viene después, algo todavía sin contornos propios y que, a falta de mejor denominación, se suele llamar.

Ese es en grandes líneas el tema del presente trabajo. La exposición se abre con un somero estado de la cuestión, al que sigue un recuento del itinerario histórico del racionalismo en Europa y en América. Al efecto cabe diferenciar cuatro momentos y, a modo de epílogo, el umbral de la Postmodernidad. Al final se agrega una síntesis y conclusión.

La primera etapa corresponde a los cimientos en la primera mitad del siglo XVII. Entonces se formula un nuevo criterio de certeza. Su origen está en Grocio y en Descartes, quienes invierten la sola fe luterana en la sola razón. Una segunda etapa, que consiste en la construcción de una visión racionalista del mundo, ocupa en buena parte el siglo XVIII, el siglo del optimismo. Entonces se aplica el nuevo criterio de certeza a los grandes temas del pensamiento europeo: Dios, el hombre y el mundo y cobra forma la creencia racionalista en el

(6) Lyotard, Jean François, *La Condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, París, 1979, trad. castellana, Madrid, 1984.

(7) Derrida, Jacques, *De gramatología*, Buenos Aires 1971. Borradori, Giovanna, *Desconstrucción y terrorismo. Derrida en la crisis de la filosofía en época de terrorismo* (2003), Buenos Aires, 2004.

(8) Fukuyama, Francis, «¿El fin de la Historia?», en *The National Interest*, 16, 1989, en general lo encontró eco fuera de algunos círculos de los Estados Unidos. El autor atenuó su posición. El mismo, *The end of history and the last man*, Nueva York 1992, trad. castellana, Buenos Aires, 1992. Mohler, Armin, «Kondylis, el anti-Fukuyama. La política planetaria tras la "guerra fría"», en *Hespérides* 8, Madrid, 1995.

progreso indefinido de la humanidad por obra de la razón humana que es el alma de la *Enciclopedia*. En la tercera etapa, durante el siglo XIX, siglo de las ilusiones, la construcción racionalista se consolida y perfecciona. Entonces el poder del hombre para dominar el mundo alcanza su punto culminante, mientras los grandes sistemas de pensamiento racionalista prometen como fin de la historia la felicidad de la humanidad en la tierra y por obra del hombre, una suerte de sustituto de la esperanza cristiana. Tales sistemas son, el idealismo dialéctico absoluto de Hegel (1770-1831), el positivismo sociológico de Comte (1798-1857) y el materialismo dialéctico de Marx (1818-1883). La cuarta etapa, de desconstrucción corresponde al siglo XX, siglo de desilusiones. Esta llena de contradicciones, errores y horrores. La técnica se vuelve contra el hombre, abundan medios de vida y faltan razones para vivir, el mundo sin Dios se vuelve contra el hombre. Termina con el *Wende* y el advenimiento de la Postmodernidad.

ESTADO DE LA CUESTIÓN

En estas páginas se da al término racionalismo una significación más amplia que la habitual en los libros y manuales de filosofía. Bajo este nombre se comprende no sólo al idealismo en sus diversas manifestaciones, sino también a las distintas corrientes empiristas. La razón de ello queda clara en el texto. En último término ambas directrices tienen un mismo punto de partida: el rechazo de la realidad tal cual es, para sustituirla por una realidad tal como los observadores mismos la reconstruyen mentalmente, conforme a sus propios métodos, sean éstos especulativos o empíricos. De esta suerte se forja una nueva visión del mundo, racionalista y antropocéntrica que disocia el más acá terreno del más allá ultraterreno.

Los estudios acerca del racionalismo moderno adolecen de una marcada fragmentación. No puede ser de otro modo, dada la amplitud del tema. Su historia se ha hecho separadamente por escenarios, por áreas de la cultura —desde la religión hasta el arte y el derecho—, por corrientes de pensamiento o por realizaciones —como el reformismo ilustrado—, por grandes figuras —escritores, gobernantes, estudiosos—, y a menudo también por países, como es el caso de, Francia y la *Enciclopedia*, la Ilustración en Portugal y España, al margen de sus manifestaciones en México, Quito, Perú, Brasil y el resto de Iberoamérica. Lo mismo puede decirse de la Ilustración en Italia y en Europa central, desde Austria y Baviera, a los principados eclesiásticos y seculares alemanes. Hay también una Ilustración inglesa con repercusiones en las colonias de Norteamérica que constituyeron los Estados Unidos. Esta misma variedad de temas, personajes e historias se prolonga, bajo diversas formas, a lo largo de los siglos XIX y XX: luchas doctrinarias entre liberales y conservadores, conflicto entre país real

y país legal, guerras civiles y demás. Todo lo cual va a morir en el siglo XX en la desconstrucción, los metarrelatos y el *Wende*.

A la vista de este panorama, no llama la atención que la bibliografía esté atomizada. Primero son las monografías, sólo después son posibles obras de síntesis. Al respecto, ha habido avances significativos en muchos sentidos que hacen posible la presente investigación. En primer término, cabe mencionar, tres obras únicas en su género, *La formación del pensamiento jurídico moderno* de Villey, *Casuismo y sistema* de Tau Anzoátegui y el estudio histórico de Mohnhaupt, sobre la idea de constitución (9).

En el plano histórico, son relevantes, por abarcar diversos escenarios de Europa y en Iberoamérica, los estudios acerca de la Ilustración católica, debidos a estudiosos de diversos países, desde Merkle y Kluebing en Alemania hasta Moncada, Wandruszka y Ventura en Italia, Plongeron en Francia, Maravall, Seelander y Hespanha en España y Portugal, González Casanova, Góngora y tantos otros para Iberoamérica, como el estadounidense Whitaker, el alemán Krauss, la argentina Rípodaz Ardanaz (10).

Uno de los aspectos más estudiados, es el de las instituciones, la Ilustración, la policía, la disciplina, constitución histórica y escrita, Estado jurisdiccional y

(9) Villey, Michel, *La formation de la pensée juridique moderne*, París, 1975. Tau Anzoátegui, Víctor, *Casuismo y Sistema*, Buenos Aires, 1992. Hespanha, Antonio, *Panorama histórico da cultura jurídica europeia*. Lisboa-Macao, 1994-1995. Mohnhaupt, Heinz, y Grimm Dieter, *Verfassung, Zur Geschichte des Begriffs von der Antike bis zur Gegenwart*, Berlín, 1995.

(10) Merkle, Sebastian, *Die Katholische Beurteilung des Aufklärungszeitalters*, Berlín, 1909. El mismo, *Die Kirchliche Aufklärung im katholischen Deutschland*, Berlín, 1910. Moncada, Luis Cabral de, *Italia e Portogallo nel settecento*, Roma, 1949. Ahora en: El mismo, *Estudios de Historia do Direito* 3, Coimbra, 1950. Wandruszka, Adam, «Il reformismo católico del settecento in Italia ed Austria», en *Storica e politica* 3-4, 1965. El mismo, «Die Katholische Aufklärung Italiens und ihr Einfluss auf Österreich», en Kovacs, Elisabeth (ed.), *Katholische Aufklärung und Josefianismus*, Munich, 1979. Venturi, Franco, *Settecento riformatore*, Turín, 1969. Plongeron, Bernard, «Recherches sur l'Éclaircissement catholique en Europe occidentale 1770-1830», en *Revue d'histoire moderne et contemporaine* 16, 1969. Maravall, José Antonio, *Estudios de la historia del pensamiento español del siglo XVIII*, Madrid, 1991. Hespanha, António, *La gracia del derecho*, Madrid 1993. Kluebing, Harm, (ed.) *Katholische Aufklärung-Aufklärung im katholischen Deutschland*, Hamburgo 1993. Whitaker, Arthur P., (ed.) *Latin America and the Enlightenment*, 1942. González Casanova, Pablo, *El misonetismo y la modernidad cristiana en el siglo XVIII*, México, 1948. Góngora del Campo, Mario, «Estudios sobre el galicanismo y la Ilustración católica en América española», en *Revista Chilena de Historia y Geografía*, 125, Santiago, 1957. El mismo, «Aspectos de la Ilustración Católica en el pensamiento y vida eclesiológica chilena (1770-1814)», en *Historia* 8, Santiago, 1969, ahora ambos en El mismo, *Estudios de Historia de las ideas y de historia social*. Valparaíso, 1980. Krauss, Werner, *Die Aufklärung in Spanien, Portugal und Lateinamerika*, Munich 1973. Rípodaz Ardanaz, Daisy, *El Obispo Azamor y Ramírez. Tradición cristiana y modernidad*, Buenos Aires, 1982. Bravo Lira, Bernardino, «Feijóo y la Ilustración católica y nacional en el mundo de habla castellana y portuguesa», en *Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas* 22, Colonia-Viena, 1985. El mismo, «Verney y la Ilustración católica y nacional en el mundo de habla castellana y portuguesa», en *Historia* 21, Santiago 1986. Seelander, Airton L. Cerqueira, *Polizei, Ökonomie und Gesetzgebungslehre*, Francoforte de Meno, 2003.

Estado individualista en sus versiones neutral o liberal y absorbente o socialista, en fin, totalitarismo duro y blando (11).

Sería imposible detallar aquí otros estudios comparativos, también capitales, pero que últimamente se han trabajado menos, como comunidad estamental y sociedad burguesa, representación gremial y electoral, parlamentos. En todo caso, no podemos omitir unas indicaciones acerca de la bibliografía relativa a la contraposición entre Estado y sociedad. Pertinente. Nos limitaremos, a título de ejemplo al último tema (12).

(11) Hespanha, António Manuel, «Poder e instituições na Europa do Antigo Regime», Lisboa 1984. Jüttner, Siegfried y Schlobach, Jochen, (ed.) *Europäische Aufklärung(en)*. Hamburgo, 1992. Schiera, Pierangelo, «Disciplina, Stato moderno, disciplinamento: considerazioni a cavallo fra la sociologia del potere e la storia costituzionale», en Prodi, Paolo (ed) *Disciplina dell'anima e disciplina della società tra medioevo ed età moderna*, Bolonia, 1994. Stolleis, Michael, (ed.) *Polizei im Europa der früher Neuzeit*, Francoforte de Meno, 1996. Blicke, Peter, «Gute Polizei oder Sozialdisziplinierung», en Maier, Hans, *Festschrift zum 65. Geburtstag*, Paderborn-Munich-Viena-Zurich, 1996 y observaciones de Dinges, Martin, «Policeyforschung statt Sozialdisziplinierung» en *Zeitschrift f. neuere Rechtsgeschichte* 3-4, Viena, 2002. nota 96. Reinhard, Wolfgang: *Geschichte der Staatsgewalt. Eine vergleichende Verfassungsgeschichte Europas von den Anfängen bis zur Gegenwart*, Munich, 1998. Traverso, Enzo, *El totalitarismo. Historia de un debate*, Buenos Aires, 2001. Benedicctis, Angela de, *Politica, governo e istituzioni nell'Europa moderna*, Bolonia, 2001. Costa, Pietro y Zolo, Danilo, (eds.) *Lo Stato di diritto*, Milán, 2003, 93-94.

(12) Sobre la génesis y sentido de la contraposición Estado-sociedad, Brunner, Otto, *Land und Herrschaft* (1939), Viena, 1965. Schieder, Theodor, *Staat und Gesellschaft im Wandel unser Zeit*, Munich, 1958. Schmitt, Carl «Der Gegensatz von Gemeinschaft und Gesellschaft als Beispiel einer zweigleichenen Unterscheidung», en Legaz y Lacambra, Luis, *Estudios jurídico-sociales, Homenaje a Luis Legaz Lacambra*, Santiago de Compostela 1960. Ehmke, Horst, «Staat und Gesellschaft des Verfassung-theoretischen Problems», en Smend, Rudolf, *Festschrift*, Tubinga, 1962. Conze, Werner (ed.), *Staat und Gesellschaft im deutschen Vormärz*, Stuttgart, 1962, con estudios de varios especialistas. Angerman, Erich (ed.), «Das Auseinandertreten von Staat und Gesellschaft im Denken des 18. Jahrhunderts», en *Zeitschrift für Politik* 10, 1963, ahora en Bökenförde, Ernst Wolfgang (ed.), *Staat und Gesellschaft*, Darmstadt 1976, con trabajos de diversos especialistas. El mismo, «Lorenz von Stein als Theoretiker der Bewegung von Staat und Gesellschaft zum Sozialstaat» en Brunner, Otto, *Festschrift*, 1963. El mismo, «Die Bedeutung des Unterschieds von Staat und Gesellschaft im demokratischen Sozialstaat der Gegenwart», en Hefermehl, Wolfgang, *Festgabe*, Stuttgart 1972, ahora ambos en el mismo, *Recht, Staat, Freiheit*, Francoforte de Meno, 1991. Riedel, M. *Bürgerliche Gesellschaft und Staat bei Hegel*, Neuwied, 1970. Bobbio, Norberto, *Società e Stato, de Hobbes a Marx*, Turín 1973. García-Pelayo, Manuel, «La organización de intereses y la teoría constitucional», en *Politeia* 4, 1975, ahora en, El mismo, *Las transformaciones del Estado contemporáneo*, Madrid, 1977. Engelhardt, Ulrich y otros (editores), *Soziale Bewegung und politische Verfassung*, Stuttgart, 1976, Quaritsch, Helmut (ed.), «Von ständischen Gesellschaft zur bürgerlichen Gleichheit», en *Der Staat* 4, Berlín 1980, con trabajos de varios especialistas. Hespanha, Antonio Manuel, «Poder e instituições na Europa do Antigo Regime», Lisboa, 1984. Koslowski, Stefan, *Die Geburt des Sozialstaates aus dem Geist des deutschen Idealismus. Person und Gemeinschaft bei Lorenz von Stein*, Wenheim, 1989. Para Chile, Bravo Lira, Bernardino «Comunidad política y representación del pueblo en Chile. De la conquista a la ilustración 1541-1760», en *Revista de Estudios Histórico-jurídicos* 14, 1991. El mismo, «Ilustración y representación del pueblo en Chile 1760-1860» en *Política* 27, Santiago, 1991. El mismo, «Sociedad de clases y representación electoral en Chile 1860-1924», en *Revista Chilena de Derecho* 18, Santiago, 1991.

A modo de observación general, cabe repetir lo que se ha dicho para el reformismo ilustrado. Aunque los ideales del racionalismo sean los mismos, sus manifestaciones son distintas en Europa y en Hispanoamérica y, por supuesto, en las distintas regiones de ambos continentes (13).

Un capítulo especial es la receptividad frente a las ideas e ideales racionalistas en cada escenario. Al respecto Europa central y el mundo hispánico tienen mucho en común. En este punto, se han analizado fenómenos como la llamada modernización tradicional o el *rechazo* de lo que se opone al propio modo de ser. Por modernización tradicional se entiende aquella que no es, por así decirlo, espontánea, sino inducida desde arriba, por los sectores dominantes. Como tal es cuidadosa de evitar innovaciones que pudieran comprometer la estabilidad social o institucional (14). Más instintivo y más enérgico suele ser la reacción de *rechazo*, similar al biológico, frente a ideas o instituciones extrañas (15).

Pero, eso no es todo. El alemán Steger, no vacila en calificar a Iberoamérica, de *hoyo negro* donde mueren las ideologías del racionalismo europeo. No le resulta difícil remitirse a la experiencia de los dos últimos siglos, con el liberalismo y el socialismo decimonónicos, las teorías del pleno empleo de Keynes, de la dependencia, de modernización desarrollista en el siglo XX, sin olvidar el modernismo eclesiástico y la teología de la liberación. Según él, Hispanoamérica se lo traga todo, todo lo transforma y deforma de acuerdo a su ser y modo de ser (16).

En todo caso hay todavía mucho por hacer. Aquí nos proponemos realizar un avance. En concreto, ensanchar el horizonte y reconstruir el itinerario histórico del racionalismo simultáneamente en tres escenarios, que hasta ahora han sido estudiados casi siempre aparte. En este sentido cabe hablar de tres Europas, sin olvidar, por eso, el caso de los países anglosajones. En primer término tenemos a la Europa atlántica, constituida en torno a Francia, luego a la Europa central, cuyo eje es Austria y finalmente, la Europa transatlántica constituida por los países hispánicos de ambos mundos.

(13) Bravo Lira, Bernardino, *El absolutismo ilustrado en Hispanoamérica. Chile, 1750-1850*, Santiago, 1994, 25.

(14) Unger, Roberto Mangabeira, *Law in Modern Society. Toward a Criticism of Social Theory*, Nueva York 1975. Trazegnies, Fernando de, *La idea del derecho en el Perú republicano del siglo XIX*, Lima, 1992.

(15) Clavero, Bartolomé, «Ley del código: Transplantes y rechazos constitucionales por España y por América», in *Quaderni Fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno* 23, Florencia, 1994. Bravo Lira, Bernardino, «Entre dos constituciones, histórica y escrita, *Scheinkonstitutionalismus* en España, Portugal e Hispanoamérica», *id.* 27, Florencia, 1998.

(16) Steger, Hanns Albert, «América Latina» en *Encuentros*, 1, Caracas, 1987, el mismo, «Deutschland und Lateinamerika, Gedanken zur Anthropologie gegenseitigen Verstehens oder Missverstehens» en *Jahrbuch f. Geschichte, von Staat, Wirtschaft un Gesellschaft Lateinamerikas* 25, Colonia-Viena, 1988, p. 831 ss. La cita p. 835. Morandé Court, Pedro, *Cultura y modernización en América latina*, Santiago, 1984.

Antes de entrar en materia, es menester una advertencia previa. Estudiar el racionalismo no es ocuparse de algo ajeno o remoto como las pirámides de Egipto. Su derrumbe es demasiado reciente y los hombres del umbral de la Postmodernidad no nos hemos liberado todavía por completo de sus supuestos mentales. Sin saberlo, somos en alguna medida racionalistas. En estas condiciones es preciso estar prevenido y abordar el racionalismo como algo histórico. Lo cual exige considerar como pasados, esto es, relativos a otra época y a otro medio, distinto del actual, supuestos intelectuales que son parte de nuestra propia mentalidad, de nuestra manera de mirar y concebir el mundo. En este sentido, su estudio no puede menos que representar una suerte de introspección o autocrítica.

En todo caso, esta autocrítica no es igual para todos. Resulta más fácil y más provechosa para quienes pertenecemos al mundo de habla castellana y portuguesa que para otros occidentales, como los europeos o los estadounidenses. La razón es muy clara. Nosotros no estamos completamente identificados con el racionalismo. A lo más, somos racionalistas a medias. En nuestra mentalidad pervive, bajo una corteza racionalista más o menos densa, en mayor medida que entre ellos, la visión realista y teologal del mundo, que precedió al racionalismo. Esto explica, en buena parte, ese desdén con que nosotros, sin dejar de admirar lo que tienen otros pueblos más poderosos, miramos lo que ellos son. Contamos, pues, con un contrapunto para estudiar el racionalismo y su naufragio en los *metarrelatos* del siglo XX, que el europeo o el estadounidense, muchas veces, tiene que descubrir tras largas y minuciosas investigaciones.

Sea que de esta autocrítica salga fortalecida una u otra vertiente de nuestra mentalidad —la realista o la racionalista— ella es siempre provechosa, porque nos pone en condiciones de examinar los fundamentos de nuestra manera de pensar. Y esto, al menos al hombre culto, universitario o no, le es indispensable.

I. CIMIENTOS: NUEVO CRITERIO DE CERTEZA, DE LA SOLA FE A LA SOLA RAZÓN

El racionalismo es ante todo una actitud mental, una nueva manera de mirar las cosas, una nueva postura frente a la realidad. Su raíz es la búsqueda de la certeza, de un saber seguro, inobjetable, al margen de los conocimientos transmitidos, vale decir, al margen de la Revelación y de la tradición clásica de la Antigüedad.

Los descubrimientos geográficos y científicos que se suceden a partir de fines del siglo XV mostraron en forma cada vez más acabada los errores y limitaciones de la Física, es decir, de los conocimientos sobre la naturaleza que se remontaban a Aristóteles, Galeno y Ptolomeo. De rechazo, arrojaron también

una sombra de duda sobre la Metafísica, esto es, los conocimientos acerca del ser de las cosas o Filosofía, de los grandes pensadores de la Antigüedad y del Medioevo, entre los que se contaban Platón, el propio Aristóteles y su principal continuador medieval, Santo Tomás de Aquino. Se produjo así una conmoción intelectual que comprometió uno de los pilares del pensamiento europeo: la autoridad de los clásicos griegos y latinos.

Pero mucho mayor fue la conmoción religiosa, originada por el protestantismo. Con él apareció el libre examen de las Sagradas Escrituras, al margen de la autoridad y las enseñanzas de la Iglesia. La propia Revelación divina pasó así a convertirse en materia de disputa. De esta suerte, se conmovió el otro pilar, hasta entonces indiscutible e indiscutido, del pensamiento europeo: la autoridad de la Revelación divina, tal como se contiene en las Sagradas Escrituras y en la Tradición de la Iglesia y es propuesta por el magisterio eclesiástico.

Surge así la búsqueda de nuevos criterios de certeza, la preocupación por las condiciones del conocimiento cierto y verdadero, en una palabra, por el método —en griego, camino— adecuado para adquirir conocimientos seguros, comprobados, indiscutibles.

En lugar de preguntarse —como se había hecho hasta entonces— qué son las cosas, qué se sabe sobre ellas, se pregunta qué se puede demostrar sobre las cosas, qué puede uno comprobar sobre ellas. Se prescinde así, al menos hipotéticamente, de la Revelación, cuyo contenido escapa en su núcleo fundamental a toda comprobación por la razón humana: son los misterios superiores a la razón, que ésta sólo puede admitir por la autoridad de Dios, manifestada a través de la Revelación. Se prescinde también, al menos en cuanto su contenido no ha sido previamente comprobado, de las obras clásicas: son las noticias anteriores a la razón, cuya verificación ella no siempre está en condiciones de realizar y que sólo cabe admitir por la autoridad de los antiguos, que dan testimonio de ellas.

Entre los pensadores que contribuyeron a forjar este nuevo criterio de certeza se destacan el holandés Hugo Grocio (1583-1645) y el francés Renato Descartes (1595-1650). Ambos son sinceramente creyentes, el primero protestante, el segundo católico. Sin embargo, ambos prescinden hipotéticamente de las verdades reveladas, para limitarse a determinar lo que la razón humana puede comprobar por sí misma de un modo inobjetable. Dan así el primer paso hacia la construcción de un mundo formado únicamente por lo que la razón humana logra demostrar.

Grocio lo hace en el campo del derecho y postula frente al derecho establecido, al que califica de voluntario, esto es, creado artificialmente por la voluntad humana, un derecho natural racionalista, fundado en la razón humana que lo deduce a priori de la naturaleza individual del hombre y lo comprueba a posteriori a través de los derechos de los distintos pueblos. Este dere-

cho natural está dotado de una certeza semejante a la de las matemáticas: universal, necesario e inmutable y por tanto, también válido para todos los tiempos y para todos los hombres, sean católicos o protestantes, cristianos o no cristianos, independientemente del hecho de que Dios exista o no, lo cual, como el mismo Grocio advierte, nadie podría dudar sin gran impiedad (17).

Lo que Grocio hizo en el campo del derecho, lo hizo Descartes en el campo de la filosofía (18). Propuso un nuevo método de conocimiento cuyo objeto es formular ideas claras y distintas, como los conceptos matemáticos, dotadas de una certeza que estuviera más allá de toda duda. En consecuencia, sostuvo que la razón humana demuestra que la realidad se reduce en último término a dos órdenes absolutamente distintos entre sí, el de la *res cogitans* y el de la *res extensa*, vale decir, de la substancia pensante y de la substancia extensa. Introdujo así una disociación metafísica entre espíritu y materia, entre lo suprasensible, accesible a la razón humana a través de la especulación y lo sensible, accesible a través de la experimentación. Esta disociación es básica para todo el pensamiento racionalista ulterior.

El criterio de certeza, adoptado por Grocio y por Descartes y que sirve de punto de partida al racionalismo moderno es, pues, no admitir otros conocimientos que los adquiridos por la razón, que ella misma está en condiciones de comprobar. Esta comprobación se busca por dos vías fundamentales, que corresponden a la distinción metafísica postulada por Descartes entre *res extensa* y *res cogitans* y son o bien, la vía experimental, en el caso de los hechos que el investigador está en condiciones de reproducir y observar cuantas veces lo desee, como son los del mundo sensible y mensurable, o bien mediante la vía especulativa, en el caso de las realidades con un contenido suprasensible, entre las que se cuentan las actuaciones humanas, desde la religión, la moral, el derecho y la historia hasta la filosofía, la política y el arte.

Pero este dualismo metafísico cartesiano resultó pronto insostenible para los racionalistas. La mayoría de los autores posteriores a Descartes estimó que la razón humana demuestra que toda la realidad se reduce en último término a un único principio, llamado o bien idea por los que lo consideran puramente espiritual y accesible a través de la especulación o bien materia por los que lo consideran puramente material y accesible a través de la experimentación. De ahí arrancan las dos grandes corrientes en que desemboca el pensamiento racionalista posterior a Descartes, el idealismo y el materialismo. Ambas llegan a su culminación en el siglo XIX, la una con el idealismo dialéctico absoluto de Hegel y la otra con el materialismo dialéctico o histórico de Marx.

Entre los iniciadores de esta reducción del dualismo cartesiano a una forma de monismo está el pensador inglés Tomás Hobbes (1588-1679), fundador del

(17) Cassirer, nota 2. Villey, nota 8.

(18) Descartes, nota 3. Villey, nota 8.

positivismo jurídico moderno. En lugar de colocar al derecho, como lo hace Grocio, dentro del campo especulativo del deber ser suprasensible, lo colocó dentro del campo fáctico, del ser sensible o de los simples hechos. Conforme a esto postuló que el estado natural y original del hombre no era la comunidad sino el individuo, de suerte que la sociedad y el Estado no tenían otro origen que el contrato o pacto entre los individuos que los componen y, por tanto, no existía otro derecho que el impuesto por el Estado. En este sentido, Hobbes no sólo niega el derecho natural y es, por tanto, el padre del positivismo jurídico moderno, sino que también lo es del contractualismo social moderno.

Nueva actitud ante la realidad

La clave del racionalismo es la actitud ante la realidad implícita dentro del nuevo criterio de certeza. Conforme a él, la búsqueda de un conocimiento cierto se convierte en búsqueda de verdades al alcance de la razón humana, que ella misma esté en condiciones de comprobar. Lo cual no conduce a una visión de la realidad tal como es y se presenta a la razón humana, sino a una visión de la realidad tal como la razón humana la concibe y se la representa, por los medios de demostración a su alcance. Tal es la visión racionalista de la realidad, que no puede evitar alejarse cada vez más de la visión simplemente racional —o realista— de la realidad, hasta entonces dominante en el pensamiento europeo (19).

En efecto, para el racionalismo sólo es real lo concebible por la razón humana. Únicamente de esto cabe tener certeza. De lo demás no; y, por tanto, ni siquiera cabe afirmar que exista. Así, pues, dentro del horizonte mental de racionalismo no hay cabida para realidades que superen a la razón humana: ni para un Dios cuya grandeza sobrepase los límites del entendimiento humano, ni para un mundo cuya complejidad sólo pueda ser plenamente conocida por un entendimiento divino. Por eso, los iniciadores del racionalismo en el siglo XVII, aunque sinceramente creyentes como lo fueron Grocio y Descartes, prescindieron, al menos hipotéticamente, de la Revelación y sus seguidores no pudieron menos que rechazarla en nombre de la razón, como lo hicieron los enciclopedistas del siglo XVIII, hasta terminar por proponer un sustituto racionalista de ella, como, de hecho, lo hicieron finalmente los creadores de los grandes sistemas de pensamiento racionalista del siglo XIX: Hegel, Comte y Marx.

El universo mental del racionalismo es pues, más estrecho que el universo mental simplemente racional. En lugar de contener todo lo inteligible en sí

(19) Chevalier, nota 4.

mismo, contiene tan sólo lo inteligible para la razón humana. En esta identificación de la realidad con lo inteligible para la razón humana se fundamenta la nueva actitud del racionalista frente a la realidad: la afirmación del poder de la razón humana para transmutar la realidad tal cual es, en otra distinta, tal cual ella misma dictamina que debe ser.

La raíz de esta actitud mental es clara. Desde que se hace coincidir la realidad con lo que la razón humana alcanza a comprobar por sí misma, los límites de la razón humana son también los límites de la realidad. De esta manera la razón humana deja de reconocerse limitada exteriormente por la realidad y pasa a erigirse a sí misma en medida de la realidad. En efecto, si la realidad no se extiende más allá de lo que cabe dentro de la razón humana, tampoco está la razón humana circunscrita por la realidad, inmersa dentro de un universo real, anterior y superior a ella, al cual le es imposible substraerse. Antes bien, nada le impide sobreponerse al mundo real y forjar otro distinto, conformado según sus propios dictados.

Lo inteligible en sí y lo concebible para el hombre

Esta actitud frente a la realidad diferencia netamente al racionalismo moderno de otras formas de pensamiento racional anteriores, como son la visión realista del mundo de raíz griega y la visión teológica del mundo de raíz cristiana. Una y otra coinciden en reconocer a la realidad como algo dado, que en todo caso supera a la razón humana, cuyas limitaciones le impiden abarcarla totalmente. Es decir, parten por reconocer una insalvable desproporción, que el racionalismo ignora, entre la realidad inteligible en sí misma y la realidad inteligible para la razón humana: lo concebible para el entendimiento humano es tan sólo una parte de lo inteligible en sí mismo. Según esto, los límites de la realidad distan mucho de coincidir con los de la razón humana, pues derivan de una razón superior, el entendimiento divino, único capaz de abarcar cuanto es inteligible en sí mismo. En consecuencia, la realidad se impone a la razón humana como algo anterior y superior a ella, a lo cual ella misma no está en condiciones de substraerse. Tal es el punto de partida del realismo.

Según esto, el papel de la razón y el objeto de la ciencia humana no es otro que conocer la realidad tal cual es (realismo) y dentro de ella, reconocer el lugar y la misión del hombre, en el seno de ese mundo real anterior y superior al mismo hombre, plenamente inteligible para el entendimiento divino y sólo parcialmente concebible para el entendimiento humano. De ahí tomó su nombre la filosofía entre los griegos: amor a la sabiduría, que en sí misma es un atributo de la divinidad.

Por su parte, el enfoque teológico, propio del cristianismo, añade a esta visión realista una dimensión trascendente. Es decir, refiere el más acá terreno

al más allá divino, donde tiene su razón de ser, tanto por su origen como por su fin. Esta explicación última de la realidad por la causa primera, que es Dios, supone –no elimina– las explicaciones inmediatas, a través de las causas segundas, que son los agentes creados. Así la realidad inteligible para la razón humana tiene su explicación última en la razón sabia de Dios que gobierna todos los actos y movimientos (*lex aeterna* = ley eterna). Ella rige cada cosa según su naturaleza: el orden físico mediante leyes (físicas) impuestas, que se cumplen infaliblemente, y el orden humano a través de leyes (morales), propuestas para ser cumplidas libremente por los hombres. Al conocer esta ley eterna, la razón humana reconoce también cuál es el lugar y la misión que el propio Dios ha asignado al hombre dentro del universo (*lex naturae* = ley natural), que cada uno ha de adoptar libremente como regla y medida de su actuación terrena si quiere alcanzar la relativa felicidad en esta vida y la completa felicidad en la vida ultraterrena. La razón y la libertad humana son, pues, un don divino que coloca a todos y cada uno de los hombres radicalmente por encima de las demás realidades terrenas –bienes, poder, placer–, que son simples medios, para él, como el único capaz de acoger deliberadamente la invitación de Dios para disponerse en esta vida a participar eternamente de su gloria.

En cuanto el racionalismo se alza contra el mundo real, tal como es, en última instancia, según los dictados de la razón divina, para sustituirlo por un mundo real, tal como debe ser, según los dictados de la razón humana, no puede menos que alejarse cada vez más de esta cosmovisión realista y teologal que le precedió.

Este desenlace tiene mucho de inevitable. Desde que la búsqueda de la certeza en los conocimientos humanos, no responde al amor del saber, que dio su nombre a la filosofía, sino al afán de poder, que anima el intento de conformar la realidad a los dictados de la razón humana, se genera una situación violenta, que sólo puede sostenerse mediante la fuerza.

En una palabra, para el racionalismo es indigno del hombre, como sujeto racional, conformarse con aplicar la razón a entender la realidad –*intus-legere*– y a jugar un papel dentro del universo, tal cual es, sin que él mismo haya intervenido para nada en su diseño, limitándose a buscar la perfección y la justicia mediante una mera transformación de esa misma realidad, dentro de las limitaciones propias de su propia naturaleza y de la naturaleza de las cosas. En lugar de eso, sostiene que lo propio del hombre, como sujeto racional, es aplicar su razón a hacer realidad un mundo ideal, más perfecto y más justo, diseñado por su razón, donde él mismo no estará sometido a otro poder que el de su propia razón. En el fondo el racionalismo rechaza la realidad, como algo anterior a la razón, imperfecto e injusto, que la razón está precisamente llamada a abolir y reemplazar.

Tal es precisamente la suprema aspiración de la Ilustración. Para ella la razón humana y la ciencia están llamadas a rehacer el mundo según sus propios

dictados, es decir a substituir la realidad tal cual es por otra distinta tal cual ellas mismas dictaminan que debe ser. Dentro de este mundo conformado por la razón, el hombre no tendrá un lugar y una misión determinada de antemano, como sucede dentro del mundo real, sino el lugar y la misión determinados por su propia razón.

II. CONSTRUCCIÓN ILUSTRACIÓN Y CREENCIA EN EL PROGRESO INDEFINIDO

El revisionismo crítico de la Ilustración no tiene límites. No se detiene ante nada: ni ante la teología y las ciencias sagradas, ni frente a la metafísica y las ciencias humanas, ni en fin, frente la física y las ciencias de la naturaleza. Pero naturalmente los resultados son diferentes, según se trate del más acá terreno o del más allá ultraterreno. Además, lejos de quedarse en el plano de la teoría, estos resultados comportan dimensiones prácticas de largo alcance. Responden a un propósito de rehacer el mundo según los dictados de la razón, es decir, de los filósofos, nombre que se da a los pensadores ilustrados.

Bajo el signo del racionalismo las ciencias de la naturaleza pasan a primer plano. Reciben mayor impulso que las sagradas o las humanas y se convierten en modelo de las ciencias del hombre. El nuevo criterio de certeza rinde más fruto en las llamadas ciencias exactas. Se produce un auge del estudio de la materia cuantificable, como las matemáticas y del mundo sensible, como las ciencias experimentales. Recuérdese los trabajos de Pascal (1623-62) y de Leibniz (1646-1716) en el campo de las matemáticas, y los descubrimientos de Galileo (1564-1642) y de Newton (1642-1727) en el de la física, y las investigaciones de Linneo (1707-78) y Buffon (1707-88) en el de la biología.

En contraste, el conocimiento de Dios se vuelve cada vez más inaccesible. Al prescindir de la Revelación, la sagrada teología se convierte en mera teología natural o teodicea y deriva hacia la búsqueda de un fondo común a todas las religiones que viene a ser como un mínimo común denominador en materia religiosa. De ahí la declinación de la teología y de las ciencias sagradas. Al comenzar el siglo XIX, Hegel hace notar, con una mezcla de asombro y de desconcierto esta pérdida de una visión teocéntrica del mundo: «nuestro tiempo, se caracteriza frente a todos los demás por conocer una interminable multitud de cosas y, en cambio, nada de Dios. Antes el espíritu ponía su más alto interés en conocer a Dios y escudriñar su naturaleza. Nuestro tiempo, en cambio, ha prescindido de esta necesidad, y se ha ahorrado el esfuerzo y lucha consiguiente. Lo damos por sabido y lo descartamos. Pero lo más asombroso es que el hombre parece hallarse tan orgulloso de esta actitud, que por sí misma merece mirarse como la fase extrema de su abatimiento, que considera que

en cabalmente este abatimiento debe cifrarse su más alto y verdadero destino» (20).

El auge de las ciencias exactas y la declinación de las ciencias sagradas, tiene, a su vez, un efecto sobre las humanidades o ciencias del hombre. Da lugar a una aproximación de ellas a las ciencias de la naturaleza. De esta suerte, la propia razón humana termina por no ver en el hombre sino un elemento más dentro del mundo físico natural, sujeto a las mismas leyes que rigen a la materia y a los seres irracionales.

Creencia en el progreso indefinido

Para los ilustrados estos adelantos traen consigo necesariamente un perfeccionamiento no sólo material, sino también moral del hombre. Es decir, conducen no sólo al conocimiento y al dominio del mundo exterior, sino también al conocimiento y dominio de sí mismo. De ahí su preocupación general por la educación, en especial, por la educación popular, y la difusión de las llamadas ciencias útiles: la física, la química, la biología, las matemáticas y los conocimientos técnicos y su menosprecio de las humanidades: las lenguas clásicas, la historia, la metafísica y la teología.

Pero la idea del progreso indefinido tenía para los ilustrados un alcance aún mayor. No era sólo una idea, sino que constituía una auténtica creencia, de orden racional, indiscutible e indiscutida y, como tal, un sustituto de la creencia sobrenatural en Dios como principio, medio y fin de todas las cosas. En concreto, permitía explicar la historia sin intervención de Dios, quien quedaba relegado al papel de mero espectador. En este sentido, se tornó frecuente la comparación con un relojero que, después de echar a andar la máquina del universo, se limita a observar su movimiento, regido únicamente por leyes naturales. De ahí el rechazo de la posibilidad de una Revelación divina y de los milagros, por considerar que el curso de las leyes naturales era inalterable, incluso para el mismo Dios.

En otras palabras esta creencia racional en el progreso indefinido viene a ser el sustituto de la creencia sobrenatural en un Dios que, después de esta vida, premia a los buenos y castiga a los malos. De ahí que muchos descarten la idea del hombre como viajero, *viator*, en búsqueda de Dios y de la salvación personal, como supremo ideal humano, al que debían tender todas las instituciones sociales: el gobierno, la enseñanza y la economía. Se ponen así los fundamentos de una descristianización de la vida pública y privada.

(20) Hegel, Georg Friedrich, *Philosophie der Religion* (1832), en sus *Obras*, Francoforte de Memo, 1970.

Esta nueva fe en la razón y el progreso persistió durante el siglo XIX y fue el nervio de los grandes sistemas de pensamiento de la etapa siguiente, de apogeo del racionalismo. Dichos sistemas no son sino concreciones de ella, dentro de un esquema tripartito, que corresponde al pasado, presente y porvenir. Tales es el caso del idealismo absoluto de Hegel, del que derivan el positivismo de Comte y el materialismo de Marx. Los tres están igualmente animados de la convicción de haber descubierto el curso necesario de la historia. En el colmo del optimismo, Comte, el más simple de todos, no vaciló en anunciar que los hombres no cesarían de hacerse *más ricos, más poderosos y más felices*.

Por más de un siglo los avances, cada vez más espectaculares de la ciencia y de la técnica, que se suceden sin intermisión desde el siglo XVIII hasta el XX parecieron avalar la creencia en el progreso indefinido. Pero esta creencia se derrumbó bruscamente durante la primera mitad del siglo XX y con ella, se desmoronó también la Modernidad ilustrada. Las dos guerras mundiales, de 1914-18 y de 1939-45, la gran depresión económica del período intermedio y el surgimiento, también a partir de la primera postguerra, de los Estados totalitarios, hicieron dudar de que el progreso técnico y el moral vayan unidos. Esta desilusión es uno de los factores decisivos del ocaso intelectual del racionalismo y, al mismo tiempo, una de las manifestaciones más claras del mismo.

La Ilustración y sus vertientes

Dentro de este marco general, surgen, como es natural, diversas posiciones y corrientes. Entre ellas, se distancian entre sí una Ilustración irreligiosa y cosmopolita (21) y otra católica y nacional (22). Ambas tienen en común su confianza en el poder de la razón para transformar el mundo y hacer a los hombres más felices. Pero entienden esta ampliación de los fines del gobierno, más allá de mantener la paz y la justicia, a lo que entonces se denominaba *policía* (23) de modo opuesto, hasta terminar enfrentadas entre sí. Mientras para unos, cuyo foco principal es Francia, la meta es disociar el más acá terreno del más allá ultraterreno, a fin de liberar al hombre de sus creencias y de su pasado, y dejarlo sometido únicamente a los dictados de la razón, vale decir, de los filósofos; para otros, espíritu reformador y el ideal católico y nacional van unidos. La crítica a la Iglesia, no pone en duda la Revelación divina, sino que se dirige contra la credulidad y las supersticiones que la deforman, así como contra

(21) Cassirer, nota 2. Gay, Peter, *The Enlightenment. An interpretation*. 2 vol. 1. *The rise of modern paganism*, 2. *The science of freedom*, Londres, 1966-1969. Jüttner y Schlobach, nota 11.

(22) Sobre la Ilustración católica y nacional, nota 10.

(23) Garrido Falla, Fernando, «Las transformaciones del concepto jurídico de policía administrativa», *Revista de la Administración Pública*, Madrid, 1953.

abusos disciplinares o prácticos. Del mismo modo, en materias profanas, junto con fomentar los adelantos científicos y técnicos, se renueva el propio derecho e instituciones y se fomentan en general, los recursos y la prosperidad del país.

Caso aparte es la Ilustración en cámara lenta de los países de habla inglesa. Ahí la religión no es ni rechazada ni reconocida. Se mira como cosa privada. Se habla más bien de creencias. Esta indiferencia frente a ellas permite, centrar la vida pública en otras cosas, como el individuo y sus derechos, que solían comendarse en la trilogía *life, liberty and state* (24). De hecho estos bienes terrenos, pasan a ser lo único sagrado e intangible, según aparece de manifiesto, sin ir más lejos, en la independencia de los Estados Unidos. Sabido es que, a diferencia de la revolución francesa o de la independencia iberoamericana, fue provocada no por motivos ideales, sino por una disputa en materia de impuestos. El sentido práctico anglosajón, procura evitar los trastornos sociales a la hora de realizar los ideales de la Ilustración, más que nada en atención a los propietarios. Más importante que esos ideales es la estabilidad, la tranquilidad económica.

Ni reformas ni revolución, pero tampoco inmovilidad. Si hay que hacer cambios, se procede con toda la cautela posible, para evitar alteraciones. Nadie expresó mejor esta mentalidad que Jefferson, uno de los primeros presidentes de Estados Unidos: «el mejor gobierno es el que gobierna menos» (25). Lo cual vale, ante todo para las creencias y a las costumbres. No conviene provocarse problemas por tales asuntos, aunque eso signifique discriminación contra los católicos en Inglaterra o la esclavitud de los negros en Estados Unidos. En suma, si las otras vertientes de la Ilustración brillan por sus realizaciones, ésta brilla por su modo de realizarlas, con un mínimo de costo. Como observó Chaunu, a diferencia de Francia, Inglaterra no necesita de una revolución para transformarse en un país moderno (26).

El distanciamiento entre las distintas vertientes de la Ilustración puede seguirse a lo largo del siglo XVIII, a través de tres generaciones. La primera, tiene un sello marcadamente crítico. Está representada por autores de gran difusión, tanto en Europa como en Iberoamérica. Entre ellos, los italianos Vico (1668-1743) y Muratori (1672-1750), el inglés Toland (1670-1722), el alemán Heinecio (1681-1741), el español Feijóo (1676-1764) y el francés Montesquieu (1689-1755).

Muratori critica los abusos de la devoción y de la jurisprudencia, sus obras se difundieron desde el Danubio a Filipinas (27). Heinecio fue, sin duda

(24) Bahatec, Josef, «Menschen und Bürgerrechte in der englischen Publizistik», en Schnur, Roman (ed.), *Die Rolle der Juristen bei der Entsehung des modernen Staates*, Berlín, 1986.

(25) Jefferson, Thomas, *The Writings of ...*, ed. Andrew Lipscomb, 20 vols., Washington, 1900-1903.

(26) Chaunu, Pierre, *La grand déclassement*, París, 1989.

(27) Wandruzka, nota 10. Zlabinger, Eleonore, «L.A. Muratori und Österreich», en *Convegno internazionale di studi Muratoriani, La Fortuna de Muratori*. Florencia, 1975 con

durante más de un siglo el autor más conocido en Europa y en América hispana por su Derecho romano y Derecho natural, editados y reeditados a ambos lados del Atlántico (28). No sin razón, pues su distinción entre derecho divino y derecho humano es compatible con la visión teocéntrica del mundo de los pueblos hispánicos. Feijóo, autor de *Cartas eruditas* y de un *Teatro crítico universal*, fue el escritor ilustrado más leído en España y en América (29).

Montesquieu, cuyas obras se difundieron ampliamente en ambos mundos, contrasta con la de los anteriores. Traspone al obrar humano, cuyo objeto son las acciones que el hombre realiza, las categorías propias del hacer, cuyo objeto son las cosas que el hombre produce. Según esto, para él, se puede construir un Estado, como un artefacto técnico (30).

En concreto, propone como modo de garantizar los derechos de los individuos limitar el poder del Estado, mediante una división mecánica de su ejercicio entre distintos sujetos, que se encarguen respectivamente de los llamados tres poderes: ejecutivo, legislativo y judiciales. En otras palabras, Montesquieu reduce el despotismo a algo abstracto. En lugar de consistir en abusos concretos, cometidos por el gobernante contra los gobernados, como siempre se entendió, lo hace consistir, como dirá más adelante la declaración francesa de los derechos del hombre, en la sola reunión de esos tres poderes en un mismo titular.

Esta teoría —la separación de poderes— será una idea matriz del constitucionalismo del siglo XIX, cuyos seguidores se aplicarán con toda seriedad a construir un Estado con como una máquina, técnicamente sin fallas. Su punto de partida no serán los hombres concretos, tal como son, con su carácter, su mentalidad, todo lo que les propio, sino un catálogo de derechos del hombre abstracto, que se suponen tan universales e inmutables como las leyes del mundo físico. Al igual que los productos de la técnica, estos artefactos constitucionales, diseñados conforme a esos postulados, que se supondrán válidos, para

trabajos de 16 especialistas. Hersche, Peter, «Muratori e il Giansenimo austriaco», id. Winter, Eduard, «Muratori e i paesi de la Corona boema», id. Mestre, Antonio, «Muratori y la cultura española», *ibid.*

(28) Heinecio (Heinecius), Johann Gottlieb, *Elementa iuris civilis*, Ámsterdam, 1725. Eds. castellanas, Madrid, 1829, 1836. Santiago de Chile, 1843, París, 1850. Sus *Elementa iuris naturae et gentium*, Halle 1738, fueron reeditados en Madrid en 1776 y traducidos al castellano, en Ayacucho en 1832 y en Madrid 1837. De sus *Recitaciones in elementa iuris civilis*, 2 vols., Ticino, 1780-1781, se hicieron hasta 1870, cinco ediciones castellanas. Muy difundidas fueron sus *Obras completas*, de las que hay varias ediciones, Ginebra, 1744-1749 y Nápoles, 1769-1777. Luig, Klaus, artículo «Heineccius» en Stolleis, Michael, (ed), *Juristen. Ein biographisches Lexikon*, Munich, 2001, El mismo, «Gli *Elementa iuris civilis* di J.G. Heineccius come modello per le *Instituciones de Derecho romano* di Andrés Bello», en *Andrés Bello y el derecho latinoamericano*,

(29) Bravo Lira, nota 10.

(30) Hennis, Wilhelm, «Sobre la crisis política en la Edad Moderna», en *Humboldt* 48, Munich, 1972.

todos los pueblos de una misma época. En una palabra, se asimila la comunidad política a un mero producto técnico y los hombres concretos, a simples objetos.

Reformas y Enciclopedia

La distancia entre las distintas vertientes de la Ilustración se ahonda en la siguiente generación. Es la gran época de las reformas ilustradas en la Europa y la América de las luces y al mismo tiempo, la de la *Enciclopedia*. Publicistas, ministros y monarcas impulsan con fervor trabajos como la codificación del derecho, en Europa central (31), o como obras públicas o la introducción del estanco del tabaco, con espectaculares resultados, en América española, donde no tardó en convertirse en la mayor de las rentas reales (32).

En mundo de hispánico alcanzaron singular relieve, los portugueses Verney y Pereyra de Figueredo. Verney (1713-1792), cuyo *Verdadeiro Metodo* difundido desde México hasta Ouro Preto, aboga por una reforma universitaria para «ser útil a Republica e a Igreja» (1746), los ideales católico y nacional (33). Figueredo (1725-1797) aboga por un restablecimiento de pretendidos antiguos poderes de los Príncipes frente a la Iglesia. Sus escritos alcanzaron rápida y sorprendente acogida en la Europa y la América de las luces (34). Otra figura central de la Ilustración católica es von Martini (1726-1800), catedrático de Viena, consejero de María Teresa, autor del primer código civil, el *Westgalizisches Gesetzbuch* de 1797, y de unas *Positiones* que tuvieron también amplia resonancia en las universidades de Europa central y del mundo hispánico, por lo menos hasta después de 1840 (35).

(31) Conrad, Hermann, *Rechtsstaatliche Bestrebungen im Absolutismus Preussens und Oesterreichs am Ende des 18. Jahrhunderts*, en *Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen*, cuaderno 25, Colonia y Opladen, 1961. Ogris, Werner, «Eine einheitliche Rechtsordnung als Mittel Staatlicher Einigung - dargestellt am Beispiel der Habsburgermonarchie», en *Facoltà de Giurisprudenza dell'Università de Bari, Atti del Congresso internazionale Le nuove frontiere del diritto e il problema de l'unificazione*, Milán, 1979. El mismo, «Rechteinheit und Staatsidee in der Donaumonarchie», en Busek, Erhard y Stourzh, Gerald, *Nationale Vielfalt und Gemeinsames Erbe in Mitteleuropa*, München, 1990. Kocher, Gernot, «Die Vaterländischen Gesetze oder der Weg zum österreichischen Recht», en Thieme, Hans, *Festschrift Sigmaringen* 1986. Brauneder, Wilhelm, «Das Allgemeine Bürgerliche Gesetzbuch für die gesamten Deutschen Erbländer der österreichischen Monarchie von 1811», en *Gutenberg-Jahrbuch* 62, Mainz, 1987.

(32) Bravo Lira, nota 13.

(33) Andrade, Antonio Alberto, *Verney e a cultura de seu tempo*, Coimbra, 1966. Bravo Lira, nota 10.

(34) Góngora, nota 10. Dos Santos Cândido, «Antonio Pereira de Figueredo, Pombal e a Aufklärung», en *Revista da História das Ideias*, 4, 1.

(35) Cassi, Aldo Andrea, *Il «bravo funzionario» asburgico. Tra assolutismo e Aufklärung. Il pensiero e l'opera di Karl Anton von Martini (1726-1800)*, Milán, 1999.

Mientras tanto en los países de lengua inglesa, Adam Smith (1723-1790), pasa de la creencia en la bondad natural del hombre, que gozaba de mucho favor entre sus compatriotas, a hablar de la mano invisible que regula la actividad económica. En las colonias inglesas de Norteamérica, destaca un autodidacta, Franklin (1706-1790) tipógrafo, editor, padre de la electricidad y de la independencia.

Contrapunto de la Ilustración reformadora es la *Enciclopedia* (1751-1766). Obra de diversos autores, entre los que descuellan Rousseau (1712-1778), Diderot (1713-1784) y D'Alembert (1717-1783), constituye un monumental inventario del saber humano, liberado del «lastre» de la Revelación y las tradiciones patrias. En este sentido viene a ser una verdadera antítesis de esas sumas del saber humano, transmitido y adquirido, reelaborado una y otra vez en la Edad Media. Los enciclopedistas abominan de esos tiempos por su sello cristiano y exaltan, de rechazo, a la Antigüedad grecorromana precristiana. Se oponen abiertamente, tanto la idea de Dios como la de patria y proclaman, como exigencia de la razón humana, el ateísmo y el cosmopolitismo. A tono con lo anterior, la obra respira un inconfundible antisemitismo. Dentro de la línea de Voltaire (1694-1778), así como no admiten un Dios que se ocupe de los hombres, tampoco admiten un pueblo elegido suyo (36). En suma, el propósito de la *Enciclopedia* es transformar al europeo en un individuo liberado de sus creencias y de su pasado, sometido únicamente a los dictados de su razón, cuyos interpretes son los propios filósofos y autores ilustrados. Aunque prohibida en varios países, la *Enciclopedia* alcanzó gran difusión en la Europa y la América de las luces.

Entre estos autores tuvo singular fortuna Rousseau. Dos tesis suyas alcanzaron gran predicamento durante el siglo XIX: la bondad natural del hombre y el pacto social. La primera, el hombre es bueno por naturaleza y ha sido corrompido por la sociedad. Con ella se opone a la noción cristiana de pecado original la noción racionalista de culpa social, colectiva e impersonal. En consecuencia, sustituye el llamado cristiano a la conversión interior de cada persona, como presupuesto para una efectiva transformación exterior de las instituciones, por la llamada revolucionaria y colectiva a transformar exteriormente las instituciones para cambiar así al hombre.

Estrechamente relacionada con esta transformación exterior de las instituciones, la otra tesis postula que los hombres nacen libres e iguales. De ahí que sea asunto de los propios individuos constituir a la sociedad, mediante un pacto social que garantice su libertad e igualdad bajo el poder de la voluntad general. Con ello se opone a la concepción aristotélica de la naturaleza social del hombre —*zoon politikon*— la concepción racionalista de la naturaleza individual del hombre. La sociedad queda así reducida a una polvareda de individuos y

(36) Gay, nota 21.

el propio hombre a una cifra o número, insignificante, dentro del conjunto social. En consecuencia, la visión cristiana de una sociedad y de un poder instituidos en sus lineamientos fundamentales por Dios es sustituida por la visión racionalista de una sociedad y de un poder constituidos exclusivamente por los propios individuos humanos, a través de un acuerdo de voluntades o contrato. Se supedita así lo público a lo privado, lo que, en definitiva, lleva a una sociedad sin cabeza ni centro, cuyo destino es ser absorbida por el Estado.

Esta teoría del pacto social es otra de las ideas matrices del constitucionalismo del siglo XIX. Sirve para desahuciar las instituciones históricamente establecidas hasta entonces, por arcaicas y opresoras, contrarias a la libertad e igualdad natural del hombre y para promover el reemplazo de ellas por constituciones escritas, destinadas precisamente a garantizar los derechos de los individuos e instituir un poder cuyo fundamento no venga de arriba —de la gracia de Dios— sino de abajo, de la voluntad general.

Disociación del más acá y del más allá

La *Enciclopedia* marca un hito en el itinerario intelectual del racionalismo. Con ella se pasa de la prescindencia de la Revelación divina y de la tradición humana a su rechazo en nombre de la sola razón. Se hacen así sinónimos lo natural con lo que la razón humana está en condiciones de demostrar sobre Dios, el hombre y la naturaleza (37). De esta suerte cobra formas una nueva visión del mundo, opuesta a la racional y teológica de raíz griega y cristiana. En ella las humanidades, cada vez más desconectadas de Dios, resbalan hacia el campo de las ciencias exactas.

Se comienza por afirmar la razón natural frente a la razón iluminada por la Fe y se exalta a la filosofía y a los propios filósofos como mentores, luces o antorchas de la humanidad. Por lo que toca Dios, se afirma la religión natural frente a la religión revelada y se exalta el deísmo o ateísmo como exigencia de la razón universal. En lo que hace al hombre, mientras, por una parte, se afirma la moral natural frente a la moral revelada y se exalta la filantropía, el amor a la humanidad como ideal universal, por otra parte, se afirma la sociedad natural frente a la sociedad instituida, fundada en las creencias y en las costumbres que distinguen entre sí a los hombres y a los pueblos y se exalta el estado de naturaleza, la sociedad fundada en el pacto o contrato social y la ley como expresión de voluntad general. Finalmente, se afirma el derecho natural basado en la sola razón frente al derecho establecido, fundando en la Revelación y un Derecho común romano-canónico, unas costumbres y una legislación del pasado, diversos en cada pueblo. En cambio, exalta los derechos del hombre individual y el contrato como fundamento de las relaciones recíprocas.

(37) Cassirer, nota 2. Gay, nota 21.

Esta exaltación de la naturaleza, tal como la razón humana por sí sola está en condiciones de comprobarla no puede menos que reducir al hombre a uno más dentro de la especie humana: vale decir un individuo dentro del género, numéricamente distinto de los demás, pero con iguales derechos y, por tanto, sujeto a una legislación uniforme impuesta desde arriba. Esto se convertirá, en definitiva, en un ideal constante a lo largo de dos siglos desde el reformismo ilustrado en la segunda mitad del siglo XVIII hasta el constitucionalismo liberal o socialista de los siglos XIX y XX. Tal es la razón de ser de la reducción del derecho a la ley, igual para todos, lo que equivale a estatalizar el derecho. Es decir, deja de ser el *iustum*, como tal situado por encima del Estado, del poder y de los gobernantes para transformarse en *iussum*, cuyo contenido y aplicación entregados a su arbitrio, pueden tornarse inhumanos.

Lo que varía.

Reformas y revolución

Al aproximarse el fin del siglo el pensamiento racionalista se encamina decididamente de la prescindencia de la Revelación divina y de la tradición humana a su rechazo. Las tensiones entre las dos vertientes de la Ilustración llegan a un punto álgido y ambas se enfrentan, incluso en el campo de batalla. La creencia en el progreso indefinido encuentra sus principales intérpretes en Turgot (1727-81) y Condorcet (1743-1793), quien, incluso al pie de la guillotina, tuvo ánimo para componer un discurso sobre el poder de la razón para conducir a la humanidad desde las tinieblas del pasado hacia un luminoso futuro de felicidad y perfección siempre en aumento. Contra tales ilusiones y contra los horrores cometidos en Francia, durante la revolución de 1789, bajo lema *libertad-igualdad-fraternidad*, se alzó un coro de autores que une desde Europa central –Halle, Viena– hasta el mundo hispánico –Coimbra, México, Manila–, bajo el antiguo lema *Dios-patria-rey*.

El rechazo de la Francia revolucionaria y sus constituciones escritas es general, en medio de una ambiciosa política de reformas, destinadas liberar a la religión de abusos y supersticiones y al pueblo de los obstáculos que se oponen a su felicidad. El inglés Edmund Burke (1729-1797), opone en 1790 en sus *Reflexiones sobre la revolución francesa*, un modelo histórico y nacional de constitución, diferente del modelo revolucionario, basado en el individuo y el contrato. Esto bastó para hacer de él, un liberal, un adalid del pensamiento conservador (38). En los países hispánicos, las constituciones escritas, produjeron

(38) Burke, Edmund, *Reflexiones sobre la revolución francesa* (1790), Madrid, 1954. Cobban, A. Edmund, *Burke and the Revolt against the Eighteenth Century*, Londres, 1960. Schmidt-Assmann, Eberhard, *Der Verfassungsbegriff in der deutschen Staatslehre der Aufklärung und der Historismus*, Berlín, 1967.

desconfianza. Mientras el español Jovellanos (1744-1811) no se privó de reírse de la seguidilla de ellas en Francia: «constitución que se hizo en pocos días, se contuvo en pocas páginas y duró pocos meses», allende el Atlántico, el brasileño Andrada e Silva, las descartó por delirantes: «¿No hemos visto tantas veces en Europa que hombres alucinados por principios metafísicos y sin conocimiento de la naturaleza humana, quisieron crear poderes imposibles de sustentar. Vimos los horrores de Francia; sus constituciones apenas hechas y luego destruidas...» (39).

El enfrentamiento entre estas dos vertientes de la Ilustración desemboca en la derrota de Napoleón en 1815. Vencedor, el emperador Francisco de Austria hace erigir entonces un arco de triunfo en Viena donde se inscribe la sentencia bíblica *iustitia regnorum fundamento*, antítesis de la prepotencia de su antiguo adversario. Algo semejante hace el Papa en un monumento alzado frente a Quirinal, que exalta a la fe frente al poder. La Ilustración católica y nacional une, pues, al acento fuertemente crítico y reformador una afirmación de los ideales nacionales, tanto religiosos y profanos, que las guerras napoleónicas no hicieron sino exacerbar.

La época de la Ilustración es la de los grandes códigos en Europa, primero en Austria el ya mencionado código civil de 1797 (*Westgalizisches Gesetzbuch WGGGB*), de von Martini, y el código penal de 1803, de su discípulo von Zeiller, adoptado como modelo en todo el mundo hispánico, a partir del código del imperio de Brasil de 1830. Les siguen los *cinq codes* franceses, cinco elaborados en siete años, al terminar la revolución, (civil, penal, comercio, procedimiento civil y criminal), de gran influencia en Europa y en el mundo hispánico (40). En estos países la codificación es más tardía y por eso se lleva a cabo bajo el signo de los grandes modelos. Comienza en 1829 con el código de comercio español y no se completa sino en 1916 con el código civil brasileño (41).

Codificación y estatalización del Derecho

La codificación transformó el derecho anterior y superior a la razón, fundado en la Revelación o en la tradición y, por tanto, válido por igual para gobernantes y para gobernados, en un derecho legal, emanado del Estado. Es

(39) Jovellanos, Gaspar Melchor de, «Memoria sobre educación pública...», en Rivadencyrá (editor) *Biblioteca de autores españoles*, vol. 46, 230 ss., la cita en 263. Andrada e Silva, Jose Bonifacio, «Discurso a la Asamblea constituyente, 5 de mayo de 1823», en *Anais de Assembleia Constituinte de 1823*, 1, 53.

(40) Van Kan, Jean, *Les efforts de codification en France avant la rédaction du Code Civil*, París, 1910. Arnaud, André-Jean, *Origines doctrinelles du code civil français*. París, 1969. Ewald, Françoise (ed.), *Naissance du Code civil*, París, 1989. Halpérin, Jean-Louis, *L'impossible code civil*, París, 1992.

(41) Bravo Lira, Bernardino y Concha Márquez de la Plata, Sergio (eds.), *Codificación y descodificación en Hispanoamérica*, Vol. I, Santiago, 1998. Guzmán Brito, Alejandro, *La codificación civil en Iberoamérica. Siglos XIX y XX*, Santiago, 2000, ahora ampliado, *Historia de la codificación civil en Hispanoamérica*, s.l. (Navarra), 2006.

decir, implantó una sumisión incondicionada de los gobernados a la ley impuesta por quien dice mandar en nombre de la razón. Este intento racionalista de liberar a los hombres de sus creencias y de su pasado, que se imponen a la razón en nombre de la Revelación y de la tradición, parece tener en todas partes el mismo precio: sacrificar en alguna medida a los hombres concretos, con sus diversidades y su personalidad histórica, ante un hombre abstracto, propuesto en nombre de la razón por los pensadores de una época inmediatamente anterior e impuesto por la fuerza por los gobernantes del momento.

Al respecto no deja de ser un contrasentido que precisamente en la época del racionalismo las leyes se impongan, desde el poder, sin de invocar las razones en que se fundan y se conviertan en simples disposiciones que mandan, prohíben o permiten. Leyes sin Dios ni patria, se las supone expresión de la razón universal por el solo hecho de haber sido dictadas por quien gobierna y manda. A los jueces, en cambio, se les exige en esta misma época que fundamenten sus sentencias, con el objeto de comprobar que se limiten a aplicar la ley, sin distinguir si es buena o mala. En este sentido, el racionalismo se hace cada vez menos razonable: sacrifica la autoridad del jurista a la potestad del gobernante, y elimina el elemento racional de la ley, sujeto a la autoridad de quienes saben derecho, para afirmar, en cambio, el elemento dispositivo de la misma, expresión del poder de los gobernantes.

Ahora bien, esta estatalización del derecho avanza gradualmente. Sólo en el siglo XX se impone en términos mundiales, desde la Unión Soviética hasta los Estados Unidos (42). Lo que varía en el curso del tiempo es quién asume la misión de imponer esa uniformidad legal: si un monarca que reina por la gracia de Dios, como en el siglo XVIII, o un parlamento manejado por oligarquías que representan los ideales partidistas dominantes, como en el siglo XIX, o, en fin, un Estado, manejado por una *nomenklatura*, la del núcleo o partido portador que lo ha capturado, como en el caso de los Estados totalitarios. Para el reformismo ilustrado la ley es protección de los débiles frente a los poderosos, acordada por el monarca; para el liberalismo la ley es regla de la actuación individual encaminada a mejorar la propia situación, garantizada por el Estado; y para el socialismo, la ley es regla de la actuación individual encaminada a mejorar la situación de la colectividad, conforme a la imposición del Estado (43).

(42) Wyschinski, Andrei, *Cuestiones de teoría del Estado y del derecho* (en ruso), Moscú, 1949. Bovard, James, *Lost Right. The destruction of the American Liberty*. Nueva York, 2000. El mismo, «Imperio de la Ley» en *El Mercurio* 14 de junio de 1994.

(43) Bravo Lira, Bernardino, «Metamorfosis de la legalidad. Forma y sentido de un ideal dieciochesco» en *Revista de Derecho Público*, 31-32, Santiago, 1982, ahora en el mismo, *El Juez entre el derecho y la ley, en el mundo hispánico*, Santiago, 2006.

Lo que sucede en el derecho, no es más que el reflejo de lo que ocurre en los demás planos de la vida humana. A medida que avanza el pensamiento racionalista se vuelve cada vez menos razonable. Se le hace cada vez más difícil sostener y fundamentar que nada hay en el mundo superior a una persona, según recuerdan las *Siete Partidas* (44).

En lo que toca a Dios, se le hace cada vez más difícil extrañarse de que su Divinidad traspase los límites del entendimiento humano y prescindir sin más de su Revelación, sin examinar siquiera su contenido, como si otro fuera de Dios mismo pudiera dar noticia de Él mismo. En lo que toca al hombre, se le hace cada vez más difícil reconocer que cada uno, aparte de tener una naturaleza común con los demás, es una persona. O sea, que cada hombre singular no puede ser definido tan sólo como un individuo de la especie humana porque el soporte de su naturaleza individual es una persona, y por lo mismo, todo cuanto él tiene es personal: honra, vida, familia, patria, patrimonio.

En suma, el pensamiento racionalista no puede evitar alejarse de la imagen personal del hombre, como alguien único, dueño de sí, para resbalar hacia la imagen individualista del hombre, como uno más dentro de un género, llámese éste la humanidad, como en el siglo XVIII, o la colectividad a que se pertenece: nación, partido político o clase social, como en el siglo XIX. A cada una de estas colectividades corresponde, en términos generales, una fase del Estado constitucional: Estado nacional, Estado parlamentario y Estado totalitario, con las distintas variantes de este último: pluri o monopartidista, socialista internacional o nacional-socialista.

III. CORONAMIENTO GRANDES SISTEMAS DE PENSAMIENTO Y FELICIDAD TERRENA

El siglo XIX histórico no coincide con el cronológico. Comienza en 1815 con el Congreso de Viena, que restableció la paz y el equilibrio europeo, destruidos por las guerras de la revolución francesa, y termina en 1914 con la gran guerra, como se llamó al primer conflicto mundial. Transcurre dentro de un clima de relativa paz y prosperidad. Al favor de él se operó en Europa un cambio espectacular: el nacimiento de un nuevo tipo de cultura, urbana e industrial, cuyo empuje contribuyó a consolidar el poderío mundial del continente. Símbolo de ella fue el reparto del Africa en la conferencia de Berlín (1884-1885). Pero esta primacía, cada vez más amplia, se tornó también cada vez más precaria. Perdió contenido cultural y se redujo una mera superioridad técnica.

En estas condiciones, el racionalismo llegó a su punto culminante y también al límite de sus posibilidades. El dominio del hombre sobre el mundo,

(44) *Siete Partidas*, 7, 1, 26.

