

**EL PENSAMIENTO
DE SAN JOSÉ DE CALASANZ**

BUENAVENTURA PEDEMONTE I FEU

EL PENSAMIENTO
DE SAN JOSÉ DE CALASANZ

 EDICIONES **calasancias**

www.edicionescalasancias.org

MATERIALES

48

El pensamiento de san José Calasanz

Autor: Buenaventura Pedemonte i Feu

Diseño de portada: Rafel Codina Filbà



Publicaciones ICCE
(Instituto Calasanz de Ciencias de la Educación)
Conde de Vilches, 4 - 28028 Madrid
www.icceiberaula.es

ISBN: 978-84-7278-514-4

Depósito legal: M-26361-2017

Imprime: Gramadosa

Reservados todos los derechos.

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra sólo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, www.cedro.org), si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

ÍNDICE

Prólogo	9
Precedentes, configuración y desarrollo	11
Ambiente filosófico de la época de Calasanz	15
El pensamiento en la Baja Edad Media y los inicios del Renacimiento	16
La escolástica tardía	16
Santo Tomás de Aquino y el tomismo	20
Juan Duns Escoto y el escotismo	23
Ramon Llull	24
Guillermo de Ockham y el nominalismo	26
La mística renana y la “devotio moderna”	29
La llegada del Renacimiento	31
Giovanni Pico della Mirandola y Lorenzo Valla	36
Hacia un humanismo cristiano	39
Erasmus de Rotterdam	42
La educación y el ideal de la piedad según Erasmo de Rotterdam	47
La Reforma protestante	52

La propuesta reformista sobre la educación: Lutero y Melanchton	58
Joan Lluís Vives	62
La reforma escolar en Europa	67
En busca del método: la “ratio studiorum”	70
La escuela de Salamanca: Francisco de Vitoria	72
Los jesuitas. Francisco Suárez	74
El erasmismo en la península ibérica: la Universidad de Alcalá	77
El advenimiento de los utopistas. More, Bacon i Campanella ...	79
El furor heroico ante la naturaleza: Giordano Bruno	86
Los inicios de la nueva Ciencia. Galileo y Bacon	89
Conclusión y tránsito	96
Bibliografía	100
 El pensamiento de San José de Calasanz en su obra	 101
Calasanz y su preparación filosófica	102
Calasanz en los trinitarios de Estadilla	102
El Estudi General de Lleida	104
Su paso por Valencia y Alcalá : el tomisme tardío	110
La influencia de Erasmo	112
Joan Lluís Vives, predecesor de Calasanz	114
Valor de los estudios sagrados de filosofía y teología	115
La mística carmelita	118
La instrucción popular antes de Calasanz	121
La situación social en la Roma de finales del siglo XVI	122
Calasanz funda una escuela popular	124

El Ideal científico	127
Memorial al Michel Cardenal Tonti (1621)	130
La apología de la Escuela Pia de Tomasso Campanella	134
La utopía realizada en las Escuelas Pías	137
Hacia unos rasgos del pensamiento de José de Calasanz	141
El educador escolapio como cooperador de la verdad	145
La educación desde la más tierna infancia	149
Educar sobre todo a los pobres	155
“Piedad y letras”	159
Libros en las bibliotecas escolapias	161
Conclusión y tránsito	163
Bibliografía	169
El pensamiento de San José de Calasanz en nuestros días	171
La reducción de la Orden	172
El proceso de restauración	174
El Padre Carlo Giovanni Pirroni	176
La expansión de la Orden	177
Las Escuelas Pías en el siglo XVIII	179
El Padre Stanislaw Konarski y el Padre Gratien Marx	184
Los Padres Generales del siglo XVIII	185
La Ilustración	188
Las Escuelas Pías del siglo XVIII en España	195
El balance de un período comprometido	200
Las crisis del siglo XIX	201
La desintegración de las Escuelas Pías en el siglo XIX	205

El talante liberal de los escolapios	209
El auge de la nueva burguesía y la cuestión social	212
Las Escuelas Pías se acomodan a los nuevos tiempos	213
El salto hacia América	217
Los conflictos de la primera mitad del siglo XX	218
Las Escuelas Pías sometidas a graves problemas en España y en Europa	220
¿Cómo pensar todo esto?	223
Una aurora para las Escuelas Pías	226
Los desafíos del nuevo milenio	230
La respuesta de las Escuelas Pías, hoy	233
Conclusión y cierre	237
Bibliografía	242

PRÓLOGO

El P. Bonaventura Pedemonte es doctor en filosofía por Instituto Católico de París. Su tesis fue publicada en catalán por las Publicaciones de la Abadía de Montserrat en 2007. “El subjecte convocat” (428 pp) que es como una introducción al pensamiento filosófico personalista de cinco grandes autores de esta corriente.

En el libro que tenemos entre las manos expone el pensamiento de San José de Calasanz, analizado ya por algunos investigadores como Sànthia, Vilà, Florensa, Giner, Asiain y otros, pero la obra de Pedemonte lo estudia más bien inmerso en el contexto cultural de su época mostrando de qué manera las distintas corrientes de pensamiento influyeron e inspiraron su actuación espiritual y pedagógica. Como el mismo autor indica desde el título mismo y en la presentación de la obra, pretende presentarnos los precedentes culturales anteriores a Calasanz, la configuración de todos ellos en el pensamiento del santo y a su proyección a lo largo de tiempo mediante la institución que él fundó, las Escuelas Pías.

Leyendo las tres partes de que consta el libro se puede seguir la evolución del pensamiento europeo desde la Baja Edad Media hasta los tiempos actuales y ver de qué manera brotó la síntesis cultural calasancia, y como esta, modestamente, influyó también en el desenvolvimiento de la cultura global. Hay una síntesis muy esclarecedora al final de cada capítulo con unos puntos bastante concretos.

El libro de Pedemonte no es la obra, como lo reconoce él mismo, de un historiador ni de un investigador o de un pedagogo. Se nota que es la obra de un filósofo. Quien quiera pensar de nuevo la figura de Calasanz en el ámbito de la cultura global encontrará en esta obra

una ayuda inestimable que le abrirá amplios horizontes. No es preciso afirmar que será un libro de gran utilidad para aquellos que se están preparando para llegar a ser “cooperadores de la verdad”.

Josep A. Miró

PRECEDENTES, CONFIGURACIÓN Y DESARROLLO

Se han publicado ya muchos libros sobre San José Calasanz y su obra. ¿Por qué, pues, publicar un libro más? Parecería que después de las obras del P. Santha, del P. Vilá o del P. Giner ya no hay nada más que decir. Desde el punto de vista de la biografía de Calasanz sin duda que la obra del P. Severino Giner nos ha acercado muchísimo a la figura del Fundador de las Escuelas Pías; desde el punto de vista de su obra pedagógica el texto del P. Santha parece insuperable. Es cierto que muchísimos de los historiadores actuales nos matizan mejor algunos aspectos que aún quedan oscuros en su vida y en su obra. Sin embargo, todas estas investigaciones no despiertan el interés de los lectores escolapios, que se pierden a veces en las minucias de la investigación sin alcanzar la fascinación por su figura y por su obra. Falta como una puesta a punto que facilite la percepción de la magnitud de su causa.

Yo no soy ni historiador, ni pedagogo, ni sociólogo, ni siquiera investigador. Por este motivo me he propuesto escribir una obra divulgativa que centre los temas y remita a los investigadores. Me propongo dar vida al tema del quehacer de Calasanz, como el desarrollo de un pensamiento en acción, es decir como todo el conjunto de ideas, de sentimientos y de vivencias que pusieron en marcha su obra. Es cierto que sobre todo las ideas forman parte de su pensamiento, pero también las rutas del espíritu y los acontecimientos constituyeron los jalones de su vida y los encuentros desvelaron sus nuevos planteamientos. La filosofía deberá pues acompañarnos como interlocutora lejana de la vida de este hombre cautivado por una inquietud: la educación para todos. Lo gigantesco de Calasanz no es que él la descubriera el primero, quizá otros pensadores de su tiempo compartieron

sus mismas ideas, sino que lograra llevarla a la realidad con una tenacidad excepcional.

En resumen, nuestro propósito persigue la idea de presentar los avatares del pensamiento filosófico de San José Calasanz, desplegándolo como el fruto de un espíritu despierto, que estuvo en sintonía con las ideas avanzadas de su tiempo para buscarles una realización original. Sin duda que su pensamiento no aparece de la nada, sino que responde a un espíritu que se venía gestando desde el tiempo de su formación, atento a las inquietudes del impulso renacentista. No tengo la menor duda de que las ideas no se empujan ni se eliminan de un siglo para otro, sino que se superponen como los sedimentos que forman los estratos de nuestro suelo. Por este motivo, la primera parte de nuestro trabajo presenta el substrato filosófico donde se enraizó el pensamiento renovador de Calasanz. Aunque cursó en Lleida estudios de filosofía, no podemos afirmar con certeza que Calasanz conociera directamente la obra de todos los filósofos que presentamos. Más aún, exhibe mejor un talante práctico que un espíritu teórico, como aparece a lo largo de su correspondencia. Pero no cabe duda de que las ideas que circulaban en el ambiente que él respiró, habían de influir unas tras otras en la confección final de su proyecto. De hecho, cuando ojeamos los escritos de aquellos pensadores que hubieran podido influir en su vida no dejamos de sorprendernos de la coincidencia de algunos principios y de la persistencia de algunas ideas que esbozan las grandes líneas de su ideal pedagógico.

La estructura de nuestra obra está concebida en tres partes que responden a estos tres momentos de la idea de Calasanz. Comenzamos por presentar los precedentes de su obra, continuamos con el análisis de la configuración de su idea y asistimos finalmente a su despliegue histórico. La primera parte constituye un bosquejo del horizonte filosófico que debía vivirse en la Europa de los siglos XVI y XVII: desde la herencia de una filosofía escolástica anquilosada, que constituía la base de la enseñanza en todas las universidades de la época, hasta la aparición de las ideas renovadas por el aliento de un nuevo humanismo. La segunda parte persigue la formación de José de Calasanz, sacerdote católico de la diócesis de Urgell, instalado en Roma en el momento importante de la Contrarreforma, cuando descubre el sentido de su vida y crea la obra que le abriría al reconocimiento de la

posteridad. Las Escuelas Pías son el pensamiento en acción y traducen un verdadero humanismo universal. La tercera parte, en fin, pretende descubrir el desarrollo de este pensamiento a través de la historia de las Escuelas Pías: se trata de un desarrollo con claroscuros, pero que se ha mantenido fundamentalmente fiel a la idea del Fundador.

En la redacción de esta obra he tenido cuidado de citar a pie de página los documentos que he utilizado y, asimismo, al final de cada parte he aportado una bibliografía general útil para profundizar cada tema. Seguramente habrá muchos olvidos que reconozco ya desde ahora y por los que pido indulgencia, porque han sido numerosos los escolapios que han aportado sus hallazgos sobre la persona y la obra de Calasanz. Mi pretensión no es lograr un resultado exhaustivo, sino más bien significativo. No obstante, debo agradecer los consejos de los PP. Joan Florensa, Josep Antoni Miró, José Pascual Burgués y Miguel Giráldez que me han aportado clarificaciones muy útiles al conjunto de la obra y la revisión cuidadosa del P. Andrés Trilla que ha efectuado el ajuste estilístico de la obra. Mi esperanza es que el lector que se acerque a conocer mejor la figura de Calasanz pueda encontrar en este texto un esclarecimiento y un interés redoblado para apreciar mejor el valor de su obra.

AMBIENTE FILOSÓFICO DE LA ÉPOCA DE CALASANZ

Comenzamos nuestro trabajo con una primera parte introductoria. Se trata de describir a través de una visión panorámica las ideas que estaban vigentes en la época de Calasanz para comprender el medio con el que se encontró antes de fundar las Escuelas Pías. Descubrimos un horizonte heterogéneo como heterogénea debía ser la sociedad de su tiempo, en la que las nuevas corrientes literarias y científicas del renacimiento convivían aún con las prácticas de una sociedad medieval. Las ideas escolásticas eran criticadas por los eruditos de la época pero seguían vigentes de hecho en casi todas las universidades. Las novedades se introducían con recelo dentro de una atmósfera en la que se notaba el peso de la Inquisición. De hecho la sociedad seguía configurada por las estructuras medievales, el pueblo vivía sometido a la pobreza por los poderosos y el ambiente religioso estaba ligado a miedos y supersticiones y la ignorancia presidía los acontecimientos de la vida cotidiana. Por consiguiente, nos hemos propuesto trazar el panorama por el que circuló el espíritu de Calasanz, para comprender mejor frente a qué ideas y de qué fuentes iba a inspirarse su empresa. Hemos escogido los autores y los pensamientos que, según nuestra opinión, debieron influir de alguna manera en su pensamiento, ya sea porque personalmente se encontró con ellos, ya sea porque formaron parte del cañamazo de su obra posterior. Comenzaremos en el tiempo lejano de la escolástica medieval con el pensamiento de Santo Tomás, porque habría de ser la estrella que guiara su instituto, pasaremos por Erasmo y los místicos de la *“devotio moderna”* porque introdujeron en Calasanz el incentivo de un humanismo cristiano y terminaremos con Galileo y Bacon, porque representan el mundo moderno que Calasanz soñó para las generaciones futuras.

EL PENSAMIENTO EN LA BAJA EDAD MEDIA Y LOS COMIENZOS DEL RENACIMIENTO

Desde el siglo XIV las Universidades y los Estudios Generales vivían del legado de la filosofía escolástica profesada por las distintas escuelas: la escuela de los dominicos se mantenía fiel a la doctrina de Santo Tomás y la escuela de los franciscanos enseñaba la filosofía de Duns Escoto con las derivaciones tardo-medievales del ockamismo nominalista. Las temáticas se perdían muchas veces en discusiones bizantinas sobre las especies y los conceptos. De esta manera la tarea de los filósofos favorecía el descrédito de la razón y acentuaba la mediocridad de un pensamiento, que andaba perdido en temas intranscendentes e inoperantes. Los estudiantes vivían en un ambiente de cansancio a causa de la pobreza de los temas exhibidos, ya que la filosofía, esclava de la teología, no podía ofrecerle más que preludios áridos y su respuesta no era precisamente vivificante. Quienes aspiraban a otra cosa se orientaban más bien al movimiento de los místicos, que estaba construido más con el corazón que con el raciocinio. Maestro Eckhart primero y los místicos renanos más tarde se habían encargado de frenar la lógica en su pretensión de acceder a Dios, para proclamar que Dios solo resulta accesible al corazón inflamado por el amor a Jesucristo.

Así pues, en la Baja Edad Media ya no era en las aulas donde los espirituales exploraban las vías que conducen a Dios, sino en el retiro de los aposentos y ante la imagen de Cristo crucificado. Había surgido un nuevo estilo de caminar hacia Dios, piadoso y privado, que no se llenaba ya del espíritu de la liturgia. “*Devotio moderna*” es el nombre con el que se conoce este movimiento de piedad popular que debía traducirse por una manifestación de amor a Cristo y de práctica caritativa con los hermanos más necesitados.

LA ESCOLÁSTICA TARDÍA

Haciendo una cuenta atrás, debemos saber que la filosofía eclesiástica se había vertebrado en las Universidades y en los estudios Generales en torno al sistema escolástico que se había asentado desde sus orígenes. De hecho la filosofía había pasado de las pequeñas escuelas catedrales donde el canónigo magistral ejercía la docencia

o de las escuelas monacales donde la solvencia de un monje influenciaba con su renombre a unos pocos discípulos, a las universidades, organizadas como gremios y patrocinadas por una autoridad civil o eclesiástica. Así nacieron las universidades de París, Oxford, Bolonia, Montpellier, Palencia o Lleida. Los maestros eran generalmente eclesiásticos, diocesanos o regulares, que habían sido contratados como tales por el conjunto de la Universidad. La aparición de las órdenes mendicantes trajo consigo la apertura de colegios en cada uno de sus conventos, donde los más expertos entre los frailes ejercían la enseñanza, normalmente con un amplio prestigio. La valía de estos frailes, franciscanos y dominicos, los llevó a ejercer también su docencia en las universidades. Tal es el caso de la universidad de París donde franciscanos y dominicos presentaban una enseñanza de tal categoría que pronto deslumbraron a los maestros diocesanos y laicos. Estos, movidos por la envidia, no tardaron en discutirles su derecho al magisterio y, de hecho, llegaron a arrinconarles en sus conventos. Pero el caso es que, franciscanos y dominicos, en París y en otros lugares, inscribieron sus nombres con mayúsculas dentro de la historia de la filosofía. El tema podría ser largo, pero bastará un boceto de las principales líneas de cada corriente para que sea fácil colocar más tarde el hilo de las influencias que Calasanz debió recibir en su día. No en vano, los sistemas que encabezaron San Buenaventura y Santo Tomás de Aquino tendieron a perpetuarse con matices diversos en la enseñanza universitaria de las escuelas católicas.

Al filo del siglo XIII las tendencias filosóficas vigentes en Europa eran tributarias en mayor o menor medida del pensamiento de San Agustín. La convicción que la filosofía y la teología se ensamblaban en un único saber era la base común de todos los filósofos, que conseguían hacer culminar los datos de la fe con los alcances de la razón. De hecho, era difícil reconocer los límites entre lo estrictamente filosófico y lo teológico, porque en definitiva, siguiendo el pensamiento del santo doctor de Hipona, la luz de la razón participaba de la iluminación divina que disponía abiertamente el espíritu del creyente. Solo el pecado podía oscurecer esta luz nítida que abría el corazón a la inteligencia. Este criterio permitía discernir la verdad del error, puesto que Dios era la Verdad quien caía en el error era culpable por ello, tal como San Agustín mismo había confesado, reconociendo haber erra-

do en su propia vida. Los dilemas que se produjeron en este período primero de la filosofía escolástica, es decir, de la filosofía practicada en las escuelas, dependían más bien de la dosificación del papel de la razón en la elaboración del pensamiento. Dos tendencias se oponían en este pleito entre la fe y la razón. Si consideramos las posturas extremas descubrimos por una parte a los que no concedían ningún valor a la razón que construye la filosofía a base de argumentaciones y estas no pueden conducir sino al error. San Pedro Damián llegará a decir que la filosofía es la obra del diablo; por otra parte encontramos los que impulsaban la apología de la razón y se inclinaban por practicar el ejercicio de la lógica como un camino conducente y válido, no sin caer a veces en excesos. Guillermo de Champeaux o Abelardo se encendieron en largas polémicas sobre los resultados de dicha confianza. Entre los dos extremos encontramos los partidarios de un pensamiento moderado, como San Anselmo, que representa el equilibrio entre el uso de la fe y de la razón a la hora de proponer un discurso sobre Dios. A dichas polémicas siguieron aún otras propiciadas por otras escuelas, como la que se entabló entre la escuela de San Víctor, que se inclinaba con preferencia por seguir una vía mística hacia las cosas divinas, y los miembros de la escuela de Chartres, que preferían practicar la vía de la experiencia de las manifestaciones de la naturaleza.

Con la consolidación de la vida ciudadana, el saber se trasladó de los monasterios a las catedrales y se estructuró en las universidades y apareció también un nuevo estilo de vida religiosa: los frailes mendicantes, que plantaron sus conventos en el corazón de las ciudades. Practicaban la pobreza evangélica como un testimonio visible de la fraternidad de todos los humanos adoptando el estilo de vida de los mendigos que pululaban en las plazas y calles de las ciudades viviendo de limosna. Franciscanos y dominicos se establecieron pues en las grandes urbes y abrieron sus capillas para la predicación a los fieles y sus salas para albergar las escuelas filosóficas y teológicas. Los primeros atisbos de dos enfoques distintos del pensamiento filosófico y teológico se mostraron ya desde sus comienzos. Los franciscanos, fieles a la espiritualidad del pobrecito de Asís, centrada en la idea de la fraternidad universal bajo la mirada de un Dios que ama, se inclinaron por un camino afectivo que encuentra en el amor divino el origen y la causa de la que descienden todas las cosas creadas y, en consecuencia,

la naturaleza y las cosas son un camino para inflamar el corazón de amor y llegar a la contemplación del amor divino. El carácter principal de la voluntad que ama se impone a la consideración puramente intelectual. Los dominicos, en cambio, que fueron creados con la misión de predicar y convencer con argumentos a los herejes reacios a la conversión, encontraban en la inteligencia no solamente la fuerza para alcanzar la verdad sino también el camino de alzarse hasta Dios a partir de las cosas. La inteligencia para ellos era pues principio y estímulo para la voluntad, de manera que nada puede ser amado si antes no es conocido. La dialéctica de ambos caminos no es excluyente, sino más bien complementaria y, más aún cíclica, de suerte que una postula la otra, aunque su desarrollo dio lugar a matices distintos que desplegaron filosofías y teologías distintas.

Un factor distorsionante apareció en pleno siglo XIII en el seno de la filosofía y de la teología cristiana, justo en el momento culminante de la escolástica medieval. Se trata de la influencia recibida de Aristóteles. De hecho, la cristiandad medieval había perdido sus obras, que habían quedado olvidadas. Pero, a partir del siglo VIII, los árabes las habían recuperado y las habían interpretado. Durante mucho tiempo, la filosofía cristiana había vivido sin el pensamiento del Estagirita, pero a partir del siglo XII algunos ya habían recibido las influencias indirectas a través de las traducciones de Averroes. Pero en pleno siglo XIII la obra completa de Aristóteles pudo traducirse directamente del griego y llegó a ser conocida de la mayor parte de los pensadores de la época, los más para desecharla como peligrosa para la fe y unos pocos para utilizarla justamente y explicarla. Las razones esgrimidas para rehusarla eran el peligro de caer en un racionalismo al aplicar el sistema aristotélico a la fe, pues la presentación de Dios como un motor inmóvil de un sistema cerrado que no tenía nada que ver con la creación parecía invitar más bien al paganismo o al ateísmo. Los conceptos de naturaleza y de causa dejaban los misterios cristianos al alcance de los argumentos silogísticos aunque no permitían rebasar los límites de la razón. Y entonces, cuando la fe y la razón se distanciaban para presentar dos verdades distintas y opuestas, ¿cómo podía salvarse el obstáculo? Ser fiel a Aristóteles debía suponer afirmar la verdad obtenida por la razón, pero entonces ¿cómo seguir siendo creyente? Averroes lo había intentado y algunos profesores de París, con Sigerio

de Brabante, que optaron por seguirle. El filósofo árabe había afirmado que existe una doble verdad, una para la razón y otra para la fe, de suerte que se puede afirmar con la razón lo que niega la fe. Había que convivir con las dos, pero Averroes no lo consiguió. En resumen, ser aristotélico en esta época despertaba ya la sospecha de herejía, tanto en el ambiente musulmán de Córdoba como en el marco intelectual de la universidad de París.

SANTO TOMÁS DE AQUINO Y EL TOMISMO

La originalidad de Santo Tomás de Aquino consiste en haber logrado incorporar hábilmente el pensamiento aristotélico para sostener su edificio filosófico y teológico¹. Lo integró de tal manera que su filosofía que primeramente era incomprendida fue aceptada después, como la que mejor expresaba la posición de la Iglesia. La fe cristiana, como las catedrales góticas de su tiempo, se elevaba así sobre las arquivoltas de la razón y se entrelazaba con los nervios de un sistema conceptual capaz de llevarla a una gran altura. Toda la filosofía, como aparato arquitectónico, se ponía al servicio de la agudeza de las flechas que apuntaban hacia arriba, con una visión teológica de altos vuelos. Los ventanales dejaban entrar la luz tamizada por los cristales variopintos que iluminan el espíritu del hombre que camina hacia Dios. El sistema de Santo Tomás, la filosofía al servicio de la teología, puede ser considerada como la realización más grande de la intelectualidad del siglo XIII. Su genio, que se declara deudor de Aristóteles, se concreta en tres grandes intuiciones. La filosofía y la teología no formaban un solo sistema, como había defendido todo el agustinismo hasta San Buenaventura, sino que se trata de dos ciencias independientes, cada una con su propio método y con objetivos distintos: la filosofía investigando la naturaleza de las cosas y la teología mostrando a Dios tal como se ha revelado en Jesucristo. Pero la una y la otra deben armonizarse al rendir tributo a la única y mis-

1 San José Calasanz mantuvo en su vida una adhesión especial a la filosofía de Santo Tomás, de suerte que sus Escuelas Pías perseveraron en considerar como parte de su patrimonio la filosofía de Santo Tomás. Desconocemos la razón de esta estima, aunque bien pudiera tratarse de la claridad intelectual que caracteriza el pensamiento tomista respecto a las otras escuelas de la época.

ma verdad. Sus voces no pueden ser discordantes, no pueden enunciar verdades distintas ya que, si tal fuera el caso, la filosofía debería ceder ante la teología: “*philosophia ancilla theologiae*” decía el célebre dicho latino, que Santo Tomás legó a la posteridad. La segunda intuición es que nos encontramos ante un mundo inteligible, de suerte que nuestra razón y sus conceptos son trasuntos de la realidad y de sus cosas. Lo no inteligible simplemente no es, porque el ser y la verdad deben coincidir. Todo puede ser dicho con la claridad racional, mas si algo no puede ser dicho significa que nos encontramos ante algo que no es real. Obviamente, podemos encontrarnos también ante el misterio, donde la razón fracasa. Pero, en este caso, el fracaso no se debe a un defecto de la realidad de lo que se nos hace incomprensible, sino a un defecto de nuestra razón limitada. La Trinidad, por ejemplo, no es un absurdo incomprensible, una sinrazón, sino una realidad tan augusta que supera infinitamente nuestra capacidad de entender. La tercera intuición de la síntesis tomista es la afirmación del principio de la analogía, según el cual, todo lo que es real se organiza según una cierta proporcionalidad. Antes de Santo Tomás, los filósofos tenían dificultades para encontrar un lenguaje común para abrazar en un solo discurso la realidad de los hombres y la realidad de Dios designándolos al mismo tiempo con un lenguaje adecuado. En efecto, por una parte, cuando pretendemos hablar de Dios y del hombre, entendiendo al mismo tiempo lo que decimos del uno y del otro, nos encontramos con una dificultad, ya que si utilizamos el mismo concepto de ser para comprender uno y otro se trata de un concepto unívoco. Este discurso nos conduce al error de conocer a Dios por lo que no es y, en consecuencia, de rebajarle a lo que nosotros somos. Lo convertimos en un ídolo a nuestra medida. Pero por otra parte, si nos situamos en el extremo opuesto, convencidos de que nuestro conocimiento humano no nos autoriza a hablar de Dios, porque este es completamente distinto, totalmente otro, no tenemos tampoco un discurso sobre Dios. Cuando el concepto es equívoco no tenemos ningún acceso al conocimiento de Dios y, más aún, en honor a la verdad deberíamos confesar nuestra incapacidad para conocer cualquier cosa y declararnos incapaces de llegar a la verdad. Entre el riesgo de caer en un monismo o en un escepticismo Santo Tomás abre una tercera vía. Su solución a este dilema pasa por afirmar la posibilidad de un discurso fundado en la analogía. Podemos conocer a Dios, hablar de él, porque nuestro concep-

to del ser es análogo, es decir que nos permite un discurso sobre Dios, entendiéndolo como un ser semejante a nosotros, pero siendo al mismo tiempo distinto de nosotros, según una analogía que Santo Tomás llama de proporcionalidad. Es esta analogía la que hace posible la teología. Si nuestro discurso fuera unívoco no pasaríamos de una antropología, si fuera equívoco no habría discurso alguno. Solo con la analogía podemos acceder a un discurso teológico inteligible.

El conjunto de la filosofía tomista nos ofrece una interpretación realista de las cosas, que existen como criaturas del Creador, de quien reciben el ser que no les corresponde por esencia. Solo en Dios el ser se confunde con su esencia, porque Él es el Ser mismo subsistente, de suerte que, según Santo Tomás, en la realidad divina la esencia y el ser se confunden, mientras que en las criaturas su esencia y su ser se distinguen realmente. La metafísica se articula así jerárquicamente y cada criatura ocupa su posición según su dignidad ontológica: los ángeles primero, los hombres dotados de espíritu más tarde, los seres vivos después y los seres inanimados en el último escalafón. Todos ellos realizan una cierta composición: de esencia y existencia los ángeles y de materia y forma todos los otros seres. Todos reciben de su forma la inteligibilidad y de su materia la capacidad para el cambio. La teoría aristotélica del acto y la potencia explica fundamentalmente los cambios físicos del mundo real.

Estos principios son, a mi entender, los que definen el tomismo y articulan una metafísica coherente que se ha conservado tanto tiempo. Los frailes dominicos tendrán el prurito de conservarla en sus escuelas y de expandirla por toda la Europa tardo-medieval. Desgraciadamente, los discípulos que conservarán esta herencia, transformarán la vitalidad de la síntesis tomista en un sistema árido, una arquitectura de conceptos, que perderá el lustre que le había dado el Aquinate. El tomismo se ha prolongado hasta nuestros tiempos pero no ha sabido despertar el espíritu que lo desveló.

En el período que nos ocupa van a seguir conviviendo las escuelas de los dominicos y la escuela de los franciscanos, más intelectualistas los primeros, dando una primacía a la inteligencia sobre la voluntad y el amor, y más voluntaristas los segundos, con una primacía de la voluntad y el amor sobre la inteligencia, de acuerdo con el espíritu de San Francisco de Asís, cuya vida invitaba a conocer con el corazón.

Las dos escuelas trenzarán sus filosofías más acordes unas veces y otras veces más distantes, creando en su seno ortodoxias y heterodoxias que traducirán los avatares de todo este tiempo hasta la aparición del Renacimiento.

JUAN DUNS ESCOTO Y EL ESCOTISMO

Al realizar este examen de la filosofía de la Baja Edad Media no podemos olvidar la figura del fraile franciscano Juan Duns Escoto, cuya filosofía se convertirá en la doctrina oficial de su Orden desde 1593, y que es el pensador más significativo después de Santo Tomás. Su influencia se extenderá más allá del escueto ámbito de la escuela franciscana, puesto que desde el siglo XIV su filosofía fue adoptada por muchas universidades europeas.

Con Duns Escoto aparece un atisbo de la tradición empirista cuando quiere explicar el origen del conocimiento humano. Según su opinión, este comienza en la sensación y se elabora por medio de la abstracción, pero la inteligencia no entiende sino lo que procede de los sentidos y no conoce realmente otra cosa que las existencias singulares. Escoto defiende pues que las existencias singulares es lo único que existe fuera de mi mente. Las implicaciones teológicas que esto conlleva son que no podemos conocer adecuadamente ni a Dios ni a los ángeles, porque el hombre está falto de una intuición adecuada para el conocimiento de las esencias.

Así pues, Duns Escoto se erige como el gran maestro de los límites, de la sutileza en precisar las fronteras de nuestro conocimiento, de suerte que toda afirmación metafísica queda reducida al ámbito puramente mental. En realidad, solo existen los individuos concretos, las cosas singulares, que se componen de diversas formalidades, que dan razón de su naturaleza. Estas formalidades que la razón descubre se componen hasta la más precisa y última que Escoto denomina “haecceitas”. Esta debe entenderse como “aquello que hace que una cosa sea esta y no otra”. De esta manera su ontología admite la presencia de una pluralidad de formas substanciales en una misma cosa, desde la formalidad del ser hasta la última formalidad, que siendo la más concreta, designa el individuo y contiene todas las demás. En consecuencia, el concepto de “ser” resulta lo más vacío y general, ya

que no precisa la naturaleza concreta de las únicas realidades que existen que son los individuos.

Escoto se manifiesta seguidor de San Agustín cuando afirma que el ser inteligible, que es el objeto de nuestra inteligencia, es depositado en nuestra mente por la iluminación divina. Pero el entendimiento humano no es libre, ya que entiende lo que la iluminación divina le da a entender. Y esta, es más amor y voluntad que entendimiento y razón, de suerte que la razón sirve de poca cosa para alcanzar a Dios. En consecuencia, el conocimiento de las criaturas se resuelve en la voluntad divina que ha escogido libremente todas las situaciones posibles.

En definitiva, el esfuerzo de Santo Tomás por aparejar la filosofía y la teología a la búsqueda de la única verdad se desvanece en Duns Escoto, que traza una frontera radical entre la una y la otra. Para él la filosofía y la teología son dos discursos diferentes que persiguen objetos diferentes con métodos diferentes. La teología tiene por objeto a Dios, revelado a través las verdades de fe, mientras que la filosofía tiene por objeto el ser y sus verdades que son objeto de la razón. Solo en el espíritu del filósofo creyente pueden reconciliarse sin mezclarse. En realidad Dios habita un dominio inalcanzable para la razón, si Él mismo no hubiera querido hacernos partícipes de su conocimiento por la revelación, en un acto de la suprema bondad de su voluntad. Para Duns Escoto la esencia y las propiedades de la divinidad no pueden demostrarse a priori. La razón humana no puede demostrar ni la Providencia, ni la Omnipotencia, ni la Misericordia divinas, debido a que está incapacitada para determinar la libre voluntad divina. Todas estas verdades están reservadas a la fe y no es posible demostrarlas. Dios se hace inteligible por un acto de su voluntad libre. Crea las cosas y les confiere el ser libremente y por amor. Del hecho que Dios lo quiera se deduce su bondad. De suerte que la única razón que hace bueno el ser y la creación es que Él lo ha deseado. Esta actitud es lo que llamamos voluntarismo frente al intelectualismo tomista.

RAMON LLULL

La figura de Ramon Llull tiene una importancia relevante para las naciones de la Corona de Aragón, ya que su figura y su pensamiento manifiestan una personalidad independiente y su influencia se

extiende más allá de los límites de la Edad Media. “Creador del catalán literario, misionero, apologista de la fe, lógico sutil, novelista didáctico, poeta y místico, todo de una pieza”². Nació en Palma de Mallorca en 1235, hijo de un caballero catalán que había acompañado al rey Jaume I en la conquista de Mallorca. Hacia los treinta años se siente llamado por Dios a un apostolado intelectual por el que abandonará a su mujer y sus hijos.

Ramon Llull es un autodidacta que tuvo una vasta formación filosófica y literaria. Conoció Aristóteles a pesar de que su pensamiento se muestra más bien platónico, cuando contempla a Dios en las huellas que quedan de él en la naturaleza. Estudia el árabe y el latín, lo que le permite beber directamente en algunas fuentes desconocidas para el occidente cristiano. En torno al año 1274 se retira a la montaña de Randa para estudiar y reflexionar. Es allí donde recibe la iluminación que le permite escribir su *“Ars magna”*, un arte irrefutable de convencer. Con este método presenta al rey de Mallorca su proyecto de evangelizar a los musulmanes. El rey le permite fundar el colegio de Miramar donde preparará a sus apóstoles. Ramon Llull quería dirigir una cruzada de paz para convencer a los musulmanes de su error y para ello viaja en busca de ayuda. Escribe entonces su *“Blanquerna”*, una novela que anuncia la reforma de la Iglesia simpatizando con el espíritu de los franciscanos espirituales. Sin embargo, después del Concilio de Viena, quedó desengañado por el descrédito de su proyecto. Parece que murió en Mallorca probablemente en 1316, aunque una leyenda lo supone mártir en el norte de África.

Ramon Llull apuesta por un diálogo de los fieles de las tres religiones monoteístas a partir de la razón que es lo que les une. La razón de Llull ha sido educada en el neoplatonismo, que es también común en algunos pensadores judíos y árabes, donde el universo es concebido como una jerarquía de las criaturas. Esta escala de los seres que se manifiesta en el orden natural, se refleja también en el orden social, de manera que la Creación entera se puede contemplar a través de una visión analógica. Las tres religiones convergen en la misma visión.

2 E. COLOMER, *El pensament català a l'Edat Mitjana i al Renaixement, i el llegat filosòfic grec*, “Espiritu” 27 (1978) 106.

Sobre esta intuición original su celo apostólico lo lleva a construir un sistema complicadísimo para proclamar las excelencias del Dios cristiano.

El pensamiento de Llull no dejó indiferentes sus contemporáneos ya que él mismo ofrecía ejemplares de su obra a papas, reyes y otros personajes, colaborando a difundir sus ideas. Después de su muerte el lulismo floreció en París, hasta que el canciller Pierre d'Ailly prohibió su enseñanza en 1390. Pero Heimeric van de Velde lo introdujo en Colonia, donde sin duda Nicolás de Cusa pudo recibir sus influencias. En Valencia el lulismo encontró también adeptos hasta que fue perseguido por el inquisidor Nicolau Eymerich, que consiguió del papa Gregorio XI una bula que prohibía su enseñanza. Por fortuna, los reyes de Aragón Pere III y Joan I defendieron la obra de Ramon Llull y discutieron la autenticidad de la bula papal. A pesar de sus detractores, que lograron que el nombre de Llull se incluyera en el Índice de Paulo IV en 1559, el lulismo seguía vivo a comienzos del Renacimiento. Descartes y Leibniz más tarde admitieron haberlo conocido.

En 1483, a petición de "El Gran i General Consell" el rey Ferran II accedió a la creación de un Estudi General en la Ciudad de Mallorca. En primer lugar tuvo su sede en La Sapiència, para trasladarse más tarde a la sede que actualmente ocupa. Este estudio general tuvo una cátedra luliana mientras los dominicos, los franciscanos y la Sede de Mallorca conservaron sus cátedras de Filosofía y teología. La creación del Estudi General consolidó las Escuelas de Gramática que ofrecían los estudios preparatorios para acceder a la enseñanza superior, incorporando la antigua escuela luliana de Randa en escuela de gramática.

GUILLERMO DE OCKHAM Y EL NOMINALISMO

La filosofía escotista evolucionó claramente hacia una erosión de la confianza en la razón. El optimismo tomista que enlazaba fe y razón en una arquitectura complementaria iba a dejar paso a un alejamiento del conocimiento de Dios, como inasequible a la sola razón. Al voluntarismo de la acción divina vehiculada por un acto de la voluntad libre de la Suprema Bondad, correspondía también un voluntarismo del conocimiento humano que supeditaba el entender al amar, y la facultad de la inteligencia a la facultad de la voluntad. Las vías hacia

Dios ya no seguían los caminos de la argumentación intelectual sino que se dejaban trazar por la esperanza mística de la revelación de la bondad divina.

La filosofía de Guillermo de Ockham, príncipe de los nominalistas, abundó en la misma dirección, al asalto de los principios de la metafísica intelectualista de Santo Tomás. Se trata de una personalidad polémica que se encontró en la encrucijada de las disputas de su tiempo: las herejías sobre la Eucaristía, el problema de los franciscanos espirituales y la oposición entre los papas de Aviñón y el emperador. Guillermo de Ockham fue acusado de herejía, fue cuestionado por defender a sus hermanos espirituales, fue arrestado por el papa Juan XXII y fue protegido por el emperador Luis de Baviera. De hecho, logró escapar de la cárcel donde esperaba el juicio del Pontífice, pero desgraciadamente no pudo escapar de las garras de la peste negra.

El pensamiento de Ockham es enormemente innovador, ya que critica con rigor los grandes sistemas filosóficos que le precedieron y abre unos caminos que seguirán los filósofos de la modernidad. Ockham privilegia el conocimiento intuitivo que permite conocer la cosa con toda evidencia y, en consecuencia, consigue que el entendimiento reconozca inmediatamente si la cosa es o no es. La experiencia, sensible o intelectual, es la intuición privilegiada puesto que se ofrece ante una realidad presente y se convierte en el criterio definitivo que decide sobre la existencia de las cosas. La filosofía de Guillermo de Ockham quedó unida para siempre al principio de la economía del pensamiento, (la famosa “navaja de Ockham”), según el cual no es posible multiplicar los entes sin necesidad. ¿Por qué debemos doblar la realidad con una segunda realidad que los filósofos llamaban “especie” donde solo existen los individuos? En efecto, no existe otra realidad que la de los individuos. Lo que se llaman “especies”, “universales”, “naturalezas” o “esencias” no tienen otra realidad que la de la mente de quien las piensa. En realidad no son otra cosa que “palabras de la mente”; Guillermo de Ockham las llama “intenciones”. Al designar a los individuos, cuando decimos “hombre”, ese concepto no nos permite conocer algo más que cuando decimos “José”. Estas intenciones funcionan en realidad como signos naturales que nos señalan las cosas correspondientes, como por ejemplo el humo es signo del fuego, y permiten manejarnos más fácilmente entre ellas. De hecho, no hay

otra universalidad que esta función significativa que me permite utilizar la intención para mencionar todos los individuos que mantienen una cierta semejanza. Esta semejanza me permitirá aplicar el concepto “hombre” para significar a José, a Juan y a Pedro, pero rehusará que les aplique el concepto “caballo”.

Con Guillermo de Ockham el edificio de la metafísica comienza a tambalearse, ya que si la realidad es únicamente individual ¿qué valor poseen los conceptos que designan generalidades o abstracciones? Para Ockham no pueden tener una significación clara sino más bien confusa. Así el concepto de substancia no nos ofrece otra cosa que caracteres negativos, ya que directamente no puede ser conocida por intuición. Asimismo el concepto de causa puede ser conocido directamente como la relación entre dos fenómenos que conocemos distintamente o el concepto genérico de materia no puede ser conocido fuera de las cantidades cuantificables. El pensamiento de Guillermo de Ockham culmina en la separación radical de la ciencia y la fe, con lo cual el problema escolástico queda abandonado. Si el conocimiento se recibe por vía de experiencia, cualquier conocimiento que la transiende no puede venir por un camino natural y humano.

Desde el punto de vista de la filosofía política Ockham contribuyó también en gran manera al desarrollo de las ideas constitucionales occidentales, especialmente cuando reduce el poder absoluto del monarca al ejercicio de una responsabilidad limitada. En este sentido, sus ideas tuvieron una gran influencia en el surgimiento de las ideologías democráticas liberales.

Del mismo modo que el tomismo dejó una importante estela en la filosofía de la Baja Edad Media, el escotismo tuvo muchos seguidores, no solo entre los franciscanos sino también en múltiples escuelas y universidades. De hecho, al final de la Edad Media, los filósofos ockhamistas ganaron terreno, sobre todo en el ámbito de la cultura anglosajona. En consecuencia, en la Baja Edad Media se producirá una crisis general del pensamiento filosófico, ya que en las universidades tomistas y escotistas (*via antiqua*) se disputarán el terreno con los ockhamistas (*via moderna*). Todo ello va acompañado de una pérdida de confianza en la razón, que ya no puede garantizar la armadura metafísica de un sistema de conceptos y se limita a traducir las

significaciones de los fenómenos naturales en un lenguaje coherente. Este momento de crisis cerró el camino a las radiantes certezas de antaño. En 1339, aunque el ockhamismo fue prohibido en la universidad de París, no obstante siguió avanzando, ya que cada vez más había verdades que eran declaradas insolubles y crecía asimismo el interés por los problemas de la naturaleza. El filósofo que quería interpretar racionalmente la verdad revelada no encontraba otro refugio que entrar por la vía de la fe devota. La exposición intelectual de las cabezas pensantes del siglo XIV y XV desertaba de la metafísica para perderse en la discusión de ásperos problemas lógicos y buscaba el fundamento por el camino de la mística.

LA MÍSTICA RENANA Y LA “DEVOTIO MODERNA”

Los últimos siglos de la Baja Edad Media constituyen una época en la que la sociedad cristiana vive zarandeada por una crisis sin precedentes que le obliga a buscar refugio en la piedad personal y en una vida devota. Sobre todo el llamado cisma de occidente, en el que dos soberanos Pontífices pretendían dirigir la única Iglesia de Cristo, dividió la Iglesia y dejó lastimados a los fieles que no entendían tal despropósito. Además, las guerras interminables entre los reinos cristianos, al tiempo que forjaban la identidad de los estados modernos, dejaban los campos de batalla exangües de muchos de sus mejores hombres. La gran peste, que asoló Europa y la diezmó en tres cuartas partes de su población total, fue algo incomprensible para los cristianos, que vivieron con un pesimismo generalizado lo que juzgaban como un castigo del cielo ante el pecado de los hombres: Los hombres de aquella generación vivieron con la obsesión de la muerte, sumidos en un fatalismo paralizador que se manifiesta en las obras literarias y artísticas de la época. Ante estas adversidades, la piedad y la misericordia agrupaban a muchos cristianos y cristianas en fraternidades de ayuda común y de práctica de la caridad. Estas fraternidades aparecieron especialmente en la cuenca renana y en Flandes, donde una burguesía adinerada se dedicaba a un capitalismo incipiente. En esta sociedad el contraste entre la riqueza de comerciantes y banqueros con la miseria de los pobres aparecía más visible. Al mismo tiempo, la vida litúrgica había perdido su brillantez y el alcance de su misterio, de suerte que la piedad cristiana encontraba un refugio individualizado en la con-

templación de la persona de Cristo, entregado por los hombres. Esta vía espiritual cristiana de reforma personal que comenzó en los Países Bajos a través de los “hermanos de la vida común” se conoce con el nombre de “*devotio moderna*”³. El nacimiento de esta nueva forma de una espiritualidad más personalizada e interiorizada creó un clima apropiado para el florecimiento de una generación de místicos, que aparecieron en la cuenca del Rin y en Flandes. El movimiento de la mística renana puede considerarse, en general, como una respuesta alternativa a la vida de fe que proponía la Iglesia jerárquica y, en consecuencia, puede considerarse un movimiento de base laical.

En principio, parecería que la mística es un camino marginal a la filosofía, sin embargo debe considerarse más bien un camino complementario, ya que si bien es verdad que en las Sumas los filósofos y los teólogos escolásticos dedicaron muchas páginas al método racional, esto no quiere decir que el pensamiento religioso estuviera ausente de ellas. La existencia de los pensadores místicos es una prueba de ello. De esta manera, a caballo de los siglos XIII y XIV aparece el dominico Juan Eckhart como uno de los más eximios representantes de la mística renana. Su influencia fue notable, ya que Tauler, Suso y Ruysbroeck seguirían más o menos sus huellas. Jan Eckhart se licenció en París y enseñó en Colonia y Estrasburgo. Conocía el pensamiento de Aristóteles, de Alberto el Grande y de Tomás de Aquino, pero se sentía más inclinado al neoplatonismo y a la teología negativa. La tesis más radical de Eckhart, que lo distancia de Santo Tomàs, es su afirmación de que Dios está más allá del ser porque es absolutamente libre y porque es justamente su causa. Al situar a Dios en un lugar más elevado que el ser, Eckhart lo identifica con el entendimiento, con el puro pensamiento, y la unidad es su nota propia. Todos los otros seres son compuestos, mientras que solo Dios es pura unidad. Si solo a Él le compete el ser, los otros seres son más bien pura nada. La doctrina de Eckhart sobre Dios encuentra su complemento en su doctrina sobre el hombre. El pensador nos hace descubrir que el hombre dispone de

3 La paternidad de estas asociaciones de Hermanos de la vida común se atribuye a Gerard de Groote, comerciante de paños, nacido en Deventer, que decidió cambiar su vida para dedicarse al cultivo de la vida interior y al servicio del prójimo.

su elemento más noble en el alma, el fulgor del entendimiento, que es una y simple como Dios, y que está destinada a unirse a Él. En esta ciudadela del alma el hombre ya no se distingue de Dios. Fuera de Dios todo es tristeza y amargura, de suerte que la tarea del hombre consiste en reconocer su nulidad, desarraigarse de sí mismo, para encontrar el ser en el que puede abandonarse y alcanzar así la libertad. La unión mística con Dios se alcanza pues en la pura pobreza. En resumen puede admitirse que el pensamiento de Eckhart no es fácil y, de hecho, no lo comprendieron los eclesiásticos de su tiempo, que lo condenaron: Pero aquellos que vieron en él un alma encendida del amor de Dios lo siguieron con mucho fruto.

Así Johannes Tauler, maestro en Estrasburgo y dominico como Eckhart le sigue en su pensamiento e incluso radicaliza más el carácter transcendente de Dios con respecto a las criaturas, ya que nada ni nadie puede participar de la esencia divina. Así el ser humano se pierde en Dios y “se inunda en el mar sin fondo de la divinidad” sin disolver su propio yo que penetra íntegro en el misterio divino. Heinrich Suso, discípulo de Eckhart en Colonia, participa también de las mismas ideas, pero su obra ofrece un carácter menos especulativo. Piensa que la calidad de la unidad del hombre con Dios es de grado inferior a la que tiene Dios consigo mismo. Finalmente Jan de Ruysbroeck, místico flamenco, recupera toda la temática de Eckhart cuando presenta la vida contemplativa como la realización plena de la unión del hombre con Dios, ya que el hombre es aquello que contempla y unido a Dios es espíritu y es vida. Sin embargo, en esta contemplación el hombre no pierde su esencia de criatura. Nuestra unión a Dios está condicionada por nuestro conocimiento de Dios y de Cristo. Este sentimiento expresado por los místicos tuvo su traducción devota y popular en el texto de Tomas de Kempis, “La imitación de Cristo”, que ejemplariza el modelo de espiritualidad de la época.

LA LLEGADA DEL RENACIMIENTO

La modernidad comienza con la llegada del Renacimiento. Se trata de un período caracterizado por una disminución de la autoridad de la Iglesia y un aumento del prestigio de la ciencia, de manera que la cultura en general va a perder su clericalismo. En efecto, los esta-

dos modernos sustituirán cada vez más a la Iglesia en el control de la cultura; se fortalecen porque en cada uno de ellos la aristocracia pierde paulatinamente su poder, que pasa íntegramente a las manos del monarca, que se apoya en la burguesía de las ciudades donde abundan los ricos mercaderes.

De hecho, Italia fue la cuna del Renacimiento. Ya en el siglo XV tanto los literatos, como los historiadores, los moralistas o los políticos italianos, están convencidos que ha comenzado una nueva época en ruptura con el espíritu medieval. Este cambio es interpretado como la reaparición de un espíritu, común con el del hombre clásico, que la Edad Media había olvidado. Se trata de un espíritu de libertad por el que el hombre reivindica su autonomía de ser racional, se reconoce unido a la naturaleza y a la historia y se instala en ellas como en su propia patria. Los renacentistas italianos son conscientes de que este retorno a la antigüedad no consiste de ninguna manera en una repetición, sino más bien en una reanudación. Aunque las manifestaciones del Renacimiento se encuentran en la aparición de un arte nuevo, de una nueva concepción del mundo, del descubrimiento de una nueva ciencia, de una nueva comprensión de la historia, de la práctica de una nueva política y, en general, de una nueva manera de entenderse los hombres, los renacentistas pensaban que con sus actitudes no hacían sino reanudar lo que griegos y romanos habían vivido en otro tiempo. Todas estas primicias podrían resumirse en una nueva manera de pensar que se caracteriza por el descubrimiento del hombre como un valor en sí mismo, descubrimiento que caracterizará el humanismo renacentista. Lo podríamos describir en caracteres generales por estos tres rasgos.

En primer término este descubrimiento del humanismo renacentista conlleva el reconocimiento del carácter histórico del mundo humano, de su pensamiento y de sus acontecimientos. El hombre llega a ser capaz de situar los acontecimientos que vive en una perspectiva histórica y a estimarlos en su valor humano. Esta aspiración por descubrir su pasado impulsa en el hombre renacentista un afán de recuperar los textos antiguos en su genuinidad. Hay que poder leer los autores clásicos en sus respectivas lenguas –griego y latín– sin interferencias ni deformaciones. Por este motivo se menosprecia el latín eclesiástico medieval y se buscan maestros de letras clásicas. La

caída de Constantinopla proporcionará justamente un enjambre de maestros de griego que serán bien acogidos en la Italia renacentista. En segundo término, el humanismo renacentista implica el descubrimiento del valor mundanal de la vida humana. Dicho de otra manera, lejos de considerar al hombre "*sub specie aeternitatis*", el renacentista ve al hombre encarnado en la naturaleza y en la historia, como forjador de su propio destino. El hombre, ser mortal y finito, no está condenado al destierro en la naturaleza o en la sociedad, sino que estas son su patria e instrumentos de su libertad, con los que puede ser feliz. El hombre está tan celoso de su existencia singular de manera que dejará su propia firma en todos los proyectos que emprenda. En este sentido el renacentista es naturalista, no porque niegue la trascendencia más allá de la naturaleza y de la historia, sino porque está enraizado en ellas y solo puede realizarse a través de ellas. Este carácter naturalista conlleva que, si bien el renacentista habla del alma libre o cuenta con ella, no se olvida por ello del cuerpo. En este sentido, siente una aversión al desprecio medieval y al ascetismo que inmolaba al más allá los placeres de esta vida. Por último, un tercer aspecto que caracteriza al humanismo renacentista es la convicción de que la armonía y la paz, que hacen posible una vida feliz, corresponden a la ciudad terrena. En consecuencia, esta ciudad de paz exige que sus ciudadanos sean tolerantes en cuestión de religión, ya que todas las religiones se identifican. En todos estos rasgos generales los humanistas se inspiran más en el mundo clásico que en el mundo cristiano. Por este motivo aspiran al retorno de los principios de la filosofía platónica que descubre a Dios como el origen común del hombre y su mundo. Este descubrimiento de los clásicos debe devolver al hombre su lugar central en el cosmos, de suerte que este recurso a la antigüedad debe concebirse como un retorno del hombre a sí mismo, lo que le permite conquistar su propia originalidad. Esta concepción se manifestará en el retorno del arte a la naturaleza y la descripción de la perfección del cuerpo humano pondrá de manifiesto este lugar original del hombre que nunca debería haber perdido. Concebidas las cosas de esta manera, el hombre ejercerá una función de mediador entre Dios y el cosmos, como si fuera la cúpula del mundo o el nudo de la creación.

Todo lo que venimos diciendo tiene una denominación de origen, porque el Renacimiento se produce ciertamente en Italia, allí donde

habían quedado los rescoldos del fuego clásico que nunca se habían extinguido del todo. Allí los estilos artísticos de la Europa medieval pasaron de puntillas y el románico y el gótico se transformaron en otra cosa, menos maciza y más a medida del hombre. De hecho, desde la muerte del emperador Federico II, Italia quedó libre de interferencias extranjeras hasta que el rey de Francia Carlos VIII la invadió en 1494. Esto permitió que el territorio se distribuyera en pequeños estados, forjados a la medida humana, que habían surgido en torno a ciudades florecientes, dirigidas por banqueros o mercaderes. De entre ellos seis destacaron sobre las demás: Génova, Milán, Venecia, Florencia, Nápoles y los Estados Pontificios, en torno a Roma. Génova era una república de banqueros que cifraba todo su poder en su flota comercial. El escaso territorio en el continente lo compensaban con los múltiples consulados en los que negociaban sus asuntos. No en vano la primera banca europea, la Banca de San Jorge, apareció en Génova. Milán había sido gobernada por la familia Visconti durante 170 años hasta que el título de duques de Milán pasó a manos de la familia Sforza. Después, franceses y españoles se disputaron su dominio en el campo de batalla, hasta caer en manos del emperador Carlos V. Venecia no había conocido invasión bárbara alguna y se consideraba súbdita del emperador bizantino: esto le otorgaba una cierta independencia de Roma y garantizaba su monopolio comercial con Oriente. Se apoyaba en una potente flota que dominaba el Adriático y en una hábil diplomacia que sabía pactar siempre en condiciones favorables. La caída de Constantinopla perjudicó su comercio floreciente y tuvo que dirigir su expansión hacia las otras repúblicas italianas. Las alianzas y la Liga de Cambrai, de una parte, y la ruta occidental a la Indias, descubierta por Vasco de Gama, acabaron por arruinar su comercio. En la Toscana había nacido la lengua italiana culta, impulsada por la obra literaria de Dante, Petrarca y Boccaccio. Florencia, su capital, era considerada la ciudad más civilizada de la península, y fue sin duda la cuna del Renacimiento. Estaba dirigida por la familia Medicis, que era una estirpe de banqueros, que regía la ciudad con un populismo aceptado por los ciudadanos y obtenido a través de hábiles manejos. Lorenzo el Magnífico cubre el momento más rutilante del gobierno de la ciudad: era un mecenas de los artistas y procuraba cotejarse con las grandes personalidades políticas de la época. Solo durante cuatro años estuvo apartado del poder a causa del gobierno del

fraile dominico Girolamo Savonarola, que creó una teocracia pietista y puritana apoyada en sus sermones apocalípticos. A la pérdida del favor popular y después de su ejecución, Lorenzo de Medicis pudo recuperar el poder y gobernar la ciudad con el título de Gran Duque de la Toscana. Sin embargo Florencia había perdido ya su gran influencia. Los Estados Pontificios estaban en manos de unos Papas enormemente poderosos y que actuaron más como príncipes protectores de artistas y literatos que como cabezas espirituales de la cristiandad. Se rodearon de hombres eruditos y confiaron a veces el Estado a gente sin escrúpulos. Su vida moral era más que discutible y su actividad se destacaba más en la política que en la piedad: Alejandro VI o Julio II pueden valer como ejemplos de lo dicho. En fin, Nápoles y Sicilia estaban en manos del rey de la corona de Aragón y sufrieron las acometidas sucesivas de los reyes de Francia, Carlos VIII, Luis XII y Francisco I.

Cabe reconocer que en los siglos XV y XVI la articulación de la política italiana era ciertamente compleja, ya que se dirimía con guerras constantes de ejércitos compuestos por soldados mercenarios. Las acometidas entre las diferentes ciudades dejaron un país indefenso que los franceses y españoles no tuvieron mayores dificultades en ocupar. Sin embargo, el Renacimiento fue un periodo brillante para las artes y para las letras, aunque los resultados en filosofía no fueron exuberantes. Efectivamente, si echamos una mirada al pensamiento renacentista no descubrimos la estructura de grandes sistemas, pero la filosofía del Renacimiento preparó la grandeza del siglo XVII, porque tuvo el mérito de demoler el rígido sistema escolástico y de dar nueva vida al estudio de Platón y de Aristóteles, cultivando un espíritu libre e independiente, al menos para escoger entre el uno o el otro. Cabe decir que la llegada de los sabios bizantinos, después de la caída de Constantinopla en 1453, inclinó la balanza a favor de Platón en cuyo honor se creó la Academia florentina.

Antes de progresar en esta presentación del movimiento renacentista cabe precisar una salvedad. Hay que reconocer que no tuvo un carácter popular, sino más bien elitista. El espíritu renacentista quedaba reducido al grupo de artistas y eruditos que circulaban entorno a los mecenas liberales. Las inquietudes de estos círculos privilegiados eran demasiado elevadas para preocuparse por resolver los problemas sociales de su época. El pueblo vivía sumido en el marasmo de una

vida irredenta en las mismas ciudades donde los grandes burgueses celebraban sus simposios literarios en los palacios señoriales.

GIOVANNI PICO DE LA MIRÁNDOLA Y LORENZO VALLA

Si tuviéramos que escoger dos figuras representativas del pensamiento renacentista italiano no dudaríamos en señalar a Giovanni Pico de la Mirándola y Lorenzo Valla, de la academia florentina el primero y romano el segundo. Giovanni Pico era partidario de un idealismo de cuño platónico mientras que Lorenzo Valla tendía a recuperar las tesis epicúreas. Sin embargo, sus biografías diseñan el talante del tipo renacentista.

Giovanni Pico tenía un carácter inquieto que lo llevó a recorrer un largo camino para escapar de lo que él llamaba el pensamiento bárbaro. Había nacido en 1463, dentro de la familia de los condes de la Mirándola. Estudió en Ferrara, Bolonia y Padua donde conoció las doctrinas averroístas. Así transitó por algunas ciudades del norte de Italia hasta alcanzar París donde se enseñaba aún la filosofía de Aristóteles. Pico llegó a formular 900 tesis sobre el hombre, el mundo y Dios y quería debatirlas con los eruditos de su tiempo, sobre todo en Roma. No obstante, algunas fueron denunciadas como heréticas y se vio obligado a buscar refugio, primero en Francia y finalmente en la Florencia de Lorenzo el Magnífico. De esta manera Pico estableció contacto con los hombres más ilustres de la corte de los Médicis durante el período más brillante del Renacimiento florentino. Trabajó amistad con Poliziano, con Ficino y con el mismo Savonarola, que le convenció de la necesidad de iniciar una reforma de la Iglesia. Giovanni Pico era de un temperamento apasionado, llevado por un espíritu investigador y caracterizado por una brillante erudición, pero al mismo tiempo proclive a enredarse en oscuras tramas, una de las cuales terminó con el secuestro de una dama florentina. Pico desapareció de manera sospechosa en 1494, al parecer envenenado por su propio secretario.

Pico manifiesta el ideal renacentista de un hombre religioso marcado por el naturalismo, ya que a la luz de su pensamiento resplandece más lo humano que lo cristiano. Su obra busca una síntesis entre Platón y Aristóteles pero aparece siempre en ella la idea de la dignidad del hombre. Se inspira en un vago platonismo para moldear su pen-

samiento, adornándolo con elementos extraídos de la cábala judía. El resultado es la apuesta por una religión natural, en el seno de la cual el griego, el judío y el cristiano encuentran su conciliación, ya que en el fondo sintetiza el ideal humano.

La dignidad del hombre llega a aparecer en el pensamiento de Pico como el manifiesto del Renacimiento italiano. Nadie, antes de su discurso *“Sobre la dignidad del hombre”*, había manifestado una grandeza semejante. Pico hace de ello el tema principal de su filosofía. El fundamento de esta grandeza estriba en la superioridad del hombre respecto a todas las otras criaturas, que Pico explica con su propio relato. En efecto, cuando Dios creó al hombre no disponía ya de ninguno de los bienes que él había repartido, por consiguiente él determinó que le fueran comunes todos los bienes que había repartido a los otros seres. Dios otorgó pues al hombre una naturaleza indefinida y lo estableció en el centro del universo. A causa de la indeterminación de su naturaleza el hombre puede escoger libremente su ser. En efecto, el ser humano se encuentra ante un dilema, o bien se degrada como las bestias o bien se regenera en Dios. Pero regenerarse no es otra cosa que renovarse, es decir, renacer como precisamente el Renacimiento propone hacerlo. En consecuencia, la grandeza del hombre se cifra en esta capacidad de una metamorfosis ilimitada, por la que siempre es capaz de crear algo nuevo dentro de un proceso infinito. Es así como el hombre se realiza a sí mismo, esforzándose en alcanzar lo infinito. En este sentido podemos decir que a Pico le interesan menos las verdades inmutables que este mismo dinamismo por el que el hombre se eleva por encima del mundo. De este modo, Pico traslada al ser humano la infinitud, atributo que solo se reconocía a Dios, y lo presenta como un titán capaz de transformar el mundo.

La transformación del mundo aparece justamente en la filosofía de Pico como una tarea de unificar lo disperso. En efecto, él nos expone un triple grado de unidad de las criaturas: un primer grado de unidad es el que tiene cada cosa que la hace una; un segundo grado es la unidad por la que una criatura se une a otra y a todas entre sí formando un mundo; pero la tercera unidad es aquella que une el universo entero a su Artífice, como los ciudadanos a su rey. Sin embargo, esta triple unidad ya está presente en cada cosa y se muestra en ella como una imagen de la Trinidad divina, de modo que en lo más íntimo

de cada criatura reposan la unidad, la paz y la concordia que la unen a las otras criaturas y a Dios.

Esta teoría general permite descubrir que todas las vías de la renovación humana y todas las rutas del saber conducen a la paz. Los antiguos filósofos griegos veían precisamente en la paz el estado de plenitud de la naturaleza al que el hombre debe aspirar. La paz es el fin último de la vida humana y solo puede ser alcanzada en la teología, ya que la ética o la filosofía no son sino caminos que nos dirigen hacia ella. Es aquí donde el talante platónico del filósofo toma ventaja sobre su formación aristotélica, en el sentido de que la teología supera al fin la filosofía. Así pues, es en la paz donde convergen tanto el mensaje cristiano como las sabias manifestaciones del pensamiento, porque es en la verdadera vida renovada donde el hombre alcanza su felicidad y el bien supremo. Es aquí donde aparece el alcance religioso de su filosofía, ya que Pico describe esta vida feliz como un retorno al principio, un retorno a Dios y a sí mismo.

Medio siglo anterior a Giovanni Pico, la figura de Lorenzo Valla encarna también el tipo renacentista. Anduvo sometido a una vida errante por diversas ciudades italianas donde buscó en vano una cátedra antes de establecerse en la corte de Nápoles, bajo la protección del rey Alfonso V de Aragón, y de acabar sus días en Roma, como canónigo y funcionario de la corte pontificia de Nicolás V. Había nacido en Roma en 1407 donde murió cincuenta años más tarde. Lorenzo Valla se muestra como un reformista de la lengua y de la educación en su lucha por recuperar el espíritu greco-romano que la Edad Media había olvidado. De hecho, él conocía bien tanto el griego como el latín, de suerte que tradujo Herodoto y Tucídides al latín. Su interés por la poesía y por la historia le condujo a discutir la autenticidad del texto denominado "*Donación de Constantino*" que pretendía legitimar el poder temporal de los Papas en el testamento de dicho emperador. Según su opinión se trataba de una falsificación grosera que había sido escrita en 754, cuatro siglos más tarde de la muerte de Constantino.

Sin embargo es en su obra *De voluptate* ("*Sobre el placer*") allí donde Lorenzo Valla muestra mejor su talante humanista y epicúreo. En esta obra presenta el elogio del placer como el único bien que el hombre desea y al que dirige toda su actividad. En consecuencia, el gobierno de las ciudades, el cultivo de las artes o la disciplina de

las ciencias no tiene otro móvil que el placer. Incluso la virtud debe explicarse como un cúmulo selecto de placeres. El buen comportamiento se manifiesta siempre por la búsqueda de la mayor ventaja y el rechazo de la mayor desventaja. Incluso la vida del cristiano se explica por el placer, aunque solo se trate del placer celestial y no el placer terrenal, ya que, en realidad, el cristiano debe escoger entre estos dos placeres, sea que él escoja el placer celestial y rechace el placer terrenal o al revés. No obstante la conciencia de esta alternativa no le plantea a Valla angustia alguna, ya que observa una aceptación serena de la condición humana en el mundo.

En realidad debe considerarse a Lorenzo Valla como un gran defensor de la libertad, puesto que la religiosidad auténtica brota de ella y no de las adhesiones a obligaciones formales y al ascetismo, como defienden las órdenes religiosas, que pretenden gozar de privilegios. La misma defensa de la libertad llevará su pensamiento a proteger la investigación filosófica y a desvincularse de la tradición escolástica, sobre todo de la tradición aristotélica. Por desgracia, con su tono agresivo, Valla se creó muchos enemigos y cosechó un cierto ostracismo que impidió que su pensamiento brillante fuese reconocido públicamente.

¿Hasta dónde llegó la influencia de estos renacentistas italianos? Es difícil determinarlo. Indudablemente que se trataba de nombres conocidos en Italia, junto al de los grandes artistas y literatos de la época, pero la influencia que pudieran ejercer fuera de sus fronteras es más difícil de calibrar. En todo caso si el influjo del Renacimiento artístico tardó un siglo en aparecer en la Europa continental es mucho más probable que las ideas viajaran más lentamente. De todas maneras, cuando pensamos en la aparición del Renacimiento en los demás países de Europa, hemos de dirigir nuestra primera mirada hacia Flandes, donde había una rica vida ciudadana, fundada en el comercio floreciente y en la actividad financiera de las ciudades portuarias del norte de Europa. Fue allí donde apareció también el primer brote de humanismo en torno a la figura de Erasmo de Rotterdam.

HACIA UN HUMANISMO CRISTIANO

Si consideramos que el Renacimiento es un período en el que se produce un retorno del hombre sobre sí mismo a la búsqueda de la

fuentes de su propia dignidad, es indudable que este retorno incluye también la renovación de la vida religiosa. Desde la época del exilio de los Papas a Aviñón y del cisma que le siguió se escuchaba la voz que reclamaba la Reforma de la Iglesia “en su cabeza y en sus miembros” (*“in capite et in membris”*), reforma del Papado y reforma de todos los estamentos de la Iglesia. Ya el Concilio de Constanza logró imponer una solución a la crisis del Papado, con el apoyo de las doctrinas llamadas conciliaristas, que anunciaban que la Iglesia reunida en concilio tiene una autoridad superior a la del Sumo Pontífice. Sin embargo, la solución estructural no trajo aún consigo la mejora de la vida de los Papas, que siguieron alejados de una pastoral atenta a los valores del evangelio. Pero también la vida de las órdenes religiosas estaba en decadencia, ya que la mayoría vivían sumidas en graves problemas de identidad y de fidelidad al carisma de sus fundadores. Los monasterios acumulaban grandes riquezas, frutos de donaciones, y las órdenes mendicantes sufrían problemas de adaptación a la situación de este momento: los dominicos estaban comprometidos en el tribunal de la Inquisición y los franciscanos habían sufrido varias escisiones en grupos más estrictos o más espirituales, sobre todo con relación con la estima de la pobreza. La crisis alcanzaba también al clero que se dividía en dos clases, un alto clero de estirpe nobiliaria, del que surgían los obispos, que vivía a veces una vida cortesana alejados de sus diócesis; y un bajo clero, con pocos estudios y una moral más bien relajada, que se limitaba al culto, celebrado a veces groseramente. El pueblo, desorientado por los toscos pastores, había perdido el sentido de la liturgia y se refugiaba en las manifestaciones de una piedad popular. En estas circunstancias, no faltaban tampoco los movimientos heréticos que, ajenos a los problemas de la gente, discutían oscuras cuestiones teológicas de las que debían rendir cuentas a la Inquisición. En consecuencia, el panorama de la cristiandad parece bastante sombrío. La sociedad de este tiempo aparece con toda su crudeza a través de la fuerte crítica de Erasmo en sus escritos o a través del genio de los cuadros pintados por el Bosco, que no pueden ser más elocuentes. Sin embargo, el cuadro de esta sociedad ofrecía también contrastes de luz, ya que la vida cristiana se mantenía firme en muchos hogares, en numerosas cofradías y asociaciones, que se dedicaban a la beneficencia con generosidad y que velaban por los más

necesitados al servicio de la caridad. También había hermandades que se dedicaban a una vida semi-recoleta siguiendo el espíritu de algunas órdenes religiosas: sirvan de ejemplo, en Flandes, las beguinas, damas que se reunían en un régimen semi-enclaustrado para compartir una vida de oración y caridad⁴.

No es de extrañar, por lo tanto, que la reacción del verdadero creyente ante este tiempo convulso y ante la decadencia de la vida religiosa le llevara a sentir la necesidad de la reforma, que se traduce como un retorno a las fuentes de la religiosidad para apreciarlas en su surgir genuino. Ya hemos visto como los filósofos italianos también acudían a la idea de una transformación de la religión, sobre todo a partir del platonismo, pero la búsqueda de una religión originaria significaba para ellos el encuentro de una sabiduría más que la transformación de una vida. Por este motivo, el círculo religioso de los renacentistas estaba cerrado a los eruditos que practicaban una reforma de salón, alardeaban de una sabiduría teológica donde el cristianismo constituía un mensaje entre otros y ni siquiera el más decisivo.

Un humanismo verdaderamente cristiano solo podía producirse como resultado de un retorno a las fuentes del cristianismo propiamente dicho, no a la palabra de los teólogos, sino a la misma palabra de Cristo, revelada en los evangelios, puesto que se trata de una palabra que no está dirigida a los sabios sino a todos los hombres. No es pues la palabra lo que debe reformarse, sino la vida. Tal será el propósito de Erasmo: liberar la palabra de todas las adherencias y tradiciones que se le han añadido y que la han ocultado para que llegue a ser viva en el corazón de los hombres. La tarea era ardua y debía comenzar por devolver la pureza al texto bíblico. De esta manera el esfuerzo filológico para comprender la Escritura precedió a la Reforma, que llegaría más tarde a través de la figura de Lutero y de los demás reformistas. Dicha reforma no se presentó solo como un cambio de las costumbres y de la vida de la comunidad cristiana, sino que pretendió llegar más lejos, proponiendo la reforma del contenido mismo de la fe.

4 Además de las beguinas había, en menor cantidad, experiencias de beguinajes masculinos.

ERASMO DE ROTTERDAM

La figura de Erasmo emerge por encima de las nieblas de la Europa continental para erigirse como el reformista más influyente entre los eruditos de su tiempo. Sin duda su persona mereció una atención más generosa de la iglesia de su tiempo, ya que supo amarla con un amor intelectual. No obstante, su entusiasmo era demasiado frío para atraer tras de sí las ansias de reforma del pueblo cristiano que, por otra parte, muy bien supo atraer Lutero. La crítica de Erasmo fue veraz y justa, pero pecó de distancia y de calor. Podríamos afirmar que supo sembrar las semillas de una verdadera modernidad y que conquistó sin duda las inquietudes de la juventud intelectual europea. Sin embargo, sus ideas fueron proscritas después de su muerte y su memoria fue condenada al olvido por parte de la inquisición post-tridentina que juzgó sospechosas la mayoría de sus obras. De hecho sus ideas fueron injustamente consideradas como proclives a la Reforma protestante.

Desiderio Erasmo nació en Rotterdam en 1466⁵, hijo ilegítimo de un sacerdote, pero bien pronto toda la familia se trasladó a Gouda. Siguió los estudios en Deventer, en la prestigiosa escuela de los hermanos de la vida común, escuela que tuvo una gran influencia en su educación y en su metodología. Quedó huérfano muy pronto y sus tutores velaron para que continuase sus estudios en la escuela de Bois-le Duc, de la que Erasmo guardó malos recuerdos. Más tarde, sus tutores lo convencieron de entrar en la orden de los canónigos de San Agustín, decisión que lamentó toda su vida. Pronunció sus votos en el convento de Steyn y fue ordenado sacerdote en 1492 por David de Borgoña, obispo de Utrecht. Sin embargo él mismo reconocería que raramente celebró la misa en su vida.

El año 1493 obtuvo el cargo de secretario de Henri de Bergues, obispo de Cambrai, canciller de la orden del Toisón de Oro, cargo

5 Un breve papal lo designa *Erasmus Rogerii* lo que nos permite deducir que su padre se llamaba Rotger Gerrit ou Gerrits. *Erasmus* era su nombre de pila proveniente del de san Erasmo. Se llamó después *Erasmus. Desiderius*. Este es un segundo nombre que parece que él mismo escogió a partir de 1496. Es posible que se trate de un nombre sugerido por su lectura de las cartas de San Jerónimo uno de cuyos corresponsales tenía este nombre.

que le permitió abandonar el convento y viajar. En esta época Erasmo se había convertido ya en un gran latinista. Pasó algún tiempo en la universidad de París, pero él mismo admite que no encontró en ella nada provechoso, ya que se encontraba perdida en viejas y áridas discusiones escolásticas. Erasmo menospreciaba la filosofía escolástica por anticuada y pasada de moda. Durante su estancia en París entre 1495 y 1499, mientras preparaba su doctorado en teología en la Sorbona, ganaba su vida trabajando como preceptor, enseñando retórica a sus estudiantes y ayudándoles a redactar en un correcto latín. El año 1499 viajó a Inglaterra donde tuvo ocasión de trabar amistad con el canónigo de Saint Paul, John Colet, y con Tomás Moro. Durante su primera estancia en Inglaterra se albergaba en el Queen's College de Cambridge donde fue probablemente estudiante. En los sucesivos viajes que Erasmo realizó a Inglaterra, Moro lo hospedó en su casa. A partir de 1500 se decidió a aprender griego y lo consiguió en dos años. Seis años más tarde viajó a Italia donde se graduó en teología por la universidad de Torino. Es entonces cuando comienza su labor de traducir al latín el Nuevo Testamento, ya que había encontrado errores en la Vulgata de San Jerónimo. Fue en 1509, cuando estaba de nuevo en Inglaterra en casa de Tomás Moro, cuando empezó a redactar su *Elogio de la locura* concebida como una sátira contra todos los estamentos sociales. Erasmo permaneció cinco años en Inglaterra, entre Londres y Cambridge.

Cuando estalló en Alemania la reforma luterana, Erasmo se estableció en Lovaina. Dado su talante, poco dado a las hostilidades, quiso mantenerse al margen de la oposición creciente entre católicos y protestantes, ya que a pesar de sus críticas no se identificaba ni con el estilo de Lutero ni con su reforma. Sin embargo, su postura fue a veces mal interpretada, de suerte que se vio obligado a abandonar Lovaina, ciudad católica, porque se le consideraba simpatizante de los luteranos. Se trasladó entonces a Basilea donde escribió *La educación de un príncipe* dedicada al duque de Croÿ, preceptor del futuro Carlos V del que él mismo llegaría a ser el consejero. En 1517 León X le dispensó de vestirse con el hábito monacal. Después de pasar unos meses a Anderlecht, cerca de Bruselas, regresó a Basilea. Allí se decantó claramente por el bando católico al escribir su apología del libre albedrío, que Lutero criticaría un año más tarde con la publicación de

su *De servo arbitrio*. Desde este momento la influencia de Erasmo fue menguando hasta rayar con la insignificancia. Se retiró a Friburgo de Brisgovia para escribir su comentario al Eclesiastés antes de regresar definitivamente a Basilea en 1535. En los últimos años de su vida había rechazado el capelo cardenalicio que le ofrecía el papa Paulo III. Erasmo quedó muy afectado por la ejecución de su amigo Tomás Moro, en agosto 1535, y escribió “*En la ejecución de Moro yo mismo también muero un poco*” y dijo a un amigo: “*Éramos dos amigos con una sola alma entre nosotros*”. Fue de esta manera que le llegó la muerte en el 11 de julio de 1536. Erasmo está enterrado en la catedral de Basilea, en el día de hoy protestante. El 19 de enero de 1543 sus libros fueron quemados en Milán junto a los de Lutero⁶.

Erasmo había renunciado a hacer carrera dentro de la Iglesia, ya que prefería mantenerse libre para los estudios y salvaguardar su espíritu crítico. Estuvo en contacto con todos los sabios y notables de su época pero renunció a hacer causa común con la Reforma cuando fue presionado para ello⁷. La obra de Erasmo es el fruto de un pensamiento libre y crítico, un humanista veraz que utiliza la sátira para señalar los vicios y los defectos de la sociedad de su tiempo. Desde sus primeros escritos, como los *Adagios*, que son una colección de sentencias griegas y latinas con las que modela el talante de la vida del hombre, hasta el *Manual del soldado cristiano*, que avanza el impulso audaz de Lutero, toda su obra apunta a la reforma de la Iglesia. El *Elogio de la Locura* es una breve revisión de todos los estamentos sociales para poner el dedo en la llaga de sus defectos y sus pecados son descritos con el ánimo de enmendarlos. Finalmente el *Hiperaspistes* y el *De libero arbitrio* quieren marcar sus distancias con respecto a Lutero y la apología de su siervo arbitrio. Escribió también un manual para saber vivir para uso de los niños, conocida también con el nombre de *De*

6 PURCELL Mary, *The quiet companion*, Pierre Favre, Chicago, Loyola Univ. Press, 1970, p. 59.

7 Escritor infatigable de cartas, Erasmo se cartea con todo aquel que tenga una cierta celebridad en Europa, sean príncipes, eclesiásticos, eruditos o novicios que se ejercitan en el arte literario. Afirma que dedicaba la mitad de sus días a responder su correspondencia. Se cuentan hoy día más de 600 corresponsales en toda Europa.

civilitate morum puerilium, que es un testimonio de las costumbres de la Europa del siglo XVI⁸.

Aunque Erasmo utiliza la sátira para dejar en evidencia la decadencia moral de su época, sobre todo la de la Iglesia, no obstante su crítica no se mueve por un empeño negativo y destructor, sino que aspira a conducir de nuevo la vida cristiana por los caminos de la sencillez evangélica, como en el cristianismo de los primeros tiempos. De esta manera utiliza su inteligencia y su gran capacidad de comunicación para obtener una mayor libertad de pensamiento en la Iglesia. En realidad, Erasmo veía que con el Renacimiento se introducía una forma absolutamente nueva de pensar y su empeño se cifraba en cambiar la tradición y el estado de cosas que persistía desde la Edad Media. Así pues, la locura representa para Erasmo como la imagen del impulso vital, inocente e iluso, la ignorancia satisfecha de sí misma con la que la mayoría de los hombres viven su vida. En realidad se trata de una mentira vital. Toda la vida de los hombres, jóvenes y viejos, individuos y naciones, se apoya en mentiras que esconden la realidad y se muestran como el atractivo más digno de ser vivido. Erasmo utiliza entonces la imagen de la locura como pretexto para desvelar la verdad que ella esconde.

En consecuencia, Erasmo pasa revista a la religiosidad popular, reducida a veces al cumplimiento de ciertas devociones y signos externos. Oraciones y limosnas son criticadas por su exterioridad y condena las indulgencias y la devoción formal. Llega a poner en boca de Cristo estas palabras “*He prometido en otro tiempo la herencia de mi Padre no a los hábitos, ni a las oracioncillas, ni al ayuno, sino a la observancia de la caridad*”. Critica más tarde el abuso de los clérigos que otorgan perdones e indulgencias con los que se cuenta el tiempo que el alma debe pasar en el purgatorio, el culto de los santos y también el de la Virgen, las disputas de los teólogos sobre la Trinidad y la Encarnación, la doctrina de la transubstanciación y las sectas escolásticas.

8 ERASMO, *De civilitate morum puerilium*, Friburgo en Brisgovia, 1530. Erasmo propone unas reglas de urbanidad para los niños, de corte liberal. Se destinan indiferentemente a niños de cualquier estamento social y se caracterizan por estar en ruptura con toda la tradición anterior.

También critica a las órdenes monásticas que actúan como si toda la religión consistiera en una serie de pequeñeces, como el color de los hábitos o la tela con que están hechos. Cuando Cristo se mostrará en su venida, no nos va a juzgar de otra cosa que del amor. Finalmente Erasmo ataca también a los Papas, que deberían imitar mejor la pobreza y la humildad de su Maestro y sus únicas armas debieran ser las del Espíritu y no las excomuniones, las suspensiones o las bulas.

La locura pues abraza todos los aspectos de la vida humana, todas las clases y profesiones. ¿Quién puede sentirse feliz sin lisonjas y sin amor propio? Así vemos como los hombres más felices se acercan a los más locos para fiarse de sus engaños, ya que es la felicidad que menos cuesta. Es más fácil imaginarse a sí mismo como rey que convertirse en un rey de verdad. Erasmo rechaza también el orgullo nacional, que separa los hombres y los enfrenta en luchas fratricidas, cuando Cristo nos ha hecho a todos uno; y se burla de la vanidad profesional de casi todos los maestros de las artes y de las ciencias que son terriblemente fatuos y fundamentan en esta vacuidad su felicidad.

Detrás de esta crítica Erasmo nos presenta la filosofía de Cristo. La fuerza del cristiano no se encuentra en la cultura teológica que solo sirve para adiestrarse para las disputas doctorales, sino en la filosofía de Cristo que puede renovar las costumbres y la vida del hombre. De hecho, la filosofía de Cristo es el renacimiento del hombre, bien entendido que se trata de la restauración de su naturaleza bien construida. Y las bases de esta restauración son la fe y la caridad, no otras cosas irrelevantes como las ceremonias, los ayunos o las obras meritorias. La perfección cristiana no está en el género de vida, en los vestidos o en los alimentos, sino en los sentimientos y en el alma.

Pero esta renovación total de la conciencia cristiana pasa por un retorno a las fuentes. Erasmo se adelanta en esto a los supuestos de la reforma. Es preciso que todo el mundo conozca y comprenda la Biblia, de manera que se oponga a aquellos que no quieren traducirla para que no sea leída por ignorantes. Al contrario, Erasmo espera precisamente la renovación del hombre de este contacto con la Sagrada Escritura. Por este motivo, él mismo tradujo el Nuevo Testamento al latín esperando mejorar su comprensión y estimuló su traducción a las lenguas vernáculas.

Erasmus parecía acercarse a la Reforma en muchos aspectos, hasta el punto de recibir la invitación de Lutero a unirse a él. Sin embargo permaneció neutral a pesar de las presiones de aquel para que se pronunciara en su favor. Erasmo era más bien tímido y no aceptaba la violencia que Lutero generaba. Solo intervino ante la obstinada posición de aquel en negar el libre arbitrio. Erasmo contestó con su obra que le separó definitivamente del reformador. Ante la dependencia ciega de la voluntad humana respecto de Dios, Erasmo expone sus argumentos para afirmar la libertad. A su entender su existencia queda demostrada por la importancia bíblica de los conceptos de mérito, de juicio y de castigo, ya que de lo contrario, carecerían de sentido las prescripciones y las promesas divinas, e incluso sería incongruente el don de la misma gracia, como ayuda de Dios a la libertad, ya que aparecería como algo inútil.

Erasmus debe ser considerado además como el primer europeísta, ya que defendió la paz universal por encima de las diferencias nacionales: “*El mundo entero es nuestra patria común*”, anuncia en su *Querella pacis*⁹. La guerra que ensangrienta y divide a los ingleses contra los franceses, a los españoles y los alemanes los unos contra los otros es un absurdo. Y se pregunta: “*¿Por qué estos nombres estúpidos nos separan, cuando el nombre de cristianos nos une?*”.

LA EDUCACIÓN Y EL IDEAL DE LA PIEDAD SEGÚN ERASMO DE ROTTERDAM

El propósito reformador de Erasmo no podría entenderse sin su interés por la educación, ya que dedicó una gran parte de sus obras a la pedagogía. Erasmo está convencido de que la lectura de los buenos autores facilita la formación del espíritu y estos buenos autores los busca entre los clásicos: Virgilio, Lucano, Cicerón, Salustio, Tito Livio, Lactancio y San Jerónimo¹⁰. Asimismo reunió una colección de adagios antiguos, *Adagiorum chiliades* (1500), recogidos entre los autores

9 ERASMO, *Querela Pacis iundique gentium ejectæ prostigataeque*. Leyden, Johan Maire, 1641.

10 ERASMO. *Carta a Tomás Grey*. Ep. 58.

clásicos, que era un acopio de material de donde entresacar principios de sabiduría para la formación del hombre nuevo. Esta tarea le obligó a aprender el griego, lo que consiguió en un breve tiempo. Erasmo llegó a reunir 818 textos en la primera edición, que se publicó en París; a esta primera edición le sucedieron otras, ya que se imprimieron repetidas veces. Sin embargo, su obra educativa más completa es el *Manual del soldado cristiano (Enchiridion militis christiani)*, donde propone la educación del caballero cristiano como una investidura de la oración y del saber. Para Erasmo estos dos elementos son inseparables, como expresión de la piedad cristiana, ya que la primera implora y la segunda indica aquello por lo que se ha de orar¹¹. De aquí que la práctica de los ejercicios de piedad - asistir a misas, a vísperas o a novenas- no tienen ninguna utilidad sin un asentamiento del alma. Por este motivo describe 22 reglas para guiar el hombre hacia el descubrimiento del mundo y así puede decir que las cosas que vemos con nuestros ojos enriquecidos no son puras sombras de la realidad, como pretendía Platón¹².

Erasmo tuvo la ocasión de viajar por las ciudades italianas en 1506 y quedó decepcionado de la decadencia moral que encontró, sobre todo entre los miembros de la Iglesia. Esta experiencia le sugirió la redacción del *Moiras Enkomion (Elogio de la locura)*, escrita en 1509 como una dura sátira que censura todas las debilidades de la sociedad de su tiempo. Pero al mismo tiempo, el autor manifiesta asimismo su preocupación por el estado de la cultura de su época y, en consecuencia, la obra se aplica también al modelo de escuela de su tiempo. Erasmo escribirá esta obra durante su estancia en Inglaterra y la dedicará a su amigo Tomás Moro, que ya era en aquel tiempo un ejemplo de probidad. El autor distingue dos tipos de gente: por una parte la mayoría –el vulgo– que vive arrastrado por las cosas mundanas y las diversiones; por otra parte, la minoría de los piadosos que sigue el espíritu de Dios, minoría que no coincide de ninguna manera con la de los eclesiásticos.

Esta experiencia confirma en Erasmo la convicción de que religión y educación están estrechamente vinculadas y, por lo tanto, es

11 ERASMO, *Enchiridion militis christiani*, cap 2.

12 ERASMO, Op. Cit. Cap. 10. Pág 62.

a la reforma de ambas que va a dedicar los últimos años de su vida. Comienza por estudiar el texto de la Vulgata de San Jerónimo para observar que hay muchos puntos en los que no está de acuerdo, lo cual le motiva para emprender entonces la traducción de los textos griegos del Nuevo Testamento. Por este motivo se convence de que la educación de los jóvenes no puede prescindir del aprendizaje del latín y del griego: es preciso que no solo terminen conociéndolos sino incluso hablándolos. En su obra *Del correcto modo de enseñar* va a trazar un método inspirado en Quintiliano que incorpora a la enseñanza el conocimiento de los clásicos¹³. Erasmo pensaba que la lengua vulgar debía evitarse, como si fuera un obstáculo para elevarse al más alto ideal de la educación, que consiste en alcanzar la verdad misma. El pensamiento de Erasmo sobre la educación persigue pues este alto destino: trascender el dominio de las palabras para alcanzar la verdad. Sin embargo, si bien el alcance educativo del tratado de Erasmo se eleva a una altura tan eximia, limita también su atención a una franja social de intelectuales adinerados.

El método educativo de Erasmo preveía que, después de la lectura de un clásico, el maestro debía esbozar la biografía del autor para situar el texto en el espacio y en el tiempo, de suerte que la obra pudiera ser comentada más tarde dentro de su contexto. Solo más tarde el maestro debe descubrir las reglas de la morfología y de la sintaxis que el alumno anotará en su cuaderno. En fin, el maestro puede proponer a su alumno los ejercicios de composición. A pesar de su menosprecio por la lengua vulgar, Erasmo no ve inconveniente en que los escritos sean redactados primero en dicha versión, antes de intentar hacerlo en un pulcro latín. Él mismo va a poner por escrito estos consejos para que los alumnos se ejerciten en su obra *La copia de las palabras (De copia verborum)*, que va a dedicar a su amigo John Colet¹⁴, célebre pedagogo que había abierto una escuela en los alrededores

13 ERASMO, *De ratione studii*, cap 6, pag 523.

14 “John Colet, hijo de Henri Colet, Deán de Saint Paul, no deseando otra cosa que la educación y la crianza de los niños de buenos modales y letras, en el año del Señor de 1512 fundó una escuela en el recinto de Saint Paul para instruir gratuitamente a 153 niños en la misma”. (Prólogo de los estatutos de la Escuela de Saint Paul).

de la catedral de Saint Paul de Londres. Se trata de un trabajo de composición literaria ilustrada con numerosos ejemplos.

La educación del príncipe cristiano (Institutio principis christiani) fue escrita más tarde en Basilea y estaba destinada al príncipe Carlos de Augsburgo, que llegaría a ser coronado como emperador de Alemania con el nombre de Carlos V. En dicha obra Erasmo descubre la educación del príncipe cristiano como enraizada en la misma historia de Cristo. *El lamento de la paz (Querela pacis)* es un pleito contra todas las guerras, frecuentes en su tiempo: españoles contra franceses en Italia, los turcos en el Mediterráneo e incluso el Papa también tomaba parte en las guerras, como Julio II, que fue llamado el Papa guerrero. Erasmo produce un discurso, distinto del de Martín Lutero, ya que manifiesta su opinión, según la cual, el problema de la guerra reside en la falta de educación. En 1518 publica *Fórmulas de coloquios familiares (Colloquia familiaria)* donde presenta una serie de modelos de coloquios para iniciar las conversaciones latinas con un objetivo educativo. Su pensamiento se enfrenta progresivamente al de Lutero, que no reconoce el valor de la libertad humana, al conceder que la condición del hombre es vivir inmerso en el pecado. Erasmo hizo pública su posición en el *Del libre albedrío (De libero arbitrio diatribe sive collatio)* (1524) reconociendo que la libertad del hombre está abierta para guiar su propia vida y para buscar el sentido del universo, puesto que Dios lo ha dotado de libertad para poder distinguir el bien del mal y para poder escoger por sí mismo el camino de la salvación.

Erasmo pasó los últimos años de la vida en Basilea, ciudad donde se había retirado para esquivar las presiones de los reformistas. Sin embargo, en 1529, escribió aún una obra sobre el tema educativo *La educación de los niños (De institutione puerorum)* donde muestra su aguda percepción del asunto. En ella descubre las escuelas incompetentes y denuncia especialmente las escuelas monásticas, aconsejando a los padres que lleven sus hijos a una escuela “pública” o a guardarlos en casa.

En la *Educación de los niños* Erasmo está convencido de que la educación de la razón requiere tiempo y, en consecuencia, la educación del niño debe comenzar a la edad más tierna, en sus prime-

ros tres años, y no después de haber cumplido los siete, como era costumbre desde los tiempos clásicos¹⁵. La objeción a este principio se fundaba en el desinterés del niño en estas edades tempranas, que impedía la fijación de todo lo que había aprendido, de suerte que no podía aplicarse sin menoscabo de su salud. Sin embargo, esta objeción contrastaba con la preocupación por la excesiva memorización en la edad temprana, que se acompañaba con los métodos brutales de la época. Erasmo, que podía guardar el recuerdo de los azotes recibidos en su etapa de estudiante, era de la opinión que la educación debe comenzar pronto, con la condición de respetar la naturaleza infantil, es decir, contando con las inclinaciones naturales del niño hacia el juego, la competición, los premios y los acertijos.

La base de la enseñanza es verbal, de suerte que el lenguaje es el instrumento primordial del quehacer escolar ya que permite el desarrollo de las capacidades latentes en el niño. La interiorización puede hacerse llevadera e incluso divertida si se utilizan los procedimientos mnemotécnicos idóneos. La educación, subraya Erasmo, es un proceso positivo “ya que cultiva la razón, adorna las cualidades humanas y lleva a Dios: por consiguiente, sus métodos, si tienden a estos fines, han de ser conformes con ellos”¹⁶.

A pesar de sus ideas pedagógicas Erasmo no creó ninguna escuela, de manera que la escuela ya mencionada de John Colet puede ser la traducción práctica de su manera de pensar. Encontramos unas palabras de Erasmo que son un vivo elogio del maestro en una carta que le dirigió¹⁷:

“Siempre pensé que es una profesión sumamente honorable educar a los jóvenes en la virtud y el saber ; y que Cristo no despreció esa edad, sobre la que más derramó su afecto y de la que podía esperarse la más rica cosecha, ...no había tarea en la que mejor pudiera servirse a Dios que la de llevar los niños a Cristo.”

15 BOWEN, *Historia de la educación occidental*, tomo III, Barcelona, Ed. Herder, pag. 474.

16 BOWEN, Op. Cit. pag 476.

17 ERASMO, *Epistola a Colet*, 29.10.1511; Nichols Ep. 231, tomo II par 34.

Según el modelo de esta escuela el maestro debía ser “un hombre santo y honesto de cuerpo, virtuoso y versado en la buena y clara literatura latina y también en griego”. Entre sus condiciones estaba la de “acoger los niños de todas las naciones y países hasta colmar el número de 153. Los niños deben estar preparados en el catecismo y han de saber leer y escribir”. Los alumnos entran todos los días por la mañana y por la tarde, sea invierno o verano. Les están prohibidas las discusiones violentas, como las que se producen en los combates de gallos, cuando cabalgan o cuando discuten entre sí gritando. Han de ser educados en la buena literatura latina y cristiana. Y esta enseñanza culmina en la veneración de Jesucristo y en una vida buena y las buenas costumbres de los niños.

Erasmus profesó toda su vida su fe cristiana y afirmó siempre la vocación cristiana del hombre, a pesar de que sus relaciones con la Iglesia institucional fueron tensas y difíciles. Abandonó el convento, se le dispensó de vestir el hábito de su congregación y, finalmente, fue liberado de sus votos, no obstante rehusaba el comportamiento del clero de su tiempo y evitó que las influencias de Lutero lo arrastraran al terreno de la Reforma protestante. Cuando murió alguien recogió de sus labios la expresión: “Dios mío, Dios amado”. Se puede decir que la figura de Erasmo influyó en toda Europa, pero no pudo influir en Alemania.

LA REFORMA PROTESTANTE

La Reforma de la Iglesia encarecida desde el Concilio de Constanza y diferida siempre para más tarde por parte de los papas va a manifestarse de una manera no deseada como una rebelión de las naciones del norte contra el predominio intelectual de Italia, una rebelión que no era simplemente una cuestión de estilo de vida sino que era también una rebelión política y teológica. La oposición del Papa y el Emperador que se había perpetuado a lo largo de la Edad Media con momentos de mayor o menor acuidad había sembrado las discrepancias y las prevenciones que una chispa encendió en conflicto. Con el nombre de Reforma se conoce pues el movimiento de Lutero, que se calificó más tarde de protestante. Por el contrario, la reforma de la Iglesia, que apareció más tarde con un carácter reactivo, la conocemos bajo el nombre de Contrarreforma.

Pero, ¿quién era Martín Lutero? Había nacido 1483 en la ciudad de Eisleben, en Sajonia. Era hijo de un minero que había perecido fulminado por un rayo. Este acontecimiento marcó profundamente su vida y le dejó preocupado por el asunto de la salvación. ¿Se habría salvado su padre? Con esta preocupación tomó el hábito en la orden de los agustinos y se ordenó sacerdote en el año 1507. Tres años después pasó por Roma para tratar unos asuntos de su Congregación y este viaje le permitió entrar en contacto con la Iglesia romana. Desde 1512 desempeñó el cargo de profesor de teología en la universidad de Wittemberg. Lutero había estado formado en la escolástica nominalista, pero tenía un carácter escrupuloso y vehemente y personalmente estaba obsesionado por experimentar la sensación de estar salvado. Sumido en esta angustia encontró la respuesta en el pasaje de la epístola de San Pablo a los Romanos cuando dice “*El justo vive de la fe*”, que Lutero traduciría en el sentido que la salvación solo llega por la fe.

Sucedió que el Papa León X concedió la indulgencia plenaria a todos aquellos que colaboraran con su limosna a la finalización de las obras de la basílica de San Pedro del Vaticano. Los obispos de todos los países se encargaron de hacer predicar esta indulgencia para recabar los fondos a predicadores especiales. En Turingia fue el dominico Johan Tetzel el encargado de hacerlo y dicha elección fue el detonante de la reacción indignada de Lutero que fijó 95 tesis escritas sobre la justificación y sobre las indulgencias en la puerta del castillo de Wittemberg. Dado el prestigio de que gozaba como profesor de teología, el contenido de las tesis fue pronto conocido en toda Alemania y muy pronto se conocieron también en Roma, llegando a oídos del Papa. Este al principio no le otorgó importancia: “*¡Cosas de frailes!*” parece que dijo. Con todo, convocó a Lutero a Roma para que prestase declaración, sin embargo, este rehusó desplazarse. El Papa permitió que lo hiciese en Augsburgo, delante del cardenal Cayetano, pero Lutero se negó a retractarse de sus afirmaciones, tal como le proponía el cardenal. Al contrario, apeló a la convocación de un concilio general. Cuando el Papa tuvo noticia de su actitud insumisa le envió la bula “*Exsurge*”, que lo amenazaba con la excomunión, y de hecho lo excomulgó tan pronto supo que Lutero había quemado públicamente la bula papal en la plaza del castillo de Wittemberg. Era el año 1520.

A partir de este momento el elector Federico de Sajonia asumió la protección de la persona de Lutero y lo hospedó en su castillo. Empezó entonces para el reformador un período de retiro que le permitió traducir la Biblia al alemán y escribir las declaraciones “*A la nobleza cristiana de la nación alemana*” y “*Del cautiverio de Babilonia y la libertad cristiana*” Estos textos manifiestan su reflexión sobre la dimensión social y política de su Reforma, ya que invitaban a los príncipes alemanes a tomar su partido. Para los territorios del Norte de Alemania fueron unos momentos de anarquía, tanto en el ámbito religioso como en el ámbito social. En el terreno religioso se produce la abolición del culto católico y el matrimonio de muchos sacerdotes. El mismo Lutero se casó con la ex monja Catalina Bora. En el terreno político, comenzará un enfrentamiento entre católicos y reformados: los príncipes católicos se asocian en una liga y los príncipes reformados del norte de Alemania en otra, encabezada por Federico de Sajonia, el elector de Brandenburgo y el Gran Maestre de la Orden Teutónica, que se secularizó al pasarse al bando de Lutero. En el orden social, Tomas Münzer consiguió entusiasmar a los campesinos con un énfasis apocalíptico reivindicando un régimen comunista y utópico de la propiedad frente a los señores feudales. Comenzó una dura guerra en la que la rebelión campesina sería ahogada en sangre por los señores feudales, impulsados por el apoyo de Lutero que justificó la represión. De hecho, Lutero reivindicará siempre esta sumisión de la comunidad al príncipe hasta su muerte en Eisleben en 1546.

La reforma luterana se impuso progresivamente tras muchos años de discusiones y de guerras, ya que, en realidad, solo fue un pretexto para que los príncipes alemanes alcanzasen su autonomía respecto al Emperador y a la Iglesia. En efecto, Lutero había impugnado el valor de toda la tradición eclesiástica en su afán de regresar a los orígenes de la fe. Era preciso retornar a la enseñanza fundamental de Cristo en el Evangelio, ya que es en este intento de descubrir de nuevo el significado del mensaje evangélico donde Lutero toma conciencia de que la justificación viene de la fe. Solo Dios justifica, esta es la convicción que se percibe en todos los textos sagrados. El hombre debe abandonarse a esta iniciativa divina ya que lo ha recibido todo de Dios como un don de la gracia. Por consiguiente, la vida religiosa adquiere una autonomía y una interiorización individualizada. La fe es

entendida como un acto de confianza en la salvación que Dios otorga perdonando los pecados del creyente. De esta manera el hombre debe renunciar a toda iniciativa de su parte y abandonarse a la iniciativa de Dios. La influencia del último nominalismo se manifiesta también en la desconfianza que le merece la razón para sostener las posibilidades humanas, ya que la fe la supera infinitamente.

En realidad la naturaleza humana está corrompida y no puede realizar ningún acto meritorio. En consecuencia, la justificación se obtiene por la fe y no por las obras del hombre, que son pecaminosas y no pueden salvar. Esto no significa, sin embargo, que deban excluirse las acciones buenas, ya que cuando aparecen son un signo de la justificación. Para Lutero, la fe verdadera no es ociosa, sino activa. Él explica que los frutos de un árbol son posteriores al árbol y no lo hacen bueno o malo. No es posible pues juzgar al hombre por sus obras, porque las obras conducen al hombre fuera de sí, allí donde no es libre sino esclavo, porque el hombre es libre en espíritu pero no en la carne, es decir, en la fe, pero no en la naturaleza. No obstante, Lutero insiste en que el cristiano es en su naturaleza el más dócil de los hombres y debe hacer el bien en la sociedad, de manera que el trabajo de cada uno es un verdadero servicio divino, la única obra donde el cristiano da testimonio de su vida interior. Así pues, Lutero ve más la buena obra, signo de fe, en el ejercicio del deber ciudadano que en los ejercicios de piedad.

De lo que llevamos dicho sobre la desconfianza en la razón aparece claro que la teología luterana reposa sobre un rechazo de toda comprensión racional de Dios, o sea que por la razón sola el hombre no es capaz de adquirir ningún conocimiento de Dios, ya que por sí mismo el hombre no puede llegar a conocer quién y qué es Dios. Pero entonces, ¿cuál es el grado de legitimidad que Lutero atribuye a la razón humana? Para responder a este interrogante es preciso distinguir dos saberes, un saber bajo el régimen mundano y un saber bajo el régimen de Cristo, pero solo el primero posee el acceso racional. Lutero se muestra en ello fiel a Guillermo de Ockham, cuando rechaza el conocimiento de los universales y admite solo las experiencias individuales, es decir, los fenómenos de nuestro mundo, de suerte que es en este ámbito de la experiencia que consiste el dominio de la razón natural. Pretender extender este ámbito del conocimiento racional al mundo de la fe es pura arrogancia. Entonces Lutero afirma muy cla-

ramente que la razón se pone al servicio del diablo y se convierte en Frau Hulda, la prostituta de Satanás. Sin embargo, cuando el hombre utiliza la razón para el logro de sus propios objetivos temporales se le facilita el camino de la salvación individual, pero debe quedar siempre al margen de la fe. Lutero se opone pues a la doctrina de Santo Tomás, según la cual la razón se pone al servicio de la teología para garantizar la fe y se muestra más bien seguidor de San Agustín cuando insiste en la primacía del misterio de la fe y de la gracia, que le es correlativa. Para Lutero, una y otra, la fe del hombre y la gracia de Dios, constituyen un misterio insondable.

Por otra parte Lutero se opone también a Erasmo cuando afirma que no se pueden admitir simultáneamente la libertad humana y la libertad divina. De esta manera el libre albedrío no es nada, es una pura palabra, ya que la presciencia y la omnipotencia de Dios lo excluyen. Según Lutero, Dios lo ha predestinado todo y nada ocurre fuera de su voluntad, de manera que tanto la justificación del hombre como su condenación son obra suya. Podríamos objetar a su pensamiento diciéndole que de este modo Dios quiere el mal. Pero Lutero, fiel al pensamiento de Ockham, responde que Dios no está sujeto a ninguna norma. Esta negación de la libertad humana acentúa la irracionalidad de la fe y muestra la actitud totalmente religiosa que supone el abandono a la voluntad de Dios.

Diríamos que en esta negación tan radical de la libertad humana el pensamiento de Lutero nos retorna a la Edad Media, lejos del optimismo antropológico que respiraba el Renacimiento, y tal vez sea así, ya que el hombre pierde la proyección cósmica de los renacentistas. No obstante, la verdadera originalidad de Lutero reside en buscar el retorno al evangelio como valor renovador. En este afán de retorno a los orígenes y en el compromiso del hombre individual en las obras de la vida, al tiempo que se aparta de las ceremonias y del culto exterior la Reforma se muestra renacentista.

Lutero debió confrontarse con varias situaciones comprometidas y en las que se manifestó a veces contradictorio. Una de las más agrias fue su actitud ante la rebelión de los campesinos alemanes que, animados por el discurso ardiente de Tomás Münzer, se alzaron en armas contra los señores a los que servían. La guerra trajo consigo grandes

matanzas y se desplegó con una gran crueldad, pero Lutero tomó partido por la causa de los señores, justificando la opresión de los pobres que se habían rebelado. En realidad, se trataba de los mismos señores que se aprovecharon de la reforma luterana para enfrentarse con el emperador y obtener por la guerra una libertad no solo religiosa sino política. Carlos V debía afrontar este problema que había aparecido en sus territorios, pero estaba en guerra con Francia y los turcos le amenazaban por mar y por tierra, de suerte que buscaba ganar tiempo a través de dietas de consulta y pactos de paz. En 1526 en la dieta imperial de Spira, celebrada para mediar en la disputa, los príncipes alemanes se alejaron más de Roma, pero en 1529 se celebró una nueva dieta donde la mayoría conservadora votó para que se rechazara toda tolerancia a los reformados en territorios católicos. La reacción de los reformados fue la protesta, apelando a la libertad de conciencia y al derecho de las minorías, a causa de lo cual comenzaron a ser llamados protestantes. Fue en 1530, en Augsburgo, donde se acordó un documento definitivo que sellaba la paz entre las partes. Se trata de la llamada confesión de Augsburgo, escrito de 25 puntos, que no fue aceptado por Carlos V. Se llegó entonces al borde de la guerra que solo fue evitada por la invasión de los turcos que llegaron hasta las puertas de Viena. El emperador había terminado la guerra con los franceses para el control del norte de Italia y podía comenzar a ocuparse de la cuestión alemana. La Iglesia ya había convocado un concilio ecuménico para solucionar el problema, en la ciudad de Trento, cerca de la frontera con Alemania, para hacer accesible la llegada de los protestantes. Comenzó en 1545 pero los protestantes no asistieron. El emperador que había agotado ya las medidas diplomáticas no tenía otra salida que la guerra. Su ejército se enfrentó al de los príncipes alemanes que se habían unido en la llamada liga de Smalkalda: guerrearon hasta la batalla de Mühlberg en 1547, donde fueron derrotados por el Emperador. Sin embargo, una traición sufrida por las fuerzas imperiales les obligó a escapar por los pasos de los Alpes hasta Trento, de manera que la victoria imperial se trocó en derrota. Con los príncipes alemanes desmembrados y en guerra el emperador se había quedado sin interlocutor con quien pactar.

Lutero vivió sus últimos años poseído por un espíritu cansado e irritable. Como cabeza de la iglesia reformada llegó a cometer errores

de bulto, como la aprobación de la bigamia de Felipe de Hesse. Su muerte acaeció en 1546, un año después del comienzo del Concilio de Trento. Melancthon lo reemplazó en el papel de cabeza visible de la causa protestante y vivió suficientemente para verla triunfar con la paz de Augsburgo firmada en 1555. Fue el reconocimiento de la legitimidad de la fe luterana, mientras que este privilegio era negado a otras confesiones, como al calvinismo. Melancthon moriría cinco años más tarde, en 1560. De hecho, la paz de Augsburgo, por la que tanto se había luchado, no dejaba de ser un compromiso que permitía a cada príncipe gobernar su territorio según los principios de la confesión que él profesaba. “*Cuius regio ejus et religio*” rezaba el principio que se tuvo en cuenta. Esta situación que privilegiaba la voluntad de los príncipes estaba aún muy lejos de la libertad de conciencia. Sin embargo, las cosas habían cambiado en Europa y se percibía un nuevo estilo de enfocar la cultura y la religión. La obra de Erasmo, Lutero y Melancthon había dejado huella. El primero, mientras fue respetado por la Iglesia, dejó sentir su influencia en toda Europa occidental y, más especialmente en Inglaterra. En Alemania, fueron Lutero y Melancthon quienes perpetuaron su influjo filosófico y escriturístico.

LA PROPUESTA REFORMISTA SOBRE LA EDUCACIÓN: LUTERO Y MELANCTHON

El camino reformador de Lutero cobró vigor tras su disputa con Johannes Eck, ya que después de haber recibido la Bula “*Exsurge*” que le concedía sesenta días para retractarse, Lutero escribió los tres tratados que balizaron su programa: *A los nobles cristianos de la nación alemana*, *De la cautividad de Babilonia de la Iglesia* y *De la libertad de un cristiano*. Luego se retiró al castillo de Wartburg, bajo la protección del príncipe elector de Sajonia Juan Federico, donde estuvo escondido durante diez meses. La calma del retiro le permitió traducir al alemán el Nuevo Testamento, lo que constituye una pieza única y primeriza de la literatura alemana.

En 1522 sale de su encierro y retorna a Wittenberg para colaborar con sus colegas en teología. Allí conocerá el joven Felipe Melancthon, nacido en la localidad renana de Bretten en 1497, que tenía un futuro prometedor. Melancthon había estudiado en Pforzheim con

su tío-abuelo Johann Reuchlin, célebre humanista, asimilando con gran provecho las obras de los clásicos. Más tarde había proseguido sus estudios en Heidelberg y Tubinga, donde leyó su tesis en artes, antes de ser llamado a la cátedra de Wittemberg. Lutero pudo escuchar su discurso de ingreso a la facultad que tenía por tema la manera de mejorar los estudios de la juventud. Melanchton defendía que los fines del humanismo debían promoverse entre los jóvenes y que el aprendizaje del griego y del hebreo eran necesarios para el teólogo, ya que sin su conocimiento más le valdría guardar silencio. Pero Melanchton no solo defendía de palabra la importancia de la educación, sino que instaló en su propia casa una escuela de humanidades, donde enseñaba griego, hebreo, matemáticas y la física de Aristóteles. Estaba firmemente convencido de que la escuela debía ser la institución destinada a promover la piedad ilustrada, a través de una educación clásica sólida y llevada a cabo de una forma adecuada.

A partir de este momento Lutero y Melanchton pusieron especial empeño en inculcar la piedad evangélica, convencidos de que solo a través de los estudios clásicos sería posible alcanzar la verdad de la Escritura. En consecuencia, cuando ni siquiera había un sistema de escuelas en Alemania, Lutero se dirigió a todos los regidores de las ciudades alemanas para exhortarles a crear escuelas con el fin de educar cristianamente a la juventud¹⁸. Su discurso expresa la convicción de que los estudios literarios constituyen un preámbulo indispensable para que se introduzca con éxito la teología de la Reforma; por el contrario, la negligencia en cuestiones de educación trae la ruina para el evangelio¹⁹. Lutero aporta además unos argumentos utilitarios que corroboran lo dicho ya que las escuelas van a proporcionar sin duda ciudadanos instruidos y respetuosos para con las leyes, ciudadanos que fomentarán la paz y ayudarán al buen gobierno. Aunque no explique la razón que justifique la combinación de los conocimientos profanos con los conocimientos bíblicos, Lutero critica la decadencia

18 LUTERO, «An die Radherrn aller Stedte deutsches lands: dass sie Christliche schulen auffrichten un hallen sollen»: A los consejeros de todas las ciudades de Alemania: que deben crear y mantener escuelas cristianas. 1524. Obras, IV p. 9-53.

19 LUTERO, An Jacob Schauss in Eisenach, 25-IV-1524; Briefwechsel n° 596, pag. 47-5.

de las universidades alemanas de su tiempo y la falta de profundidad de los estudios eclesiásticos entretenidos en eternizar la escolástica. Según el método de la reforma luterana los niños deben aprender las artes útiles y las tres lenguas bíblicas, además del alemán, la historia, el canto, la música instrumental y las matemáticas.

La tarea de enseñar recae en los maestros, tanto hombres como mujeres, que deben estar bien formados. Lutero reconoce que la actividad del maestro de escuela *“es el oficio más útil, más grande y mejor que hay”*²⁰. Este elogio del maestro es una muestra de su enaltecimiento constante de las virtudes de la educación, ya que nunca cesó de encarecer la labor de los maestros. De hecho la civilización de toda sociedad depende de la educación y esta tiene como agente el maestro de la escuela²¹. Cuando Lutero piensa en otros oficios, como el de predicador, exige forzosamente que este haya pasado por la escuela hasta el punto que vincula el éxito de la la misión de la escuela al progreso de la fe. La actividad de la escuela es pues prometedora para la iglesia reformada y no se ejerce de manera autónoma sino en función de la custodia de la religión. Por este motivo la figura del maestro es exigida por nuestra condición pecadora y Lutero la reconoce expresando así una convicción profundamente agustiniana : *“Si fuéramos totalmente puros, no tendríamos necesidad de ser amonestados, y seríamos como los ángeles del cielo que no necesitan maestros, haciéndolo todo de buen grado según nuestro propio impulso”*²².

Las escuelas deben instalarse en edificios adecuados y dotados de buenas bibliotecas, donde los libros estarán ordenados en cuatro secciones: Sagrada Escritura, obras literarias paganas y cristianas²³, jurisprudencia y medicina. La propuesta de Lutero es que los niños pasen unas dos horas en la escuela para que luego, en casa, se ocupen de sus deberes domésticos. De esta manera el estudio y el trabajo irán a la

20 LUTERO, Sermón acerca del «Deber de enviar a los niños a la escuela». 1530. Obras, vol. 9, p. 58.

21 LUTERO. Tischreden, Obras vol 5, num. 5252, cap. 2 17 septiembre 1540, p. 27

22 LUTERO. Obras, LI p. 125.

23 Lutero reconoce que la buena literatura, incluso la literatura pagana, es la puerta de acceso a la Escritura.

par mientras los muchachos son jóvenes y son capaces de simultanear ambas cosas²⁴. La escuela no debe convertirse en un infierno o en un purgatorio para los chicos, sino al contrario, los estímulos deben ser más bien positivos. Así por ejemplo, la biblioteca en todas las escuelas está reservada a aquellos alumnos más brillantes que son llamados a ser personas educadas y capaces de prestar servicios a la sociedad.

Lutero pudo llevar a la práctica todas estas teorías educativas cuando, a petición de Federico de Sajonia, tuvo la gran oportunidad de ayudarlo a organizar la religión de sus territorios. La situación en que se encontraban era más bien lamentable ya que, en su época una gran parte del clero vivía en la inmoralidad y la ignorancia y las escuelas, donde existían, eran inevitablemente ruinosas y sumamente pobres. Ante dicha situación Lutero redactó un plan que incluía instrucciones para propagar la fe luterana y se acompañaba de un programa de inspección y visita de las escuelas. Lutero y Melancton atribuyeron a las autoridades civiles la responsabilidad de fundar y mantener las escuelas y los profesores. Estos debían estar formados en el conocimiento del latín y el griego para que la enseñanza se edificara sobre bases sólidas. La escuela debía organizarse en tres etapas o grados: los principiantes, los estudiantes de gramática y finalmente, los que habían superado la segunda etapa con éxito.

En la primera etapa los alumnos aprendían el alfabeto, el credo y el padrenuestro. Una vez memorizados pasaban a leer las cartillas de Catón y de Donato, como introducción a la lengua latina. Debían aprender a leer y a escribir correctamente en esta lengua, así como a cantar, de manera que los alumnos debían culminar esta etapa hablando correctamente el latín. En la segunda etapa se invitaba a los alumnos a explicar lo que habían entendido después de la lectura de una fábula de Esopo. Este ejercicio de comprensión se completaba con el estudio de la morfología, es decir, de las declinaciones y de las conjugaciones, acompañado por la memorización de pasajes escogidos de Plauto y de Terencio, que se repetían constantemente. La jornada finalizaba con un canto y los alumnos se llevaban a casa una

24 LUTERO, Obras, XV, p. 47.

máxima para memorizarla para el día siguiente. En la tercera etapa seguían los alumnos que habían aprovechado en el segundo grado y que eran capaces de progresar tanto en la música como en la lengua latina. Estudiaban entonces las obras de Virgilio, Ovidio y Cicerón y debían ser capaces de realizar una composición en prosa.

Este programa fue aprobado por el príncipe elector como los fundamentos de la educación en Sajonia. Sin embargo el programa chocaba con algunas actitudes reacias de parte de la burguesía ciudadana, que veía con desconfianza el estudio, en general, al considerarlo como una muestra de la corrupción de la Iglesia y se contentaban con que sus hijos supieran leer y escribir en alemán y algo de aritmética. Lutero debió vencer esta desconfianza burguesa con su sermón *Sobre mantener los niños en la escuela* argumentando que “*si dejan de existir la predicación y la ley no durará mucho el hombre de negocios*”²⁵. En dicho sermón Lutero toca la fibra moralizadora al afirmar que existen muchas buenas profesiones abiertas a la gente culta de suerte que con el estudio la bondad saldrá beneficiada. Luego se dirige a los padres ambiciosos y vanos, prometiendo que si sus hijos siguen en la escuela pueden llegar a ser eminentísimos doctores y maestros en Sagrada Escritura para contribuir así a la realización de grandes obras. Sus argumentos los acompaña de estadísticas, comprobadas probablemente por sus visitas, pues aduce que en Alemania solo 4.000 niños van a la escuela. Y prosigue lamentándose al ver el panorama lastimoso de las aulas de las universidades casi vacías. Lutero termina con un argumento persuasivo y retórico: “*si no envías tu hijo inteligente a la escuela estás colaborando con el diablo*”²⁶.

JOAN LLUIS VIVES

Si alguien representa en España el espíritu y la novedad del pensamiento de Erasmo es sin duda Joan Lluís Vives, teólogo, filósofo y pedagogo nacido en Valencia en 1492 y fallecido en Brujas en 1540. De

25 LUTER, “*Dass man Kinder zur Schulen halten solle*”. «*De mantener a los niños en la escuela*». 1530, pag 577-578.

26 LUTER, Sermón para que se manden a los hijos a la escuela, 1530. 560.

familia judía convertida al catolicismo Vives fue un gran seguidor de Erasmo. Inició sus estudios en Valencia, pero su condición de judío y sus ideas de índole renovadora de la sociedad le obligaron a exiliarse para no caer en las manos del tribunal de la Inquisición.

Así pues, se trasladó a París en 1509 para estudiar en la Sorbona, pero quedó decepcionado a causa de la enseñanza escolástica que encontró en la universidad. Tres años más tarde se trasladó a Brujas donde se dedicó a la enseñanza como preceptor en casa de Guillermo de Croy, y permaneció allí hasta el año 1517, en el que obtuvo una cátedra en la universidad de Lovaina, justo en el momento que Erasmo visitaba la ciudad. Vives quedó admirado por las ideas del maestro y Erasmo a su vez apreció la erudición de Vives y le encomendó una edición comentada de la *“La Ciudad de Dios”* de San Agustín. Habiendo obtenido el favor de la reina Catalina de Aragón, el rey Enrique VIII facilitó su entrada en Inglaterra en 1523 y Wolsey le procuró una plaza de profesor en la universidad de Oxford. Su estancia en Inglaterra le permitió trabar amistad con Tomás Moro. Tras un breve paréntesis en Brujas para casarse con Margarita Valldaura, retornó a Oxford donde se opuso por escrito a las segundas nupcias del rey con Ana Bolena. Por dicha causa perdió su cátedra, fue encarcelado y, más tarde, expulsado del país. De regreso a Brujas publicó su tratado más sistemático de pedagogía *De la transmisión de los conocimientos (de tradendis disciplinis)*. Y permaneció allí hasta 1539, fecha del levantamiento de Gante, cuando la amenaza de la intervención de Carlos V le hizo aconsejable abandonar la ciudad. Le sorprenderá la muerte un año más tarde, cuando estaba escribiendo la *Apología general del cristianismo*.

El pensamiento de Vives es fundamentalmente social y pedagógico, opuesto a las abstracciones de los escolásticos. Como intelectual estaba preocupado por una educación directa, obstinado en la lucha contra la ignorancia y persuadido del valor de una disciplina personal y social. Valga como ejemplo su obra *De la ayuda a los pobres (De subventione pauperum)* donde desarrolla un plan según el cual la mendicidad debería ser prohibida. Todos los ciudadanos deben ser obligados a trabajar y para aquellos que no disponen de un comercio se les debe enseñar un oficio para que nadie esté ocioso y los enajenados deben ser internados. Para lograr estos objetivos Vives piensa que la enseñanza debe ser obligatoria desde los seis años y que la

financiación de esta política debe buscarse en la venta de los productos del trabajo de los pobres, en los impuestos sobre las rentas de los hospitales y de las comunidades religiosas aposentadas, sin excluir los bienes adquiridos por las limosnas. En el período de su estancia en Oxford Vives escribió a instancias de la reina Catalina *Sobre la instrucción de la mujer cristiana* (*De institutione feminae christianae*) y *Sobre las causas de la corrupción del arte* (*De causis corruptionis artis*). La corrupción, según su parecer, tiene su origen en la ignorancia humana, de manera que sigue a Erasmo cuando ve en la lectura de los escritores clásicos la manera de avanzar en el cultivo del joven. La tarea más urgente para el hombre es alcanzar una claridad intelectual y este objetivo solo se logra utilizando la razón, que se funda en una observación directa de los sentidos, y dedicando todos los esfuerzos a una adquisición constante de conocimientos²⁷. Esta actividad de la razón promueve el conocimiento demostrativo que permite escudriñar el mundo, se manifiesta como una teología natural y promueve la piedad.

Es en el pensamiento pedagógico de la obra de Joan Lluís Vives donde manifiesta su talante más novedoso y precursor de los nuevos tiempos. Está convencido de que el hombre llega a formarse como tal por el aprendizaje que se realiza a lo largo de toda la vida. Nunca se deja de aprender. El humanista debe situarse en un estado de investigación permanente, de modo que es imprescindible amar el trabajo ya que Dios no otorga sus bienes a los perezosos. Sin embargo, el aprendizaje no debe consistir solamente en adquirir unos saberes sino sobre todo en adquirir un saber ser. En esta tarea el maestro debe hacer gala de una ejemplaridad irreprochable para inculcar las buenas costumbres a sus pupilos, ya que el enseñante es como un guía que debe conducirles a tomar las buenas decisiones. Esto implica de su parte una actitud de evaluación continua de sus alumnos para descubrir sus aptitudes, de manera que cada uno de ellos pueda ser aconsejado a lo largo de su curso escolar y pueda escoger sus opciones de acuerdo con sus propios intereses. En este punto, Vives insiste en que los padres no deben imponer los estudios de sus hijos. La opinión del profesor

27 Joan Lluís VIVES, *De tradendis disciplinis*, I, 2.

respecto de las capacidades del alumno es muy importante, de manera que no debe bajo ningún concepto caer en el error de etiquetarlo, puesto que los alumnos se adaptan a la imagen que los profesores guardan de ellos. Por este motivo, deben preservar sus esperanzas teniendo los en la más grande estima. Es muy importante pues que el alumno se sienta querido y apreciado por un afecto paternal de su profesor, que debe ganar su afecto y animarle sin cesar incluso cuando deba corregirlo. Para Vives los castigos están fuera de lugar.

Joan Lluís Vives basa su pedagogía en la experiencia ya que el alumno es un elemento activo del aprendizaje. El proceso comienza por la observación de la realidad, en seguida se descubren los problemas que ella propone al alumno. Entonces este debe establecer modelos de acción para resolverlos y, finalmente, los confronta con la realidad. El aprendizaje según Vives supone un método de tanteo de repetidas experiencias hasta dar con los modelos adecuados y establecer las reglas correctas. No hay duda de que su sistema se avanza en algunos siglos a las pedagogías activas de nuestro tiempo, centradas en la actividad del alumno, que vive la experiencia antes de comprenderla.

Vives insiste también en la importancia de la expresión y en la necesidad de formar a los alumnos en la elocuencia, ya que el hablar bien es una baza para el triunfo personal. La retórica no solo es útil para defenderse ante los tribunales o para componer discursos políticos, sino también para la buena administración. El aprendizaje de la lengua debiera ser universal, con el fin que todo el mundo se entienda en el mismo idioma, a la sazón el latín, sobre todo para el ejercicio de las ciencias y de la literatura. Todas las ciudades deberían tener escuelas de lenguas donde se enseñaran además el griego y el hebreo, sin menoscabar el árabe. Sin embargo, Vives no menosprecia el uso de las lenguas vernáculas porque piensa que hay que educar en lengua vernácula durante los primeros años de la instrucción y el maestro debe conocerla para hacer progresar a sus alumnos en el saber. Del mismo modo, Vives piensa que los rudimentos de la escritura deben enseñarse también al mismo tiempo que se aprende a leer. No obstante, la lengua vernácula solo es un puente para llegar al latín y a las lenguas clásicas. Su estudio debe ser gradual antes de pasar a la lectura de los

autores clásicos²⁸. Vives cita finalmente un elenco de ellos que debieran ser estudiados especialmente: Cicerón, Séneca, Plutarco, Platón, san Agustín, san Jerónimo y, entre los modernos, no se olvida ni del *Enquiridion* de Erasmo ni de la *Utopía* de Moro. Las lenguas abren pues el terreno a los estudios superiores, entre los cuales revisten una especial importancia las ciencias de la naturaleza, para pasar más tarde a la lógica, la retórica y la dialéctica. El plan de Vives culmina con las disciplinas que estudian la sociedad y ayudan a vivir bien: la historia, la ética, la economía, el derecho y la política. Los alumnos solo pueden elevarse al conocimiento supremo de la teología a partir de este plan equilibrado, que les permite situarse en el mundo. Pero, estos estudios tradicionales deben completarse con conocimientos de orden práctico y utilitario y de esta manera Vives refleja una preocupación común a todos sus contemporáneos.

Nuestro autor no se olvida tampoco de la educación de la mujer. En su "*De institutione feminae christianae*" defiende la necesidad de enseñar las letras a aquellas que muestran una predisposición al estudio. Sin embargo hay que velar por el cuidado de su virtud, de manera que sus costumbres no se corrompan. Las jóvenes deben aprender el cuidado de la casa y estar atentas a su modo de vestir, deben ser decentes y salir poco para evitar las tentaciones y las habladurías de las malas lenguas que podrían dañar su reputación.

Para Vives las condiciones ambientales del aprendizaje son muy importantes y se compendian en un lugar ideal que es la escuela. Por consiguiente, para el emplazamiento de una escuela deben considerarse diversos factores como su salubridad, el aislamiento de todo ruido ambiental y la separación de las vías urbanas. Él mismo afirma "que nadie se extrañe de que se busque con tanto cuidado el lugar donde debe nacer y crecer la sabiduría, del mismo modo que se busca el lugar donde instalar la colmena para que las abejas nos ofrezcan la miel"²⁹.

28 Vives propone comenzar por el Donato, como libro introductorio, que ofrece frases cortas y seleccionadas, para pasar más tarde a la *Sintaxis correcta (De emendata structura)* de Thomas Linacrio, a las Reglas de Melanchton o a la gramática esbozada por Lutero y completada por Colet y William Lily.

29 Joan Lluís VIVES, *De tradendis disciplinis*, II, 1.

Vives comparte pues el interés de Erasmo y Lutero por la creación de escuelas, como la institución dedicada al servicio del saber, y piensa que todos los estados deberían establecer escuelas públicas en cada una de sus provincias. Él las concibe como comunidades de estudiosos buenos y sabios, reunidos “*para impartir las materias gracias a todos los que acuden a ellas a la búsqueda de instrucción*”³⁰. Los maestros deben ser pagados del erario público.

En resumen, aunque Vives, discípulo de Erasmo, mantiene una tendencia platonizante cuando restringe a unos pocos la capacidad de la contemplación de la verdad. Sin embargo, arguye que el conocimiento es una posesión pública a la que todos tienen derecho, y “*si, por lo tanto, cada hombre acepta de colaborar en esta tarea al máximo de sus fuerzas y ayuda a que colaboren los demás*” esto será la mejor manera de promover el bien común³¹.

LA REFORMA ESCOLAR EN EUROPA

En el Renacimiento europeo los reformadores de la pedagogía coinciden en vincular la concordia civil de los pueblos y la paz social de los ciudadanos a una propagación más extensa de la cultura, hasta el punto de considerar que la sociedad misma puede ser instrumento de educación. Todo este empeño educativo se concreta en la escuela como el medio más adecuado para llevarlo a término. Spadoletto, Vives, Sturm y Elyot participan de estas ideas, de modo que tanto en la teoría como en la práctica despliegan con coherencia estas convicciones. Sin embargo, la mayoría de maestros siguieron aferrados a las prácticas tradicionales, fundadas en un aprendizaje mecánico y memorístico, de manera que cuando abordaron el plan de mejorar las actividades educativas, no lo interpretaron en el sentido de comenzar una reforma radical de los métodos, sino como una adaptación de los métodos tradicionales de acuerdo con las posibilidades de cada estudiante.

Entre los pedagogos renovadores Johannes Sturm (1507-1589) realizó en Estrasburgo, a petición del común de la ciudad, su experien-

30 Joan Lluís VIVES, *Epistolae* ed 1642. 1505s.

31 Joan Lluís VIVES, *De tradendis disciplinis*, citado en Weber, p. 289.

cia escolar que tomó el nombre de *Gymnasium* y que estaba abierto a los niños de familias acomodadas. Pronto acaparó la atención de toda Europa, ya que Sturm proponía una *ratio* o sistema metodológico con la pretensión de cultivar una piedad ilustrada y elocuente. El objetivo de todo estudio debe consistir en alcanzar la piedad, pero se trata de una piedad cultivada, es decir, sabia y elocuente³². Sturm pensaba que los clásicos latinos y griegos eran el camino hacia tal tipo de piedad, puesto que, como él decía, un discurso discordante y falto de gracia impide que los hombres alcancen la verdad última. El aprendizaje de la lengua latina por inmersión permitía a los alumnos de la escuela de Sturm elevarse rápidamente a la comprensión de los autores clásicos. La escuela estaba formada por 500 alumnos y 6 superiores. Los alumnos se distribuían en quince grados, nueve inferiores y seis superiores. Para que el aprendizaje fuera más eficaz en cada grado los alumnos se distribuían en grupos de diez (las *decurias*). Los estudios comenzaban a los siete años con el aprendizaje del latín a partir de los textos de Donato³³ y culminaban con nociones de hebreo y la enseñanza de la Sagrada Escritura y el Nuevo Testamento. El programa se completaba con estudios de matemáticas, historia y geografía. Una vez terminados los nueve grados del Gimnasio seguían los seis grados de la Academia, en los que además del estudio de las Artes liberales se conducía a los alumnos a preparar sus diversas vocaciones con el estudio de la medicina y del derecho.

El método de Sturm se extendió por Inglaterra y también por el mundo católico, a través de la Compañía de Jesús, que se inspiró en él para formular su “*ratio studiorum*”. Los jesuitas que llegaron a monopolizar la educación en toda la Europa de la Contrarreforma extendieron la influencia de Sturm por todo el ámbito católico.

32 Johannes STURM, *De litterarum ludis recte aperiendis*, 1538, Col. 15.

33 Se atribuye a Elio Donato, gramático del siglo IV, la creación de la *Ars grammatica*, de gran renombre en la antigüedad. Está formada de dos partes. La primera parte está dedicada a aquéllos que comienzan los estudios gramaticales y se estructuraba a base de preguntas y respuestas. La segunda parte, dividida en tres libros, trataba de fonética, métrica y estilística. Estas dos secciones se identificaban como la *Ars minor* y la *Ars maior*. La primera permaneció hasta el Renacimiento como texto útil para los debutantes en el estudio del latín.

Thomas Elyot fue un espíritu más crítico y denunció la discontinuidad entre el pensamiento ideal de su época y la realidad práctica de la educación. El ya se lamentaba de que la vocación del maestro se viera despreciada en su tiempo por los bajos salarios y, en consecuencia, su enseñanza no era otra cosa que repetir reglas porque no se trataba de verdaderos gramáticos. Elyot redactó *The Governor* donde trata la educación de los hombres destinados a ocupar los cargos públicos en la Inglaterra de su tiempo. El texto se inspira en *La educación de los niños* de Plutarco y en *El Cortesano* de Castiglione y su tema es la formación de dirigentes. Aunque se considera monárquico considera que la responsabilidad pública requiere una mayor delegación de la autoridad y un dominio más amplio de sus atribuciones.

En el siglo XVI, la enseñanza superior desbordaba el marco de las universidades. Por ejemplo, en Inglaterra, el conocimiento del derecho civil se concentraba en las inmediaciones de Londres, ya que desde 1223 el tribunal de causas comunes de Westminster obligó a los abogados a buscar hospedaje en la cercanía. De esta manera varios albergues (*inns*) se convirtieron en albergues de juristas y llegaron a llamarse Colegios de Abogados, ya que atraían a los estudiantes que querían aprender jurisprudencia. Estos desempeñaban el grado de barristas y podían participar dentro de la vida del albergue (*inner barrists*) o eran considerados como externos (*utter barrists*) antes de alcanzar el grado máximo de “*sargeant in laws*”.

En el continente se destacan varias personalidades. Pedro Ponce de León (1520-1584) era un monje benedictino nacido en Sahagún que refutó la doctrina según la cual los sordomudos eran incapaces de acceder al lenguaje racional. De hecho tuvo discípulos sordomudos a quienes enseñó a hablar, leer, escribir, cantar, rezar, conocer la doctrina, confesarse e, incluso alguno, llegó a ser ordenado sacerdote. Juan Huarte de San Juan (1529-1588) era médico y puede considerarse un predecesor de la psicología moderna, ya que publicó un estudio sobre los temperamentos donde habla de la eugenesia de los individuos humanos. El educador debe buscar el ingenio de cada estudiante. Acome también una clasificación de las ciencias humanas, que distribuye en ciencias de la comprensión, ciencias de la memoria y ciencias de la imaginación. Entre las instituciones destacan la Academia de Ginebra, fundada por Calvino, como la primera institución que dispuso de un

programa de estudios religiosos. También cabe señalar la fundación en 1517 de un nuevo colegio de estudios bíblicos y exegéticos en Lovaina. Aunque fue organizado bajo los auspicios de la universidad del mismo lugar, de hecho funcionaba como una institución autónoma de acuerdo con las disposiciones testamentarias de Jerónimo de Busleyden. Era llamado Colegio trilingüe porque disponía de departamentos de latín, griego y hebreo. Como institución sirvió de modelo para la aparición de otros colegios similares en Utrecht, Leipzig, Wittenberg y Heidelberg.

Para explicar la importancia de la reforma educativa cabe destacar también el acontecimiento transcendental que supuso la proliferación de los textos impresos, ya que contribuyó a la difusión de libros autodidácticos y manuales. También aparecerán las enciclopedias, verdaderas sumas de todo el saber, compendios que traducen el ideal perseguido por los reformistas de presentar todos los sucesos del universo como “un encadenamiento de acontecimientos que nos llevan a Dios”. El enciclopedismo atrajo muchas mentes ilustres y fue uno de los instrumentos más eficaces de la educación.

EN BÚSQUEDA DEL MÉTODO: LA “RATIO STUDIORUM”³⁴

La institución educativa creada por la Reforma era la escuela de gramática latina y sus pedagogos se centraron en la programación de los estudios y en la búsqueda del mejor método posible. Para comprender mejor su cometido es preciso clarificar el sentido de dos términos con los que se pretendía designar el resultado de su examen. El término *ratio* (razón) implicaba la construcción de una teoría o sea un conjunto de conocimientos dispuestos para su estudio. En cambio, el término *ordo* (orden) insistía más bien en la correcta disposición de las sujetos dentro de una sucesión. De ahí que la tarea pedagógica, sobre todo cuando se aplicaba al estudio de la lengua latina, se reducía a un engranaje sistemático de los conceptos para presentarlos según un programa escolar.

34 Tomamos algunos de los datos de la escuela en los tiempos de la reforma de la excelente obra de Buenaventura DELGADO, *La educación en la reforma y en la contrarreforma*, Ed. Síntesis, Madrid 2002.

Esta disposición pasaba por encontrar los textos gramaticales que debían ser expuestos de una manera graduada. Así se comenzaba por utilizar el *Ars minor* de Donato o el *Doctrinale* de Alejandro de Vila Dei. A estas obras iniciáticas seguían la lectura de unos textos sencillos conocidos bajo el nombre de *Florilegium* (colección de flores) término que traducía literalmente la palabra griega *Antología*. El aprendizaje se realizaba en una sala donde el maestro explicaba la lección y los alumnos se sentaban sobre bancos, con muy pocos elementos. En dicha sala había una pizarra, plumas, tinta y papel. De hecho, la introducción del papel había permitido que los alumnos tuvieran una mayor actividad y la invención de la imprenta había permitido a cada uno de ellos disponer de su propia gramática. Por este motivo las gramáticas comenzaron a multiplicarse. Una de las primeras gramáticas fue el *Compendium totius gramaticae* de John Anwykyl que consistió en un conjunto de reglas latinas redactadas en inglés. En España, Francisco Sánchez de las Brozas (el Brocense), profesor de Salamanca, escribió la *Minerva* conocida también con el título *De causis linguae latinae commentarium*, que era un comentario gramatical a las figuras de la sintaxis latina. Parece ser que Erasmo también había preparado una gramática que, de hecho, fue escrita por John Colet y William Lyly para sus escuelas de Saint Paul.

Como textos complementarios de lectura cabe citar los *Colloquia* de Erasmo que incluyen unos diálogos para practicar la conversación. Vives publicó también el *Linguae latinae exercitator* y el francés Corderius el *Colloquia selecta*, concebidos ambos según el modelo de los de Erasmo. Más tarde se introducirán también los diccionarios: así Elio Antonio de Nebrija publicará la primera gramática de la lengua castellana y acompañándola un diccionario del latín al castellano, en Francia, Robert Estienne publicará un *Thesaurus linguae latinae* y en Inglaterra lo hará Tomás Elyot.

Sin duda la introducción de la *ratio* supone un principio organizador de la escuela que va a llevarse a cabo en Europa, primero en el ámbito de la Reforma y más tarde en el de la Contrarreforma. Como primicia, Melancton ya había intentado una reglamentación de las escuelas situadas en los territorios alemanes que habían aceptado la Reforma con sus artículos de visita. De hecho, estos artículos debían preparar las visitas a realizar en las escuelas y suponían ya unas nor-

mas mínimas de organización. Melanchton había establecido tres divisiones bastante generales en cada una de las escuelas que había fundado, que reconocían un principio de progresión regular del aprendizaje por grados escalonados. Pero, la primera escuela donde funcionó una *ratio* fue la fundación de Estrasburgo creada por Johannes Sturm. La aplicación de una *ratio* en las escuelas del ámbito católico se realizó a través de la iniciativa de la Compañía de Jesús, puesto que los jesuitas aplicaron una a todas sus escuelas y consiguieron propagarla a todas las escuelas existentes, sobre todo si tenemos en cuenta que desempeñaban prácticamente el monopolio de la enseñanza.

LA ESCUELA DE SALAMANCA: FRANCISCO DE VITORIA

El Renacimiento y su influencia llegó un siglo más tarde a España, coincidiendo con el reinado del emperador Carlos V. En la corona de Castilla se vive aún con el espíritu de lucha del período medieval bien que trasladado a la conquista de las tierras de América. La incorporación de los territorios lejanos a la corona desvela el problema de sus habitantes indígenas a quienes se impone a su pesar una cultura y una fe. Las naciones de la corona de Aragón no pueden participar en la aventura americana y sus intereses se encuentran más bien en el Mediterráneo. La reforma protestante ha abierto un frente para los ejércitos imperiales que tienen que enfrentarse a los príncipes alemanes que han optado por la fe protestante, al tiempo que la Iglesia de España e Italia se erigirá como la Iglesia de la Contrarreforma. En la mayor parte de las universidades españolas sigue vigente la filosofía escolástica, así como en los Estudios donde se formaban los clérigos de cada una de las órdenes religiosas. Sin embargo brillarán por encima de todas las universidades de Salamanca, de Alcalá y de Coímbra. En ellas aparecerán figuras de gran valor que no solo influirán en la renovación del pensamiento peninsular sino que su doctrina alcanzará un influjo universal.

Las raíces del resurgir de la filosofía escolástica hay que buscarlas años atrás en dos filósofos tomistas italianos, ambos dominicos, Tomás de Vio Cayetano y Francisco de Silvestre de Ferrara, los cuales escribieron comentarios a las obras de Santo Tomás. Las novedades de este resurgimiento de la escolástica respecto a los medievales se pue-

den concretar no solo en la utilización de un lenguaje nuevo sino también en la introducción de nuevas temáticas como la ética económica, la soberanía del pueblo, el derecho natural y el derecho de gentes.

La escolástica española del siglo XVI tiene el mérito de haber condensado lo más positivo de la escolástica medieval y haberlo transmitido a la Modernidad, formando el núcleo de la filosofía que contestó al protestantismo y que protagonizó la Contrarreforma. Los principales protagonistas de esta escuela se distribuyen prácticamente entre dos órdenes: los dominicos y los jesuitas.

Entre los dominicos cabe citar a Francisco de Vitoria, vasco de nacimiento, que fue alumno primero y profesor después en el estudio de París. Fue allí donde pudo conocer a Lefebre d'Étaples y a Erasmo de Rotterdam y fue también allí donde enseñó y recibió su doctorado en teología. A su regreso a España enseñó en Valladolid y obtuvo tres años más tarde la cátedra de Salamanca. Francisco de Vitoria contribuyó a la difusión del tomismo en gran parte de las universidades católicas de Europa y puede considerarse además como el inspirador de la llamada escuela de Salamanca; Vitoria puso en circulación nuevas ideas que iban a influir en el pensamiento posterior y su autoridad fue tal que el emperador Carlos V lo escogió como consejero. Fue consultor del concilio de Trento al que no pudo asistir a causa de la enfermedad que lo llevó a la tumba, antes de morir en Salamanca en 1546.

El pensamiento de Vitoria se dirige a las cuestiones ético-políticas, como el derecho natural, el derecho de los pueblos y el derecho de guerra. Frente al hecho de que la Iglesia católica consideraba el enriquecimiento de los negociantes como un pecado, Vitoria se interesó por las cuestiones económicas y por el derecho natural. Según Vitoria el orden natural implica la libre circulación de personas, de bienes y de ideas, lo que permite a los hombres conocerse mejor y aumentar sus lazos de fraternidad. Igualmente sentó las bases de la autoridad civil y eclesiástica, la del Emperador y la del Papa, que pretenden una supremacía universal y que en la Edad Media vivieron tantos momentos de conflicto. Para Vitoria la autoridad civil debe someterse al Papa solo en el dominio espiritual, pero no en el dominio temporal.

Para Vitoria está falta de validez cualquier ley contraria al derecho natural. Por ello, se interesa particularmente por el derecho de

los indios y protesta contra los abusos causados por los conquistadores españoles. Los indios no son seres inferiores, ya que poseen los mismos derechos que todos los hombres y son los legítimos propietarios de sus tierras y sus bienes. Pertenecen de pleno derecho a la comunidad humana y no deben ser sometidos a leyes que les son extrañas, sin su voluntad. No están pues fundadas en el derecho natural las antiguas pretensiones de los romanos a una dominación universal, fruto de la conquista, bajo la excusa de imponer el derecho a un pueblo sin ley. Vitoria no acepta pues el universalismo del imperialismo político, pero sí es universalista cuando aplica el derecho de gentes, ya que en este sentido la humanidad forma una sola república. Opone el derecho de sangre a un derecho de lugar, de manera que los judíos no habrían de ser expulsados de España y los españoles deberían someterse a las leyes indígenas. En consecuencia, se niega a justificar las conquistas y no acepta tampoco el derecho de imponer la religión verdadera, porque no puede obligarse a las conciencias. Vitoria es uno de los principales teóricos de la guerra justa y estudia los límites del uso de la fuerza para regular las contiendas entre los pueblos. La guerra solo puede desencadenarse para responder de manera proporcionada a un ataque, de manera que no está legitimada la guerra a causa de divergencias religiosas o para anexionarse un territorio.

El derecho internacional moderno encuentra en Vitoria a uno de sus fundadores. Sus discípulos de Salamanca, Domingo de Soto y Melchor Cano profundizarán en su estudio, hasta enlazar con las síntesis de Grocio y Pufendorf. Una de las ideas más fecundas de Vitoria fue la de considerar a la humanidad como una comunidad de pueblos que encuentra su fundamento en el derecho natural de suerte que las relaciones internacionales no puedan descansar en el uso de la fuerza. Contra Maquiavelo que había liberado la acción política de cualquier consideración ética, Vitoria defiende que toda acción en el mundo está regulada por las normas morales.

LOS JESUITAS. FRANCISCO SUÁREZ

La Compañía de Jesús fue fundada por San Ignacio de Loyola, soldado vasco que fue gravemente herido en el sitio de Pamplona. Durante su penoso restablecimiento cayó en sus manos el libro de Tomás

de Kempis, “La imitación de Jesucristo”, que propició su conversión y su decisión de servir con todo su espíritu a su verdadero Señor. Después de un retiro en Montserrat, donde descubre un libro de “Ejercitaciones espirituales”, va a realizar sus propios ejercicios durante un mes en una cueva cercana a Manresa. A diferencia de Lutero, Ignacio confía en el esfuerzo progresivo de la voluntad para prepararse a la recepción de una gracia a la cual va a cooperar activamente. Ignacio es aún un laico que dispone de un nuevo método de piedad y ello puede resultar sospechoso en un país de iluminados, de suerte que decide trasladarse a París para realizar sus estudios. El año 1543 con otros cuatro compañeros pronunciará sus votos en la basílica de Montmartre. Nace entonces la Compañía de Jesús como una verdadera milicia al servicio del Papa, con un empeño especialmente misionero. Para ello, los jesuitas sabrán adaptarse a todas las civilizaciones, desde la China al Japón, o desde la India al Paraguay. La vitalidad del grupo se manifiesta pronto en el número de jóvenes que se integran al instituto, el cual en pleno siglo XVII alcanza los 13.000 miembros. Los jesuitas participarán decisivamente en el desarrollo del concilio de Trento y, una vez terminado, su tarea consistirá en recomponer la unidad cristiana, a través del espíritu de la Contrarreforma, dirigiendo su combate contra la herejía. Frente a los protestantes defienden el libre albedrío de la persona humana y se oponen a su predestinación, ya que la salvación depende también de la voluntad de cada uno y se consigue no solamente por la fe, sino por la fe y las obras. Por este motivo, los jesuitas se dedicaron también a la educación, utilizando el humanismo clásico para un rearme moral de la sociedad; multiplicaron sus colegios para formar las elites de cada país compitiendo en ello con las universidades más decadentes. También cosecharon la fama de confesores indulgentes, con lo que llegaron a ser más populares que algunos otros eclesiásticos.

Los jesuitas desplegaron su versión particular de la filosofía escolástica. Preocupados sobre todo por precisar la claridad de todos los conceptos, llegaron a crear una escuela propia en la cual emerge con luz especial Francisco Suárez. Había nacido en Granada en 1549 y pertenecía a una familia originaria de Toledo. Había estudiado derecho en Salamanca antes de conocer la Compañía de Jesús e ingresar en ella. Desde entonces enseñó en Valladolid, Ávila, Roma y, final-

mente, en Coímbra, que era la universidad más famosa de Portugal en la época en que este país era un virreinato de la corona de Castilla. Llamado por los suyos “Doctor eximio” murió en Coímbra en 1617. Suárez legó a la posteridad sus “*Disputaciones metafísicas*” que constituyen la más vasta exposición de la metafísica escrita hasta entonces y que se divulgará en la enseñanza filosófica de todas las escuelas de los jesuitas. Las aportaciones de la escolástica de Suárez se prolongan en sus tratados jurídicos y políticos.

La metafísica de Suárez se caracteriza por tres características. En primer lugar, es la primera metafísica que se presenta de una manera sistemática; en segundo lugar, Suárez no separa el tratado del ser del tratado sobre Dios, ya que este es presentado como el coronamiento de una ontología única; en tercer lugar, Suárez pretende ser ecléctico, al seguir a Santo Tomás, pero corrigiéndolo a través de los análisis de Escoto y de Ockham, lo cual ofrece un planteamiento revestido de una cierta originalidad.

A diferencia del tomismo que encuentra la razón intrínseca de la existencia del ente en el acto de ser, es decir, que Santo Tomás lo supone en su momento constituyente, Suárez considera el ser como un estado de existencia, es decir, como ya constituido. Como consecuencia, nos ofrece de entrada un concepto de ser diverso. La concepción tomista del ser se obtiene a través de una abstracción formal, es decir, la abstracción que considera una cualidad en el ser, mientras que Suárez practica la abstracción total, consistente en obtener la esencia universal de un individuo (*quidditas*). De esta manera Suárez consigue un concepto de “ser” indeterminado, que incluye en sí mismo el ser real y el ser posible. Aunque defiende la analogía de este concepto de ser, sin embargo no es aplicable con una analogía de proporcionalidad, sino con una analogía de atribución. No está pues de acuerdo con santo Tomás de Aquino en que la esencia y la existencia de los seres finitos sean realmente distintas, ya que solo son distintas conceptualmente: en lugar de ser realmente separables, solo pueden ser concebidas como lógicamente independientes.

La consideración del principio de individuación implica también para Suárez una diferencia con respecto a la doctrina tomista. Para Suárez los individuos se explican por sí mismos y no gracias a la ma-

teria, considerada como el principio de individuación. Dado que para Suárez solo existen cosas ya realizadas, el compuesto humano, por ejemplo, aparecerá como constituyendo ya una unidad. En este sentido niega que la esencia se componga realmente con la existencia y que la reciba como una agregación exterior: entre esencia y existencia Suárez solo descubre una diferencia de razón.

Otro rasgo importante donde la filosofía de Suárez manifiesta su originalidad lo encontramos en su filosofía del derecho. Su definición de ley es más restrictiva que las definiciones de los filósofos anteriores ya que intenta hurgar en el sentido de la ley positiva. Suárez la define como un precepto común, justo y estable, suficientemente promulgado. Aunque toda ley debe fundarse en el derecho natural, en realidad es una función viviente del espíritu humano y no un conjunto de preceptos, de manera que el derecho es más una tarea que una posesión, ya que debe ser fundamentado constantemente.

La filosofía de Suárez fue enseñada en las universidades y en los colegios dirigidos por la Compañía de Jesús y contribuyó a transmitir a la modernidad una versión precisa de la metafísica y del derecho tradicional. Descartes, educado en el colegio de los jesuitas de La Fleche se formó sin duda según los principios de dicha metafísica, influyendo considerablemente en el pensamiento que lo continuó. También la formación de José de Calasanz debía realizarse en Valencia y Alcalá en los colegios de los jesuitas y si recibió en ellos alguna influencia filosófica, tuvo que ser tamizada según el pensamiento de Suárez. En resumen, el trabajo metafísico de Suárez supone un notable esfuerzo de sistematización y consigue una equilibrada combinación de las tres escuelas disponibles en aquel momento: el tomismo, el escotismo y el nominalismo. Comentarista profundo de los escritos de los filósofos medievales pudo disfrutar de la reputación de ser el más grande metafísico de su tiempo.

EL ERASMISMO EN LA PENÍNSULA IBÉRICA: LA UNIVERSIDAD DE ALCALÁ

El erasmismo se expandió por toda Europa y también llegó a influenciar a los intelectuales inquietos de la península ibérica. Algunos de ellos conocieron a Erasmo en persona a causa de realizar sus estudios en París o en Londres, otros recibieron su influencia de segunda

mano a través de los estudios universitarios. Entre las universidades de la Corona de Castilla es la Universidad de Alcalá, la que se erigió como baluarte del erasmismo. Había sido refundada por el Cardenal Cisneros, Regente de España, en 1499, dotando al viejo Estudio que había sido erigido en 1293, con una nueva proyección que integraba el espíritu reformista. Cisneros introdujo las influencias innovadoras de las universidades de Bolonia y Lovaina de manera que la universidad de Alcalá constituyó una avanzada de la cultura renacentista y humanista. Cisneros la había pensado para la renovación de la formación del clero que tenía que hacer frente a la Reforma, pero se convirtió en la fragua de los representantes más ilustres de las letras castellanas del Siglo de Oro. Durante los siglos XVI y XVII, grandes maestros enseñaron o estudiaron en sus aulas: Nebrija, Tomás de Villanueva, Ginés de Sepúlveda, Ignacio de Loyola, Domingo de Soto, Arias Montano, Juan de Mariana, Juan de la Cruz, Lope de Vega y Quevedo entre otros.

Erasmus de Rotterdam tuvo una gran acogida en Castilla donde se tradujeron muchas de sus obras al castellano entre los años 1516 y 1517³⁵. Hacia 1516 comenzaron a penetrar en España los libros y las doctrinas de Erasmo de Rotterdam, a quien Cisneros invitó a venir personalmente a Alcalá, invitación rechazada por Erasmo. Su prestigio fue muy grande entre los grupos literarios y humanistas, pero su influjo no tuvo tiempo de expandirse entre las masas. ¿Cuál había sido la causa? El erasmismo había sido apoyado por el emperador Carlos V hasta que llegaron las sospechas a todas las corrientes intelectuales y religiosas que invocaban la necesidad de una reforma de la Iglesia. Existía un importante núcleo erasmista en Alcalá, del que formaban parte los hermanos Valdés y Juan de Vergara, que tuvo gran influencia en la vida cristiana de algunas tendencias espirituales. Entre ellas la de los alumbrados que fueron muy pronto perseguidos por la Inquisi-

35 Diego López de Cortegana realizó la primera traducción al castellano de la *Querela Pacis* y Alonso Fernández de Madrid hizo una versión del *Enchiridion* o *Manual del caballero cristiano* que se imprimió en 1526. Luis Vives escribía a Erasmo en 1526 sobre el éxito de sus traducciones en España: Si los leen muchos, como me dicen que pasa, quitará a los frailes mucho de su antigua tiranía.

ción acusados de heréticos y de practicar la brujería³⁶. La imprenta de M. Eguía y un grupo de profesores de la Universidad, que fomentó las teorías teológicas de Erasmo y las difundió con rapidez, hasta que la Inquisición las declaró heréticas (1528-30). Una gran mayoría de intelectuales tuvo que salir de la península, aunque el erasmismo no desapareció del todo. De hecho, pervivió en algunos textos de fray Luis de León, como *“De los nombres de Cristo”* o en la sensibilidad de la Compañía de Jesús, porque Ignacio de Loyola había seguido los círculos erasmistas en su juventud y leído algunas de las obras de Erasmo³⁷. El Emperador consiguió que el erasmismo no fuera condenado por la Inquisición en la junta de teólogos de Valladolid de 1527, cuando caían sobre él las sospechas de su connivencia con el protestantismo. A pesar de ello, a la muerte de Erasmo, se prohíbe en los reinos de España la difusión de sus obras y su influencia entra en una decadencia irreversible. Solo en algunas obras de los literatos del Siglo de Oro de las letras castellanas, especialmente Miguel de Cervantes, pueden apreciarse aún las huellas que dejó el espíritu libre y crítico de Erasmo de Rotterdam.

EL ADVENIMIENTO DE LOS UTOPISTAS: MORO, BACON Y CAMPANELLA

La nueva visión renacentista considera al hombre como centro de un universo del que lleva su imagen. Esta reflexión humanista conduce a pensar en la posibilidad de un mundo plenamente humano donde los hombres se organizarían según el modelo de una sociedad ideal. Si a lo largo de la historia ha sido posible imaginar estas quimeras humanas, aparecen aún con más intensidad en los períodos en los que rezuma el optimismo. En consecuencia, es razonable que en el Renacimiento aparezcan también los ingenieros del pensamiento utópico diseñando la imagen de nuevas sociedades. El sueño que va de Isaías a Martin Luther King también pasa por la República de Platón, por la égloga IV de Virgilio y por las utopías de Tomás Moro, Bacon y

36 De consulta obligada para este tema es la obra de Marcel BATAILLON, *Erasmo y España*, Fondo de cultura económica, México, Madrid y Buenos Aires, 1950.

37 Cfr Marcel BATAILLON, Op. cit.

Campanella. Cada una tiene un matiz distinto que subraya la política, la economía, la ciencia o la tolerancia entre los humanos, pero todas ellas apuntan a lo óptimo como un sueño que ven posible realizar. Sin embargo, la invención de una geografía lejana sugiere ya que nuestro mundo es incapaz de encarrillarlas. Los trazos con los que se presentan implican un pensamiento soñador que quizá sea también el que vehiculó la inspiración de la obra de Calasanz.

Tomás Moro, amigo de Erasmo, fue un carácter polifacético a quien le tocó vivir en la Inglaterra del siglo XV, zarandeada por los caprichos del rey Enrique VIII. Había nacido en Londres en 1478, hijo de un abogado. Estudió en la universidad de Oxford, pero a causa de sus simpatías por los filósofos infieles del renacimiento italiano fue expulsado de la universidad. Hombre de una profunda piedad y de una rectitud probada, pensó en ingresar en la cartuja, pero Erasmo lo disuadió, de suerte que decidió seguir la profesión de su padre. En 1504 llegó a ser miembro del Parlamento y se ganó la confianza del rey el cual le encargó diversas misiones diplomáticas. Cuando cayó el cardenal Wolsey, Enrique VIII lo nombró Lord Canciller. En contra de la práctica habitual de los altos cargos del gobierno de ceder a las corruptelas que ofrecían todo tipo de litigantes, él se mantuvo limpio de todo soborno. Desgraciadamente perdió el favor real porque no aprobó el divorcio que pretendía el rey con Catalina de Aragón para casarse con Ana Bolena. El año 1532 dimitió de su cargo y su incorruptibilidad quedó demostrada, ya que en el momento de su dimisión solo disponía de unos ingresos de cien libras anuales. En 1534 el rey hizo aprobar por el Parlamento el Acta de Supremacía por la cual se erigía en Jefe de la Iglesia de Inglaterra. Moro se negó a firmarla y, por esta causa, fue condenado por alta traición, recluido en la Torre de Londres y decapitado en 1535.

Tomás Moro es recordado por su "*Utopía*", palabra de origen griego formado por las voces ου y τοπος, que significaría en ningún lugar. La obra describe pues la vida de una isla del hemisferio sur donde todo se realiza de la mejor manera posible. Un explorador, Rafael Hithloday, que la visitó accidentalmente, nos la da a conocer. Pasó en ella cinco años y regresó a Europa para dar cuenta de su existencia. Tomás Moro expresa sus propias convicciones y nos describe un mundo imaginario, donde la libertad y la disciplina son puestas al servicio de la libertad.

En efecto, en Utopía todas las cosas son poseídas en común, ya que sin este comunismo no es posible la igualdad. En la isla hay 54 ciudades todas iguales, excepto la capital, todas las calles son iguales y también las casas, que no tienen cerrojos ni llaves. Cada diez años los ciudadanos cambian de casa con el fin de que no crezca en ellos el sentimiento de la propiedad. Todo el mundo se viste de la misma manera, de manera que solo se distinguen los hombres de las mujeres y los casados de los que no lo están aún. Todo el mundo, hombres y mujeres, debe trabajar seis horas cada día, tres antes de la comida y otras tres después. Todo el mundo se acuesta a las ocho de la tarde y duerme ocho horas. Por la mañana hay conferencias de asistencia voluntaria y después de la cena se dedica una hora al juego. En general no se encuentra gente ociosa y el trabajo no se desaprovecha.

Algunos hombres son elegidos para dedicarse al estudio y quedan exentos de cualquier otro trabajo. Se gobiernan a través de una democracia representativa, en la que son elegidos los magistrados entre la gente culta, tres diputados por cada ciudad, al frente de los cuales hay un príncipe elegido a perpetuidad. La primera misión de este Senado es de equilibrar las riquezas entre las ciudades. La vida familiar es patriarcal. Los hijos permanecen en la casa hasta que el padre es de edad prosecta. Las mujeres se ocupan de la cocina y los adolescentes realizan el servicio. La comida se sirve en comedores comunes y la matanza de los animales para el consumo la realizan los esclavos. Los esclavos son personas que han sido condenadas por delitos odiosos.

«Cada jefe de familia va a buscar todo lo que necesita y se lo lleva sin pagar nada, sin compensación alguna. ¿Por qué se debería rehusar algo a alguna persona ya que todo existe en abundancia y nadie teme que su vecino pida más de lo que necesita? ¿Por qué debe pedir en exceso si sabe que nada le será negado? Porque lo que hace que uno sea ávido y rapaz es el miedo a carecer de algo».

Carecen de moneda de manera que los intercambios son por trueque. Utopía comercia solamente los excedentes de su economía con el extranjero, pero no para enriquecerse. Están obligados a importar el hierro, ya que la isla carece de él, pero menosprecian el oro y la plata ya que fabrican con ellos las vasijas y las cadenas para los esclavos. El comercio no excluye la existencia de la guerra, de manera que todos

aprenden a combatir a pesar de que nadie está obligado a ello. No les interesa la gloria de las armas ya que solo aceptan la guerra para defender su territorio o para liberar una nación oprimida.

Los utopianos son pacíficos y tolerantes, amantes de la libertad y casi todos creen en la existencia de un Ser Supremo y en la inmortalidad del alma. Su moral se basa en la voluntad de vivir de acuerdo con la naturaleza y su manifestación pública es más bien rigurosa. Se condena la disimulación, la caza, los juegos de azar, la poligamia y el adulterio. Rafael Hythloday explica que predicó el cristianismo en Utopía y que muchos se convirtieron al saber que Cristo se oponía a la propiedad privada. Tomás Moro afirma al término de su obra que en todas las otras naciones no se percibe más que la conspiración de los ricos que buscan su bienestar en nombre del bien común.

Utopía constituye un instrumento a través del cual Tomás Moro critica la Inglaterra de su tiempo, y se convierte en un ejemplo claro de lo que debería ser. El régimen comunista que propone Moro, constituye una denuncia de la acumulación de riquezas por parte de la nobleza que causaba la desgracia del pueblo³⁸. Sin embargo, Moro no se trata de un soñador, sino más bien de un “realista intransigente” que vive atento a su entorno y denuncia lo que es inaceptable. Utopía se concluye con una advertencia que manifiesta el realismo del autor: “*Yo mejor lo deseo que no lo espero*”, expresión que constituye más una invitación a la acción que una expectativa frívola y estéril.

Apenas ocho años después de la muerte de Thomas Moro nacía en Londres Francis Bacon, hijo de Sir Nicholas Bacon, lord del Sello privado de la reina Isabel I. Había estudiado en Cambridge y después de pasar un tiempo en París en el séquito del embajador de Inglaterra, comenzó su carrera política entrando en el Parlamento. No obstante,

38 Inglaterra vivía sometida a las convulsiones sociales y económicas que promovió la dinastía Tudor al privilegiar el comercio de la lana sobre el trabajo de los campesinos. La aristocracia se dedicó a crear grandes rebaños de ovejas con menoscabo de la agricultura que, aunque poco desarrollada, era la fuente de vida de las familias pobres que vivían de ella. La confrontación entre las dos economías fue dramática para la subsistencia de los campesinos, que se vieron cruelmente privados de sus medios de vida.

Bacon no gozaba de la confianza de la reina Isabel. Con la llegada al trono de Jacobo I sus perspectivas cambiaron ya que bajo la protección del favorito del rey, lord Buckingham, fue nombrado sucesivamente abogado general, procurador general y finalmente, Lord del Sello privado y Lord Canciller, cargos a los que añadió los títulos nobiliarios de barón de Verulam y vizconde de Saint Alban. Acusado de haber aceptado el soborno de unos litigantes, admitió la veracidad de la acusación. Fue condenado a una multa de cuarenta mil libras y encarcelado en la Torre de Londres hasta que el rey quisiera. Además fue destituido de todos los cargos de Estado e inhabilitado a perpetuidad. El rey perdonó la multa y la cárcel del filósofo pero su vida política podía darse por terminada. Francis Bacon se retiró a Gorhambury donde pasó los últimos años de su vida dedicado al estudio.

La figura de Bacon se hace poco atractiva por su imagen de cortesano hábil y lleno de ambición, pero su importancia estriba en haber dado valor a la ciencia disponiéndola al servicio del hombre. Estaba convencido que a través de una ciencia activa y práctica el hombre podría obtener el poder sobre todas las cosas. De hecho, su pensamiento es también soñador y utópico cuando imagina los progresos que el hombre puede realizar a partir de la ciencia. Su « *Nueva Atlántida* », obra que quedó inacabada, pretende dibujar una república bien gobernada. Su albacea afirma que “*su señoría... previendo que el trabajo sería extenso, renunció a ello, llevado del deseo de dedicarse a la historia natural, que le atraía más...*”. Dado que Bacon estaba más preocupado por el poder que por la justicia social, organiza una sociedad fundamentada en textos fríos, precisos y jurídicos.

Bacon imagina un paraíso en una isla desconocida más allá de América, denominada Benisalem. Está gobernada monárquicamente, bajo el consejo de una poderosa clase de intelectuales que residen en la llamada “Casa de Salomón”. Esta clase que forma la elite del país y es la heredera de los antiguos mandarines, gobierna sin participación alguna del pueblo. En realidad, toda la isla es como un inmenso laboratorio de experimentos. Los habitantes están preocupados por la ciencia y se afanan en conocer las fuerzas ocultas de la naturaleza con el fin de extender lo más posible el dominio de la humanidad. Los dioses protectores de la isla son los grandes inventores de todos los países y sus reliquias sagradas los ejemplares de los más raros y grandes inventos. Entre sus

producciones hay algunas que imitan el vuelo de los pájaros, otras imitan a los peces que navegan por debajo del agua, poseen relojes rarísimos y son capaces de crear ingenios que imitan los movimientos de los seres vivos, de suerte que reproducen fieras, aves, peces, serpientes y hombres. La Casa de Salomón ejerce el control, funcionando como un cuerpo social de sabios cuyos descubrimientos no son revelados al Estado. Su tarea fundamental es poder separar lo verdadero de lo falso tanto en el ámbito científico como en el ámbito religioso. Los sabios aprenden a distinguir bien las leyes de la naturaleza de los milagros divinos.

Bacon manifiesta así su confianza total en la ciencia y en la técnica y ve en su dominio la posibilidad de dominar también el mundo. En realidad, él pretendía crear un Instituto de Ciencias y Técnicas con el apoyo real, de manera que su novela utópica presentaba suficientes motivos para obtenerlo. La sociedad secreta que Bacon presenta presagia ya la francmasonería que aparecería unos años después de la publicación de su obra.

Un tercer modelo de utopía lo encontramos en la obra de Tomás Campanella *“La ciudad del Sol”*, que busca situar la teología como fundamento de la unidad política y religiosa de la familia humana. Nacido en Stilo (Calabria) en 1568 Campanella entró muy joven en la Orden de Predicadores, pero pronto se mostró como un temperamento rebelde por sus escritos. Fue encarcelado en Nápoles, pero logró escapar a Roma primero y a Florencia y a Padua más tarde. Convicto de herejía es torturado en Roma por la Inquisición. De retorno a su país prepara una conjura para establecer una república teocrática, pero es descubierto y trasladado a Nápoles, donde escapa de la ejecución fingiéndose loco. Su pena es conmutada por la cadena perpetua. Así pasará 27 años en la cárcel proclamando la unificación política y religiosa de la humanidad y reescribiendo la mayoría de sus obras que habían sido destruidas o perdidas. Finalmente fue liberado por el virrey de Nápoles y entregado a la Santa Sede. Urbano VIII le entregó el Palacio entero del Santo Oficio como cárcel. Finalmente logró huir a Francia con la ayuda del embajador francés en 1634, y allí el rey Luis XIII lo protegió hasta su muerte en 1639.

La filosofía de Campanella aparece como una teología política con la que pretendía iluminar los males del mundo y realizar una reforma que restaurara la justicia y la paz. Pero también se trata de una filosofía que se enfrenta a Aristóteles al presentar una nueva manera de acercar-

se a la naturaleza, como si estuviera habitada de sensibilidad, a través de la sensación. La naturaleza es para Campanella el manuscrito de Dios.

Campanella no solo pensaba en una república utópica inspirada en Platón sino que además pretendía ponerla en práctica: primero, esperaba que el rey de España la aplicaría y luego la ofreció al rey de Francia. De todas maneras Campanella defendió siempre que el catolicismo era la religión que debía imponerse, puesto que era la única religión auténtica y la que mejor traducía el ideal de la religión natural, conforme a todos los pueblos y a todas las culturas. Su espíritu profético habría quedado traicionado caso de escoger una religión falaz, por lo tanto pregonaba que el catolicismo debía recuperar su pureza primitiva a través de una reforma de la que él mismo sería la norma.

La Ciudad del Sol, como estado perfecto, debe gobernarse por un príncipe o sacerdote llamado Sol o Metafísico, el cual está auxiliado por tres príncipes colaterales, Pan, Sin y Mor que representan el poder, la sabiduría y el amor. La organización del estado estaría minuciosamente establecida por los hombres de ciencia que establecerían la comunidad de bienes y de mujeres. Sus habitantes vivirían regidos por los dictados de la razón y sometidos a la religión natural, religión que se distingue del cristianismo por su falta de revelación, a pesar de que sus practicantes conocen la Trinidad divina. Esta religión natural solo es apta para los doctos, pero es incapaz de promover la unidad del género humano, ya que le falta la revelación, como complemento sobrenatural. La religión natural constituye el patrón que permite discernir la verdad o la falsedad de las religiones históricas, de suerte que siempre es verdadera, mientras que la religión adquirida puede ser falsa. La religión natural es propia de todos los seres, que tienen su origen en Dios y tienden a él, en cambio la religión adquirida es propia del hombre.

«Casas, aposentos, lechos, en una palabra, todo es común entre ellos. Cada seis meses los magistrados designan a cada uno el círculo, la casa y el aposento que debe ocupar. [...] Cada una de las artes mecánicas y especulativas es común a ambos sexos. Solamente los trabajos que exigen más vigor y que se realizan fuera de los muros son ejecutados por los hombres- [...] A cada novilunio, como a cada plenilunio, se reúne, después de un sacrificio, el consejo. Todos los individuos de una edad superior a los veinte años son admitidos a dar su opinión sobre la situación de la república, a plantear sus

quejas contra los magistrados o a tributarles elogios. Cada ocho días los magistrados se reúnen; es decir, en primer lugar el Sol, después la Sabiduría, el Poder y el Amor. Cada uno tiene tres magistrados bajo sus órdenes, encargados de la dirección de los oficios de los que son especialistas, lo que da un total de doce magistrados. El Poder dirige todo lo referente al arte militar; Sabiduría, todo lo que se refiere a las ciencias; el Amor se ocupa de la alimentación, de la vestimenta, de la generación y de la educación».

Entre todas las religiones históricas la religión cristiana es la única que no repugna a la razón sino que ayuda y perfecciona la naturaleza. En este sentido, Campanella muestra su talante profético cuando afirma que es inminente el retorno de todos los pueblos al cristianismo genuino, que es la religión auténtica y es allí donde se encuentra el origen de todos ellos, y avala todas estas predicciones con señales de la astrología. Recomienda al Papa y a todos los cristianos que emprendan una reforma de todas sus costumbres, no de los dogmas, para retornar a la Iglesia de los padres y, en consecuencia, a su capacidad de proselitismo y de difusión universal. Este programa de Campanella parece coincidir con las intenciones de la Contrarreforma, pero en realidad no es así, ya que la razón por la que acepta el catolicismo es porque se identifica con la religión natural y si acepta la revelación es porque sin ella y sus milagros la religión no tiene fuerza persuasiva ni capacidad de difusión.

Campanella fue hospedado por José de Calasanz y a la sazón le confió la formación filosófica de sus religiosos. No cabe duda que su influencia fue importante en la corte de Francia donde, al parecer, intervino en la formación del joven Luis XIV que, a la sazón, llegaría a ser llamado el Rey Sol.

EL FUROR HEROICO ANTE LA NATURALEZA: GIORDANO BRUNO

El renacimiento trajo consigo una nueva concepción del hombre, pero también una nueva concepción del universo, que desembocó en la instauración de la nueva ciencia. Si el siglo XV tuvo un carácter marcadamente literario, el siglo XVI fue sobre todo un siglo científico. Los pensadores de esta época se alejan cada vez más de las concepciones aristotélicas, pero algunos de ellos no pudieron evitar cultivar un ambiente teosófico y misterioso al pretender escrutar los arcanos del sa-

ber. De esta manera Paracelso, Reuchlin, Boehme y Telesio presentaron una mística natural que implicaba el mundo como macrocosmos y el hombre como microcosmos. Los elementos filosóficos se mezclan con motivos teosóficos para especular con el dominio de la naturaleza a través de caminos que no son estrictamente científicos. Algunas veces estos místicos utilizan la Cábala, con lo que se convierten en sospechosos según los criterios de la Inquisición. Giordano Bruno es un caso sin duda ejemplar de este espíritu universalista de amor a la naturaleza.

Giordano Bruno nació en Nola en 1548 y a sus quince años ingresó en la Orden de Predicadores en Nápoles, pero a sus dieciocho años ya comenzó a manifestar problemas de fe. Desde este momento debió buscar refugio sucesivamente en Ginebra, Tolosa y París, donde publicó su primera comedia y su primer ensayo con el título *“Sobre las sombras de las ideas”*. Enseñó después en Oxford y, durante su estancia en Inglaterra, entró en contacto con la corte de la reina Isabel; pasó otra vez por París camino de Alemania, donde iba a enseñar sucesivamente en Marburgo, Wittemberg y Francfort, ciudad en la que dio por finalizados sus poemas. Bruno fue invitado más tarde por la República de Venecia, pero fue en la ciudad adriática donde cayó en las manos de la Inquisición; fue trasladado a Roma y allí estuvo encarcelado durante siete años sin retractarse de sus ideas. En 1600 fue condenado a morir en la hoguera, siendo ejecutado en el Campo dei Fiori, a pocos metros de la escuela calasanziana. Entre sus obras cabe destacar *“Sobre la causa, el principio y el uno”*, *“Del Infinito, el universo y el mundo”* y *“De los furiosos heroicos”*.

El interés de la figura de Bruno es su carácter emblemático que expresa los nuevos tiempos abiertos a la infinitud del universo. El lo vivió de una manera apasionada. El rasgo fundamental de su pensamiento se encuentra en el amor a la vida que llega a convertir el claustro en insoportable y en odiosos y pedantes los escritos aristotélicos. Bruno exhibe un interés por la naturaleza de carácter exaltado y lírico, ya que la contempla como una realidad viva y animada, que se extiende infinitamente. En este punto manifiesta un gran interés por la obra de Ramon Llull y no oculta su afición por la magia como camino para desvelar los arcanos. El naturalismo llega a ser su religión y, al mismo tiempo, rechaza toda religión que se fundamente en un sistema de creencias. Bruno las califica de absurdas y repugnantes como un amaño de supersticiones contrarias a la razón cuando consideran

las leyes naturales como banalidades; llega a presentar el cristianismo como “la santa asnalidad”, que contrasta con la religión de los doctos que es el fruto de la filosofía y de su visión de la naturaleza.

Bruno concibe que para esta religión naturalista Dios es incognoscible y trascendente de modo que la divinidad como tal queda fuera del ámbito de la investigación. Es más razonable fijarse en la revelación que lo da a conocer, es decir en el universo, ya que Dios es la naturaleza misma y su principio inmanente. Él es la causa y el principio del mundo: la causa, porque determina las cosas a pesar de ser distinto de ellas; y el principio, ya que coincide con el ser mismo de las realidades naturales. Dios anima y dirige la naturaleza. El es el alma de mundo y, como forma, organiza la materia. La unidad que resulta de ello coincide con el mismo Universo.

Bruno sigue a Nicolás de Cusa cuando aplica al universo las cualidades que éste había señalado. En el Universo se cumple la coincidencia de los opuestos: el máximo y el mínimo coinciden, asimismo coinciden el punto indivisible y el cuerpo divisible, el centro y la circunferencia. El mundo es por tanto infinito, ya que en él a la infinitud de la causa le corresponde la infinitud del efecto. Dios, como infinito, se encuentra en el todo y en las partes, en cambio la infinitud del universo solo se encuentra en el todo. La infinitud primera es el fundamento del entendimiento, del alma y de la vida y es en esta infinitud que encuentra su base la religión del infinito.

Bruno se pregunta entonces cómo es posible conciliar en este Dios-naturaleza la unidad inmutable del todo con la multiplicidad mudable de las cosas. La explicación del filósofo pasa por distinguir el ser, que es el todo, de los modos del ser, que son las cosas. Cada cosa individual tiene el ser, pero no todos los modos. En efecto, este Uno-Todo no se extiende solo hacia el exterior, hacia la grandeza, sino también hacia el interior. Por este motivo en la unidad, dentro de la Mónada, lo máximo coincide con lo mínimo. De esta manera lo que es más pequeño contiene lo que es mayor, como complicado y anticipándolo, y lo que es mayor, a su vez, repite lo que es pequeño y total, subsistiendo en sí y para sí en una eterna inmanencia.

Nuestro filósofo acepta el ascenso neoplatónico del conocimiento humano, pero su último grado no consiste en su unión mística con

Dios, sino más bien en su fusión con la Mónada, por la cual toma a su cargo la unidad del todo y se convierte a sí mismo en naturaleza. De la misma manera que Acteón, cuando andaba de caza, contempló a Diana desnuda y se convirtió en ciervo para ser cazado por ella, de manera que el cazador se convirtió en caza, el alma que parte en busca de la naturaleza se convierte finalmente a sí misma en naturaleza. Esta unión no significa solo el término de la vida teórica, sino también de la vida práctica. Ciertamente en Dios la libertad y la necesidad coinciden siempre, en cambio, el hombre, debido a su ignorancia, no posee una libertad perfecta y, en consecuencia, no siempre ejecuta lo mejor. Sin embargo, el “furor heroico” que lo ha cautivado lo exalta y lo impulsa a equipararse con Dios y a alcanzar el infinito.

LOS INICIOS DE LA NUEVA CIENCIA. GALILEO Y BACON

El mundo moderno que el Renacimiento había puesto en marcha culminó el diseño de una nueva estructura mental con la aparición de una nueva concepción de la ciencia. Quedarán atrás las viejas concepciones medievales, tal como los aristotélicos las habían concebido y un nuevo modelo va a abrirse camino a pesar de las dificultades, que provenían sobre todo de la Iglesia católica. Se discutía una nueva concepción cosmológica aportada por Nicolás Copérnico, canónigo polaco de Frauenburg, que había dejado escrito el texto “*Sobre las revoluciones de las órbitas celestes*”. Esta obra ponía en cuestión la cosmología aristotélica de carácter geocéntrico al pretender que todas las dificultades astronómicas se resolvían mejor partiendo de la hipótesis heliocéntrica; es decir, que la tierra no es inmóvil sino que gira en torno a sí misma y, además de esta circulación diurna, traza una circunvalación anual en torno al sol.

Es preciso señalar que el tono de la obra de Copérnico no es aún moderno, sino pitagórico, en el sentido de que parte del axioma que todos los movimientos celestes han de ser armónicos, uniformes y regulares por motivos estrictamente estéticos. Sin embargo, el punto capital de la obra es el desplazamiento de la tierra de su lugar central y de su preeminencia geométrica. Después de Copérnico, otros astrónomos siguieron especulando efectivamente con su teoría y aportando modificaciones. El danés Tycho Brahe mantuvo una teoría mixta donde el sol y la luna giraban en torno a la tierra, sin embargo el resto

de planetas lo hacía en torno al sol. Más innovador fue Kepler, astrónomo alemán, que tuvo que pugnar con protestantes y católicos para mantener sus ideas. Aunque él exalta líricamente la belleza del mundo como imagen de la Trinidad divina, su aportación más importante es el establecimiento científico de unas leyes físicas sobre la circulación de los planetas. Según su teoría los planetas describen órbitas elípticas y no circulares entorno al sol y se mueven según velocidades que varían de acuerdo con su distancia media con relación al sol.

La ciencia moderna empezaba su andadura, pero solo puede considerarse históricamente fundada a partir de la figura de Galileo Galilei, que puede considerarse el padre de la física moderna. Había nacido en Pisa en 1564 y había orientado sus estudios hacia la medicina mientras se dedicaba a la observación de los fenómenos de la naturaleza. Así en 1583, la observación del movimiento de una lámpara de la catedral de Pisa le permitió descubrir el isocronismo de la ley del péndulo. Más tarde, el estudio de las obras de Arquímedes le permitió inventar la balanza como instrumento para determinar el peso específico de los cuerpos. En aquel tiempo Galileo ya había sido nombrado catedrático de matemáticas de la universidad de Pisa cuando hizo sus experiencias sobre la caída libre de los cuerpos desde la torre inclinada de la catedral. Más tarde, durante sus dieciocho años de catedrático de la universidad de Padua, construyó el telescopio, aparato provisto de una lente de aumento con la cual podía escrutar los cielos. Descubrió así las cuatro lunas del planeta Júpiter que denominó "*planetas mediceos*" en honor de la familia Médicis, observó que la Via Láctea está formada por un conjunto de miles de estrellas, descubrió los anillos de Saturno, las fases de Venus, las montañas de la luna y las manchas solares, que desmentían la pretendida incorruptibilidad de los cuerpos celestes. A raíz de estos descubrimientos Galileo comenzó a mostrarse partidario de la doctrina copernicana, lo que determinó la Inquisición a organizar un proceso en su contra. El había escrito la obra "*Diálogos entre los dos máximos sistemas del Universo*" que fue condenada por la Inquisición. Más tarde Galileo en persona fue requerido a comparecer ante el Tribunal del Santo Oficio, el cual, después de un largo proceso, le obligó a retractarse de su sistema. Tenía 70 años cuando fue desterrado a Arcetri, cerca de Florencia, enfermo y ciego, pero escribiendo aún los "*Discursos sobre la nueva ciencia*". Como veremos más tarde, algunos escolapios florentinos le acompañaron en estos momen-

tos de exilio y escucharon sus enseñanzas. Galileo murió en 1642 mientras mantenía una correspondencia asidua con numerosos amigos³⁹.

Ciertamente debemos atribuir una gran importancia a Galileo como astrónomo, pero aún mucho más por haber sido el creador de la dinámica. Realmente fue él quien descubrió la importancia de la aceleración que experimentan los cuerpos, es decir, de su cambio de velocidad, tanto en su magnitud como en su dirección. Galileo sostenía que este cambio de velocidad o de dirección debe explicarse por la aplicación de alguna “fuerza”. Este principio que fundamenta toda la física Galileo lo denominó la ley de la inercia.

Galileo fue también el primero en formular la ley de la caída de graves, según la cual, cuando un cuerpo cae libremente, su aceleración es constante, sin tener en cuenta la resistencia del aire. Más aún, la aceleración es la misma para todo tipo de cuerpos, pesados o ligeros, grandes o pequeños. También propició el estudio de la caída de los proyectiles lo que permitió a Galileo deducir el principio según el cual si diversas fuerzas actúan simultáneamente en un cuerpo, el efecto es el mismo que si cada una de estas fuerzas actuara sucesivamente. De esta manera es posible calcular el efecto total de un cierto número de fuerzas sobre un cuerpo al analizar por separado las leyes de las distintas fuerzas a las que están sometidos los cuerpos móviles.

Sin duda, todos estos descubrimientos físicos del ilustre científico suponen unos principios filosóficos a los que Galileo se mantuvo siempre fiel. En primer lugar, persiste en un rechazo del método deductivo aristotélico, ya que para desbrozar el camino de la investigación científica es preciso eliminar los obstáculos que proceden de una tradición cultural y teológica. En consecuencia, al mismo tiempo que critica a los aristotélicos al defender el estudio directo de la naturaleza, se enfrenta también a la autoridad eclesiástica. Es indigno del filósofo, dice Galileo, fijarse en un mundo de papel cuando Dios ha abierto el libro de la naturaleza para

39 En realidad Galileo fue condenado dos veces por la Inquisición. En 1616 se le prohibió divulgar las ideas heliocéntricas heredadas de Copérnico, interdicción que no cumplió y que le mereció una segunda condena en 1623, que le valió el destierro a Arcetri.

nuestro aprendizaje. Efectivamente, la Escritura y la naturaleza, provienen ambas de Dios. Por consiguiente, lo que nos revela la naturaleza a través de una experiencia sensata no puede ser puesto en duda.

Solo el libro de la naturaleza ofrece el objeto propio de la ciencia. Y solo la experiencia es el método para interpretarlo, ya que la experiencia constituye la revelación de la verdad que la naturaleza atesora. Sin embargo, el razonamiento –sobre todo el razonamiento matemático– goza de una importancia similar, ya que su objetivo consiste en la interpretación y la transcripción del fenómeno sensible. En este sentido Galileo sostiene que el libro de la naturaleza está escrito en lenguaje matemático y es en este lenguaje donde se fundamenta su orden necesario. Así pues, para entenderlo, es preciso que la ciencia se construya un sistema de procedimientos exactos de medida, de suerte que la cuantificación se convierta en un criterio cierto de la objetividad de la experiencia. Por el contrario, las cualidades no pueden cuantificarse y, en consecuencia, solamente disponen de un carácter subjetivo.

Consiguientemente, desde Galileo se expresa también el criterio de que la ciencia moderna debe excluir cualquier preocupación finalista o antropológica. Justamente, porque las obras de la naturaleza no pueden ser juzgadas en función de los fines humanos o de acuerdo con un criterio utilitarista. No podemos responder a la cuestión de para qué sirven los planetas Júpiter o Saturno o no sabemos qué utilidad tienen algunos de nuestros órganos, porque son cuestiones sin sentido. No obstante, esta imposibilidad no supone una limitación para la ciencia ya que son cuestiones que quedan fuera de lugar. Así, cualquier anticipación a la ciencia es imposible porque no le afectan nuestras previsiones o designios: la sutilidad del ingenio está fuera de lugar en las ciencias naturales. En conclusión, para Galileo, no hay filosofía más verdadera que la experiencia para alcanzar la verdad de la naturaleza.

No podemos terminar nuestro viaje a lo largo del camino de la ciencia moderna sin mencionar la figura de Francis Bacon, que ya hemos encontrado cuando presentábamos su pensamiento utópico, porque tuvo el mérito de mostrar el valor de la ciencia en la vida del hombre. Para Bacon la ciencia activa y práctica aportaba un enorme beneficio a la humanidad ya que le procuraba el poder sobre todas las cosas. Lo dejó escrito en sus *“Ensayos”*, colección de pequeños análisis sutiles de la

vida política y moral, para los que utiliza la sabiduría de los antiguos. Sin embargo, su proyecto más amplio de crear una enciclopedia de todas las ciencias quedó solamente esbozado en la obra “*Sobre los aumentos de las ciencias*” a la que siguió “*La Gran Instauración*”, donde debía proponer las directrices de todas las ciencias. Constaba de seis partes que quedaron reducidas a un esquema excepto la segunda, que tomó forma bajo el nombre de “*El nuevo Organon*”. En esta obra, replicando a Aristóteles, oponía su método lógico inductivo al sistema silogístico del Estagirita.

Bacon está convencido de que saber es poder, de suerte que la misión del conocimiento desemboca en la práctica, o sea, debe extender el dominio del hombre sobre la naturaleza. La ciencia se pone así al servicio del hombre ya que con ella su poder se acrecienta, mientras que la ignorancia, en cambio, imposibilita la vía del éxito. Así pues, la inteligencia humana necesita unos instrumentos adecuados para penetrar en la naturaleza y adaptados al fin que se pretende alcanzar. Estos instrumentos del espíritu son los experimentos que Bacon describe en su *Instauratio magna* “*como el matrimonio entre el espíritu y el universo, de cuya unión se espera la generación de una prole numerosa de inventos que logren adiestrar y mitigar las miserias humanas*”⁴⁰.

Bacon persigue alejar el pensamiento de la deducción, que solo es apta para la especulación, para producir un método que sea adecuado para la ciencia. Así, compara el pensamiento de los filósofos con el trabajo de las hormigas, que se limitan a recoger los alimentos en sus nidos y los acarrear sin orden ni clasificación, o con el trabajo de las arañas que tejen sus telas a partir de su fluido interno sin incorporar nada del exterior. El pensamiento filosófico no debe ser ni como las primeras ni como las segundas, sino que debe asemejarse al trabajo de las abejas, que recogen del exterior el néctar de las flores para elaborar con él la miel que almacenan en su panal. La metáfora es suficientemente clara para definir la experiencia, no como una actividad de acumulación ciega de datos, ni como una especulación sin base empírica, sino como una elaboración del pensamiento sobre los datos provenientes del exterior.

40 BACON, Francis, *Novum Organon, The Instauratio magna. Part II: Novum organum and Associated Texts*. Oxford: Clarendon, 2004. Traducción española, *Instauratio Magna, Novum Organum*, La Nueva Atlántida, México, Porrúa 2002,

Todo ello manifiesta que la naturaleza no expone claramente sus leyes de manera que puedan ser conocidas a simple vista. Por este motivo es explicable que se sigan a veces caminos engañosos: en realidad son prejuicios que dificultan el camino de la Ciencia. Bacon los describe con el nombre de ídolos, identificando cuatro clases de ellos, dos que dependen de la naturaleza humana y dos que proceden del exterior, de la vida social del hombre. En primer lugar, entre los primeros se encuentran, por una parte, los ídolos de la tribu, que son inherentes a la naturaleza humana, comunes a todos los hombres, por ejemplo la insuficiencia de nuestros sentidos o de nuestro entendimiento, que nos impiden alcanzar lo que está más allá de lo que nos es dado. Por otra parte, los ídolos de la caverna, que son los prejuicios personales propios de cada investigador particular: en efecto, cada hombre tiene sus preferencias particulares, sus puntos de vista, como si cada cual tuviera una caverna en cuyas anfractuosidades se desviara la luz que proviene de la naturaleza. En segundo lugar Bacon aprecia, entre los ídolos provenientes del exterior, los ídolos del mercado, que se derivan del lenguaje: en efecto, los hombres pretenden que todas las palabras están empapadas de razón; pero los discursos nos engañan muchas veces y nos confunden el entendimiento, sea cuando se enuncian nombres de cosas que no existen o cuando se enuncian nombres ambiguos o mal determinados. Los ídolos del teatro, en fin, están relacionados con los sistemas de pensamiento de las generaciones que nos han precedido, cuando utilizamos Platón, Aristóteles o los escolásticos sin que su pensamiento esté justificado.

Una vez superados estos prejuicios es preciso encontrar un recurso razonable para avanzar en el conocimiento científico. Bacon insistirá en la ventaja de la inducción sobre la deducción, ya que la ciencia no podrá constituirse como conocimiento verdadero si el entendimiento no impone su disciplina a la experiencia sensible y, a su vez, la experiencia sensible no impone su disciplina al entendimiento. Esto quiere decir, que la deducción debe descartarse puesto que escapa a la disciplina de la experiencia sensible. En consecuencia, para Bacon solo es válida la inducción. De hecho, Aristóteles ya había presentado la inducción como un proceso de razonamiento puramente lógico, pero se trataba de una inducción fundada en la simple enumeración de los casos particulares y este tipo de inducción está constantemente sometido al riesgo del error. Bacon propone un sistema de inducción donde se contrastan

entre sí los datos de la experiencia, se organizan según unas tablas, se formulan unas hipótesis y se desemboca en una verificación empírica.

Con este afán de encontrar un método nuevo, Bacon construye unas tablas de presencia y de ausencia de los rasgos que determinan una experiencia para llevar a cabo su inducción de una ley. Por ejemplo, si nos proponemos descubrir la naturaleza del calor, suponiendo que consiste en los movimientos rápidos e irregulares de las partes más pequeñas de los cuerpos calientes, debemos construir una lista de cuerpos calientes (tabla de presencia), una lista de cuerpos fríos (tabla de ausencia) y una tercera lista de cuerpos calientes con grados de calor variables (tabla de variaciones). En cada una de ellas debemos verificar si en la primera lista los movimientos de las partes de los cuerpos calientes son veloces, si en la segunda lista de los cuerpos fríos no existe tal velocidad y si en la tercera las variaciones de cuerpos más o menos calientes se corresponden con distintos grados de mayor o menor velocidad de sus partículas. De esta manera, Bacon esperaba encontrar a través de estas listas algunas características que están siempre presentes en los cuerpos calientes, que no se presentan en los cuerpos fríos y que se presentan de manera variable en los cuerpos con un grado diverso de calor. A partir de este método Bacon esperaba obtener, en un primer momento, unas leyes generales de grado inferior de generalidad que formulaba bajo el título de hipótesis baconianas. A partir de la obtención de un cierto número de dichas leyes esperaba llegar a formular leyes de un segundo grado de generalidad, después de haber efectuado su comprobación al aplicarlas dentro de nuevas circunstancias. Si esta segunda ley era ya operativa también en estas nuevas circunstancias, podía ser confirmada hasta aquel punto. Para efectuar esta comprobación Bacon proporciona algunos ejemplos sumamente valiosos porque permiten establecer una decisión entre dos teorías distintas. Estos ejemplos son llamados “instancias prerrogativas”. Entre ellas la instancia decisiva es llamada la “instancia crucial” y es ella la que decide definitivamente sobre la causa de un fenómeno.

Este proceso, aparentemente laborioso, permite una clasificación de los experimentos. Bacon distingue los experimentos lucíferos, que aportan nuevas luces y nuevas pistas para abrir caminos, y los experimentos fructíferos, que se presentan como prácticos y aprovechables para el hombre. Bacon piensa que con este manejo de los fenómenos

naturales la naturaleza quedará finalmente bajo el control de la ciencia. En definitiva coincide con Galileo cuando propone una noción de la verdadera ciencia como interpretación de la naturaleza, ya que toma su punto de partida en la observación de los hechos y no en la interpretación de los textos antiguos, como proponía la filosofía escolástica que él critica. Pero el conocimiento es un poder que nos permite obrar sobre el objeto mismo obteniendo de él lo que queremos, de manera que la ciencia y la técnica, es decir la teoría y la práctica, son complementarias. En efecto, la ciencia permite poner en orden los hechos observados y concebir nuevos inventos, pero también la técnica permite explorar los hechos y alcanzar nuevos descubrimientos.

CONCLUSIÓN Y TRÁNSITO

Nos hemos propuesto dibujar el perfil ideológico que precedió al mundo vivido por San José de Calasanz. Sin duda que él se encontró con estas ideas y en mayor o menor medida su pensamiento fue influido por ellas, de manera que la obra que Calasanz prodigó no podía tampoco serles ajena. Resumiremos pues los rasgos más destacados de este mundo que encontró Calasanz en su andadura por España y Roma.

1. Calasanz debió encontrarse en los colegios y en las universidades donde estudió con la filosofía escolástica decadente de la Baja Edad Media. Entre los dominicos dicha filosofía invocaba sus orígenes en la filosofía de Santo Tomás; entre los franciscanos, en la filosofía de Duns Scoto y de Ockham, con algunos ribetes de lulismo en los estudios de la Corona de Aragón. Sin embargo, teniendo en cuenta que Calasanz mantuvo un contacto estrecho, en Valencia y Alcalá, con los colegios regentados por los jesuitas, debió conocer la versión metafísica de base suareziana. A pesar de que Calasanz reclamará siempre para la formación de sus religiosos el seguimiento de la doctrina de Santo Tomás, por entonces el genio de la filosofía tomista se encontraba aletargado. El dinamismo de su metafísica del acto de ser se había abandonado en favor de una mayor precisión de los conceptos, de manera que se pudieran recibir casi como las respuestas de un catecismo. El resultado de esta labor había consistido en

el troceado de la verdadera filosofía de Santo Tomás, al cual contribuyó sin duda la filosofía de Suarez.

2. La formación de Calasanz pasó también por la influencia de la mística carmelitana a través de sus directores espirituales, que le transmitieron ciertamente el espíritu de la piedad devota. Como hemos visto esta corriente mística ahonda sus raíces en la espiritualidad de la “devotio moderna”, que es asimismo hija de un pensamiento receloso para con la razón. Quizás sea el motivo que indujo a Calasanz a exhibir unas tímidas manifestaciones de desconfianza a propósito de la tarea de los filósofos. Campanella expresa en su Apología de las Escuelas Pías una sospecha sobre la rectitud de los filósofos Erasmo, Lutero y Valla, sospecha que al parecer compartía también Calasanz. Cabe suponer que el espíritu de la Contrarreforma católica aconsejaba anunciar una tal distancia respecto a las ideas de estos filósofos proscritos.
3. Un siglo antes de que Calasanz llegara a Roma Italia entera había entrado en pleno Renacimiento. Como fenómeno literario y artístico pertenecía a las elites intelectuales, pero también el pueblo se contagiaba del atractivo del humanismo y de la libertad. En consecuencia, las ideas expuestas por los filósofos renacentistas no podían serle ajenas, sobre todo aquellas que manifestaban el encomio del hombre y de sus valores como persona, la confianza en su crecimiento individual, la reivindicación de una vida ciudadana más dichosa y la exigencia de una mejor formación cultural. Todo el espíritu que Calasanz quiso introducir en su obra a favor de la infancia y de su educación cultural y humana rezuma el espíritu universal que el Renacimiento había puesto en marcha.
4. Más aún, Calasanz debió asimilar el proyecto del humanismo cristiano que transmitieron Erasmo y Joan Lluís Vives e incluso debió conocer la aplicación práctica que propició la obra de la Reforma. Sobre todo, debió recoger el proyecto de un hombre centrado en las fuentes de la vida cristiana, cuando valoró en sus Escuelas Pías la educación de base. Es en esta perspectiva donde aparecen más claras las influencias pedagógicas que ejercieron en Calasanz los humanistas del

norte de Europa. Su convicción de que la educación de los niños era necesaria desde la tierna infancia, su certeza de que el futuro de la sociedad depende de ella, su voluntad de crear una escuela para todos y su tesón en organizarla de una forma gradual y uniforme encuentran sus precedentes en la obra llevada a cabo por otros pedagogos, bajo la inspiración de Erasmo y el impulso de la Reforma. A pesar de ello, es comprensible que Calasanz, situado en plena Contrarreforma de la Iglesia, silenciara este reconocimiento.

5. En efecto, no podemos olvidar que Calasanz vive en plena Contrarreforma, después de la celebración del Concilio de Trento, que significó un rearme moral y espiritual para la Iglesia. El conflicto que suponía la existencia de los reformados debía afrontarse con rigor, cerrando filas en torno a la causa católica. Era una época de buscar seguridades, de fortalecer las convicciones y de crear personas capaces con los recursos intelectuales suficientes para hacer frente a la herejía; pero al mismo tiempo era preciso crear hábitos de convivencia. Por este motivo, la educación permitía preparar los alumnos para la vida y al mismo tiempo asegurar su fe con el cultivo de la catequesis y la piedad. La educación se convertía así en un camino abierto hacia la verdad. Pero, para ello era preciso disponer de cooperadores que no fueran solamente tenaces, sino también que estuvieran capacitados gracias a un buen método. Así, del mismo modo que Galileo y Bacon diseñaban un método nuevo para la ciencia y Descartes perseguía la búsqueda de un método cierto para la filosofía, también la escuela de Calasanz se caracterizó por la búsqueda de un método sencillo para impartir los conocimientos.
6. Los juristas y los filósofos del derecho del Renacimiento habían dado un paso hacia adelante en el reconocimiento de los derechos individuales de las personas: solo siglos más tarde se formularían en la carta magna de las naciones. Después del descubrimiento de América se preguntaban por los derechos de los indígenas y poco a poco llegaron a concluir los primeros bosquejos de un derecho internacional a partir de la base del derecho natural. Con la fundación de las Escuelas Pías Calasanz rea-

liza un reconocimiento tácito de los derechos del niño, ya que con su apertura no alberga en su espíritu solamente la creación de una obra asistencial, como si se tratara solo de una obra de caridad, sino que para él se trata de la respuesta a una exigencia de justicia. Los niños pobres tienen derecho a aprender. Esta es la novedad que va más allá del tiempo en que Calasanz la creó y que, como consecuencia, va a legar a la posteridad.

7. El primer Renacimiento, el Quattrocento, tuvo un carácter más bien literario, pero el segundo Renacimiento, el Cinquecento, muestra un talante más bien científico. Los primeros humanistas anunciaron la infinitud del Universo con una grandeza épica, los segundos preparan los instrumentos para descubrir la autonomía de sus leyes y crean la física moderna. Calasanz es capaz de percibir el valor de este cambio y, sobre todo, se compromete a llevarlo a su escuela para ilustración de sus alumnos. La apertura de Calasanz se manifiesta en este acercamiento a la figura de Galileo, sobre todo cuando la Inquisición ya había dictado sentencia contra él, para que sus religiosos recogieran las primicias de su saber. La educación que hasta este momento había tenido un carácter predominantemente literario, ya que el aprendizaje se realizaba con la ayuda de los textos de los grandes autores latinos y se profundizaba con el estudio de la gramática, a partir de Calasanz tendrá un carácter científico, con el aprendizaje de las matemáticas y los principios de la mecánica. Esta apertura se percibía ya entonces como novedosa y fructífera.
8. Finalmente, una convicción que destila el Renacimiento es la confianza en el crecimiento infinito de la vida humana. Esta convicción se traduce en la historia en términos de progreso: progreso en el individuo por su crecimiento sano y culto y progreso en la vida social por el dominio progresivo de la naturaleza. Las utopías que se diseñaron en el período renacentista son las muestras de una construcción social a la cual los hombres y los pueblos deben aspirar. Son modelos que describen una sociedad justa, una sociedad sabia y bien gobernada o una sociedad que avanza hacia un progreso cada vez mayor. Parece pues que la Escuela Pia es la realización de dichas utopías ya que obedece a estas aspiraciones y las traduce en la práctica. Efecti-

vamente, Calasanz expresa en sus constituciones la convicción de que gracias a la educación ha de lograrse sin duda un futuro mejor para la sociedad, con lo que da por realizada la utopía.

BIBLIOGRAFÍA

- ABBAGNANO, Nicolas, *Historia de la filosofía*, Vol. 3. Barcelona, Muntaner y Simon, 1956.
- BATAILLON, Marcel, *Erasmus y el erasmismo*, Barcelona, Crítica, 1983, 2.^a ed.
 –Érasme et l'Espagne - Recherches sur l'histoire spirituelle du XVI^e siècle, 1937 (thèse), réédition augmentée et corrigée de 1991, Genève, Droz, 1998. Traducción en castellano. *Erasmus y España*, Fondo de Cultura Económica, 1950, México.
- BOWEN, James, *Historia de la civilización occidental, tomo II, La civilización en Europa: siglos VI al XVI. Erasmo y Lutero*, Herder 1992.
- DELGADO, Buenaventura, *La educación en la reforma y en la contrarreforma*, Ed. Síntesis, Madrid 2002.
- ERASMO. *Adagios del poder y de la guerra y Teoría del adagio*(1500), Madrid, Alianza Ed. 2008.
- ERASMO, *Elogio de la locura* (1511), dedicada a su amigo Tomás Moro, Madrid, Alianza 2011.
 –*Manual del caballero cristiano* (1502), Madrid, Biblioteca de Autores cristianos, 1995.
 –*Doctrina del príncipe cristiano* (1516), que escribió para Carlos V, Madrid, Tecnos 2007.
 –*Escritos de crítica religiosa*, Madrid, Tecnos 2008.
 –*El ciceroniano* (1527), Madrid, Alianza, 2011.
- GILSON, Etienne, *Historia de la filosofía en la Edad Media*, Madrid, Gredos 1965.
- GRENDLER, Paul, *La scuola nel Rinascimento italiano*, Ed Laterza, 1991.
- VIVES, Joan Lluís, *Diálogos*, Buenos Aires, Espasa Calpe 19.
 –Clàssics del Cristianisme, n^o 33.

EL PENSAMIENTO DE SAN JOSÉ DE CALASANZ EN SU OBRA

Entramos con la segunda parte en el núcleo de nuestra obra. Después de haber vislumbrado el escenario que le tocó vivir a José de Calasanz debemos dirigir nuestra atención al personaje mismo para descubrir cómo se formó en su espíritu su propio pensamiento. Nuestro discurso debe conducirnos a comprender su respuesta a los requerimientos de su época y, al mismo tiempo, debe justificar la originalidad renovadora de su pensamiento. Ya hemos dicho anteriormente que no es nuestro propósito escribir una biografía de Calasanz, puesto que ya existen muchas excelentes. La idea que nos lleva a escribir esta obra es precisamente descubrir la génesis de su pensamiento a partir de los acontecimientos que jalonaron su existencia. Veremos pues emerger su camino intelectual desde los primeros estudios en Estadilla, pasando por los avatares de su carrera sacerdotal hasta el impulso de la madurez de su idea con la fundación de las Escuelas Pías. Al mismo tiempo nuestra imaginación nos llevará también a reconocer los encuentros intelectuales que forjaron su espíritu. Quizá el conjunto del pensamiento de Calasanz no aparezca como la obra de un intelectual. Posiblemente no lo era. La grandeza de Calasanz reside más bien en el tesón con el que lleva adelante una idea revolucionaria: la enseñanza popular. La convicción de Calasanz tiene un fundamento pragmático ya que la enseñanza de los niños debe desembocar en un mundo mejor. A esta idea le dedica todo su aliento para lograr que la enseñanza de los muchachos avance siempre por los caminos más fáciles, con un sentido metódico digno de su época. Nuestro trabajo terminará con la exposición de los rasgos fundamentales de su pensamiento pedagógico.

CALASANZ Y SU PREPARACIÓN FILOSÓFICA

El período cubierto por la vida de San José Calasanz (1557-1648) se extiende desde mediados del siglo XVI a mediados del siglo XVII, de manera que su vida coincide cronológicamente con el momento álgido de los Papas del Renacimiento, con los hervores de la Contrarreforma católica que se manifestarán a partir del Concilio de Trento y con el comienzo de la ciencia nueva que revolucionó el mundo del conocimiento. Calasanz debió vivir también el problema de la Reforma protestante que después de las proclamas de Lutero había ido tomando una dimensión beligerante. La paz solo llegaría en 1648 en Westfalia, coincidiendo prácticamente con la muerte de Calasanz. Así pues, la época que le tocó vivir a Calasanz no fue precisamente fácil ni para Europa ni para la Iglesia. Europa vivía ensangrentada por una guerra en la que se involucraron casi todos los países del mundo cristiano que se habían desgajado en dos mitades opuestas: los unos arrojados bajo la bandera del libre examen de la Escritura y los otros proclamando su lealtad al Papa. Por su parte, la Iglesia católica cerraba filas para preservar sus seguridades, respondiendo de esta manera a la Reforma protestante. Dado que la filosofía es siempre hija de su tiempo, la que se practicaba en la época de Calasanz debía responder por tanto a esta situación.

¿Qué formación tuvo pues José Calasanz? ¿Dónde tuvo el primer contacto con los maestros del pensamiento? Vamos a seguir su itinerario intelectual que comienza en Estadilla.

CALASANZ EN LOS TRINITARIOS DE ESTADILLA

Estadilla es una villa situada al sur del Pirineo y se levanta unos 450 m sobre el nivel del mar, en la región de la Ribagorça. La historia de la población del lugar se remonta a tiempos lejanos si prestamos atención a los restos arqueológicos del Forau del Cocho, que es como se conoce el grupo de abrigos con figuras de la Edad del Bronce. Entre estas pinturas destaca la figura de un cérvido entre líneas y puntos digitiformes. En la época que nos ocupa, el pueblo pertenecía a la baronía de Castro, como Peralta de la Sal, la villa natal de José de Calasanz. Estadilla se recogía en torno a su castillo, hoy desaparecido, y a su lado se levantaba una iglesia gótica que hoy día está en ruinas.

El pueblo ofrece un aspecto vetusto con casas hidalgas y conserva una Puerta del Sol que ha sido alterada. Sus tierras de cultivo eran regadas con aguas del Ésera, a través de una acequia cedida en 1331 por el señor del lugar, que ha conservado hasta el día de hoy un molino de harina de aquella época. La villa tenía entonces un convento de trinitarios calzados y un alcalde corregidor letrado. Del convento de los Trinitarios solo queda un salón de construcción gótica, con dos arcos que dejan percibir aún las marcas del cantero grabadas en sus dovelas.

Así pues, a los ocho años José de Calasanz fue conducido por sus padres a Estadilla para que cursara un trienio de “humanidades”, es decir gramática, retórica y poesía, bajo la enseñanza de los religiosos Trinitarios. Desde el año 1568 al 1573 el niño vivió en la casa llamada “Sardis”, hoy casa Marro, donde una placa de las Escuelas Pias de Aragón, colocada el 26 de noviembre de 1997, recuerda el acontecimiento. Fue en Estadilla donde sus compañeros solían llamarle “el santet” por su actitud comedida y prudente en tan tierna edad.

La Orden de la Santísima Trinidad y de los Cautivos, conocida también como Orden Trinitaria o Trinitarios, fue fundada por San Juan de Mata (1154-1213) y se considera a San Félix de Valois, (1127-1212) ermitaño en los bosques de la diócesis de Meaux, como su cofundador. Su Regla fue aprobada por el Papa Inocencio III y configura la Orden como la primera institución oficial de la Iglesia dedicada a la redención de cautivos. En una época en la que abundaban las órdenes militares, los Trinitarios pretendían devolver la libertad a los cautivos sin el recurso de las armas. La Orden no tiene un carácter monástico y se extendió por Europa y por España durante la Baja Edad Media impulsando la devoción a la Virgen de los Remedios. Opina el P. Florensa que quizá fuera su estancia en Estadilla, lejos del calor familiar y de la proximidad de su madre, la que alimentó la añoranza del joven Calasanz. Se sentía lejos de su ambiente y la ausencia de su madre y de sus hermanas no haría sino incrementar la nostalgia de una compañía femenina. No sería pues extraño imaginar que esta situación facilitara su devoción personal a la Virgen María, que ya no abandonaría hasta su consagración religiosa.

En la época que nos ocupa la Orden de los trinitarios estaba sometida a un proceso de reforma, auspiciado por el rey Felipe II e im-

pulsado por la Santa Sede, después de la finalización del Concilio de Trento. La Orden Trinitaria atendía sus múltiples conventos a veces con comunidades bien exiguas, como la de Estadilla, que no superaba los tres o cuatro miembros. La idea de los reformadores de la Orden era cerrar estos pequeños conventos para reunir comunidades más numerosas donde la observancia religiosa pudiera ser más visible. Pero esta propuesta chocó con la resistencia de los religiosos de dichas comunidades⁴¹. Cómo vivía esta tensión la comunidad de Estadilla y en qué grado influyó en la educación de sus alumnos lo desconocemos, pero es lógico pensar que este cúmulo de vivencias se transparentara de alguna manera en la vida del convento.

En Estadilla Calasanz cursó por tanto su trienio de humanidades que comprendía en la práctica un primer ciclo en el que se enseñaban la gramática y la sintaxis latina y un segundo ciclo en el que se aprendían retórica y poética. El alumno que había cursado estos estudios quedaba capacitado para ingresar en la universidad, que lo acogía después de superar un examen. De esta manera, finalizados sus estudios en Estadilla, Calasanz continuó su formación en el Estudi General de Lleida donde estudiaría la teología y el derecho en dos etapas, una primera etapa del año 1574 al 1578 y una segunda etapa del año 1581 al 1583.

EL ESTUDI GENERAL DE LLEIDA

El Estudi General de Lleida pasaba por ser la primera universidad de la Corona de Aragón. Había sido fundada por el rey Jaume II el 1 de septiembre de 1300, aunque ya había sido autorizado por una bula papal desde el año 1297. El rey había querido proporcionarse juristas para su Corona, lo que explica que fuera la facultad de Leyes la que tendría un mayor desarrollo entre las facultades del Estudi que, por lo demás, había pasado por diversas vicisitudes, llevando una vida más bien aletargada. Falto de medios no podía ofrecer grandes posibilidades a los estudiantes procedentes de las tres naciones de la Corona de Aragón: Cataluña, Aragón y Valencia. La Universidad de Lleida había recibido

41 Cfr. Juan PUJANA, Juan, *La reforma de los Trinitarios durante el reinado de Felipe II*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 2006, pag 176.

las ayudas reales mientras reinaron los monarcas de la casa de Barcelona, pero su suerte fue más incierta desde la llegada de los reyes de la casa de Trastámara que se encontraron a menudo con la oposición de los catalanes. Lleida era una ciudad que quedaba bastante aislada del resto del país y, sobre todo, de la capital. Los salarios eran precarios, entre 80 y 60 florines que se cobraban en dos plazos, por Navidad y por la fiesta de San Juan Bautista. La lejanía de la ciudad y esta módica cantidad no atraía a grandes personalidades para la enseñanza, de manera que los maestros pertenecían al propio país y eran más bien mediocres, con un escaso número de doctores. De hecho, cada año la paería⁴², el cabildo de la catedral y el consejo del Estudi votaban los profesores que debían ser contratados. Además, como las revueltas estudiantiles eran frecuentes, los estudios avanzaban difícilmente. Es preciso advertir que el gobierno del Estudi gozaba de autonomía y la autoridad competente correspondía al Rector. Este era un estudiante elegido cada año entre los alumnos del último curso de Leyes. Esta elección se realizaba de manera alternativa entre los estudiantes de las tres nacionalidades que correspondían a los países de la confederación –catalanes, aragoneses y valencianos. El Rector tenía jurisdicción en todo el territorio de la universidad, de suerte que le correspondía juzgar en los altercados y representar la universidad ante la ciudad y el cabildo⁴³.

La universidad de Lleida recibía influencias de las universidades de Tolosa, Montpellier, Bolonia y París, pero desde la llegada al trono del reino de Aragón de los monarcas de la dinastía Trastámara se aprecia también una influencia de la universidad de Salamanca, la más prestigiosa del reino de Castilla. En el siglo XV la ciudad de Lleida y el estudio con ella, pasó sus momentos de máxima dificultad. La Universidad había contado entre sus estudiantes de cánones a Alfonso de Borja, que llegó a ser canciller del mismo Estudi, obispo de Valencia y Papa con el nombre de Calixto III (1455-1460) y, una vez llegado a Papa, firmó diversas bulas en favor del Estudi de Lleida. Sin embargo,

42 La paería es el nombre que recibe el ayuntamiento en las poblaciones de la Cataluña occidental y el paer es el nombre que recibe el alcalde.

43 En la universidad de Bolonia también era un alumno el que ejercía el cargo de Rector. Cfr. *Catalaunia* 470 y 471, 2011.

los momentos más oscuros llegaron con la guerra que sostuvieron los catalanes con el rey Juan II que en 1464 asedió la ciudad. La mediación de los compromisarios que fueron al encuentro del rey para tratar las condiciones de la rendición de la ciudad, salvó momentáneamente la situación del Estudi. Incluso después el monarca procuró algunas ventajas y privilegios. Sin embargo, el número de estudiantes era más bien reducido, debido sobre todo a la competencia que comenzaba a ejercer la universidad de Huesca, que disponía de más medios y captó muchos estudiantes de Lleida. Más aún, las universidades de Barcelona, Perpinyà y València atraían en aquellos momentos un número mayor de estudiantes que la de Lleida. A partir del reinado de Fernando el Católico la influencia de la universidad de Salamanca se hizo más persistente sobre los estudiantes, de suerte que muchos se sintieron atraídos por los estudios que se realizaban allí, sin que eso cambiara el estilo y los contenidos del Estudi ilerdense, que continuaba influenciado por las universidades del sur de Francia y por el Renacimiento italiano⁴⁴. El triunfo del humanismo llegará en 1524 con el pontificado del Obispo Conchillos en la sede de Lleida⁴⁵.

En el siglo XVI la influencia de Salamanca impuso la introducción de la figura del cancellor que era extraña a la organización del Estudi General. Este era nombrado por el rey o el cabildo catedralicio, como representante de la autoridad que otorgaba los títulos de la Universidad. El era quien presidía los actos académicos y firmaba las licenciaturas o los doctorados en nombre de la autoridad que patrocinaba la Universidad⁴⁶. Así pues, la introducción de la figura del

44 GAYA I MASSOT, *Influencia de la Universidad de Salamanca en la de Lérida*, extracto de "Analecta sacrae tarraconensis", Barcelona, Ed. Balmesiana, 1959.

45 Siguiendo a Lladonosa cabe citar algunas personalidades que pasaron por el Estudi general durante este tiempo: el ya citado Alfons de Borja, Joan de Perugia, Antoni Cerdà, que será más tarde obispo de Lleida, el decano Joan Castells, Cosme Montserrat, futuro obispo de Vic, el cancellor Melcior de Queralt y Salvador d'Aigües.

46 Las universidades en tanto que instituciones se estructuraban de manera distinta. Así por ejemplo, mientras que en la Universidad de Paris un cuerpo de profesores constituía el núcleo de la universidad, en la universidad de Bolonia en cambio se constituyen a partir de los alumnos que buscan un profesor y se organizan en torno a él, modelo que parece ser más cercano al del Estudi General de Lleida.

canciller permitió algunos cambios de estilo, como el consejo dado a los profesores de no dictar las lecciones sino de interpretarlas. En cuanto a los estudios de filosofía que se organizaban en tres cátedras, se dispuso que se combinaran con un profesor de escuela tomista, uno de escuela suarista y un tercero de afiliación mixta. No obstante, Gaya i Massot piensa que es exagerado subrayar esta influencia de la Universidad de Salamanca, ya que solo con la llegada al trono de Carlos I los privilegios de los licenciados y doctores de la Universidad de Lleida alcanzarán las mismas prerrogativas que los de Salamanca y Bolonia. Dado que el Estudi General de Lleida no dependía tanto de la ciudad como de la confederación catalano-aragonesa, nadie se atrevía a enfrentarse a la primacía de su función docente. Jaime II había trazado la Carta Magna de los privilegios del Estudi General, pero correspondía a la ciudad pagar los costos, sin que esta recibiera ayuda real alguna para costear el mantenimiento. Por este motivo, la ciudad discutía al rey quién debía hacerse cargo de los honorarios del Estudi. Alguna vez, el veguer debió intervenir para obligar a los ricos a adelantar el dinero para sostener el Estudi, como explica Gaya i Massot en su artículo “*Rentas del estudio General de Lérida*”⁴⁷.

En pleno siglo XVII, el Estudi estaba ya embebido del espíritu post-tridentino y la figura del canciller o “mestrescoles” se había consolidado. Se trataba de un juez escolástico vinculado a alguna jurisdicción exterior al estudi, de manera que va a imponerse el dogmatismo escolástico contrarreformista, fundado en el argumento de autoridad, a la docencia en la universidad. De hecho fue en las Cortes de Monzón celebradas en presencia de Felipe II donde se solicitó del rey la creación de la figura del “mestrescoles”, que debía asumir como juez la jurisdicción civil y criminal que había ejercido el rector. Sin embargo, el rey se reserva su nombramiento⁴⁸.

Tres facultades formaban el cuerpo de la Universidad después de los cursos de Artes y Filosofía, la facultad de Teología, la de Medicina

47 GAYA I MASSOT, *Rentas del estudio General de Lérida*, extracto de “Analecta Sacrae Tarraconensis”, XXV, Barcelona, Ed. Balmesiana, 1954.

48 Cfr. ESTEVE I PERENDREU, Francesc, *Mestrescoles i rectors de l'Estudi General de Lleida (1597-1717)*, Lleida, Ed. Universitat de Lleida, 2007.

y la de Leyes, que era la más acreditada. Cada una de ellas disponía a lo sumo de uno o dos profesores. La facultad de Leyes era la que daba más carácter al Estudi General ya que destacaron en ella notables personalidades. Y ello, a pesar de que los profesores estaban mal pagados y se ausentaban con frecuencia. Fue precisamente este absentismo que provocó la reforma del obispo Aznárez en 1454 estableciendo que los maestros no podían ausentarse más de diez días sin recibir una multa por ello. Los estudios de teología y filosofía recibían una marcada influencia de la Orden de predicadores, de suerte que ambas disciplinas se encontraban en manos de los frailes dominicos, excepto durante un pequeño período en el que se notó la influencia luliana. De hecho, los dominicos enseñaban también en su colegio de Sant Domènec, que estaba cerca del estudio general y desde 1504 quedó incorporado al mismo⁴⁹. En realidad los dominicos gozaban de las preferencias de Juan II, pero la realidad distaba de ser tan simple porque la influencia de los dominicos no fue exagerada. Los franciscanos realizaban también la lectura de la teología en su convento, produciendo una clara influencia luliana entre los estudiantes⁵⁰. Un hecho que demuestra esta influencia lo tenemos en el debate sobre la Inmaculada Concepción de María que se había abierto en la Universidad. Los franciscanos adoptaban una posición immaculista mientras que los dominicos defendían las tesis maculistas. En la segunda mitad del S. XVI como respuesta a la contienda se fundó un colegio universitario bajo la advocación de la Inmaculada Concepción. Además, los dominicos intentaron diversas veces la alternancia con los franciscanos en la cátedra de teología, pero no la obtuvieron nunca, ya que estos aportaron una alegación asegurando que la cátedra les pertenecía de derecho.

Los estudios de Artes se subdividían en las disciplinas de Gramática, Lógica y Filosofía y los libros utilizados correspondían a las obras de Santo Tomás, San Buenaventura, Duns Escoto, Pedro Lombardo,

49 Cfr. P. DIAGO, *Historia de la Provincia de Aragón de la Orden de Predicadores*, Barcelona 1598. TORRES I BAGES, *La Tradició Catalana*, Barcelona 1892.

50 Como cita Lladonosa en su obra esta influencia luliana está justificada por la invectiva del Inquisidor General Nicolau Eymerich contra las doctrinas de Ramon Llull en 1386 y seis años más tarde del proceso abierto contra el estudiante Antoni Riera.

Boecio y Ricard de Mitjavila⁵¹. Con la llegada de la imprenta se habría podido facilitar la adquisición de libros de texto para divulgar sobre todo las ideas humanistas que llegaban de los renacentistas italianos, pero las aulas del Estudi General de Lleida quedaron ancladas en la influencia de la filosofía escolástica y del tradicionalismo medieval. Así consta según la relación que aporta Lladonosa de los libros publicados en la imprenta d'Enric Botel⁵². Casi todos ellos son textos de filosofía escritos por comentaristas procedentes de las órdenes mendicantes. Los cursos que se impartían en el Estudio seguían el pensamiento de Aristóteles presentado textualmente, con el servilismo que habían condenado Luis Vives y el Brocense⁵³. Da la impresión de que en este punto el Estudi General de Lleida vivía desconectado de Europa y aquí estuvo en parte la causa de su ruina. Otra causa de este declive hay que buscarla en las rentas migradas de los profesores que no se aumentaron ni después de la petición efectuada al rey Felipe II en las Cortes de Monzón (1585). La petición se repitió en las Cortes de Barcelona (1595) al rey Felipe III pero los salarios de los profesores no llegaron a mejorarse nunca. Poco a poco el número de los estudiantes disminuyó a causa del descrédito de la universidad y de las continuas guerras que asolaron el país.

Así pues, fue en el Estudi de Lleida donde Calasanz alcanzó su bachillerato en Leyes que le prepararía para ocupar cargos importantes como secretario de obispos y, en su diócesis de Urgel, como secretario del cabildo. Según parece fue su preparación en Leyes la que motivó el viaje posterior a Roma para defender ante los tribunales de la Rota

51 Cfr. Cabe señalar según la obra de Lladonosa que en las bibliotecas franciscanas se encontraban *De vitiis et virtutibus, Primum scriptum Sancti Thomae, Quattuor libris sententiarum* de Jaume d'Altamira y los *Commentaria Aristotelis* de Porfirio.

52 Ediciones in *Categoriis Porfirii predicamenta Aristotelis*, de Francesc Mayrones (25/10/1485); *Commentarium super libros Ethicorum Aristoteles*, de Pere de Castroval (02/04/1489); *Super totam philosophiam naturalem Aristotelis*, de Pere de Castroval (12/09/1489); *Tractatus super libros Physicorum Aristotelis*, de Pere de Castroval (14/07/1489); *De Consolatione*, de Boeci, traducido al catalán por Anselm Ginebreda (04/06/1489); *Philosophia pauperum*, d'Alberto Magno (1489); *Logica*, de Pere de Castroval (26/10/1490) y *Aesopus, Fabella translata a graeco a Laurentio Vallensis* (1495).

53 Francisco Sánchez de las Brozas (1523-1601), gramático y profesor de Salamanca que fue condenado por la Inquisición por criticar la forma literaria de los evangelios.

romana los intereses de la diócesis en los complejos asuntos hereditarios del castillo de Mur. Pero en el Estudi de Lleida preparaba también su licencia en teología que obtuvo finalmente después de transitar por Valencia y Alcalá. Hemos de suponer que esta preparación fue más limitada, habida cuenta del funcionamiento deficiente de la facultad. Quizá esto explicaría el desplazamiento a otras universidades que le ofrecieran unos estudios más solventes. Junto a la teología se introducían también los cursos de filosofía y debemos imaginar que fueron ellos los que fomentaron en su espíritu la atracción por la filosofía de Santo Tomás.

SU PASO POR VALENCIA Y ALCALÁ: EL TOMISMO TARDÍO

Desconocemos los motivos que llevaron el joven Calassanç al Estudio General de Valencia primero y a la universidad de Alcalá más tarde⁵⁴. Como hemos dicho, algo tendría que ver el descrédito de la universidad de Lleida en cuanto a los estudios de teología, aunque también pudo influir su espíritu inquieto en la búsqueda de ideas más abiertas y de profesores más sagaces. Sin embargo, poco sabemos de la cronología exacta de su estancia en Valencia y Alcalá y de los hechos importantes de su progreso intelectual. Solo se conoce el acontecimiento bastante impreciso de la dama que atentó contra su castidad que suele situarse en Valencia y que quizá explicaría su huida a Alcalá. Pero, esta explicación moralizante de su desplazamiento esconde quizá la posibilidad de una motivación más profunda de índole intelectual.

Sin duda el paso por la universidad de Valencia permitió a Calasanz establecer contacto con los jesuitas, muy influyentes en el Estudio General, sobre todo a través de la comunidad de Gandía de la cual había sido superior el P. Antonio Cordeses⁵⁵. Calasanz ya había

54 No es seguro el lugar donde estudió, ya sea en la universidad ya sea en el estudio de los jesuitas, ya que no figura en las listas de los alumnos inscritos en la universidad.

55 Antonio Cordeses había nacido en Olot en 1518. Se integró a la provincia de Aragón de la Compañía de Jesús, profesado en 1559. Profesor de filosofía y teología en el colegio de Gandía primero y en la Universidad de Coimbra más tarde. Fue provincial de Aragón y de Toledo. Sus tratados de espiritualidad tuvieron una gran influencia dentro y fuera de su Orden. Hombre de probadas virtudes intervino en los órganos de poder de la Compañía en diversas Congregaciones Generales. Murió en Sevilla en 1601 cuidando a los apestados.

conocido a los jesuitas en Lleida durante una predicación cuaresmal, pero la figura del P. Cordeses va unida al cultivo de una espiritualidad contemplativa basada en la oración afectiva que se expresaba en dos de sus obras "*Tratado de la oración mental*" e "*Itinerario de la perfección cristiana*". Había recibido la influencia de Henri Herph, introductor de la "Devotio moderna" a través de su libro "*Espejo de perfección*", obra que había sido incluida en el Índice en 1599, en tiempos de Sixto V. Las ideas de Cordeses fueron controvertidas entre los mismos jesuitas primero y sometidas más tarde a la sospecha de la Inquisición, que las consideraba próximas a las posiciones de los alumbrados. Sin embargo, sus ideas hicieron mella en el espíritu de Calasanz que encontró más tarde para su obra el aliento de esta vía mística con la que compensar el ajetreo de la vida activa de las escuelas⁵⁶. Parece ser que Calasanz guardaba consigo desde sus tiempos de estudiante una copia manuscrita de la obra de Cordeses.

En Alcalá le esperaba, como hemos visto, un ambiente intelectual en sintonía con los tiempos modernos. Allí habían circulado las ideas de Erasmo con toda normalidad, antes de que la Inquisición hubiera lanzado una campaña de persecución contra los erasmistas y los espirituales acusándolos de herejía. Cuando Calasanz llega a Alcalá los grupos contrarreformistas ya habían fomentado una cruzada de desprestigio contra el reformador flamenco. El P. George Santha opina en su estudio sobre San José de Calasanz que fue allí donde el Fundador de las Escuelas Pías tuvo "*la ocasión oportunísima para conocer a fondo la doctrina tomista, que luego profesarían tanto él como sus hijos*"⁵⁷, ya que parece que la mayor parte del profesorado estaba formado por frailes dominicos. De hecho, es cierto que Calasanz en sus Constituciones expresa su deseo de que la formación de los jóvenes escolapios se haga según la doctrina del Doctor Angélico. Sin embargo, hay que objetar que su estancia en Alcalá no fue lo suficientemente duradera como para embeberse de todas las sutilezas de la filosofía tomista. Sobre todo, cuando el tomismo tardío se estancaba en fórmulas precisas con las que defender los principios de una doc-

56 GINER, Severino, *San José Calasanz*, BAC, Madrid, 1992, pag 331 y sig.

57 SANTHA, György, *San José Calasanz*, BAC, Madrid 1956, pag. 12.

trina segura, perdiendo toda la agudeza metafísica del pensamiento de Santo Tomás. Podemos decir que no encontramos el contexto donde esta adhesión al tomismo por parte de Calasanz pueda ser debidamente contrastada, como una convicción apoyada con coherencia. De hecho, los jesuitas ofrecían su propia versión de la filosofía escolástica que, siguiendo a Suárez, pretendía ser también fiel al pensamiento de Santo Tomás. Calasanz estuvo también en contacto con ellos y es fácil imaginar que esta precisión de los matices de cada escuela debió escapar a la solemne adhesión de Calasanz.

LA INFLUENCIA DE ERASMO

No nos quedan demasiados datos de este paso de Calasanz por Alcalá, pero de confirmarse podría autorizar la hipótesis que siguió el camino de muchos jóvenes clérigos, interesados en acercarse a las ideas progresistas que habían proliferado en la universidad Complutense. En efecto, muchos de los grandes literatos de este tiempo se habían beneficiado del aire reformador de la universidad que el cardinal Cisneros había refundado. Allí habían enseñado Nebrija y Carvajal. Fray Luis de León, fray Luis de Granada, Ignacio de Loyola, Lope de Vega y Quevedo, entre otros habían sido estudiantes en Alcalá. El mismo Erasmo de Rotterdam había sido invitado a enseñar en la Universidad, pero había declinado la invitación. Pero, aunque él no viniera, sus ideas merodearon durante algún tiempo en sus claustros. Por lo tanto, el paso de Calasanz por Alcalá no debía carecer de intención. Seguimos aquí el trabajo del P. Josep Antón Miró que investiga la relación de los textos pedagógicos de Calasanz con las ideas de Erasmo y de Joan Lluís Vives. De hecho los humanistas cristianos de la generación anterior a Calasanz estaban convencidos que la naturaleza humana es perfectible gracias a la formación intelectual y que de este modo puede conseguirse la reforma de la sociedad⁵⁸. Erasmo y Lutero contribuyeron realmente a situar la educación en el primer plano como el mejor instrumento para el mantenimiento de la fe ya que gracias a ella, el humanismo cristiano desplazó la escolástica y se im-

58 MIRO, Josep Anton, Erasme, Vives i Calassanz, en *Catalaunia* n° 379 (1996) 4-5.

plantó en la mayoría de las universidades de Europa⁵⁹. No obstante, la influencia de Erasmo en Alcalá no fue duradera. El Concilio de Trento y la mala reputación que la Iglesia de la Contrarreforma lanzó sobre el filósofo holandés, fue barriendo progresivamente la presencia de las ideas erasmistas de Alcalá. Y en la época en que Calasanz pasó por Alcalá no debía quedar de ellas ni el rescoldo⁶⁰.

Ya hemos visto que las ideas pedagógicas de Erasmo se concentran en gran parte en el *Enquiridion del soldado cristiano*, donde presenta unos principios educativos que había aprendido de los Hermanos de la vida común. Los conceptos de “*docta pietas*” o “*pietas litterata*” intentan conciliar las ideas de ciencia y piedad de acuerdo con el espíritu de la tradición flamenca de la “*devotio moderna*”⁶¹. En el *Enchiridion militis christiani* presenta unas afirmaciones que anticipan la intuición de Calasanz:

“Para decirlo en una sola palabra, son dos las armas que debe tener quien quiera luchar contra toda la cohorte de los vicios: la oración y la sabiduría. Pablo, que nos exhorta siempre a la plegaria incansante, quiere que estemos siempre armados. La oración pura eleva nuestra voluntad al cielo, una ciudadela, sin duda inaccesible al enemigo. La sabiduría fortalece nuestro entendimiento con preceptos salutíferos. Es por este motivo que es preciso que vayan las dos juntas. La una necesita de la otra y se sostienen (Horacio).”

“La principal preocupación de los cristianos debería consistir en hacer que los niños, desde la cuna, se imbuyeran de unas convicciones dignas del Cristo puesto que nada se enraíza tan profundamente en el alma o se adhiere tan fuertemente como aquello que es introducido –según Fabio (Quintiliano)– desde los primeros años”.

No deja de ser curioso que la figura de Erasmo, que hemos presentado como significativa en el pensamiento filosófico y pedagógico europeo anterior a Calasanz y que influyó sin duda en su espíritu no merezca

59 BOWEN, James, *Historia de la educación occidental*, tomo II. *La civilización de Europa del s. VI al S. XVI*, Ed. Herder, Barcelona 1992.

60 Cfr Marcel BATAILLON, Op. Cit.

61 Cfr. MEDINA, Jaume, Erasme de Rotterdam, en *Clàssics del Cristianisme* num. 24 Barcelona 1991, Introducció.

más que una mención en su obra y aún, en el interior de una citación de Campanella⁶². Sobre todo, cuando parece innegable que las ideas de Erasmo, directa o indirectamente, llegaron a influir en la obra de Calasanz.

Es innegable también que la obra de Erasmo y de los reformistas influyeron en el más grande de los pedagogos del siglo XVII europeo, el moravo Amós Comenio, que es prácticamente contemporáneo de Calasanz. Es curioso constatar el enorme parecido en la obra de uno y otro. Los dos ven en la escuela el instrumento que prepara al alumno para la vida eterna sin olvidar la vida cotidiana; los dos se preocupan de la buena organización escolar y en el cuidado de utilizar los mejores medios y los dos insisten tanto en la educación intelectual como en la educación moral. Quizás la diferencia más importante entre los dos estriba en el hecho que la obra de Comenio disminuyó de vitalidad después de su desaparición, mientras que la Escuela de Calasanz siguió viva y ha llegado hasta nuestros días⁶³.

JOAN LLUÍS VIVES, PREDECESOR DE CALASANZ

Más próximo en el espíritu que Erasmo, Joan Lluís Vives dejó también huella en el pensamiento pedagógico de Calasanz. Joan Lluís Vives había nacido en Valencia aunque pronto tuvo que desaparecer de la vida pública valenciana debido a su condición de judío converso, condición que compartió con su padre y con su familia más lejana. Su padre terminó condenado por la Inquisición a morir en la hoguera, cuando Joan Lluís Vives ya residía desde hacía tiempo en Brujas donde podía pensar y escribir con una mayor libertad. Su preocupación constante se traduce en el esfuerzo de aunar piedad y letras, tal como lo expresa Augusto Monzón⁶⁴: *“Vives recibió el influjo determinante de Erasmo en el punto crucial de la conexión entre fe cristiana y cultura profana: la philosophia Christi con todas sus consecuencias de tipo eclesial, espiritual, ético y político”* (p. 13). *“Todas sus grandes obras del pe-*

62 SANTHA, György, Op. Cit. pag 208.

63 Cfr SANTHA, György, Ut supra, pag 613.

64 Cfr. MONZON, Augusto, *Juan Luis Vives*, en *Clàssics del Cristianisme*, num. 33, Barcelona 1992. Introducció.

riodo de madurez responden a esta pretensión: dar forma a la piedad cristiana desde la vertiente secular” (p. 29) En todas sus obras Joan Lluís Vives manifiesta un alto sentido moral y una verdadera piedad, así como también una sensibilidad particular hacia los más pobres. Su respeto por la religiosidad tradicional y su sentido reformista de la sociedad le dan un tinte marcadamente peculiar que refleja su humanismo centroeuropeo, injertado más en el espíritu de la religiosidad flamenca que en la piedad mediterránea. A la educación de los niños dedicó su *Introductio ad sapientiam* (1524) donde atestigua que “*todo el resto de nuestra vida se apoya en esta educación de la infancia*” y en su obra “*De subventionem pauperum*” en el capítulo dedicado al cuidado de los niños (*De cura puerorum*) afirma: “*Los niños no solo deben aprender a leer y a escribir, sino sobre todo la piedad cristiana*”⁶⁵.

Miró concluye su investigación afirmando que Calasanz recibió un influjo, directo o indirecto, de los humanistas del norte de Europa⁶⁶. La similitud de los conceptos e incluso de las palabras nos permite percibir que hubo una influencia ideológica de las mismas concepciones pedagógicas e incluso la proyección de una espiritualidad interiorizada que recuerda las marcas de la “*devotio moderna*”. No obstante, Miró insiste en que la diferencia fundamental del pensamiento eminentemente práctico de Calasanz respecto de los humanistas del norte de Europa fue su traducción activa de dichas ideas, lo que le permitió vivir en realidad la práctica de las virtudes evangélicas de la caridad, la humildad y la paciencia que ellos predicaron. No en vano Calasanz habla de los filósofos “*recte sentientes*” que iluminan la inteligencia, pero muchas veces los alude tratándolos de filósofos engreídos de sí mismos, cuyo espíritu no merece la pena ser seguido.

VALOR DE LOS ESTUDIOS SACROS DE FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA

En realidad entre los estudios sacros que se realizaban en las universidades y en los colegios de la Iglesia católica la teología se llevaba

65 VIVES, Juan Luis, Obras completas I, Madrid 1948, pag 1397.

66 Cfr, MIRÓ, Op. Cit.

la mejor parte. Siempre era leída según la formulación de una de las grandes escuelas, pero no se apartaba en lo dogmático de lo profesado oficialmente por los símbolos de la fe. La filosofía ocupaba un lugar secundario y auxiliar para fundamentar racionalmente las bases de la fe profesada. Es aquí donde entraban los matices y las formulaciones de escuela que interpretaban la doctrina de los grandes maestros, considerada como una doctrina segura. Dos cursos de filosofía cerraban los estudios eclesiásticos antes de poder recibir las órdenes mayores. Durante este bienio se estudiaba lógica y metafísica. La doctrina aristotélica inspiraba gran parte de las cuestiones tratadas y la lectura de la misma según el espíritu de Santo Tomás era privilegiada en las escuelas dependientes de los dominicos y de los jesuitas que eran la mayor parte. El P. György Santha reconoce en su obra que la documentación sobre la programación precisa de tales estudios es escasa. Suponemos que su irradiación filosófica no debía ser excesiva y su carácter magistral se dirigía más bien a consolidar una instrucción firme que a desvelar el espíritu crítico⁶⁷. No podemos pues hacer otra cosa que especular acerca de la formación filosófica que recibió José de Calasanz bajo la influencia de dominicos y jesuitas en Lleida, Valencia y Alcalá. Si añadimos el corto espacio de tiempo en el que se debió beneficiar de estas enseñanzas no podemos vislumbrar que recibiera una formación muy profunda. Como nos recuerdan los biógrafos, su vida fue zarandeada muy pronto por la muerte de su hermano mayor y la exigencia de su padre de hacerse cargo de la hacienda familiar y por lo tanto, de dejar sus estudios eclesiásticos.

Cuando años más tarde Calasanz debe dibujar el programa de su Orden y esbozar el perfil del escolapio que él imaginaba, su tenaz defensa de los estudios filosóficos para la formación de sus religiosos y de los alumnos externos, nos confirman su confianza en un estudio serio de la filosofía que quizá a él le había faltado. Calasanz aparece en ello enormemente interesado en superar la dificultad que suponía encontrar buenos maestros para sus escuelas. Su espíritu abierto al pensamiento moderno le condujo a recabar los servicios de Andrea Baiano, en el Colegio Nazareno de Roma, de Campanella en Frascati

67 SANTHA, György, Op. cit. pag 266.

o de permitir a sus religiosos florentinos acercarse a Galileo en su exilio de Arcetri. Que este interés no debía conjugarse siempre con la realidad lo manifiestan las críticas que los representantes de otras congregaciones religiosas dirigían a los escolapios, considerándolos de escasa formación. Esta crítica desgraciadamente llevaba razón ya que Calasanz anteponía a cualquier otro objetivo la educación de los niños, que era la verdadera misión de las Escuelas Pías. Como consecuencia, la urgencia de disponer de maestros para las escuelas hacía disminuir su tiempo de formación para que pudieran dedicarse lo más pronto posible a esta misión. A este interés prioritario se sumaba también otra razón, ya que Calasanz ejercía una vigilancia sobre el espíritu de sus religiosos que debían mantenerse humildes para la enseñanza de los pequeños y, ciertamente, la excesiva formación filosófica los podía envanecer y desviar de este objetivo⁶⁸. Estas vacilaciones en el espíritu de Calasanz se vieron reafirmadas por las autoridades eclesiásticas que realizaron la visita apostólica de 1625. La comisión de prelados aconsejó al Padre General asegurar una buena formación pedagógica a sus religiosos aunque debiera restringir de alguna manera sus estudios filosóficos y teológicos⁶⁹.

A estas reticencias no faltaron las reacciones de algunos escolapios más perspicaces que, con un sentido crítico más agudo, postulaban un aumento de los estudios de filosofía. Calasanz no fue insensible a sus peticiones y, superados los momentos en que los maestros escaseaban para la escuela, no dudó en secundar sus deseos. Las Escuelas Pías debían superar los prejuicios y las críticas de quienes consideraban que su misión debía reducirse a la enseñanza elemental,

68 Cfr. SANTHA. Op. cit. pag 203. « El Santo Fundador y uno de sus íntimos amigos y consejeros, el P. Juan de Jesús María, carmelita descalzo, se sintieron profundamente preocupados ante el problema. Una diaria experiencia les demostraba que los sacerdotes enriquecidos con una alta cultura filosófica y teológica se dedicaban con mayor dificultad al humilde quehacer escolar entre los niños pobres y harapientos. Sentíanse, en la mayoría de casos, más atraídos por la enseñanza de la filosofía o de la teología, o bien por el ministerio, más destacadamente sacerdotal, de la confesión o de la predicación. Todo ello, claro está, con merma y perjuicio del auténtico ministerio calasancio”.

69 Eph. Cal. 5 (1959) 201.

pero que no debía invadir la enseñanza superior, monopolio de otras órdenes. Alguien veía con recelo que los niños de las clases necesitadas pudieran acceder un día a los estudios superiores, reservados a los alumnos de clases acomodadas, ya que de esta manera los cimientos de la sociedad se agitarían. Calasanz tuvo que luchar contra todas estas dificultades para conseguir que sus alumnos de extracción popular pudieran gozar de una preparación superior para enfrentarse al mundo moderno en igualdad de condiciones que los otros alumnos.

LA MÍSTICA CARMELITA

Después de los años de secretario del cabildo de la Seu d'Urgell, llenos de ajeteo y de preocupaciones por el futuro, Calasanz pone rumbo a Roma donde va a desarrollarse una segunda parte de su vida más atenta a las necesidades de los prójimos y más sensible a la vida espiritual. Fue en Roma donde encomendó la dirección espiritual de su vida a su amigo, carmelita descalzo, el P. Juan de Jesús María, que ejerció una gran influencia en su espíritu⁷⁰. Por consiguiente, no podemos negar la importancia de la mística carmelita, que se había reactivado después de la reforma de Santa Teresa y de San Juan de la Cruz, en el pensamiento de Calasanz. El P. Juan de la Cruz había dedicado una de sus obras al instituto calasancio, *Libro de la educación piadosa o compendio escrito de cultura infantil (Liber de pia educatione sive de cultura pueritiae compendio escriptus)*, donde aparecían múltiples consejos a los educadores de la infancia. El libro abriga un carácter exhortativo y puede considerarse como un resumen de la pedagogía calasancia⁷¹.

De qué manera influyó la espiritualidad carmelita en San José Calasanz lo podemos vislumbrar a partir del prestigio de las obras de Santa Teresa y de San Juan de la Cruz, que introducen el espíritu de la Regla dentro de la modernidad. La originalidad de la Regla carmelita

70 El mejor estudio sobre la influencia de la mística carmelitana en José Calasanz es del P. Claudio Vilà en su tesis doctoral "Fuentes inmediatas de la pedagogía calasancia", Madrid CSIC 1960.

71 SANTHA, György, Op. Cit. pag 203-204.

consiste en compartir la vida de oración y de silencio de los solitarios del monte Carmelo con el apostolado entre los hombres, bajo los auspicios del ejemplo del profeta Elías, y con una devoción preferente por el culto de la Virgen María. Su aparición en la Europa del siglo XIII los obligó a presentarse como mendicantes. Este doble carisma se interiorizó en la Orden como una tensión continua entre la añoranza del desierto y la integración dentro de la vida ciudadana con una dedicación especial al culto y al estudio. La Reforma de Santa Teresa estuvo impulsada por su inconformismo. Ella logró vivir la tensión entre la aspiración a la soledad y su ansiedad por la vida de la Iglesia como una vida contemplativa a su servicio⁷². En esta organización de la vida del Carmelo destaca la devoción a la Virgen, ya que si se visten con su hábito, deben vestirse también de sus virtudes, contemplando su vida y acomodándose a sus sentimientos por Cristo⁷³. Por último, la oración debe ser el eje que vertebra toda la vida espiritual, de suerte que no debe abandonarse nunca⁷⁴. Debemos reconocer, en consecuencia, que la mística de Santa Teresa dejó una huella imborrable en el espíritu apostólico de Calasanz, puesto que no dejó nunca de combinar en su propia vida y en la de su congregación el aspecto contemplativo que debía ser el soporte de toda su misión educativa, con el aspecto apostólico. La marca mariana fue también una señal que impregnó su vida religiosa. Así, según el ejemplo de los carmelitas, vinculó su nombre al nombre de la Madre de Dios. Por último, este espíritu de plegaria constante que Santa Teresa infundía en todos los actos de la vida cotidiana inspiró en Calasanz la iniciativa de la oración continua, practicada por algunos alumnos, que acompañaba en sus escuelas la tarea educativa de los maestros.

72 TERESA DE JESÚS, *Moradas*, 1, 2. «Todos los que traemos este hábito sagrado del Carmen somos llamados a la oración y contemplación, porque éste fue nuestro principio, de casta venimos, de aquellos santos padres nuestros del monte Carmelo, que en tan gran soledad y con tanto desprecio buscaban este tesoro...».

73 TERESA DE JESÚS, *Camino de perfección*, 1, 3. «Parezcámonos en alguna cosita a esta santísima Virgen, cuyo hábito traemos».

74 TERESA DE JESÚS, *Op. Cit.* 4, 2. «Dice el principio de nuestra Regla que oremos sin cesar. Con que se haga esto con todo cuidado, que es lo más importante, no se dejará de cumplir los ayunos y disciplinas y silencio».

San Juan de la Cruz (1542-1591) representa la versión más metafísica de la mística carmelita al presentar todo su programa espiritual como una ascensión al monte Carmelo hasta elevarse a la trascendencia universal y eterna. Sus matices escapan al aire a veces provinciano de los escritos de Santa Teresa y sobrevuelan el silencio y la soledad de su clausura para encontrarse con los horizontes ilimitados donde está Dios. Desde allí irradia a la persona entera, cuerpo y alma, sin esconder sus dotes naturales, sino dignificándolas. Así pues, para San Juan de la Cruz la ascética no consiste en una violencia hecha a la persona sino en una transformación de su ser. La criatura así transformada puede acceder a Dios, que mora en su espíritu, y obrar conjuntamente con Él. La Virgen María es un ejemplo preclaro de esta ascensión hacia Dios, ya que fue dócil al Espíritu Santo y, movida por Él, hizo que sus acciones fueran divinas⁷⁵. Toda la teología de San Juan de la Cruz considera la humanidad de Cristo como aquello que da sentido a la santificación de las cosas corporales, de suerte que gracias a Él la creación entera transparenta la presencia de Dios⁷⁶.

La mística carmelita después de la celebración del Concilio de Trento cobró una importancia acrecentada y se estructuró de una manera cada vez más cristocéntrica. Sus formulaciones cada vez más dialécticas se concretaron en la elaboración de cursos y tratados de teología mística, el primero de los cuales se llevó a cabo en la Universidad de Alcalá de Henares y más tarde dichos cursos se realizaron también en la de Salamanca. La vitalidad que encontró la Orden del Carmen con la reforma teresiana influyó sin duda en la piedad mariana y en la oración continua, que son aspectos significativos de la espiritualidad escolapia, pero Calasanz incorporó sobre todo en la orden escolapia el estilo conventual de los carmelitas. Algunos ejemplos permiten reconocer la procedencia carmelita, como la implantación de la oración mental en común y la proliferación de otros actos de coro. En resumen, los rasgos de la espiritualidad carmelita se conservan en la vida de piedad de la comunidad escolapia y en el estilo de su vida conventual que muestran un aire de familia con las novedades de la reforma teresiana.

75 JUAN DE LA CRUZ, *Subida al Monte Carmelo*, 2, 10.

76 JUAN DE LA CRUZ, *Cántico*, 5-7.

LA INSTRUCCIÓN POPULAR ANTES DE CALASANZ

En el período que va del 1550 al 1650 Europa vivía sumida en un gran desarraigo. Dos autorizados testigos oculares, Shakespeare y Cervantes la han descrito como un “siglo de hierro”. Basta pensar en las guerras de religión que asolaron el territorio europeo y que acrearon las migraciones forzadas y las epidemias, A dichas guerras hay que añadir el peligro de los turcos en el Mediterráneo y, después del descubrimiento del Nuevo Mundo, la conquista inicua de los nuevos territorios y el comercio de esclavos que la siguió. Mientras tanto la sociedad malvivía en las grandes urbes donde una burguesía emergente empezaba a negociar con los productos de artesanía. La vida ciudadana escondía una población en gran parte bárbara en sus costumbres y culturalmente analfabeta. Sus sentimientos religiosos se reducían más bien a supersticiones y a la práctica de la magia, porque su conocimiento de la fe era harto rudimentario. La mayoría eran pobres y su alimentación era tan precaria que a menudo pasaban hambre. En esta situación, la necesidad de promover una obra educativa y humanitaria constituía una verdadera urgencia para todo el continente europeo. El movimiento protestante había promovido la evangelización en los países donde se había asentado la Reforma, pero en los territorios que quedaron bajo el control de la Contrarreforma católica tuvo que organizarse también una tarea gigantesca de cristianización y de cultura.

Los reformadores protestantes, con la invitación a la lectura individual de la Biblia, proponían la formación de la conciencia cristiana y ofrecían un estímulo para la alfabetización. De esta manera la expansión de la cultura avanzaba al mismo tiempo que la difusión de la Reforma protestante. Pero también en el mundo católico, antes del Concilio de Trento, se había iniciado la fundación de las escuelas rionales⁷⁷ y la creación de las escuelas de la Doctrina Cristiana que, a partir de 1539, se difundieron en casi todas las parroquias del norte de Italia, en muchas de Italia central y también en Roma. Varias órdenes se ocuparon del funcionamiento de dichas escuelas, como los somascos, los barnabitas, los capuchinos y los jesuitas. En ellas se enseñaba durante 85

77 Escuelas de barrio, implantadas por el Papa León X (1519).

días al año y por dos o tres horas al día a leer el catecismo, a escribir con bella caligrafía y, con frecuencia, incluso a hacer cuentas⁷⁸. También las misiones populares llevaban la cultura a los territorios más apartados del sur y a los más alejados pueblecitos de montaña. Esta preocupación por la enseñanza condujo a algunos obispos a fundar seminarios gratuitos para niños pobres, que, después de una larga y programada formación cultural y espiritual, eran encaminados a la carrera eclesiástica y acabaron por renovar y reforzar en todos los sentidos el clero católico.

Siguiendo con la enumeración de las primeras iniciativas escolares, parece ser que durante la primera mitad del siglo XV los husitas, en Bohemia y Moravia, habían creado dentro de sus comunidades escuelas de enseñanza mutua, donde los niños y los adolescentes aprendían el griego, el latín e incluso el hebreo⁷⁹. En el siglo XV se crearon las escuelas humanísticas y Savonarola, en su breve gobierno florentino, creó escuelas y orfelinatos para niños pobres y abandonados. Al principio del siglo XVI ya hemos visto como el humanista inglés John Colet, amigo de Erasmo y de Moro, funda en Londres la escuela de Saint Paul, que contaba con 150 alumnos. En Venecia, entre los años 1520 y 1521 se encontraba una escuela gratuita para niños pobres y mendigos, donde se les enseñaba a leer, a escribir y a hacer cuentas, pero también donde se preparaba a los jóvenes a ejercer un oficio. A lo largo del siglo XVI tampoco era extraño que muchas ciudades italianas contrataran por lo menos un maestro para que diera clase a grupos de niños pobres y les enseñara a leer, escribir y hacer cuentas, pero también la gramática y la lengua latina. Todas estas iniciativas se financiaban con frecuencia a base de legados y fundaciones.

LA SITUACIÓN SOCIAL EN LA ROMA DE FINALES DEL SIGLO XVI

Europa conoció en el siglo XVI un enorme desarrollo demográfico que produjo como consecuencia una gran movilidad social. Las

78 En las escuelas de la Doctrina Cristiana parece haberse inspirado Carlos Borromeo cuando organizó la catequesis en la diócesis de Milán.

79 Está atestiguado por Eneas Silvio Piccolomini, el futuro Pío II.

guerras, las epidemias y la inseguridad ciudadana ayudan también a explicar esta gran movilidad. Muchas ciudades, a lo largo de un siglo, duplicaron el número de sus habitantes de manera que el índice de pobreza aumentó considerablemente. Mujeres, viejos y niños deambulaban por las calles sin domicilio fijo. Los enfermos llenaban los hospitales y los hospicios, mientras que los pobres son llevados a los tribunales o se los encierran en las cárceles de modo que las ciudades se vean libres de su presencia.

La ciudad de Roma no será una excepción. En el decurso del siglo duplica el número de sus habitantes, pasando de 55.000 a cerca de 100.000. La obra de gobierno de los Papas emprende reformas urbanísticas en la ciudad ordenando barrios enteros y protegiendo el cauce del Tíber. Sin embargo, como contraste a esta situación social de precariedad, la Roma del Barroco va a caracterizarse por la construcción de los grandes palacios de las familias nobles romanas y por la ornamentación de acueductos, fuentes y múltiples iglesias, utilizando para ello no pocos elementos de las antiguas ruinas romanas. El palacio de Venecia, el Laterano, el Vaticano, la plaza de S. Pedro, la Cancillería, el palacio Farnese, la Sapiencia, la Trinidad de los Peregrinos, el Colegio Romano, el Capitolio o el Hospital de los Mendicantes fueron construcciones de esta época. Ciertamente que las limosnas y las indulgencias contribuyeron a financiar este gasto tan grande, pero también las tasas y la venta de beneficios recaían sobre los bolsillos de los habitantes de los Estados Pontificios, que debían financiar la política del pequeño estado y los gastos públicos que generaba. A finales de siglo, de 1591 a 1594, surgió un periodo de crisis financiera que terminó con todos los ahorros públicos y, como consecuencia, muchos bancos tuvieron que cerrar. Los resultados inmediatos de esta crisis económica trajeron el aumento de las deudas, la quiebra de los comerciantes y el envilecimiento de las costumbres. Una multitud de personas se quedaron en la calle y muchas familias se vieron sumidas en una total indigencia, dependiendo de la beneficencia. Un enjambre de pordioseros deambulaba por las plazas pidiendo limosna o se dedicaba a los pequeños hurtos o al crimen más o menos organizado. Sin embargo, hay que tener en cuenta que Roma era la capital de la Iglesia católica y en el curso del mismo siglo había visto nacer órdenes religiosas, convictorios, seminarios, compañías y co-

fradías que se dedicaban al ejercicio de la caridad. Se habían creado también orfanatos, hospicios, escuelas, reformatorios, colegios, hospitales y casas para la recuperación de prostitutas. Calasanz tuvo la ocasión de conocer y participar de la vida y del ambiente de muchos hombres de una gran virtud: citemos el Oratorio de San Felipe Neri que aportaba la alegría de una nueva manera de hacer la catequesis y de acoger a los niños y que influyó sin duda en el estilo de las futuras Escuelas Pías; la influencia de los carmelitas descalzos del Trastevere, los cuales ofrecieron a Calasanz la dirección espiritual que necesitaba; los franciscanos conventuales del convento de los Doce Apóstoles, que mostraron a Calasanz el amor por la pobreza; la figura de San Camilo de Lellis, ejemplar en su dedicación al cuidado de los enfermos; san Juan Leonardi, gran espíritu dedicado al cuidado de las almas⁸⁰. Así pues, se mezclaban en ella los contrastes de un desequilibrio social y se restablecían con dispositivos de compensación.

CALASANZ FUNDA UNA ESCUELA POPULAR

La Roma que se encontró José Calasanz obedecía a esta descripción. El Papa Sixto V⁸¹ había intentado promocionar el artesanado, la industria y el comercio sin obtener grandes resultados, porque la construcción había devorado los recursos y la ciudad estaba falta de infraestructuras, de calificaciones profesionales y de actitudes psicológicas. La ciudad estaba llena de peregrinos, de pobres y de una gran población infantil que merodeaba por las calles. Cuando Calasanz llegó a Roma en 1592 se instaló en el palacio del cardenal Colonna donde ejercía el magisterio como preceptor de los muchachos de la casa. No obstante, su espíritu sensible lo había llevado a recorrer las calles de Roma y a tropezar con este ambiente deteriorado donde la gente malvivía. En

80 GINER, Severino, *San José Calasanz en la Roma de la Reforma posttridentina*. En Archivum Scholarum Piarum, n° 78, Roma 2015, pag 79-80.

81 Sixto V gobernó la Iglesia entre 1585 y 1590. Tuvo la fama de hombre duro y pagado de sí mismo. Intentó mejorar el orden público persiguiendo malhechores y truhanes con mano de hierro. También se opuso al trabajo de las prostitutas. Al fin de sus días hizo erigir su busto en el Capitolio que fue retirado a su muerte, como testimonio del poco afecto que había despertado entre el pueblo romano.

el barrio cercano del Trastevere se produjo una gran catástrofe con el desbordamiento del río; la inundación causó más de dos mil muertos y muchísimas familias se quedaron sin hogar. El barrio sumaba a la desgracia de su abandono la tribulación causada por el desbordamiento del río. Calasanz trabajó sin descanso en ayuda de los afectados descubriendo la miseria en la que estaban sumidos. Se afilió entonces a la cofradía de los Doce Apóstoles para dedicarse a la acción caritativa con los enfermos, sobre todo en el período de epidemia de peste que siguió a la inundación. Los chicos seguían en la calle aún más desamparados y la idea de venir en su ayuda empezó a trabajar su espíritu. Le impactó ver tantos niños sin escuela por falta de medios económicos y comenzó a idear la creación de una escuela gratuita abierta a todos los niños, especialmente a los más necesitados. De hecho, en la ciudad ya existían escuelas rionales y escuelas de la Doctrina cristiana, además de los colegios, los seminarios y los convictorios que habían abierto los jesuitas. Calasanz pensó que sería una buena idea buscar una solución de este tipo. Sin embargo, las escuelas rionales a cargo de un maestro no podían asegurar una formación de un gran número de niños ni tampoco su continuidad, ya que las edades andaban mezcladas y difícilmente podía atenderse a la medida de cada educando. Propuso su idea a las autoridades eclesiásticas, a gente cristiana rica y a las órdenes religiosas –como los jesuitas y los dominicos– que ya tenían escuelas abiertas. Sin embargo, todos desatendieron su petición⁸².

Calasanz no se desanimó y decidió lanzarse a la realización de su proyecto. Con la colaboración del párroco de Santa Dorotea pudo iniciar de manera provisional una primera escuela gratuita para los niños pobres en la sacristía del templo parroquial. Ciertamente se echaba en falta una escuela popular como la fundada por Calasanz en Santa Dorotea. La mejor prueba de ello fue que al poco tiempo la demanda era ya tan numerosa que fue preciso buscar nuevos espacios más amplios, primero en el Campo dei Fiori y, finalmente, en el Palazzo Torres, al lado de la Iglesia de san Pantaleón. El proyecto respondía realmente a las verdaderas necesidades de los niños romanos, de los

82 GINER, Severino, *San José Calasanz en la reforma de la Reforma post-tridentina*, Archivum Scholarum Piarum n° 78, pag. 75 y ss.

ambientes pobres e iletrados de los barrios del Trastevere. Aprender a leer, a escribir y a hacer cuentas, además de conocer un poco de latín, un poco de catecismo y una buena educación eran las exigencias que alimentaba la población y a las que la obra de Calasanz dio respuesta.

La escuela de Calasanz, más allá de sus ineludibles vestigios contrarreformistas, puede considerarse una escuela moderna por la estructura de sus programas, por la organización nivelada de las clases a tenor de la edad y del nivel de los conocimientos y por la especialización de las enseñanzas, ya que cada profesor debe desarrollar una materia del programa. Se trata de una escuela inspirada en la idea humanista de la universalidad de la cultura, que se aparta de la tradicional concepción elitista del saber. Por primera vez se defiende el derecho a una escuela gratuita para todos, incluidos los pobres. El niño o “los más pequeños”, como los llamaba afectuosamente Calasanz, se convierten en el centro del sistema educativo; así el saber se pone al servicio del hombre y no al revés. El testimonio de una carta del P. Salistri contiene un elogio de la persona de Calasanz, que convirtió la escuela en su misión. Nos dice: *“He hablado con personas, que todavía se acuerdan de cómo permanecía inmóvil sentado en el patio de las escuelas y les oía leer, les corregía las páginas, los atraía a la doctrina cristiana, al ejercicio de las virtudes, y les daba como premio estampitas de santos, dulces y confetis, y a los más pobres los libros de lectura, el papel y las plumas; y en aquella venerable edad parecía ser un chiquillo entre ellos, pero un chiquillo repleto de una gravedad inocentísima; por las noches además se apresuraba a prepararles los modelos a escribir; y, con todo esto, terminadas las clases, no dejaba de trabajar, yendo también a la cuestionación, barriendo las mismas escuelas y limpiando incluso la cuadra y el borrico con una total ecuanimidad, en cualquier circunstancia”*⁸³.

La particularidad que define la escuela de Calasanz es su carácter popular, es decir, que se trata de una escuela abierta a todos los niños sin discriminación alguna. De hecho, Calasanz admitió en sus escuelas la presencia de niños judíos, a pesar de que el objetivo que perseguía era la formación de una conciencia religiosa, más aún de una

83 Regestum litterarum P. Jo. Chrysostomi Salistri. Archivo de la Casa generalicia de los Escolapios en Roma, S. Pantaleón, Reg. Gen. 139, p. 372.

conciencia católica, porque pensaba en contrarrestar con la educación el empuje protestante. No hay duda que una escuela así significó en su momento una incomodidad para la Roma de su tiempo, ya que provocó una serie de acontecimientos imprevisibles. La pretensión de educar a los muchachos pobres y darles una formación cristiana a través de una escuela gratuita fue en el contexto de esta época postridentina una novedad difícilmente aceptable. Se criticaba que los niños de las clases bajas pudieran tener acceso a una enseñanza superior y en consecuencia pudieran aspirar también a ocupar las profesiones que estaban destinadas a los ricos. Esto produciría un cambio social de consecuencias inquietantes. Pero, en realidad, el poso educativo que quedaba después del ejercicio disciplinar en la escuela de Calasanz suponía ya un germen de la formación integral de la persona humana.

EL IDEAL CIENTÍFICO

José de Calasanz es contemporáneo del despertar de la ciencia moderna. El nacimiento de las Escuelas Pías coincide con los momentos de eclosión de una nueva física y una nueva astronomía, que estaban a punto de cambiar la imagen del mundo. Pero este mundo moderno nació con dolores de parto y lo que es más triste, con una oposición sistemática de la Iglesia a las nuevas teorías que llegaban de la mano de Copérnico, Kepler y Galileo. La Inquisición se apoyaba en unas interpretaciones literales de los textos bíblicos para desautorizar las nuevas teorías heliocéntricas que empezaban a vislumbrar las dimensiones infinitas del espacio. Los principios de la física aristotélica, faltos de base empírica, no se sostenían ya ante las observaciones de los nuevos físicos. A pesar de ello la Inquisición resolvió condenar el sistema heliocéntrico de Galileo y le obligó a retractarse afirmando que la tierra se mantenía inmóvil mientras que las esferas celestes giraban a su alrededor. La Iglesia ha tardado cuatro siglos en reconocer que este agravio a la ciencia fue en realidad un error. Pero, en la época que nos ocupa, cuando los filósofos más lúcidos se desmarcaban tímidamente primero y abiertamente más tarde de esta especulación sin fundamento empírico, las instituciones de la Iglesia seguían enseñando de acuerdo con el modelo de la vieja imagen del mundo. Así pues, resulta más valiosa la actitud de Calasanz respecto a la ciencia moderna en general y respecto a la figura de Galileo en particular, porque muestra su talante abierto al progreso y

a la modernidad. En efecto, leemos en la obra del P. Santha que Calasanz tuvo gran interés de propiciar una enseñanza científica en sus escuelas, sobre todo cuando las materias que habitualmente se impartían eran predominantemente literarias. Ya, desde la escuela primaria, además de leer y escribir, gozaba de una gran importancia el aprendizaje del cálculo elemental, es decir de la aritmética práctica que constituía el ábaco⁸⁴. Calasanz tuvo la intuición de la dirección científica que tomarían los nuevos tiempos, lo que le llevó a asegurar este programa procurando que la formación de los religiosos escolapios incluyese el estudio de las matemáticas para que llegaran a ser excelentes abaquistas⁸⁵. De una manera más particular Calasanz apoyó la fundación de la Escuela Superior de Matemáticas de Florencia y fue gracias a esta institución que algunos escolapios y el propio Calasanz llegaron a trabar amistad con el gran Galileo. Incluso llegó a consentir que le acompañaran en su retiro forzoso en Arcetri, cerca de Florencia⁸⁶. No solo le impulsó el motivo científico de lograr que sus religiosos llegaran a prepararse lo mejor posible profundizando en el conocimiento de la ciencia, sino sobre todo el motivo práctico de procurar a los alumnos pobres de sus escuelas los medios indispensables para ganarse el pan de cada día. En este punto cabe mencionar al padre Francesco Castelli, colaborador de Calasanz, como un hombre de una gran visión de futuro a quien debe atribuirse la apertura de las Escuelas Pías a los hombres de ciencia del momento, entre los que ha de contarse Galileo. Como consecuencia de su empuje, Calasanz promovió los estudios de matemáticas en las Escuelas Pías de Roma, de Florencia, de Génova, de Nápoles y de Podolin.

En los últimos momentos de su vida, Galileo estuvo efectivamente asistido por algunos religiosos escolapios, con el permiso del fundador. Este grupo *“desde sus primeros momentos vino a dar una clara y neta*

84 Parece ser que el cultivo de la aritmética práctica comenzó en la República de Venecia que necesitaba la colaboración de maestros contables para las operaciones de cambio de moneda y de cambio de medidas en sus operaciones comerciales con Bizancio. Desde Venecia se extendió a toda Italia, pero el mérito de Calasanz consiste en haberla aplicado a la enseñanza primaria para formar los niños para la vida cotidiana.

85 SANTHA, György, Op. Cit. pag 149.

86 PICANYOL, Llogari, Epistolario I, Galileo Galilei, pag 34-35 i pag 69.

*orientación científico-positiva y moderna a la nueva orden de las Escuelas Pías*⁸⁷. Los padres Francesco Michellini, Angelo Morelli y Clemente Settimi, poseen en común el haber sido discípulos directos de Galileo, que estaba cautivado por su fineza de espíritu y su valor intelectual. En especial el Padre Settimi se convirtió en su secretario personal y, cuando Galileo ya anciano necesitaba un apoyo cerca de sí, obtuvo el permiso de Calasanz para pernoctar con el gran físico. Todos los tres enseñaron matemáticas en la Escuela fundada en Florencia⁸⁸. La presencia de estos escolapios junto a Galileo no debe interpretarse solo desde su deseo de aprender unos nuevos conocimientos sobre la naturaleza del mundo, sino más bien desde su voluntad de cooperar en la investigación de una verdad siempre renovada. Eran conscientes de que se trataba de una “nueva filosofía”, de una nueva visión del mundo, que dejaba atrás las viejas consideraciones de la física aristotélica. Que se trataba de hecho de una nueva filosofía puede recabarse de la denuncia que fue presentada ante la Inquisición de Florencia contra estos escolapios galileanos. El P. Mario Sozzi les acusaba de profesar doctrinas atomistas y materialistas. Se les acusaba de rechazar la doctrina aristotélica de la composición hilemórfica de la materia, inclinándose más bien por la teoría de los átomos; de apoyar la concepción heliocéntrica del universo; de no creer en la existencia de los colores y de considerar las matemáticas como la única ciencia cierta con la que se puede conocer a Dios y convencer a los infieles. La acusación de Mario Sozzi llegó a señalar la responsabilidad del Gran Duque de Toscana que se había dejado atraer por estas ideas y remontaba hasta Calasanz, que debió responder más tarde ante la Inquisición romana. A pesar de que muchas de estas acusaciones fueron exageradas y no fueron tenidas en cuenta por el tribunal del Santo Oficio, pueden dar una idea del nuevo camino que había tomado la enseñanza en las Escuelas Pías.

No solo las matemáticas reclamaron el interés de Calasanz, sino también la gramática. Así también envió dos escolapios a Milán junto a Gaspar Schopio para aprender lo que él llamaba la gramática filosófica, o dicho de otra manera la gramática razonada, que él explicaba en su escuela de Viena. Su gramática la explicaba con un progreso gradual combinando la

87 SANTHA, György, Op. Cit. pag 152-153.

88 Cf. AUSENDA, Giovanni, in Op. cit., p. 510-511.

morfología con el aprendizaje de frases latinas. Schopio no confiaba en los jesuitas para llevar a cabo la Contrarreforma en Austria, por lo cual propuso a los escolapios dar continuidad a su escuela de Viena. El los llamaba los “jesuitas reformados” por encontrar su vida mucho más acorde con el evangelio y los elogia por su fidelidad a la enseñanza de los pobres. Los escolapios encontraron en el método de Schopio la fórmula simple que les impulsó a la creación de su propia gramática. El P. Apa la redactó sin citar entre sus fuentes a Schopio, que quedó muy disgustado por ello⁸⁹.

MEMORIAL AL CARDENAL MICHEL ANGELO TONTI (1621)

El Cardenal Miguel Angel Tonti (1566-1622) era el relator de la Comisión pontificia encargada de estudiar la aprobación de las Constituciones y la conveniencia de conceder a la Escuela Pia el rango de Orden religiosa de votos solemnes. Calasanz le dirige un memorial para justificar la existencia de la Orden de las Escuelas Pías entre las instituciones de la Iglesia. Este documento se ha convertido en una pieza fundamental para la historia de la Orden. Su valor estriba en que se trata de la mejor definición de la naturaleza, de los objetivos y de la importancia del instituto. En realidad Calasanz expone las razones que le impulsan a solicitar la concesión del rango de Orden por parte de la Santa Sede, ya que espera de ello la consolidación de su obra educativa. El camino que ha seguido hasta esta petición ha sido largo. Desde su primera experiencia en Santa Dorotea, donde comenzó sus lecciones en la sacristía de la humilde parroquia del Trastevere, Calasanz había comenzado solicitando a jesuitas y dominicos que tomaran en mano la dirección de su pequeña obra, después buscó el apoyo de maestros y seglares que le ayudaron, pero no fueron capaces de seguir su ritmo ni de implicarse en una obra fundada en la benevolencia que, a su parecer, carecía de futuro. Calasanz tomó conciencia de que solo un vínculo religioso podría comprometer a unos colaboradores fieles para que no abandonaran la obra. En un principio, la Santa Sede sugirió la asociación de las Escuelas Pías con la Congregación Luquesa creada por San Juan Lonardi: los luqueses aportarían el espíritu religioso para llenar de

89 LECOINTE, Claire, *Gaspar Schppe et les Ecoles Pies. Un exemple de collaboration scientifique et pédagogique au XVII siècle*, en *Archivum Scholarum Piarum*, nº 18.

contenido la obra de José de Calasanz. Pero, la experiencia no funcionó. Los luqueses preferían dedicarse al culto y a la dirección espiritual y no se sentían atraídos por la labor de la escuela. Fue entonces, después de consumarse la separación con los de Lucca, cuando el Papa Paulo V que miraba con simpatía la obra de Calasanz organizó las Escuelas Pías como una Congregación Paulina en 1617. Calasanz intentará más tarde dar estabilidad al grupo solicitando la aprobación de las Escuelas Pías como una Orden de votos solemnes. Esta petición, después de que el Concilio de Letrán había prohibido la creación de más órdenes religiosas, parecía insólita y obstinada. Pero Calasanz no buscaba obtener un privilegio sino la firmeza necesaria para que su Instituto no se resquebrajase a causa de unos votos temporales, fáciles de abandonar. Fue este deseo de dotar de solidez a su instituto de las Escuelas Pías lo que le llevó a presentarse delante de la Santa Sede con esta petición de que las Escuelas Pías fueran elevadas al rango de Orden religiosa⁹⁰.

Cuatro meses de estancia en Narni permitieron a José de Calasanz redactar sus Constituciones y a mediados de marzo de 1621 las presentó al papa Gregorio XV para su aprobación. Esta aprobación llevaba implícito el reconocimiento de la Escuela Pia como Orden religiosa. El Papa constituyó una comisión de obispos, presidida por el Cardenal Tonti⁹¹, para el estudio de la cuestión. Pero el dictamen de la comisión fue desfavorable a la creación de una nueva Orden, esgrimiendo la consabida razón de que el Concilio IV de Letrán había prohibido la fundación de nuevas órdenes religiosas.

Ante esta negativa Calasanz se armó de valor para emprender la defensa de la conveniencia y de la oportunidad de su instituto con un

90 Calasanz había tenido ya una experiencia negativa respecto al apoyo que los obispos podían ofrecer a una iniciativa escolar. Fue, cuando ejercía el cargo de canónigo en la Seu d'Urgell y tuvo que ser testigo de la petición del cura de Senterada, mossén Pere Gervàs de les Eres, dirigida a Felipe II de abrir dos escuelas en el Pirineo para oponerse a la influencia de los hugonotes. El proyectó interesó el Rey que confió su realización a los obispos de la zona bajo la coordinación del Obispo de Barcelona. El resultado fue nulo, porque el proyecto no se llevó a cabo. Calasanz había aprendido a no confiar a otros un proyecto tan importante como la organización de las escuelas.

91 El Cardenal Michelangelo Tonti, era arzobispo de Nazareth y obispo de Cesena.

memorial dirigido al Cardenal Tonti. que es una pieza maestra de su pensamiento pedagógico. Los historiadores de la Orden no dudaron en calificarlo de “tesis doctoral de Calasanz” o de “canto original a la tarea educativa” puesto que pone en evidencia su convicción profunda sobre el valor de la educación y la firmeza de su carácter. El texto operó la transformación de la actitud del cardenal y convirtió sus dudas en convicciones, hasta el punto que de opositor se transformó en colaborador de las Escuelas Pías. La comisión que él presidía cambió su dictamen sobre la petición de Calasanz y aconsejó al papa elevar las Escuelas Pías a la condición de Orden religiosa. Fruto de su adhesión a la obra de José de Calasanz fue el legado de una parte de su patrimonio para la fundación de un colegio donde los niños pobres fueran alimentados y educados gratuitamente. Es así como se erigió en Roma el Colegio Nazareno.

La intención del documento es responder a las objeciones a la creación de una nueva Orden y declarar que las Escuelas Pías deben ser aprobadas, a pesar de la prohibición del Concilio IV de Letrán. Los motivos aducidos por Calasanz se expresan con un ardor inusitado y con una gran convicción. Todos ellos se fundan en la constatación de la necesidad de la educación de los niños en todos los países cristianos, sobre todo ante la falta de instituciones que se dediquen exclusivamente a este fin. La presencia de las Escuelas Pías viene a colmar este vacío y ofrece un futuro mejor a la Iglesia y a la sociedad a través de sus religiosos, consagrados por los votos a la misión de acoger y educar a los niños pobres⁹².

92 Ephemeres Calasancianae publicó el texto íntegro italiano (Vol. XXVI, 1967, 472-477); poco antes había aparecido también en la tesis doctoral del P. Adolfo García-Durán *Itinerario espiritual de san José de Calasanz* (Barcelona, 1967, pag 170-179). La *Biografía crítica* del P. Calasanz Bau ofreció por primera vez el texto traducido al castellano (pag 411-417); más tarde, apareció sin retocar apenas en la obra del P. György Santha *San José Calasanz: escritos* (Madrid, 1956, pag 703-709). En 1968, el P. Claudio Vilà publicó una nueva traducción al castellano totalmente revisada. El texto del documento aparece dividido en párrafos numerados para poder citarlo con mayor comodidad. El P. Vicente Faubell aporta también una traducción del memorial en su *Antología Pedagógica Calasanciana*. La Congregación General ha publicado finalmente una edición de lujo, encuadernada en piel con las fotos del documento y su traducción en cuatro idiomas.

En resumen el documento podría dividirse en cinco partes. En una primera parte Calasanz propone los argumentos contra las razones esgrimidas por los opositores (1-5). Aunque es cierto que el Concilio de Letrán prohibió la creación de nuevas órdenes superfluas, que repiten los carismas presentes en la Iglesia a través de otros institutos, Calasanz se esfuerza en mostrar que las Escuelas Pías no son superfluas. Afirma que su ministerio es necesario y nadie lo reivindica, a pesar de que la educación de los niños es el principal instrumento de la reforma de las costumbres. El alegato sube de tono cuando Calasanz expone las razones en defensa del ministerio de las Escuelas Pías. Si se concedió el rango de Orden a otros institutos que no eran tan necesarios, cómo podría negársele a las Escuelas Pías cuyo ministerio es muy digno, muy noble, muy meritorio, muy bienhechor, muy útil, muy necesario, muy enraizado en la naturaleza humana, muy razonable, muy digno de gratitud, muy agradable y muy glorioso. En conclusión, Calasanz está convencido de que la Iglesia ha de quedar enriquecida con la Orden de las Escuelas Pías que persigue un objetivo tan importante como la educación de la infancia, porque ninguna otra Orden hasta la fecha no la ha contraído como ministerio propio. Calasanz insiste con razones en la importancia de este ministerio para la reforma de las costumbres, hasta el punto de que muchos príncipes han solicitado la presencia de las Escuelas Pías en sus territorios para lograr estos fines. Expresa también su convicción de que Dios mismo le ha inspirado esta obra. El memorial termina solicitando la condición de Orden para su instituto ya que este ministerio de enseñar a los niños pobres exige dotarlo de los mejores maestros, preparados y disponibles. Esta disponibilidad no puede lograrse de otra manera que gracias a una atadura firme como la de los votos solemnes, por los que su Instituto adquiera la estabilidad. Cuando Calasanz establece el ámbito donde las Escuelas Pías deben dedicar su acción preferente, es decir, la educación de los más pequeños, dirige su atención a los barrios populares de la gran ciudad o a las pequeñas villas. Otros institutos ya se cuidan de la educación de las clases acomodadas de las grandes ciudades. Para acercarse a los pobres las Escuelas Pías deberán ser también pobres para que ningún niño no se sienta menospreciado en sus aulas. Por este motivo, Calasanz reclamará para su Orden el carácter de mendicante.

LA APOLOGÍA DE LAS ESCUELAS PÍAS DE TOMASSO CAPANELLA

Hemos visto que Calasanz fue un hombre abierto para con las ideas que anunciaban unos nuevos tiempos. Abrió las puertas de su instituto a la nueva ciencia que llegaba con Galileo y permitió que algunos escolapios aprendieran del maestro los principios de la astronomía, de la física y de la matemática. No nos consta que tuviera contactos con Giordano Bruno ni que se contagiara de su furor heroico aunque su trágica suerte en la hoguera del Campo dei Fiori condenado por la Inquisición no debía pasarle desapercibida, ya que la sentencia se ejecutó delante de sus escuelas. Sin embargo, Calasanz conoció ciertamente a Campanella, otro filósofo visionario y reformista que había sido perseguido por la Inquisición. Después de haber sido liberado por el Papa Urbano VIII de su reclusión en la cárcel, a la que había sido condenado por el tribunal de la Inquisición, se hospedó en el colegio escolapio de Frascati durante unos meses, entre 1630 y 1632. Campanella había conocido ya las Escuelas Pías desde su estancia en Nápoles y sentía un gran aprecio por ellas. Su estancia en Frascati le permitió incluso impartir unas lecciones de filosofía a los jóvenes escolapios. En realidad, esta proximidad con las Escuelas Pías le facilitó el descubrimiento de la obra de Calasanz y se apasionó con ella hasta el punto de emprender la redacción de una *Apología de las Escuelas Pías*. Campanella pone en relieve el interés del instituto de Calasanz y hace el elogio del ministerio escolapio, lleno de admiración y entusiasmo, convencido de la necesidad y de la importancia de esta obra⁹³.

Campanella escribiría también una *Apología de Galileo*, en el prefacio de su Teología (1636), donde manifiesta el interés de su época por los descubrimientos geográficos, que habían cambiado radicalmente la imagen de la tierra, y por la revolución copernicana, que interpretaba a su manera. Se percataba también de las deficiencias de la doctrina aristotélica para mostrar las verdades reveladas y soñaba

93 Ver el trabajo de traducción e interpretación realizado por Maurizio Erto, en Tommaso Campanella, *Libro apologetico contro gli avversari dell'Istituto delle Scuole Pie*. Liber apologeticus contra impugnantes Institutum Scholarum Piarum, a cura di Maurizio Erto, Fabrizio Serra editore, Pisa-Roma, 2015, pp. 80.

con una gran “reforma” que debía desembocar en la unificación del género humano a través de la aceptación de una única fe, justamente la reforma católica. Así lo había interpretado en su relato utópico de la Ciudad del Sol. Al conocer la figura y la obra de Calasanz les encontró también un lugar en su relato, cuando soñaba en una monarquía rodeada de un consejo de sabios. Sin embargo, la iniciativa y la obra de Calasanz se apartan fundamentalmente de esta concepción utópica.

El contexto de la apología de Campanella nos descubre con toda crudeza la ruda lucha contra todos aquellos que consideraban las Escuelas Pías como una obra inútil y peligrosa. Las objeciones que se esgrimían contra ellas surgían tanto de los laicos como de los religiosos. Las objeciones esgrimidas por parte de los laicos podían resumirse en el desajuste que se produciría en la sociedad a causa de la enseñanza de los pobres. Estas objeciones eran en cierta manera explicables a partir de la conciencia que tenía la gente del final de la Edad Media y comienzo del Renacimiento de la sociedad estamental. En efecto, en ella las capas sociales estaban bien distribuidas y compuestas según las funciones que ejercían. Si los escolapios enseñan a los pobres y estos se orientan a los estudios superiores, ¿quién realizará el trabajo productivo en la agricultura, en la artesanía, en la milicia o en la servidumbre? El orden social que según Aristóteles situaba cada clase en su función, quedaría absolutamente descompuesto. Enseñando a los pobres podrían llegar a multiplicarse el número de profesores, abogados y notarios hasta tal punto que no habría trabajo para todos. A esta objeción se le añadía también aquella según la cual los jesuitas ya se encargan de enseñar gramática y humanidades a los pobres en sus escuelas para los nobles y los monjes y frailes enseñan asimismo la religión en sus conventos, de modo que las Escuelas Pías son innecesarias y superfluas.

Campanella con una comprensión perspicaz de los problemas de su tiempo articula una respuesta a todas estas objeciones. Su apología parte de la consideración del saber como un valor en sí mismo que permite el perfeccionamiento de la humanidad, de manera que los príncipes prefieren gobernar un pueblo culto y solo los tiranos desean un pueblo ignorante, ya que un pueblo culto no tolera la tiranía, ni se deja engañar por los sofistas y los herejes. Campanella llega a la conclusión de que el saber universal no es inútil ya que fecunda todas las profesiones y así propone estos ejemplos: “*un pintor que conoce las*

matemáticas es probable que haga cuadros mejores, un agricultor que conoce la ciencia de los cultivos y de las crías de ganado obtiene mejores resultados". Su conclusión es obvia: el estado debe velar por el progreso de la riqueza cultural de sus súbditos, ya que la enseñanza y la actividad de los maestros son más importantes que el trabajo de los artesanos. Así pues, los escolapios que se dedican a una tal tarea no son gente ociosa e improductiva para la sociedad.

Campanella proclama de pasada la conveniencia de que los príncipes promuevan el saber. Más aún, osa afirmar más tarde una idea revolucionaria al proclamar que "*son más útiles al estado los plebeyos de buena casta que los nobles obtusos y prepotentes*". En efecto, los hijos de los pobres, una vez instruidos, podrán alcanzar puestos más elevados en la administración pública suplantando así a los nobles necios y corrompidos por las riquezas y por el ocio. Así pues, la escuela para los pobres viene a ser el estímulo del progreso de la sociedad. En este sentido, Campanella se ayuda de un ejemplo del momento, ya que Carlos Borromeo, en su diócesis de Milán, ha obtenido unos resultados óptimos abriendo sus seminarios a los pobres y ha creado un clero culto y ejemplar en su diócesis. Pero la argumentación de Campanella llega a su punto culminante cuando afirma sin escrúpulos que los derechos de los pobres están escritos en la misma creación, ya que Dios no ha dividido la humanidad en dos especies, de las cuales una es capaz de felicidad y la otra está condenada al dolor y al sufrimiento. Si Dios ha creado un único género humano, impedir el acceso a los pobres a los estudios superiores contradice al derecho natural.

Había otro capítulo de objeciones de cariz más eclesiástico presentadas por miembros de otras congregaciones religiosas o de la misma curia vaticana. Algunos pensaban pues que las escuelas de Calasanz eran superfluas, porque su espacio ya estaba cubierto por los jesuitas, a quienes podrían sustraer sus alumnos. Ciertamente que las Escuelas Pías solo decían dedicarse a la enseñanza de los pequeños, pero ¿cómo no iban a caer en la tentación de abrir sus escuelas también a los estudios superiores? Por este motivo pensaban estos objetores que era preciso impedir a los escolapios el acceso al estudio de las ciencias superiores para que no deseen enseñarlas, en el caso que las aprendan. Otros criticaban el hecho de que los escolapios salieran a pedir limosna después de dedicarse a la enseñanza de los niños pobres. ¿No

significa esto invadir el derecho de los mendicantes que no podrán reclamar la exclusividad de su carisma?

La respuesta de Campanella a estos religiosos preocupados por defender su territorio consiste en recordarles que en la Iglesia universal hay sitio para todos: los jesuitas pueden enseñar a los jóvenes nobles de las grandes ciudades y los escolapios a los niños pobres de los pueblos más pequeños. Pero esta dedicación no debe impedirles recibir la mejor formación científica, filosófica y teológica, pues esto iría contra el derecho natural y contra la tradición de la Iglesia. No se puede olvidar que cuanto mejor es la cultura del maestro, mejor es también su enseñanza. Campanella aporta un argumento definitivo, cuando requiere la necesidad de una sólida formación intelectual para combatir los errores de Erasmo, de Valla o de Melanchton. Este argumento apela a un consenso de los religiosos de la Contrarreforma a considerar un peligro en las enseñanzas de dichos filósofos.

Todo el discurso de Campanella está apoyado en un realismo que traduce su conocimiento de la historia de las congregaciones religiosas y las trifulcas de su implantación en Roma, donde el ambiente se encontraba congestionado en exceso. Pero, al mismo tiempo, ha conocido las Escuelas Pías y ha quedado sorprendido por la labor, el coraje y el entusiasmo de unos religiosos que se dedicaban a una tarea heroica y por la humildad de unas escuelas pobres. Es un discurso que no se limita a respaldar una realidad actual, sino que propone la apología de un proyecto de futuro que aspira a abrazar una visión universal. Por este motivo Campanella avanza la idea del derecho universal de todos los niños a la educación, apunta el principio de la igualdad de oportunidades y espera que en el futuro la obra de las Escuelas Pías se encarne dentro de un estado orgánico en el que la enseñanza forme parte de su proyecto.

LA UTOPIÍA REALIZADA EN LAS ESCUELAS PÍAS

La Escuela que encontró Campanella recogía más de un millar de niños pobres de todos los barrios de Roma y un puñado de maestros que realizaban la tarea de dar clase a los pequeños desde la mañana hasta la tarde y la ejercían por amor a Dios. Al final de la jornada acompañaban a los pequeños a sus casas y luego iban a pedir limosna para asegurar la subsistencia de sus escuelas Sin duda que estos

detalles no pasaron desapercibidos al filósofo que comprendió enseñada la revolución que representaba la obra de Calasanz y se prestó a colaborar con ella y a defenderla de sus ataques. Los ideales que Erasmo, Moro o Vives habían defendido y señalado como utópicos y que el mismo Campanella había imaginado en su Ciudad del Sol se hacían realidad en las Escuelas Pías. No se trataba ya de proyectos o de tímidos escarceos sino de una obra gigantesca que solo podía llevarse a cabo con el tesón de Calasanz y con su profundo amor a Dios y a los niños. «*¡He encontrado en Roma la forma definitiva de servirle a Dios (en los niños pobres) y no lo dejaré por nada en el mundo*» escribiría Calasanz a su hermana después de haber comenzado su obra en Santa Dorotea. Calasanz había llegado a Roma con el afán de resolver algunos asuntos de su diócesis y buscarse una canonjía que le asegurara su futuro. Pero se había dado cuenta de que la enseñanza de los pequeños no era un mero acto de caridad cristiana entre otros, sino que se trataba de un derecho enraizado en la naturaleza humana. Persuadido de que la vida humana está llamada a crecer y a alcanzar su plenitud, se comprometió a asegurar la tutela de los pobres y de los menesterosos con la convicción de que debía llegar a ser competencia del estado moderno. Hemos visto ya cómo Calasanz, antes de tomar la iniciativa de reunir a los niños en Santa Dorotea, había dirigido sus pasos a la comuna de Roma sin obtener ningún resultado, había llamado a la puerta de jesuitas y dominicos que ya estaban dedicados a la enseñanza, pero no quisieron tomar en mano su propuesta. Fue entonces cuando Calasanz comenzó esta andadura y, con los pocos medios que tenía a su alcance y con la colaboración del párroco de Santa Dorotea que le cedió la sacristía como primera aula, nació la primera escuela popular.

Calasanz no era un filósofo del derecho ni un humanista reformista como lo había sido Erasmo, sino un hombre práctico. Cuando vio el problema y la envergadura que tomaba su obra decidió reunir en torno a sí colaboradores que voluntariamente le ayudaran en esta tarea. Pocos tenían la fuerza de espíritu suficiente como para perseverar. Esta situación condujo progresivamente a Calasanz a la creación primero de una congregación religiosa y después de una orden religiosa, simplemente por sentido pragmático. Ciertamente, cuanto más fuerte fuera el compromiso de los maestros, más sólida sería la obra de las Escuelas Pías.

Calasanz no se contentó con llevar al límite las exigencias de su obra hasta alzarla al nivel de Orden religiosa. Quiso además que se revistiera de la virtud de la pobreza, pues no era manera adecuada de acoger a los niños pobres si la escuela que los albergaba no lo era también. Se trata de un radicalismo que responde a todas las exigencias de las utopías de su tiempo, que pretendían una reforma de la sociedad fustigando los males de la época. Calasanz quiso responder sobre todo a los males de la Roma de su tiempo, viciada por el dinero, los negocios, la corrupción, las intrigas y el nepotismo. Las utopías habían hecho el diagnóstico de los males sociales, pero solamente Calasanz las había convertido en realidad.

Un documento sin firma conocida hasta el día de hoy nos permite percibir mejor la obra y el empeño de Calasanz. Fue escrito en 1645 antes de la tercera sesión de la Comisión de Cardenales que examinaba la conveniencia de la obra de las Escuelas Pías y ponía en juego su existencia. A pesar de desconocer el autor parece que el pensamiento puede atribuirse a Calasanz, ya que refleja su opinión sobre la escuela para los niños pobres. Debemos tener en cuenta que su idea era revolucionaria y no era compartida por todos. Entre los miembros de la comisión, el cardenal Roma que era su presidente, no compartía la idea del derecho de los pobres a la educación. Era él quien debía tomar la decisión sobre la posibilidad y, en consecuencia, sobre la existencia o la desaparición de las Escuelas Pías. El documento en cuestión está escrito con el ardor necesario para defender el derecho de los pobres a la educación y la necesidad de la institución que lo hace realidad.

“Eminentísimo y Reverendísimo Señor:

Del instituto de las Escuelas Pías, ejercido por los Pobres de la Madre de Dios que consiste en la enseñanza y en la educación cristiana de los niños, sobre todo pobres, no solo no se puede decir que es absolutamente superfluo, sino que se debe afirmar que es necesario, tanto por la razón universal de que debe enseñarse y educarse a la juventud en las buenas y virtuosas costumbres (razón de que andan llenos los libros de los filósofos morales, los santos Padres y todos los sagrados Concilios), sino, sobre todo, por la razón específica de que la República cristiana consta, en su mayor parte, de ciudades, tierras y personas pobres que, debiéndose procurar el sustento diario con las propias fatigas, no pueden cómodamente atender a sus hijos.

Sin embargo, estos, por ser pobres, no deben ser abandonados constituyendo, como se ha dicho, la gran mayoría de la República cristiana y habiendo sido redimidos ellos también con la sangre preciosa de Jesucristo y tan apreciados por Su Majestad que dijo haber sido enviado al mundo por su eterno Padre para enseñarles: Evangelizare Pauperibus missit me.

De donde se concluye cuán lejos está de la piedad cristiana y del sentir de Cristo aquella política que dice ser nocivo a la República enseñar a los pobres porque se les desvía, dicen, del ejercicio de las artes mecánicas.

La experiencia misma ha demostrado ser una razón falsísima, dado que, aquí en Roma, después de cerca de 50 años que las Escuelas Pías enseñan a los pobres, no vemos exista penuria de ninguna clase de artesanos; sino que vemos que, en su mayor parte, con el beneficio de las escuelas, son capaces de llevar las cuentas de sus mercaderías, sin necesidad de que nadie les escriba y haga las cuentas, como hacía falta antes de que se iniciara la actividad de las escuelas.

Y la razón por la que no faltan artesanos, a pesar de haber frecuentado la escuela, es porque son raros los pobres que, después de haber aprendido a leer y escribir, pasan a la gramática, ya que se paran en la escuela de escribir y del ábaco que, una vez razonable-mente aprendido, emprenden cualquier oficio. Aunque también es cierto que, para algunos oficios ejercidos por pobres, es necesario un poco de gramática, como para ser notarios, copistas, quirurgos, boticarios o drogueros y otros parecidos.

Además de que vemos que ningún príncipe o república se vale de tal política permitiendo en cualquier tierra sujeta a él, aunque sea pobre, la contratación del Maestro de escuela con salario público. Y también en Roma, los Maestros de Distrito que trabajan por los Pobres están pagados por el Pueblo romano, sin temor alguno de que por ello se desechen los oficios.

Pero, aun cuando la erudición no fuera conveniente para los pobres, ¿quién podrá negarles, con un mínimo de sentido cristiano, la buena educación, parte principal del carisma de las Escuelas Pías?

Aunque la educación y la enseñanza ya vienen ejercidas por los Padres de la Compañía de Jesús a lo largo de todo un siglo con suma excelencia y caridad a favor de todo el mundo, sin embargo, la experiencia hace ver que no pueden satisfacer a todos con

tantas y tan variadas y gloriosas ocupaciones. Y, de hecho, no pueden, según su carisma, fundar en ciudades y tierras pequeñas y pobres, en las que pueden fundar los Pobres de la Madre de Dios por razón de la Suma Pobreza que profesan.

De todo lo cual se concluye que, en mies tan abundante del anchuroso campo del mundo, no pueden faltar a los Pobres de la Madre de Dios espigas que recoger tras los grandes segadores de la Compañía de Jesús que, diariamente, recogen gruesos y abundantes haces de los que deben Vuestras Paternidades, según la Ley, dejar adrede para los Pobres⁹⁴.

El texto es sumamente elocuente y complementa el escrito por Calasanz mismo al Cardenal Tonti. Sin embargo, en resultado de la comisión de cardenales no fue favorable al propósito de Calasanz que vio como su instituto era privado progresivamente de su carácter de Orden religiosa y de Congregación con votos para ser reducido a simple congregación al estilo del Oratorio de San Felipe Neri. Las escuelas se mantuvieron, pero, con la imposibilidad de reclutar nuevas vocaciones y la deserción de muchos religiosos ante la nueva situación, sufrieron un golpe mortal.

HACIA UNOS RASGOS DEL PENSAMIENTO DE JOSÉ DE CALASANZ

Hemos avanzado ya que José de Calasanz no era un filósofo, a pesar de haberla estudiado desde su estancia en Estadilla con los trinitarios, durante su paso por el Estudi general de Lleida y por las universidades de Valencia y Alcalà. Hemos visto también que vivió de cerca el pensamiento místico de los carmelitas y que tuvo una sensibilidad especial por el pensamiento moderno y la nueva ciencia al acercarse a Campanella y Galileo. En realidad, José Calasanz era un hombre tenaz y práctico, de formación humanista, que vivió una conversión personal durante su estancia en Roma al descubrir la pobreza de los niños del barrio del Trastevere. Desde la fundación de las Escuelas Pías se pusieron en marcha un arsenal de ideas que habían sido inte-

94 Tomado de Vicente FAUBELL ZAPATA, *Nueva Antología Pedagógica Calasanzia*, Publicaciones Universidad Pontificia, Salamanca, 2004, pp. 69-72.

rriorizadas a partir de largos años de experiencias y aprendizajes hasta constituir un pensamiento coherente. Podríamos intentar esbozarlas en forma de ideas filosóficas.

Nos impulsa a ello la amplitud de los propósitos que se acogen dentro del concepto de filosofía que, como dice Montaigne, “*tiene tantos rostros*”, que en su nombre han podido defenderse las ideas más opuestas. Si somos pues indulgentes con esta noción un poco imprecisa podremos arriesgarnos a hablar de una filosofía de Calasanz, entendida como una reflexión realizada a partir de la experiencia del acto educativo. La descripción de su pensamiento nos permitirá trazar los rasgos generales que caracterizan el proceso educativo que José de Calasanz proyectaba para cada uno de sus alumnos. Llegados a este terreno podríamos buscar complicidades entre los filósofos antiguos y también entre los filósofos de su época, al mismo tiempo que intentaremos disponer los puentes hacia los sistemas filosóficos de nuestros días. Sin embargo, Calasanz no nos ha dejado demasiadas pistas, aunque afirma en sus Constituciones:

“Concilios Ecuménicos, Santos Padres y filósofos de recto criterio afirman unánimes que la reforma de la Sociedad Cristiana radica en la diligente práctica de esta misión. Pues si desde la infancia el niño es imbuido diligentemente en la piedad y en las letras, puede preverse, con fundamento, un feliz transcurso de toda su vida”⁹⁵.

¿Quiénes son estos filósofos de recto criterio? En sus Constituciones José de Calasanz cita a Santo Tomás entre los filósofos seguros que sientan las bases de la formación de sus maestros y utiliza los textos de Joan Lluís Vives aunque desaprueba el consejo de Campanella, escrito en su Apología, de facilitar a sus religiosos el acceso a las ciencias superiores, es decir al estudio de la filosofía⁹⁶. Campanella avanza los nombres de los filósofos de su tiempo que le merecen poca confianza, como Erasmo, Melancton y Valla, y aduce que solo puede combatirse a los herejes con una preparación superior. Pensamos que Calasanz debió suscribir la misma crítica general de los pensadores

95 SAN JOSE DE CALASANZ. Constituciones, Proemio, nº 5.

96 GINER GUERRI, Severino, *San José Calasanz*, Madrid, BAC 1992, pag 628.

afines a la Reforma, haciéndose eco de la opinión de la Iglesia de la Contrarreforma de considerarlos como adversarios envanecidos por su saber. Sin embargo se oponía a que sus religiosos siguieran el mismo camino y quedó disgustado por el texto de Campanella que no obtuvo su beneplácito⁹⁷.

El proyecto calasancio supone una base humanista, entendiendo por tal una valoración profunda del hombre individual como una realidad inestimable, percibida como una existencia espiritual que aspira a un progreso integral de todas sus aptitudes. La consideración de cada hombre como un sujeto único creado por Dios, llamado por vocación a la construcción de su propia vida dentro de una sociedad que se presume también cada vez mejor. Tres dimensiones aparecen en esta consideración: la dimensión personal, que abre cada sujeto humano a su propia construcción interior, la dimensión social, que lo empuja a la acción en el mundo en colaboración con otros individuos para establecer un futuro mejor y, por último, la dimensión trascendente, que lo proyecta más allá de sí mismo a una confianza en Dios que lo ama y lo llama a la vida.

El proyecto educativo de Calasanz es, por lo tanto, un proyecto integral. Todos y cada uno de los aspectos que pertenecen al sujeto humano deben progresar de una manera armónica para hacerle crecer a la medida de su perfección. No caben ni los cálculos ni los intereses que favorecerían un aspecto con menoscabo de los otros. Todo lo que es educativo, todo lo que supone un perfeccionamiento de la vida humana, tiene cabida en la pedagogía de Calasanz. No en balde se procuró la ayuda de los mejores gramáticos, de los mejores calígrafos y de los mejores científicos para formar a sus maestros. El estaba siempre atento a los elementos que podían aportar mejoras en sus escuelas para aplicarlas en seguida al servicio de los niños. Esta armonía la buscó también en la organización graduada de los estudios, lo que permitía distribuir los conocimientos y las habilidades de una manera ordenada para que el desarrollo del niño se realizara sin prisas y sin traumas. Calasanz albergaba esta visión integral del hombre para conducir a cada alumno a la plenitud de una madurez humana y cristiana.

97 VILÁ i PALÁ, Claudi, *¿Influencia de Campanella en la pedagogía calasancia?*, Revista. Calasancia 1 (1959) pag 23-44.

Pero no era posible alcanzar estos objetivos sin un método que permitiera una enseñanza simultánea y graduada. Calasanz pedía a sus religiosos la utilización de métodos sencillos que permitieran alcanzar los conocimientos de forma ordenada y fácil, elemento a elemento. Pero al mismo tiempo para el conjunto de su escuela debía aplicar un método que permitiera trabajar con todos los alumnos al mismo tiempo. Por este motivo, generalizó el método simultáneo, que los jesuitas aplicaban a los cursos superiores, a todos los niveles de la enseñanza. Esto significaba que la misma enseñanza impartida por el maestro debía llegar al mismo tiempo a todos los alumnos de la sección⁹⁸. El maestro debía apoyarse para ello en los llamados decuriones, esto es, algunos alumnos que tomaban la lección y redoblaban sus explicaciones para hacer progresar a los niños menos dotados. El método simultáneo se complementaba con el llamado método uniforme que suponía la implantación del mismo programa en todas las Escuelas Pías.

De esta manera todo el proceso educativo perseguía la realización de un ideal: conseguir que el hombre que apunta en la vida del niño que comienza la escuela, alcance la plenitud del adulto, capaz de incorporarse a la vida con provecho para sí mismo y para la sociedad. En las Escuelas Pías se buscaba la realización de este ideal a través de la integración de las tres dimensiones de las que hemos hablado: la dimensión interior, la dimensión social y la dimensión trascendente. De esta manera Calasanz podía confiar que los alumnos que habían pasado por sus escuelas habían mejorado ellos mismos como personas y eran capaces de mejorar la sociedad.

Veremos a continuación lo que podríamos considerar las notas de la filosofía de Calasanz y que aparecen en sus Constituciones como las columnas sobre las que se levantan sus Escuelas Pías. La primera es una definición concisa del maestro escolapio: Calasanz lo presenta como “cooperador de la verdad” y de esta manera califica también toda obra educativa verdadera como “colaboración con la verdad”.

Junto a este primer pilar de la filosofía calasancia vamos a presentar otras tres notas que han definido el trabajo educativo en las

98 Cfr. SANTHA, Op. Cit. pag 275-276.

Escuelas Pías. Se trata de tres matices que añaden personalidad y distintivo a las escuelas de Calasanz : la prioridad de la enseñanza de los más pequeños, (“*a teneris annis*”), la preferencia por la acogida de los más humildes (“*praecipue pauperibus*”) y la necesidad de impartir la ciencia con el espíritu, (“*pietas et litterae*”). Vamos pues a exponer cada una de estas cuatro notas.

EL EDUCADOR ESCOLAPIO COMO COOPERADOR DE LA VERDAD

Abordamos en primer lugar esta descripción tan original que hace José de Calasanz del educador escolapio como cooperador de la verdad. La encontramos en el proemio de sus constituciones como si tuviera que ser el paradigma a partir del cual se vertebra toda su obra. Tras definir la identidad de la Orden escolapia en el seno de la Iglesia, describe en seguida los objetivos y el contenido del ministerio escolapio (num 2 y 5), y termina dibujando el perfil del educador escolapio (num 3, 4, 6 y 7)⁹⁹.

En el primero de los números dedicados al educador calasancio (número 2) leemos:

“En actitud humilde hemos de esperar que Dios todopoderoso que nos ha llamado como trabajadores a esta mies fertilísima de la educación cristiana nos proporcionará también los medios oportunos para que lleguemos a ser idóneos cooperadores de la verdad. Sin embargo, teniendo en cuenta su manera habitual de actuar (a través de medios humanos e históricos), creemos necesario, siguiendo el ejemplo de los santos, vigorizar esta misión con las presentes Constituciones”.

El texto nos advierte de la altura de miras de José Calasanz a la hora de valorar el trabajo del educador escolapio, ya que lo considera como un don de Dios y una vocación que ennoblece la tarea educativa. Esta consideración supera la que se tenía en su época del trabajo del maestro, considerado como un simple oficio más bien desprecia-

99 Utilizamos en estos temas de la identidad calasancia el inestimable trabajo del P. José Antonio Miró, que elaboró unas fichas sobre la filosofía de Calasanz para presentarlas como material de formación para los juniros escolapios.

ble. Calasanz ve en el educador escolapio una vocación escogida por Dios para realizar su plan de salvación sobre los hombres. Y si Dios es quien tiene la iniciativa de esta obra es también él quien va a poner los medios para realizarla. Estos medios no son otros que el trabajo ordinario de los educadores escolapios. Calasanz justifica así la elaboración de las Constituciones como un instrumento que debe ayudar a la realización de la vocación escolapia que ejecuta dócilmente el plan que Dios ha querido para los niños.

No obstante, dentro del párrafo transcrito llama la atención el título con el que José de Calasanz describe al educador escolapio, es decir “cooperador de la verdad”. Sin duda que esta definición de Calasanz depende de la concepción que tengamos de la verdad y su valoración variará lógicamente con ella. A primera vista, en el colaborador de la verdad revive el viejo ideal socrático del filósofo como aquel que hace nacer las ideas en la mente del discípulo, pero adquiere un carácter más pleno y más sagrado. La expresión rezuma un cierto agustinismo, que constituye la música de fondo de todo el pensamiento cristiano hasta nuestros días. Más aún, Calasanz reproduce el tema del maestro interior, que conduce la mente a su plena iluminación por la verdad divina, en un maestro exterior, que es capaz de allanar los caminos de la luz.

En realidad, este título que tiene su origen en la tercera carta de San Juan, (3 Juan 8)¹⁰⁰ debe ser motivo de una consideración más detallada. Juan habla de los hermanos, que han realizado su misión en otras tierras como testimonios del Evangelio y que han venido como verdaderos testigos de la verdad; cuando se acercan a las comunidades creadas por él, Juan las anima a acogerlos para hacerse cooperadores de la verdad. Para la interpretación correcta del párrafo debemos comenzar por distinguir el concepto hebreo de verdad (*emunah*), con el cual debemos interpretar los textos bíblicos, del concepto griego (*aletheia*). El término “*emunah*” implica la consideración de la verdad como una actitud de fidelidad a una persona, de mantenimiento de una palabra dada o simplemente de confianza prestada a un testimonio. De esta manera cooperar con la verdad equivaldría a mantener

100 Debemos acoger tales hombres para llegar a ser con ellos obreros para la verdad. Ina sunergoi gignomeqa th aleqeia.

la fidelidad a los hermanos que a su vez se han mantenido fieles a la fe en Jesucristo. El término griego *αληθεια* tiene un sentido más intelectual y cognoscitivo, ya que significa desvelar aquello que está oculto. La interpretación de la frase joánica no tendría sentido con este contexto, ya que en el ámbito de la fe no hay nada más que desvelar puesto que la revelación total ya se ha producido en Jesucristo. Si prestamos atención a otros tres pasajes de las cartas de San Juan (1 Jn 1, 6; 3, 18-20 y 2 Jn 4-6) vemos como el autor habla de caminar en la verdad cuando se hace en comunión con Dios, lo que implica que toda la vida se ilumina con la luz de la gracia y se manifiesta sobre todo en el amor a Dios y a los hermanos. Caminar en la verdad se opone así a caminar en las tinieblas. ¿Cómo podría entenderse entonces la descripción de Calasanz? Si hemos de interpretarla a partir del texto de San Juan, “cooperador de la verdad” significaría colaborar activamente en el plan salvador del Padre a través de la adhesión inquebrantable a la fe en Jesucristo gracias al don del Espíritu de manera que vaya realizándose en cada hombre y en la totalidad de la historia.

Si seguimos la interpretación del P. Gyorgy Santha que nos parece la más obvia, de acuerdo con el talante de José de Calasanz, la tarea del maestro es difusora de la verdad en la medida que disipa las tinieblas de la ignorancia de las mentes infantiles y de esta manera les asegura una vida más feliz. Dice el P. Santha

“El maestro, según el concepto calasancio, debe ser un apóstol, un misionero de la verdad, que difundiendo la luz disipe las tinieblas de la ignorancia, salve al hombre de la esclavitud intelectual y moral y les haga verdaderamente felices. Es de él de quien depende en cierto grado el destino eterno además del bienestar temporal de los hombres, tanto de cada individuo en particular como de las naciones en general”¹⁰¹.

El texto replantea la función de la figura del maestro que las pedagogías modernas han menoscabado. Desde la óptica de Calasanz la figura del maestro adquiere todo su valor y su importancia en el proceso educativo, hasta el punto de que debe considerarse indispensable.

101 SANTHA, Op. Cit, pag 75-76.

Ciertamente que el sujeto de la educación es el niño y es para él que se concibe el acto educativo, pero el pensamiento rousseauniano según el cual el niño nace ya dispuesto a la educación parte de una idealización de la naturaleza humana que desconoce los obstáculos y las rémoras que se oponen a la educación, si no media un esfuerzo y una orientación del propio sujeto educativo. Los incentivos exteriores y la presencia del tutor o del educador es determinante para que el educando encuentre los modelos, los estímulos y el afecto necesario para acompañarle en su crecimiento. En consecuencia, la figura del maestro es indispensable en el acto educativo y no puede reemplazarlo ni el automatismo de un robot ni la bondad de un programa operativo, puesto que solo con la presencia del maestro la educación adquiere humanidad.

San Agustín escribe un breve discurso “*De magistro*” sobre el papel del maestro, donde se propone la cuestión de si el hombre puede educar y llamarse propiamente maestro o si por el contrario solo Dios merece este nombre, porque parece que solamente Dios es quien enseña y merece ser designado con este título de maestro¹⁰². Fiel a su doctrina de la Iluminación, según la cual Dios mismo muestra el conocimiento de las ideas al alma humana con su luz iluminadora Agustín atribuye solamente a Dios el título de verdadero maestro, actuando sobre el espíritu que le busca como un maestro interior. Su experiencia personal pasó por esta larga peregrinación de su entendimiento hasta encontrarle a Él, autor de toda luz. San Buenaventura y Duns Scoto escribieron también un “*De magistro*”, manteniéndose fieles a estas ideas agustinianas, y retuvieron este carácter de maestro interior atribuido a Dios. Un tanto distinta es la versión de Santo Tomás que presenta su “*De magistro*”¹⁰³ como una discusión sobre si el acto de enseñar pertenece más a la vida contemplativa o a la vida activa. Santo Tomás se inclina por situar la enseñanza más como una actividad que como una contemplación, ya que lleva consigo el indicio de su carácter arduo que parece apuntar más bien por la exterioridad del acto de educar. Podríamos hablar entonces del maestro exterior, que se manifiesta en el mundo terrenal de la vida y de la historia.

102 SAN AGUSTIN, *De Magistro*, Madrid: BAC, 1951, Vol 3, 12° ed. pp 526-599.

103 SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De magistro*, Madrid, Agape Libros, 2006.

Hoy en día ya no puede sostenerse un discurso sobre la verdad, considerada como la posesión absoluta de afirmaciones objetivas. El pensamiento contemporáneo ha atravesado las crisis del subjetivismo, del fenomenismo, del escepticismo y del relativismo, de suerte que ya nadie se puede erigir en filosofía como detentor de afirmaciones dogmáticas fundadas sobre el suelo incommovible de la verdad. El pensamiento contemporáneo entiende más bien la verdad como un horizonte hacia el cual nos dirigimos con un reconocimiento de los propios límites y de la magnitud de la empresa. Pero una cierta filosofía contemporánea no rehúsa la aplicación del concepto de verdad a determinadas actitudes de la persona que se mantiene fiel a la palabra dada y manifiesta un comportamiento digno de confianza, aunque podríamos hablar entonces en términos de veracidad o de autenticidad. Entendida en este sentido, la expresión “cooperador de la verdad” cobraría un alcance más dinámico. Podría interpretarse como la persona que está abierta al horizonte de la verdad y que valora su fuerza educativa abriendo la voluntad del alumno a su búsqueda. El ministerio del cooperador de la verdad no consiste tanto en la capacitación de sus alumnos, sino en facilitarles el acceso al misterio de la vida y del hombre, al misterio del mundo y de su belleza y al misterio de Dios.

LA EDUCACIÓN DESDE LA MÁS TIERNA INFANCIA

La originalidad de las Escuelas Pías se encuentra en los criterios pedagógicos que Calasanz aplica para la educación cristiana de los niños. Las Constituciones y los dos memoriales al Cardenal Tonti y al cardenal Roma podrían considerarse como sus documentos fundacionales, de modo que podemos entresacar de ellos algunas máximas que definen el ministerio escolapio: es insustituible y el principal para la reforma, consiste en la buena educación de los muchachos, de él cabe esperar una vida feliz para el hombre futuro, está destinado a todos los muchachos de cualquier condición, ayuda a todos sin acepción de personas, es aplaudido por todos los príncipes que lo desearían en su patria, ayuda los niños desde los primeros años mediante las letras y el espíritu y de él depende la reforma de toda la cristiandad. Este ministerio lo realizan hombres entregados, de vida apostólica que tienen un estilo de vida muy pobre y muy sencillo. Se trata además de un ministerio distinto del de todas las otras órdenes.

Todas estas afirmaciones encierran un estilo que podría definir la pedagogía de Calasanz. Según el P. Santha podrían sintetizarse en las siguientes características¹⁰⁴:

1. La originalidad de la escuela de Calasanz se encuentra en su carácter integral. La intuición de Calasanz partió de dos realidades preexistentes: la escuela dominical de la doctrina cristiana y la escuela diaria de lectura, de escritura y de cuentas. La nueva escuela integraba estos dos aspectos con programaciones precisas tanto del terreno catequético como del campo cultural, de suerte que no se redujera a una simple obra de beneficencia.
2. Calasanz implantó la gratuidad absoluta en su escuela para que cualquier niño, pobre o plebeyo, tuviera acceso a la educación y a la cultura. Para lograr sus objetivos buscó los medios de financiación propios de su tiempo, como muchas otras congregaciones de su tiempo, manteniendo su obra gracias a las limosnas. De esta manera la escuela de Calasanz adquirió su carácter popular.
3. Consideró fundamental comenzar la educación de los niños a partir de su más tierna edad, de suerte que su escuela adquirió un carácter elemental y graduado.
4. La enseñanza media pretendía preparar a los alumnos para el ingreso en las escuelas superiores, pero el acceso a dichas escuelas no estaba permitido a todos los muchachos. Calasanz creó entonces una escuela media de cariz profesional que preparaba directamente para la vida, de suerte que los alumnos tenían una formación intelectual, administrativa y cristiana que les permitía ingresar en el mundo artesanal, mercantil o curial.
5. Para lograr estos objetivos Calasanz elaboró unos métodos pedagógicos, sencillos y eficaces y creó una nueva figura de educador preparado y comprometido¹⁰⁵.

A lo largo de su experiencia educativa de más de cincuenta años José Calasanz insistió siempre en las prioridades características del mi-

104 SANTHA, György, Op. Cit. pag 133-140.

105 AAVV *Manual de cursillos calasancios*, Madrid 1992, pag 104-105.

nisterio calasancio¹⁰⁶, que constituían de hecho los principios exclusivos de su idea. Así señalaba en carta al marqués de Ariza, que “*este santo ejercicio... de ayudar a los pobres con ayuda tan útil y necesaria como es la doctrina unida al Santo temor de Dios y en edad tan tierna, que el provecho es muy cierto, como aquí se toca en mano*”¹⁰⁷.

La convicción de que el aprendizaje realizado en la infancia se perpetúa a lo largo de toda la vida era ya una convicción admitida en el mundo antiguo. Así leemos en la segunda carta de San Pablo a Timoteo: «*Tú, en cambio, persevera en lo que aprendiste y en lo que creíste, teniendo presente de quiénes lo aprendiste, y que desde niño conoces las Sagradas Letras, que pueden darte la sabiduría que lleva a la salvación mediante la fe en Cristo Jesús. Toda Escritura es inspirada por Dios y útil para enseñar, para argüir, para corregir y para educar en la justicia.*» (2 Tim 3, 14-16). También Erasmo afirma con gran realismo que “*Algunos con poco decoro bostezan a la tercera palabra, lo cual si desde la niñez se convierte en costumbre llega a fijarse hasta la edad avanzada*”¹⁰⁸. Calasanz es consciente de que los conocimientos y las actitudes se forman ya desde la niñez, de suerte que los malos hábitos cuestan más tarde de erradicar. Leemos en las Constituciones: “*si los niños son educados desde la más tierna infancia en la piedad y en las letras, sin lugar a dudas que ha de esperarse un curso feliz de todas sus vidas*”¹⁰⁹. Por este motivo la educación de los pequeños se convirtió en una característica prioritaria de las Escuelas Pías, en una época en que no era valorada y, en consecuencia, era descuidada. Decimos bien prioritaria y no exclusiva, ya que Calasanz reivindicó siempre para las Escuelas Pías el derecho a acompañar los alumnos hasta las puertas de la vida adulta.

106 El XLIII Capítulo General de la Orden de las Escuelas Pías en 1991 señaló “las prioridades características del ministerio calasancio” en *Las Escuelas Pías hacia el Tercer Milenio, memoria y profecía*, Madrid 1991, pag 50.

107 LÓPEZ, Salvador, *Documentos de San José Calasanz*, Bogorá, 1988, pag 157-158 y 166-170.

108 ERASMO DE ROTTERDAM. *De civilitate morum puerilium*. 1544, Hillenius, Biblioteca Nacional de Baviera. Trad. castellano. Ministerio de Educación, Cultura y Deporte. Área de Educación; Edición: 1 (2006).

109 SAN JOSE DE CALASANZ, *Constituciones*, Proemio num. 5.

Toda acción pedagógica debe comenzar pues por la educación infantil para continuar más tarde con la educación de los adolescentes y de los jóvenes. Calasanz estuvo convencido de este principio pedagógico que permite sentar las bases de la persona humana en el terreno intelectual y afectivo. Es un trabajo en los cimientos de la persona que queda escondido más tarde cuando los conocimientos se vuelven más complejos y las actitudes más intrincadas. De hecho, aparte de las obras de Erasmo y de Lutero, poca literatura se había dedicado al tema de la educación de los niños. En el ámbito católico destacamos dos obras, los tres libros *Sobre la Educación cristiana y política de los pequeños*, escrito en 1583 por el cardenal Silvio Antoniano a instancias de San Carlos Borromeo y el *Tratado de la buena educación de los pequeños*, escrito en 1594 por San Juan Leonardi.

No obstante, en la época de Calasanz los vocablos “niño” o “pequeño” no tenían un sentido preciso como lo entendemos hoy día¹¹⁰. La distinción entre niñez, infancia y adolescencia no era nítida, de suerte que debemos mantenernos en la interpretación de los textos dentro de una cierta ambigüedad. A través de la organización que Calasanz hizo de sus escuelas podemos deducir que la formación escolar comenzaba a partir de los seis años y que la etapa de la adolescencia estaba comprendida dentro de su escuela graduada¹¹¹. Cubells estudia los distintos baremos de la época de Calasanz para clasificar las edades y encuentra que, desde el punto de vista legal, el período de la infancia se consideraba hasta la edad de cinco años, a partir de la cual la persona del niño se equiparaba ya a la del adulto. Sin embargo, la infancia se suponía una edad vulnerable, no solo porque había una gran mortalidad infantil, sino porque las opiniones populares creían que los niños estaban especialmente sometidos a la influencia de los astros¹¹².

110 Cfr CUBELLS, Francisco, *El niño según Calasanz*, en AAVV Manual de cursillos calasancios, Madrid, 1992 “Concepto de infancia en tiempo de Calasanz”, p. 165-170.

111 Declaraciones sobre las Constituciones de 1637. Texto original en “Archivum Scholarum Piarum” (1990) 27; traducción al castellano en “Analecta Calasanciana” (1983) 50.

112 CUBELLS, Francisco, *Calasanz y la educación de los niños más pequeños*, Revista de ciencias de la educación, nº 172, pag 123-164.

En la época de Calasanz la enseñanza infantil era relegada en manos de las mujeres. Los padres Castelli y Casani hablan de recibir los niños en las Escuelas Pías desde una edad temprana que, según parece era de cinco años, mientras que en las otras escuelas eran acogidos a partir de los seis años. Calasanz no admite niños antes de esta edad, porque entonces no pueden seguir el ritmo de la escuela y estorban el trabajo de los demás. Sin duda se organizaron discusiones en torno a la conveniencia de admitir a los niños desde una tan tierna edad. Calasanz sigue en ello la doctrina de los Padres de la Iglesia y el sentir del Concilio V de Letrán y del Concilio de Trento que lo recomiendan¹¹³. Calasanz está convencido de que esta acogida de los pequeños no puede realizarse si no es con un alto grado de humildad, ya que muy pocos valoraban en su época la educación de los pequeños y consideraban a los maestros de grados inferiores como incompetentes y gente indigna. Calasanz se esforzó en motivar a sus religiosos sobre todo para evitar que rehuyeran la escuela para dedicarse a otras tareas más altisonantes¹¹⁴. Se dice que los pequeñuelos eran los preferidos de Calasanz y que los trataba con comprensión y afecto pasando por alto sus niñerías. Así, entre las declaraciones de los testigos de sus virtudes en el proceso de beatificación, se encuentra el testimonio del médico Cristóbal de Antoni quien declaraba: “*Soy testigo de la gran caridad con la que enseñaba a los niños, aun a los más pequeños y principiantes, a quienes enseñaba a deletrear*”¹¹⁵. Y su humildad se reflejaba en lo que escribe en una de sus cartas: “*De mayor mérito sería barrer las escuelas de los pequeñitos y enseñar el Padre nuestro que cantar las horas del Oficio divino*”¹¹⁶.

Calasanz tuvo que luchar realmente, dentro y fuera de su orden, para que se mencionara siempre la dedicación de sus religiosos a la enseñanza de los más pequeños en todos los documentos que presentó

113 El P. Santha es de la opinión que este consejo de los Concilios se dirige a los alumnos que deben entrar en los seminarios.

114 Es suficiente retener la valoración que Vives hace de la escuela cuando le comenta a Erasmo “Siento tanta repugnancia por las escuelas que haría cualquier cosa antes que volver a estas inmundicias y tratar con críos” (Epistola a Desiderio Erasmo V, 113).

115 GINER GUERRI, Severino, “El carisma de san José Calasanz, según los testigos del procesos de beatificación”, en *Analecta Calasanziana*, 39 (1978) 209.

116 JOSE DE CALASANZ, *Epistolario*. Carta 2646.

para la aprobación de la Congregación de las Escuelas Pías. Junto a ella se presentaba también como ministerio propio de las Escuelas Pías la enseñanza de las humanidades, de la retórica y de la gramática. Incluso debió mantener esta idea al final de su vida contra los que pretendían alterarla, como aparece en el memorial dirigido al cardenal Roma¹¹⁷.

A pesar de la insistencia de Calasanz en la escolarización de los niños “desde la tierna infancia” podemos apreciar una evolución en la historia de la Orden en cuanto a la práctica educativa que se hacía en las escuelas. Calasanz admitió de forma progresiva que el Instituto de las Escuelas Pías prolongara su acción educativa a la enseñanza superior, ya que no pretendía cerrar a los niños pobres de sus escuelas el acceso a los estudios superiores cuando estaban capacitados para ello. Esta apertura no se hizo sin las protestas de otras Órdenes religiosas que monopolizaban tales enseñanzas y que pedían a la Santa Sede que limitara el ámbito educativo de las Escuelas Pías a la enseñanza exclusiva de los pequeños. De hecho, la obra de las Escuelas Pías se complicó por este y por otros problemas que amargaron la vejez de Calasanz. Antes de su muerte la Santa Sede ya había suprimido el carácter de orden del instituto y reducido la obra de las Escuelas Pías al nivel de una simple congregación sin votos. Las escuelas seguirían funcionando, pero con un apoyo institucional debilitado.

El movimiento de recuperación que siguió a la muerte de Calasanz llevó consigo un proceso de reforma institucional que puede considerarse como una refundación del Instituto. El P. General Carlos J. Pirroni debe considerarse un verdadero refundador de la Orden, ya que consiguió estabilizarla y superar el antagonismo entre los partidarios de una radical fidelidad al fundador y los religiosos críticos, que postulaban un distanciamiento de los rasgos excesivamente monásticos de la orden. Respecto a las escuelas inferiores se observó un cierto distanciamiento, ya que sin abandonarlas, se redujo su número y fue menor el número de escolapios que se dedicaron a los pequeños, de manera que un breve pontificio “*Nobis quibus*” de 1751 tuvo que recordar la misión de la orden, indicando la prioridad de la ense-

117 Cfr. Ut supra.

ñanza elemental, ya que las Escuelas Pías están destinadas a enseñar los principios fundamentales. Sin embargo, el documento reconocía también el derecho de la Orden a abrir centros de enseñanza superior. Como veremos esta consolidación del ministerio escolapio condujo la Orden a su gran momento de expansión de suerte que el siglo XVIII puede considerarse su siglo de Oro. Las Escuelas Pías continuaron su dedicación a la enseñanza de los pequeños al mismo tiempo que ampliaba su ministerio en la enseñanza superior. La historia particular de cada colegio muestra que había en la mayoría de ellos maestros que eran excelentes educadores de niños.

EDUCAR SOBRE TODO A LOS POBRES

Las Escuelas Pías aparecieron como consecuencia de la experiencia que tuvo José de Calasanz de la pobreza de la infancia del Trastevere y de su voluntad firme de erradicarla. Desde sus inicios en la sacristía de Santa Dorotea su obra ha quedado vinculada al servicio exclusivo de los niños pobres. Esto explica el estilo que Calasanz quiso dar a su escuela, a la que impuso su carácter de gratuita y, en consecuencia, quiso que este carácter impregnara la condición de mendicantes de los miembros de su obra. Esta pobreza radical de los primeros escolapios debía sostenerse de las limosnas que recibían, ofreciendo el testimonio de su pobreza a los niños y a los jóvenes que educaban.

Que los niños pobres nunca deben ser desatendidos es un pensamiento constante de Calasanz que se mantiene así fiel al evangelio y persigue la reforma de la injusticia de la sociedad. Así lo afirma con firmeza en sus Constituciones y lo ratifica claramente en otros pasajes. Así en las Declaraciones sobre las Constituciones, en 1637, dice: *“Reciba el Prefecto con toda caridad a los pobres, aunque estén descalzos o con el vestido roto y sin botones, ya que principalmente para ellos se ha fundado nuestro Instituto”*¹¹⁸. También escribe en 1638 al Rector de las Escuelas Pías de Florencia: *“En cuanto a recibir alumnos pobres, obra usted santamente admitiendo a cuantos vienen, porque para ellos se fundó nuestro Instituto. Y lo que se hace por ellos, se hace por Cristo;*

118 Cfr. LOPEZ, S. *Documentos de San José Calasanz*, Bogotá 1989, pag 301.

no se dice otro tanto de los ricos"¹¹⁹. Finalmente como ya hemos visto en el memorial dirigido al Cardenal Roma, cuando estaba en litigio la existencia misma de las Escuelas Pías como Orden, José de Calasanz hace el alegato más completo en defensa de la educación de los niños pobres que es tan necesaria para todas las naciones de la República cristiana¹²⁰.

A pesar de la firmeza de Calasanz, la radicalidad de esta opción preferencial por los pobres de las Escuelas Pías que conllevaba la profesión de la suma pobreza por parte de los miembros del Instituto, no encontró en la Iglesia el lenguaje jurídico que supiera matizarla ni tampoco encontró la unanimidad entre los miembros del Instituto. En efecto, entre los seguidores de Calasanz, había algunos que veían excesivo el carácter extremo de la mendicidad de la Orden para un ministerio tan arduo como la enseñanza de los pequeños. A la muerte de Calasanz sus religiosos estaban prácticamente divididos en dos grupos a causa de este problema: aquellos que pretendían seguir fieles a las consignas de Calasanz y aquellos que eran críticos de estos aspectos excesivamente monacales que Calasanz había impreso en su Orden. Con la disolución de la Orden primero y su recuperación posterior en tiempos del P. Pirroni los documentos pontificios encontraron un lenguaje más conciliador que matizaba la opción por los pobres. El Breve Pontificio "*Nobis quibus*" expresaba esta opción institucional con esta frase: "*[Los escolapios] deben admitir los niños pobres y pueden admitir niños ricos y nobles*"¹²¹. De esta manera la exclusividad inicial de las Escuelas Pías de dedicarse a los niños pobres fue corregida jurídicamente por la Iglesia al aprobar definitivamente el Instituto. Ya en vida de Calasanz, este tuvo que admitir progresivamente que sus escuelas para pobres se abrieran también a los ricos y a los nobles, aunque la gratuidad fue siempre una condición indispensable para que no fueran privados de la oportunidad de la escuela aquellos que estaban más necesitados de ella. Este carácter abierto de las Escuelas Pías es reconocido con la expresión de "escuela popular", una escuela que no sirve a una clase determinada y se cierra a las otras,

119 Epistolario de San José Calasanz, carta n° 2812. En D. CUEVA, Calasanz, mensaje espiritual y pedagógico, Madrid 1973, n. 1444.

120 Cfr. Ut supra.

121 AAVV, *Documentos fundacionales*, Salamanca 1979, pag 246.

sino una escuela que está abierta a todos, y que es respetuosa con sus orígenes y con sus condiciones. Incluso en los momentos en que Calasanz se vio arrastrado a regañadientes a dar entrada en sus escuelas a los ricos y a los nobles mantuvo siempre la nostalgia de la educación de los pobres, porque vislumbraba en ella la reforma de la sociedad entera.

El carisma de José Calasanz se realizó efectivamente con la opción de la oferta de la educación para todos comenzando por los más necesitados. Como explica el P. Santha, la escuela de Calasanz se caracteriza, en primer lugar, por un sentido progresivo de la universalidad ya que se configura como una escuela destinada a todos los hombres, una “escuela para todos”, comenzando por los más necesitados. Se trata en primer lugar de una escuela inclusiva que no deja ningún niño fuera, porque reconoce ya este derecho universal a la educación que es reconocido hoy en día por las Naciones Unidas. En segundo lugar, la escuela de Calasanz se caracteriza por un sentido progresivo de la integralidad, tanto temporal, es decir, para todas las etapas del desarrollo, comenzando sobre todo por los más pequeños, como personal, es decir, para todos los aspectos que constituyen la persona humana, comenzando por su dimensión espiritual¹²².

Seguimos al P. Josep Antoni Miró cuando comenta la evolución de la educación de los pobres en la historia de las Escuelas Pías después de transcurridos más de tres siglos y medio desde la muerte de Calasanz. Durante todo este tiempo la educación escolapia se ha mantenido en la línea de su Fundador de considerarla no como una obra de beneficencia o asistencial a situaciones puntuales sino como un medio de reforma estructural a través de la formación de los niños y jóvenes para que sean capaces de afrontar su futuro y de contribuir así al progreso de la sociedad. La presencia de un colegio escolapio ha sido en las pequeñas poblaciones un foco de desarrollo espiritual, cultural y material.

Comenta el P. Miró que “quizás en algún momento se oscureció esta perspectiva político-social y no se valoró suficientemente lo educativo como medio de reforma estructural de la sociedad injusta. Esto

122 SANTHA, György, *L'opera delle Scuole Pie e le cause della loro riduzione sotto Innocenzo X*, Roma 1989, pag 25-45 y 65-89.

ocurrió siempre que la pedagogía escolapia se encerró en sí misma, se dejó instrumentalizar por los intereses de los poderosos u olvidó sus horizontes fundacionales”¹²³. Sin embargo, prosigue el P. Miró considerando que esto no ha sido lo más común en la historia escolapia.

Cabe reconocer que hubo una huída de ciertos escolapios en el siglo XVIII hacia la educación de los nobles y poderosos en calidad de preceptores, justo en la época más brillante de la historia escolapia, cuando la emperatriz Maria Teresa del Imperio austríaco y los reyes de Polonia solicitaban de los escolapios la confección de los planes de enseñanza de los estados respectivos. A finales del siglo XIX y principios del siglo XX se produjo otra huida más institucional hacia la burguesía, entonces en crecimiento, Pero incluso en estos momentos, la orientación fundacional se mantuvo, de maneras que pueden parecer hoy poco acertadas, como por ejemplo, en la distinción entre alumnos gratuitos y vigilados o en el sostenimiento de catecismos benéficos, pero que pretendían responder al carisma escolapio.

Sigue el P. Miró: “Desde hace algunos decenios, la *escondida nostalgia* de la Orden se ha manifestado en primer lugar por el incremento y la mayor dedicación a los más necesitados con la creación de nuevas obras en sus propios ambientes, por una apertura y encarnación en el tercer mundo y por la atención a los “nuevos pobres” que genera la sociedad actual. En las obras educativas ya existentes, la sensibilidad por la pobreza se ha manifestado en una mayor sintonía y sensibilidad por los problemas sociales, en la implantación de enseñanzas más populares, y en una orientación pedagógica general encaminada a favorecer el mundo de los desfavorecidos. De hecho, la deserción de algunos ricos poderosos hacia otros centros educativos es la mejor prueba de esta evolución positiva”¹²⁴.

De todas maneras, constituye un reto permanente para las Escuelas Pías el acentuar hoy en todas sus obras la opción preferencial por los pobres, fomentando una educación liberadora que redunde siempre en provecho de las personas y de los pueblos más necesitados. Sin

123 MIRO, Josep Antoni, *Notas para la formación de los jóvenes escolapios*.

124 MIRO, Ut supra.

esta orientación fundamental nuestras instituciones escolapias perderían su identidad específica y con ella, su razón de ser.

“PIEDAD Y LETRAS”

San Juan Leonardi, escribiendo a Pablo V, decía que la renovación de la Iglesia debía realizarse en los primeros y en los últimos. Los primeros son los miembros de la jerarquía. Los últimos son los niños que *“han de ser educados desde los primeros años en la pureza de la fe y en las santas costumbres. Nada más urgente e indispensable que la enseñanza de la doctrina cristiana”*¹²⁵. Se trata de una inquietud muy generalizada en la Iglesia del siglo XVI de la cual San José de Calasanz también participó. Su originalidad consistió en unir de una manera especial la educación moral y religiosa a la enseñanza de las letras para conseguir así una formación integral de la persona.

De esta manera desde el inicio de las Escuelas Pías “Piedad y Letras” fue la divisa que resumía este espíritu de la formación integral que se impartía en las Escuelas Pías. Calasanz explica ya el programa detallado de su enseñanza de las letras y de la formación en el espíritu en su *“Breve relazione”* (1604)¹²⁶. Posteriormente, en muchas de sus cartas, repite que el ministerio escolapio consiste en enseñar las letras con la doctrina cristiana, la piedad y el santo temor de Dios.

Con este planteamiento Calasanz actúa como un cristiano a la vez creyente y culto, comprometido en integrar el evangelio y la vida, la inteligencia y la fe en la nueva educación que promueve. Debemos recordar a este propósito la posible influencia recibida del concepto de *“pietas litterata”* de Erasmo de Rotterdam¹²⁷. Sin embargo, dentro de la educación integral que organiza José Calasanz en sus Escuelas Pías se establece claramente la prioridad de la piedad y la doctrina cristiana, tal como indica el *“praecipue”* de sus Constituciones (n. 5) que se repi-

125 SAN JUAN LEONARDI, *Carta al Papa Paulo V por la reforma universal de la Iglesia*, Archivo de la Orden de Clérigos Regulares de la Madre de Dios. (Cfr. Liturgia de las Horas: segunda lectura del 9 de octubre).

126 LOPEZ, S, Ut supra.

127 CUBELLS, Francisco, bibliografía.

te en muchas de sus cartas, mientras que prueba otras formulaciones más claras: “enseñar la doctrina cristiana junto con las letras”¹²⁸. El P. Miguel Giráldez afirma en un reciente artículo que la divisa “Piedad y Letras” debería traducirse mejor por “Espíritu y Letras”, versión que ha encontrado en algunos escritos de Calasanz y que manifiestan mejor, a su entender, el talante de su obra. La tesis del P. Giráldez supone una nueva interpretación de la divisa calasanziana no en el sentido de que “piedad” y “letras” correspondan a dos elementos complementarios del carisma de las Escuelas Pías, sino que el término “piedad” traduce la realidad del Espíritu que debe revestir toda la obra educativa de Calasanz y, sin la cual, la educación misma quedaría vacía de todo contenido¹²⁹.

Hemos citado repetidas veces la obra fundamental del P. Santha que explica con todo detalle los objetivos, el proceso y los medios empleados por Calasanz para obtener la educación moral y religiosa de los niños. Nosotros no entraremos en dichos detalles pero citaremos las afirmaciones con las que abre el capítulo dedicado a la formación religiosa y moral: “*Con haber tenido una parte tan importante la educación intelectual en el sistema educativo calasanziano, no existe duda alguna que fue la educación moral y religiosa de la juventud el objetivo y el principal ministerio de las nuevas Escuelas Pías*”¹³⁰.

Hemos comprobado ya desde sus orígenes que en el motivo principal de la fundación de las Escuelas Pías figura y opera precisamente este cometido. Lo mismo expresa el memorial dirigido en 1621 al cardenal Tonti, donde Calasanz expone con minuciosidad los fines de su Instituto. También las Constituciones, aprobadas en 1622, no hacen sino confirmar las mismas intenciones y la misma finalidad. Por último, las cartas mismas del Santo, sumamente numerosas, no cesan nunca de insistir en la buena educación moral y religiosa de los niños, como principal meta de su Instituto”¹³¹.

128 Epistolario de San José Calasanz. Carta 3112, carta escrita al P. Berro en 1630. En CUEVA, D. opus. Cit.

129 El P. Miguel Giráldez amplía su estudio del tema en el libro *El Espíritu que el Señor me ha dado*, publicado en Madrid en 2015 en las Ediciones Calasanzianas.

130 SANTHA, Gyorgy, Op. Cit. pag. 468.

131 SANTHA, G, Op. Cit. pag 468-469.

En la posterior experiencia de la educación religiosa de las Escuelas Pías la claridad de los planteamientos de Calasanz ha guiado siempre la acción educativa de los escolapios. A juzgar por la organización tradicional de las Escuelas Pías, por los actos de piedad que se celebraron en ellas, por los testimonios de academias públicas y por la publicación de catecismos y libros de piedad, la educación de la fe ha constituido el objetivo principal de toda la enseñanza, que se orienta a consolidar la síntesis de fe y cultura. Finalmente el testimonio de la vida cristiana de muchos antiguos alumnos constituye una prueba más de su realización.

Sin duda que puede objetarse que el riesgo de formulismo o de superficialidad ha estado siempre al acecho. De hecho, después de un profundo examen de conciencia es preciso reconocer que la formación intelectual de los alumnos se llevó a cabo más adecuadamente que su formación espiritual, hasta el punto que puede decirse que queda a veces como la asignatura pendiente¹³². El simposio de Pastoral, celebrado en 1983 en la Seu d'Urgell, permitió exponer numerosas iniciativas y experiencias realizadas en los últimos años en las Escuelas Pías de todo el mundo, pero se constató también las deficiencias y las dificultades en los planteamientos globales de la evangelización y de la educación de la fe de los niños y de los jóvenes de nuestro tiempo. Esta insatisfacción manifiesta una nostalgia del espíritu que anida en el corazón de todo escolapio¹³³.

Termina el P. Miró reconociendo que *“si no logramos revitalizar esta meta principal de nuestro ministerio educativo evangelizador en las obras escolapias, se irá diluyendo en ellas la nota más significativa de su identidad calasanciana”*¹³⁴.

LIBROS EN LAS BIBLIOTECAS ESCOLAPIAS

Terminamos esta segunda parte con un pequeño inventario de las obras filosóficas de las bibliotecas de las Escuelas Pías de aquella época. Se trata de una información muy valiosa del ambiente que se respiraba en la sala de la comunidad escolapia donde los religiosos acudían

132 Cfr. Palabras del P. Vicente FAUBELL en el Simposio de Gandía. Ut supra p. 383-391.

133 *Analecta calasanciana* (1984) 51, pag 99-402.

134 Ut supra.

para preparar sus cursos y consultar, por consiguiente, los textos con los que elaborar sus notas de clase. La biblioteca, tal como la pretendía Calasanz, debía rezumar el espíritu de los antiguos escritorios de los monasterios, donde en silencio los monjes se daban a sus actividades intelectuales de lectura, de reflexión o de copia de manuscritos.

Es muy interesante recoger el catálogo de los libros de temática filosófica guardados en las bibliotecas escolapias. Lamentablemente no existe el catálogo de la biblioteca de la casa de San Pantaleo en Roma, pero están disponibles los catálogos de las bibliotecas de Narni, Fanano, Frascati y Campi, así como los libros de economía donde se contabilizan los títulos de los libros adquiridos. También se dispone de las listas de libros que estaban en poder del P. General, ya que este guardaba los catálogos de todas las bibliotecas.

El primero de los libros conservados en casi todas las bibliotecas es el "*Liber de pia educatione sive de cultura pueritiae compendio scriptus*" del carmelita Juan de Jesús María, publicado en 1631 y dedicado al cardenal Giustiniani, donde aparecen los consejos y las máximas consagradas a los maestros y educadores. Entre los escritos propios de San José de Calasanz cabe señalar la existencia de copias del memorial al cardenal Tonti, la "*Apologia delle Scuole Pie*" escrita por el P. Castelli y la "*Difesa della Scuola Pia*" escrita por el abogado Firmiani. En la biblioteca de Fanano se encontraron el libro "*il giovane cristiano*" de Franciotti, el "*De bene ammaestrare gli figli*" de Sadoleto, la "*Istituzione di una familia cristiana*" de San Juan Leonardi, publicado en Roma en 1591, el "*De institutione cristiana*" de Joan Lluís Vives, publicado en Basilea en 1538, el "*De institutione clericorum*" de Rabano Mauro, publicado en Paris en 1533 y el "*De consolatione philosophiae*" de Boecio.¹³⁵ La biblioteca de Narni era un poco más completa en cuanto a la literatura filosófica. Poseía el "*Organon*" y la "*Física*" de Aristóteles, así como las Dialécticas de Boecio y de Rodolfo Agrícola, las lógicas de Jacobo Carpentier, de Domingo de Soto y de Pedro Hispano y las "*Quaestiones disputatae*" de Santo Tomás¹³⁶.

135 SANTHA, Gyorgy, Ut supra pag 240.

136 SANTHA, Gyorgy, Ut supra pag 222-223.

CONCLUSIÓN Y TRÁNSITO

Llegados al fin de esta segunda parte en la que hemos presentado la formación del pensamiento filosófico y pedagógico de José Calasanz a través de su primera educación y de su andadura romana. Hemos omitido expresamente el período de su quehacer pastoral y jurídico como sacerdote de la Seu d'Urgell porque nos parece que se trata de un paréntesis entre su formación y su misión, en el que anduvo preocupado por muchos asuntos de la diócesis que no explican demasiado su ulterior vocación a la enseñanza. Podemos avanzar que nuestra impresión es que Calasanz no fue nunca un filósofo en sentido estricto, más bien desconfiaba de la tarea de los intelectuales de su tiempo. Nos parece más bien la figura de un hombre pragmático que se mueve con firmeza ante los estímulos de las necesidades que descubre en torno suyo. No tuvo tiempo de elaborar grandes teorías, pero supo responder con la agudeza de su intuición a las urgencias que se le presentaban con un gran respeto por la persona y una tenaz convicción evangélica. Intentaremos pues a modo de resumen diseñar los trazos de su perfil intelectual.

1. El espíritu de Calasanz comienza a formarse con los Trinitarios de Estadilla. A los diez años era la primera vez que se ausentaba de su hogar, con el bagaje de conocimientos de un chico de su edad adquiridos en el seno de la familia y en la pequeña escuela de Peralta. Allí había aprendido a contar los Milagros de Nuestra Señora y los rudimentos de la fe cristiana. Durante tres años en el colegio de los Trinitarios José de Calasanz aprendió la gramática y la sintaxis latina y debió tomar un primer contacto con los clásicos. Con la gramática tomaba forma en su mente la estructura básica de la lengua y de la lógica y con los clásicos el gusto por las letras. Pero, al mismo tiempo, la nostalgia por la ausencia de su madre debía engendrar en su ánimo el amor por una Madre que no le fallaría nunca, la Madre de Dios. La inspiración de los trinitarios pudo contribuir a crear la Corona de la Doce Estrellas, la plegaria que resume de la manera más bella toda la mariología trinitaria.
2. En el Estudi General de Lleida José Calasanz tiene el primer contacto con la filosofía a través de los tres años de estudios de artes y humanidades, previos a cualquier carrera ulterior.

Pero debió confrontarse con una universidad en sus horas bajas que difícilmente le podría comunicar interés e ilusión. Podemos imaginar que se cursaba una filosofía escolástica rutinaria de cuño tomista que, a pesar de su imperfecta transmisión, debió deslizar en el espíritu de José de Calasanz las líneas generales del sistema de Santo Tomás, su jerarquización de los seres, el lugar supremo del Ser divino, la antropología dualista de un ser humano constituido de cuerpo y alma y un mundo organizado según la física de Aristóteles. De esta adhesión de Calasanz a la filosofía de Santo Tomás nos quedan trazas en sus cartas y en la especial devoción que infundió a los alumnos de las Escuelas Pías.

3. Calasanz era bachiller en Leyes y debía comenzar la teología. Después de unos estudios tan áridos, fue el momento para Calasanz de acercarse a una formación espiritual, a la búsqueda de esta devoción afectiva a la usanza del siglo XVI. Se acercó a Valencia, primero, y a Alcalá, después, para conocer las enseñanzas de la piedad interior y de la oración mental, tal como la practicaban los jesuitas. El P. Cordeses había dejado en Valencia un movimiento de mística afectiva que influyó en Calasanz y a su llegada a Alcalá las ideas erasmistas ya habían sido proscritas en la universidad, pero seguían influyendo en los espíritus. Un joven inquieto como él debía consentir con una cierta complicidad generacional a esta reforma de la Iglesia que comenzaba por transformar la vida del cristiano.
4. Si exceptuamos la aceptación de la doctrina de Santo Tomás, los escritos de Calasanz dan la impresión de no tolerar demasiado la actitud de los filósofos, como si la vocación intelectual fuera semilla de vanidad e impropia de la docilidad que exige la vida religiosa. Su formación universitaria había sido preferentemente práctica, como hombre de leyes, y es de manera pragmática que resuelve su pensamiento pedagógico. Su preocupación se muestra más moral que metafísica: se inclina más a solucionar la casuística que a escrutar el sentido de las cosas. No obstante el resultado que engendrará no es un pensamiento vacío, sino una reflexión lúcida sobre la realidad y el valor personal de sus alumnos.

5. Su formación mística se enriqueció al entrar en contacto con los carmelitas que le dieron apoyo espiritual y le ayudaron a concebir su ministerio. La vertiente cristológica de su piedad y su reflexión central sobre el misterio de la cruz permitieron encauzar la misión de las Escuelas Pías como un proceso verdaderamente redentor. La misión de José de Calasanz de llevar a término la obra de sus escuelas encuentra su sostén en la vida contemplativa que se impone a sí mismo y a su instituto. La meditación de la pasión de Jesucristo, que había aprendido de los jesuitas, alcanza en su espiritualidad el carácter comunitario y casi monacal que configura la vida escolar.
6. El coraje que le llevó a ejercer su apostolado entre los necesitados del Trastevere le permitió experimentar el grado de pobreza de una gran parte de la población de Roma. Ayudó a los damnificados de la inundación, cuidó a los apestados durante la grave epidemia que azotó la ciudad y se topó con los grupos de mozalbetes que corrían sin rumbo por las calles y plazas. Si consideramos que también le impulsó el testimonio de los grandes ejemplos de su época como Felipe Neri, Juan Leonardi, Camilo de Lelis o Roberto Belarmino, podemos comprender que encontrara el sentido de su misión después de fundar la pequeña escuela de Santa Dorotea: *«He encontrado en Roma la forma definitiva de servir a Dios (en los niños pobres) y no lo dejaré por nada en el mundo»*.
7. Las Escuelas Pías tal como las concibió José Calasanz definen el concepto de *escuela popular*, es decir una escuela donde no se excluye ningún niño a causa de sus condiciones económicas. No se trata de una escuela solo para niños pobres que impediría un verdadero intercambio entre los alumnos de diferentes procedencias, sino la escuela en que los niños pobres no son excluidos. En lenguaje contemporáneo hablaríamos de una escuela verdaderamente inclusiva. La realidad de la escuela de Calasanz se sustenta en una razón profunda: su convicción de que por naturaleza todos los niños poseen el derecho a la educación, derecho reconocido hoy día por las instituciones universales de nuestra sociedad. Hay todavía un argumento teológico del que Calasanz estaba conven-

cido: todos los hombres somos por un igual hijos de Dios, sin fronteras económicas, sociales, políticas o religiosas.

8. El rasgo que manifiesta la lucidez del espíritu de Calasanz es su apertura a la ciencia, el anuncio de un nuevo sistema del mundo que se abría paso con muchas dificultades entre los sabios del momento. Había que vencer las resistencias que se encontraban cómodas con un sistema destinado a desaparecer. Calasanz tuvo la intuición de que el futuro pasaba por la incorporación del nuevo saber, incluso frente al inmovilismo de la jerarquía eclesiástica, que puso sus críticas a las nuevas teorías en manos de la Inquisición.
9. Calasanz había alcanzado una tan gran confianza sobre el valor de su ministerio que le llevó a ensalzar la enseñanza con el panegírico más bello en el memorial dirigido al cardenal Tonti. La solidez de su encomio no encuentra una locución más alta que el empleo de los siguientes epítetos expresados en grado superlativo: *“muy digno, muy noble, muy meritorio, muy adecuado, muy útil, muy necesario, muy natural, muy razonable, muy grato, muy agradecido y muy glorioso”*.
10. Calasanz no solo tuvo palabras de elogio para su ministerio de la educación de los niños pobres sino que debió responder también a las críticas que le llegaban de todos aquellos que se sentían molestos con el ejercicio de su obra, al percatarse de su carácter profundamente transformador de la sociedad. Elevar la calidad cultural de los jóvenes apuntaba a posibles deslizamientos de los estamentos sociales. ¿Cómo se podía pensar que los pobres llegaran a realizar estudios superiores? ¿Quiénes llevarían a cabo los servicios más humildes de la sociedad? ¿No debería limitarse la tarea de las Escuelas Pías a la enseñanza elemental pues ya había quien se encargaba de la enseñanza superior? Calasanz está convencido de que el derecho al saber pertenece a toda persona por igual y no puede ser limitado por causa de razones sociales. Es precisamente para la defensa de este derecho en la persona de los más pobres que él dedicó toda su vida a esta misión. En rea-

lidad su obra no pretende conseguir ningún desplazamiento social sino la evolución de toda la sociedad entera.

11. Así lo soñaron los filósofos renacentistas creadores de utopías: un mundo mejor donde la sabiduría y la justicia prevalecieran sobre la ignorancia y la desigualdad. Sin duda, las Escuelas Pías podrían designarse como la *utopía realizada*. José de Calasanz crea un nuevo relato donde la ficción se realiza gracias a la disponibilidad de los religiosos de su Instituto, que son capaces de impulsar hacia el saber todo el potencial dormido en la inteligencia de los pequeños. Calasanz no esperaba de esta tarea crear un mundo de sabios, sino aparejar una sociedad nueva donde los hombres pudieran valerse por sí mismos con un trabajo digno y procurarse el sustento que les alejara de la pobreza. El mundo mejor que Calasanz persigue es menos un mundo poético que un mundo provechoso.
12. En el pensamiento de Calasanz la práctica del ministerio de las Escuelas Pías traduce el concepto de cooperador de la verdad. Sea cual fuere la idea que nos hagamos de la verdad podemos vislumbrar la altura de miras que encierra este concepto, ya que incluye un doble punto de vista respecto a la idea de la Verdad. Esta supone de por sí misma la idea trascendente de lo que es, en cuanto se manifiesta y se deja ver. Pero implica también la dificultad para el espíritu humano de acogerla en toda su plenitud. De ahí que el proceso de conocimiento de la verdad es arduo e incompleto para el espíritu que lo persigue. Por otra parte el concepto de verdad que Calasanz propone tiene un carácter dinámico y activo. Es ella quien tiene la iniciativa de manifestarse. En consecuencia, el concepto de cooperador de la verdad implicaría la necesidad de una mediación casi sacerdotal para facilitarla al espíritu que la busca. Es este sentido el que Calasanz descubre en la misión del educador, como colaborador de esta verdad activa para que pueda acercarse a cada espíritu en particular y a toda la humanidad en general.
13. Como los grandes pedagogos de su época Calasanz también postula comenzar la enseñanza por los pequeños, no para arrancarlos del medio familiar, sino para darle continuidad.

La plasticidad de la mente infantil como recuerdan los psicólogos de nuestro tiempo tiene una gran capacidad de aprendizaje, sobre todo de las estructuras básicas del lenguaje y de los hábitos. El sentido común de Calasanz y su intuición pedagógica le hicieron descubrir que la aceptación de los pequeños en sus escuelas permitía construir una enseñanza sistemática y graduada con un sistema uniforme y simultáneo. Los resultados de este tipo de pedagogía habían de mostrar su eficacia a medida que el niño iba madurando armónicamente. Las dificultades venían cuando debía incorporarse en la escuela un joven ya crecido. Calasanz quería someterlo a un examen previo, intelectual y moral, antes de incorporarlo a un grupo que se había crecido con este método uniforme.

14. El motivo fundamental de la creación de las Escuelas Pías fue la enseñanza de los niños pobres, por lo tanto Calasanz tuvo claro desde el principio que en sus escuelas nunca había que desechar a los niños que no podían sufragar sus estudios. Por este motivo nunca pidió nada a cambio por el servicio prestado, sino que al terminar las clases él y sus religiosos mendigaban el sustento por las calles de la ciudad. A la pobreza de los alumnos debía corresponder también la pobreza de sus maestros, para compartir con ellos sus propias estrecheces con un sentido de fraternidad evangélica. No fue fácil mantener este estilo de vida que creó divisiones en el seno de la Orden, ya que era heroico mantener la dura tarea de la enseñanza con la rudeza de una vida pobre. Los religiosos no estaban exentos de debilitarse con la desnutrición o de caer enfermos. Calasanz lo vivió al extremo de su virtud ya que era hombre de piedad acendrada y de virtud probada, pero hay que reconocer que era un estilo muy difícil para los demás.
15. Un estilo de vida tan difícil no podía mantenerse sin un espíritu fuerte nutrido de fe y de oración constante, lo que respondía al concepto renacentista de vida devota. Calasanz no era ajeno a este estilo de vida ya que se había acercado a las corrientes místicas más importantes de su tiempo, había bebido de la meditación jesuita y del amor a Cristo de los carmelitas. Podía decirse que su vida era la de un hombre

justo. Es probablemente este el sentido que debe darse a su divisa *Piedad y letras*. No se puede procurar la enseñanza de las cosas humanas sin estar enraizado en la devoción de las cosas divinas. Era un sentido distinto del que podía darle Erasmo cuando hablaba de la *pietas litterata*, ya que para él la devoción cristiana debía ser letrada, culta, fundada en el conocimiento de los clásicos y de la Biblia.

Hemos recorrido unos trazos que nos aportan un esbozo espiritual de Calasanz y de su pensamiento. A su muerte, su pensamiento mostró su fecundidad al perpetuarse en su obra. La vida de las Escuelas Pías ha querido ser, con mayor o menor fidelidad, una adaptación de este espíritu en cada uno de los períodos que ha franqueado. La tercera parte de nuestro texto pretende trazar los grandes rasgos y los mejores momentos de esta transición. La pretensión no es determinar finalmente un modelo final y acabado, sino dejar los puntos suspensivos de un relato que no ha dicho aún su última palabra.

BIBLIOGRAFÍA

- AA.VV. *Bibliografía calasancia*, Analecta Calasantiana nº 73; actualizada en nº 107.
- ALIGHIERO MANACORDA, Mario, *Historia de la educación, Vol. II. Del 1500 a nuestros días*, Mexico Siglo XXI Editores, 1987 (1ª edición) 2006 (8ª edición).
- CABALLERO, Valentín, *Orientaciones pedagógicas de San José de Calasanz*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto San José de Calasanz de Pedagogía, 1945.
- CAMPANELLA, *Liber apologeticus contra impugnantes Institutum Scholarum Piarum a cura di Maurizio Erto*, Pisa-Roma, Fabrizio Serra Editore 2015.
- CUBELLS, Francisco, *Calasanz y la educación de los niños más pequeños*, Revista de ciencias de la educación, nº 172, pag 123-164. *-La protección del menor*, Madrid, BAC, colección CU0077, 1984.
- ERASMO DE ROTTERDAM, *De la educación de los niños en Obra completa*. Preparada por Jordi Bayod y Joaquim Parellada, Biblioteca de Grandes Pensadores. Madrid, Editorial Gredos 2011.

- FAUBELL, *Antología pedagógica*, Publicacions Universidad Pontificia de Salamanca.
- FULLAT GENÍS, Octavio, *Filosofía de la educación en San José Calasanz*, Revista Calasancia 19 (1959), pag 275-308; reproduït a FULLAT, O. *Con el hombre: apuntes filosóficos*. Barcelona 1972, pag 205-259.
- GINER GUERRI, Severino, *San José Calasanz*, Madrid, BAC, 1993.
–San José Calasanz en la Roma postridentina, en *Archivum Scholarum Piarum* n° 78, Roma 2015, pag 56-81.
- GIRALDEZ, Miguel, *El Espíritu que el Señor me ha dado*, Madrid-Roma Ediciones Calasancias, 2015.
- GUILLEN PRECKLER, Ferran, *Pensament utòpic de Tomàs Campanella*.
- LLADONOSA, *L'Estudi General de Lleida, de 1430 a 1524*, Institut d'Estudis Catalans.
- MIRÓ GUMÀ, Josep Anton, *Erasmè, Vives i Calassanç*, Catalunya n° 379.
- POCH, Josep, *Facultat d'arts i filosofia a Lleida*, Catalaunia n° 174.
- PUJANA, Juan, *La reforma de los Trinitarios durante el reinado de Felipe II*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 2006.
- SANTHA, György, *San José Calasanz*, BAC, pag 200-224.
- VILÀ PALÀ, Claudi, *¿Influencia de Campanella en la pedagogía calasancia?*, Revista. Calasancia 1 (1959) pag 23-44.
–*Fuentes inmediatas de la pedagogía calasancia*, Madrid CSIC 1960.

EL PENSAMIENTO DE SAN JOSÉ DE CALASANZ EN NUESTROS DÍAS

La tercera parte de nuestra obra pretende registrar el pensamiento de José de Calasanz a lo largo de los cuatrocientos años de las Escuelas Pías hasta nuestros días. De qué manera ha tomado forma su obra como pensamiento en acción, hasta qué punto se ha mantenido fiel a lo largo de los avatares de estas cuatro centurias y de qué manera ha ido respondiendo a las solicitudes de cada época. Se trata de un trabajo de interpretación que quiere dar fe de la identidad de las Escuelas Pías a lo largo de su historia, como si de un relato se tratara en el que José de Calasanz sigue hablando para traducir su obra a los lenguajes de cada tiempo. Nuestra obra seguirá ahora un estilo más bien narrativo, ya que excepto las aulas de filosofía donde se impartieron lecciones de metafísica y ética en algunos colegios escolapios o el pensamiento filosófico que manifestaron algunos escolapios excepcionales el verdadero pensamiento de Calasanz discurre en el quehacer cotidiano de las Escuelas Pías: en las enseñanzas realizadas en las escuelas y en las decisiones tomadas como respuesta a los desafíos de cada momento histórico. Esto es justamente lo que nos proponemos revelar.

Vamos a recorrer los cuatro siglos de existencia de las Escuelas Pías desde su nacimiento en Roma hasta su establecimiento en los países lejanos de América, África y Asia. Vamos a descubrir cómo penetró en Alemania entrando en contacto con amplias zonas afectadas por la Reforma y cómo a fines del siglo XVII ya había echado raíces en Austria, en Polonia y en España, conservando siempre el empeño de Calasanz de ofrecer una enseñanza verdaderamente popular y gratuita. Veremos también que, a pesar de todas las dificultades, las Escuelas Pías iniciaban a los más pequeños en la lectura, la escritura y el cálculo y mejoraban la calidad de vida de los ciudadanos. Sin embargo, esta

dedicación humilde a los pequeños no era obstáculo para que algunos de sus religiosos alcanzaran una categoría científica encomiable. El siglo XVIII trajo el desafío del racionalismo y del liberalismo al que la Escuela Pía supo responder con espíritu de diálogo aunando la idea de progreso que propugnaban los ilustrados a la convicción de Calasanz de que la enseñanza debía abrir siempre un mundo mejor para las generaciones venideras. Más tarde las transformaciones del mundo moderno en el siglo XIX introdujeron nuevos retos en el seno de una sociedad desigual: los avances técnicos y una vida más desarrollada hacían más perceptible la pobreza de las clases desprotegidas. Las escuelas Pías tuvieron que responder a este nuevo reto con el fin de que su enseñanza no perdiera el carácter popular y de que los niños pobres no fueran excluidos. Las últimas etapas de esta peripecia nos acercan a nuestros días: los problemas se han globalizado y las respuestas deben adquirir una dimensión mundial. Las Escuelas Pías han abierto sus brazos al ancho mundo ofreciendo la actualidad de la obra de Calasanz.

LA REDUCCIÓN DE LA ORDEN

La orden de las Escuelas Pías sufrió en vida de Calasanz su reducción a Congregación y su degradación a piadosa asociación sin votos. ¿Qué había pasado? Los hechos habían comenzado en Florencia a causa del conflicto de Calasanz con el P. Mario Sozzi, que le había acusado injustamente de haber sustraído unos documentos relacionados con el cardenal Cesarini, protector de las Escuelas Pías. La intriga urdida contra Calasanz pasó por su detención por el Santo Oficio y la suspensión de su cargo de General de la Orden, siendo substituido por el propio Mario Sozzi, que fue nombrado Vicario General. En estas circunstancias la Santa Sede envió un visitador en la persona del P. Agostino Ubaldini que no notó ningún problema en el Instituto, pero un segundo visitador el jesuita P. Pietrasanta, se propuso gobernar la Orden de acuerdo con el P. Mario. Todos estos acontecimientos resultaban humillantes y dolorosos para José de Calasanz que vio su obra traicionada y deshecha. La muerte del P. Mario no arregló los problemas, puesto que fue nombrado en su lugar como General el P. Cherubini ante la protesta expresa de muchos escolapios. A partir de este momento fue designada una comisión de cardenales para estudiar el problema de la Orden. La conclusión a la cual llegó dicha comisión aconsejaba su reducción al régimen de una

congregación sin votos, como el Oratorio de San Felipe Neri. La suerte estaba echada. A pesar de los alegatos presentados a la Santa Sede por los gobiernos de Polonia y de Toscana y de los memoriales escritos por Calasanz ante los cardenales que formaban parte de la comisión, Inocencio X decretó la reducción de la Orden por el decreto "*Ea quae*". El contenido de este decreto podría resumirse en los siguientes términos: la orden de las escuelas Pías era reducida a una congregación sin votos, todos los cargos de gobierno de la Orden eran anulados, la nueva congregación debía someterse a la autoridad diocesana, se facilitarían a los religiosos que lo solicitaran el ingreso en otras congregaciones y, finalmente, se redactarían unas nuevas constituciones por parte de personas ajenas a la orden. El efecto fue demoledor, ya que los efectivos de las Escuelas Pías pasaron de 420 miembros a menos de 200 en diez años. A Calasanz le tocó vivir las horas amargas de este desastre antes de morir con la resignación de un santo en 1648¹³⁷.

Pero, ¿cuáles habían sido las verdaderas causas de este desaguisado? Había sin duda ciertos problemas internos que repercutían al exterior y que pesaron mucho a la hora de tomar una medida tan dura como injusta. Una parte de escolapios pretendía un relajamiento de la disciplina que creían demasiado dura para una Orden dedicada a la enseñanza, el voto de extrema pobreza se traducían en condiciones de vida muy precarias y difíciles de mantener. Al mismo tiempo las Escuelas Pías recibían la crítica por la falta de selección de los candidatos y por la escasa formación inicial de los mismos. Es cierto que la necesidad de maestros aceleraba el tiempo de estudio de las materias sacras. También se mezclaron cuestiones políticas como las difíciles relaciones de la Santa Sede con la familia Médicis, que a la sazón protegía las Escuelas Pías. Pero había dos cuestiones de fondo que habían sido formuladas por algunos dignatarios de la Curia Pontificia y por algunos miembros de la Compañía de Jesús en particular. La primera objeción manifestaba que era inútil la aparición de otra Orden consagrada a la enseñanza dado que esta misión correspondía exclusivamente a los jesuitas; la segunda tenía más carga

137 El mismo año que se firmaba la paz de Westfalia entre católicos y protestantes y ponía fin a una larga contienda de treinta años en la que habían intervenido casi la totalidad de estados europeos.

social, puesto que no parecía oportuno promocionar los miembros de las familias pobres, más aún era peligroso para la estabilidad de la sociedad, ya que si los pobres recibían educación, ¿quién se haría cargo de los oficios manuales y quién querría llevar a cabo los trabajos más viles?¹³⁸.

El problema del P. Mario Sozzi fue solo la ocasión para que la Sede Apostólica emprendiera el control más serio de la institución y pronunciara su disolución irrevocable como Orden religiosa. Todos sabemos que Calasanz murió viendo su Orden reducida al régimen de congregación sin votos al modo del Oratorio de San Felipe Neri. Aunque estas medidas no afectaban directamente a la existencia de las Escuelas Pías, pero éstas quedaron ciertamente debilitadas por la desertión de la mitad de sus miembros. También es cierto que la Sede apostólica quiso corregir el rigorismo excesivo de las Escuelas Pías de Calasanz, tras escuchar la opinión de una buena parte de escolapios que se manejaban mal con la mendicidad y la extrema pobreza y con la estructura casi monacal del instituto. Sin embargo, el resultado fue que el Instituto entró en una especie de hibernación a la espera de tiempos mejores que no tardaron en llegar.

EL PROCESO DE RESTAURACIÓN

La muerte de Calasanz sucedió siendo el P. General de las Escuelas Pías el P. Juan García, uno de sus más fieles colaboradores, el cual comenzó a trabajar en la restauración de la Orden. Al papa Inocencio X le sucedió el papa Alejandro VII, antes cardenal Chigi, amigo de Calasanz y admirador de su obra, que confió a una comisión de cardenales el trabajo de revisar el asunto de las Escuelas Pías. En 1656 a través del breve "*Dudum felicis*" el Instituto de Calasanz recuperó ya su condición de congregación de votos simples y la capacidad de darse sus propios superiores. Se puede afirmar que el camino de la restauración había comenzado, aunque el documento papal aportaba algunos retoques para acomodar la Congregación a los nuevos tiempos. Se revisaba la cuestión de la limosna

138 Severino Giner ha sintetizado todas estas actitudes adversas con gran precisión: «la lucha por la supervivencia de las Escuelas Pías era también una lucha por el derecho de los más pobres a la educación y, más aún, por la libertad de enseñanza contra el monopolio de los jesuitas». San José de Calasanz, BAC, Madrid, 1985.

pública y se insistía en la intensificación de la formación teológico-filosófica. Esta corrección reconocía las opiniones de la tendencia más moderada que había aparecido entre los religiosos de las Escuelas Pías y que se habría de manifestar en los debates del primer Capítulo General después de la muerte de Calasanz. Esta tendencia ya había mostrado su voluntad de reforma en vida de Calasanz y pretendía modificar algunos aspectos de la vida religiosa que dificultaban el trabajo escolar: el rigor del silencio, el acompañamiento de los niños a sus casas y la rigidez de la pobreza. Frente a ella existía la tendencia de los que se mostraban más vinculados a la memoria del Fundador y querían mantener la observancia fiel a sus Constituciones. Fue durante el Pontificado de Clemente IX (1667-1669) cuando se obtuvo la restauración definitiva de la Orden. De hecho se trataba del Cardenal Rospigliosi, que había conocido personalmente a José de Calasanz y había admirado su obra. Así pues, el Papa firmó el decreto "*Ex injuncto nobis*", por el cual se concedía a las Escuelas Pías los privilegios de las órdenes mendicantes, la profesión religiosa con votos solemnes y la independencia de la autoridad de los obispos. Se puede decir que a partir de este momento, la Orden superó sus problemas internos e incrementó su expansión por diversos países, ya que el ministerio escolapio era cada vez más apreciado. De hecho, las fundaciones se habían extendido a Alemania y a Polonia, donde los escolapios habían llegado en 1642, durante los momentos difíciles de la invasión sueca y después de la derrota imperial en la Montaña Blanca. Muy pronto el rey de Polonia protegió las Escuelas Pías e impidió que tuviese efecto en su territorio la reducción impuesta por la Santa Sede. En 1662 era ya una provincia independiente aunque no lo consiguió sin dificultades¹³⁹. Habían pasado los generalatos del P. Scassellati, del P. Chiara y del P. Fedele, cuando culminó este momento de restauración que coincidió con el generalato del P. Carlo Giovanni Pirroni. Sin duda alguna puede considerarse como el segundo fundador de la Orden, ya que, en el fondo, la renovación que

139 En efecto, los escolapios polacos se quejaban de que los cargos provinciales fueron nombrados desde Roma con desconocimiento de la realidad del país. El P. Stanisław Papczynski, hombre de grandes iniciativas y crítico con el sistema de nombramientos se vio obligado a abandonar la Orden. Fundó luego la Congregación de religiosas de la Inmaculada Concepción y el Papa Juan Pablo II lo elevó a los altares como beato en 2007.

llevó a cabo tuvo el mérito de salvar la esencia del instituto aunque se sacrificaron algunas grandes líneas que habían sido queridas por Calasanz.

EL PADRE CARLO GIOVANNI PIRRONI

La figura del P. Carlo Giovanni Pirroni sobrepasa la de los otros Padres Generales de su época a causa de la influencia que ejerció en la definición de las Escuelas Pías como instituto religioso. Había nacido en Campi Salentina (Puglia) en 1640 y fue atraído a las Escuelas Pías por la influencia de su tío el P. Simeone. A los quince años vistió la sotana escolapia y empezó una carrera fulgurante. Por una parte su facilidad de palabra le permitió dominar pronto los recursos de la retórica, pero por otra parte estaba fascinado por el saber científico de su tiempo que le había inculcado su maestro el Padre Morelli, que había sido discípulo de Galileo. El P. Pirroni fue ordenado sacerdote en 1664 y ejerció su ministerio escolapio primero en Chieti y después en Roma, en el Colegio Nazareno. Fue nombrado Provincial de la Provincia Napolitana, Procurador General y Maestro de juniors antes de alcanzar el cargo de Prepósito General a la edad de 36 años. Había alcanzado muy pronto el cargo clave del gobierno de la Orden dirigiendo sus destinos desde el año 1677 al año 1685.

La preocupación del P. Pirroni por consolidar el instituto, recuperado desde hacía algunos años, le llevó a emplear todos sus esfuerzos a fomentar la observancia regular, estimulando el cumplimiento de los votos pero acomodándolos a las nuevas situaciones. Es decir, insistió en la pobreza religiosa pero se esforzó en obtener de la Santa Sede el reconocimiento del derecho a la propiedad comunitaria, que era necesaria para la vida de la Orden. Su talante fue siempre equilibrado y respetuoso para con las personas de los religiosos de suerte que insistía a los Superiores que trataran con respeto la dignidad de sus súbditos. El P. Pirroni insistió también en el cuidado de la virtud de la castidad que consideraba como la columna de la Orden y procuró establecer el plan de estudio según el cual debían organizarse de una manera uniforme todos los colegios de las Escuelas Pías. Este plan de estudios único para toda la Orden había de facilitar la adaptación de los alumnos que debían cambiar de escuela y manifestaba al mismo tiempo el estilo propio de las Escuelas Pías. Esta preocupación le llevó a presentar en el Capítulo General de 1683 una "Ratio studiorum" que

introdujera sus criterios y que fuera aplicable también para organizar la formación de los juniore escolapios¹⁴⁰.

El P. Pirroni concretó un momento de expansión de las Escuelas Pías hacia nuevos países con la apertura de ocho nuevos colegios, entre los cuales figuran las Escuelas Pías de Moia, en el año 1683, como primicia de las que se fundarían más tarde a lo ancho de la península ibérica. Durante su mandato confió también al P. Armini la redacción de una biografía crítica de José Calasanz. Sin embargo, el gobierno del P. Pirroni no fue fácil ni se le ahorraron las críticas y las desconfianzas de algunos de sus colaboradores. Fue su amistad personal con el Papa Inocencio XI y su influencia en el Vaticano las que le permitieron resistir a sus adversarios y acallar las calumnias que ponían en peligro una vez más la existencia de la Orden.

El P. Pirroni había sido elegido de nuevo como General en el Capítulo de 1683, pero un año más tarde tuvo que dimitir a causa de una enfermedad que le impidió continuar en sus funciones. Los Superiores Generales que le sucedieron en el Gobierno de la Orden solo tuvieron que prolongar las líneas que él había trazado.

LA EXPANSIÓN DE LA ORDEN

La restauración de la Orden y la nueva estabilidad que había adquirido después del Generalato del P. Pirroni marcaron el comienzo de una expansión de las Escuelas Pías que algunos han venido a señalar como el Siglo de Oro de la Orden. El inicio del siglo XVIII supuso la consolidación de la obra y su difusión por muchos países de Europa. En realidad fue una época de grandes realizaciones ya que las Escuelas Pías reclamaban la atención de muchos municipios y también la de algunos gobiernos que solicitaban su implantación. El modo de proceder pasaba por el establecimiento de un contrato a través del cual los gobiernos municipales se comprometían a ofrecer alojamiento y manutención a la comunidad escolapia a cambio de su enseñanza gratuita. En las pe-

140 La *ratio studiorum* del P. Pirroni adaptaba la que había creado San José Calasanz para la formación de los jóvenes escolapios. Fue el P. Juan Francisco Foci que, siguiendo las recomendaciones del Capítulo General de 1692, donde él fue elegido, elaboró una "Ratio Studiorum para los alumnos externos", que se publicó en 1694.

queñas poblaciones donde los escolapios se establecían se percibía muy pronto la mejoría de la formación intelectual y moral del vecindario. El prestigio de las Escuelas Pías llegó a influir también en algunas cortes de Europa, como es el caso de Polonia, de Austria o de Lituania, donde los monarcas eran los primeros interesados en protegerlas en sus territorios y llegaron a solicitar de algunos escolapios la organización nacional de los planes de enseñanza. En las Escuelas Pías la dedicación a la enseñanza llegó a producir especialistas de indudable prestigio personal que sobresalían, como gramáticos, oradores o calígrafos, pero también hombres de ciencia que llegaron a cartearse con las grandes figuras del momento. No sería exacto presentar solamente las facilidades, porque el precio a pagar por este crecimiento fue una dura oposición con otros institutos religiosos que aceptaban mal la competencia de los escolapios en el terreno de la educación. Los terrenos estaban marcados, los escolapios debían ocuparse de la enseñanza primaria y en las poblaciones pequeñas y medianas, mientras que otras órdenes religiosas se atribuían la enseñanza superior y la radicación en las grandes ciudades. Sin embargo estas fronteras eran movedizas, sobre todo porque los escolapios también pretendían acompañar hasta la enseñanza superior a los alumnos que habían comenzado a caminar con ellos. De hecho los alumnos ya estaban en su escuela y los escolapios también disponían de los medios para llevarla a cabo, ya que cada vez más había escolapios preparados para los estudios superiores, sobre todo en el campo científico. El litigio se perpetuó a lo largo del siglo XVIII y se amplió cuando entró en discusión la enseñanza en las grandes ciudades.

La intuición de José de Calasanz seguía su curso y se realizaba en las escuelas que se fundaban por doquier, como escuelas populares en las que los alumnos no pagaban nada a cambio de la enseñanza que recibían. No obstante, en estos primeros momentos de la restauración de la Orden, se planteó la necesidad de definir el ministerio escolapio que se concentraba casi exclusivamente en la institución escolar. La razón de esta necesidad resulta de la introducción de la moda, que seguían algunos escolapios, al aceptar el oficio de preceptor de niños nobles. El ministerio escolapio, tal como lo había concebido José de Calasanz, estaba en juego así como su carácter popular. El Capítulo General del año 1671 salió al paso de esta desviación y prohibió las clases particulares que pudieran realizar los religiosos fuera de las escuelas. Pero el perfil del escolapio

como sacerdote, religioso y maestro debía precisarse un poco más como una síntesis original que encuentra su origen en la idea de Calasanz, para quien el voto de enseñanza no era un apéndice, sino un rasgo de la identidad misma del escolapio. Frente a aquellos escolapios que consideraban que este voto tenía solamente un carácter temporal, el Capítulo General de 1718 confirmó su perpetuidad, precisando que el voto de enseñar debía entenderse también como un voto de aprender. Hay que reconocer que estas disposiciones se dirigían a algunos escolapios que se escapaban de la enseñanza con la excusa de que su misión pastoral les llamaba a predicar fuera de nuestras capillas o a confesar religiosas. De hecho, las Escuelas Pías disponían de capillas para realizar actos de culto con los alumnos, pero ninguna de ellas debía convertirse en parroquia, con un culto independiente de la pastoral con los niños, porque la cura de almas era incompatible con el ministerio de la escuela¹⁴¹.

LAS ESCUELAS PÍAS EN EL SIGLO XVIII

Las Escuelas Pías entran en el siglo XVIII con la serenidad que le supo transmitir el Generalato del P. Pirroni y con la confianza de ser una institución querida y admirada por la sociedad de los países y de los pueblos que la albergaban. Por lo general las escuelas habían tenido un origen comunal, a través del contrato firmado con los ayuntamientos, por el que los escolapios se comprometían a enseñar gratuitamente a los muchachos de cada lugar. De esta manera se expandió la Orden por gran parte de las regiones de Italia, por Alemania, Bohemia, Austria, Hungría, Polonia, Lituania, Cataluña, Aragón, Castilla y Valencia. Las fundaciones se realizaban en poblaciones de segunda importancia, puesto que la enseñanza de las grandes capitales se reservaba a los jesuitas, que gozaban de un cierto monopolio. La aprobación del plan de estudios que había sido preparado por el P. Pirroni consolidó progresivamente una cierta uniformidad en todas las escuelas escolapias, ya que todas las Provincias debían adaptarlo a sus respectivas escuelas. La uniformidad de los estudios garantizaba una unidad de estilo que reconocía el valor de la enseñanza. Sin embargo, la enseñanza escolapia

141 La declaración de la iglesia de Maria Treu en Viena como parroquia por el cardenal Kollonitz la señala como la primera parroquia escolapia.

cultivaba el uso de la lengua vernácula para establecer el primer contacto con los alumnos y facilitarles el acceso a una organización razonable del saber. De esta manera las Escuelas Pías consiguieron enraizarse profundamente en cada uno de los países en los que se establecieron¹⁴².

Las Escuelas Pías comenzaban con la enseñanza primaria, es decir, por el aprendizaje de la lectura, la escritura y el ábaco o aritmética práctica. Esta enseñanza iba acompañada de los principios de la fe cristiana, presentados en el catecismo desde la señal de la cruz. Este proceso de aprendizaje elemental desembocaba para la mayoría en una preparación para la vida profesional a través de los distintos oficios de la época: por ejemplo, se valoraban los jóvenes con conocimientos contables o los que, poseyendo una buena caligrafía, podían incorporarse al trabajo como escribanos. Pero para algunos la enseñanza elemental debía desembocar en la enseñanza superior y en la preparación al ingreso en las facultades universitarias. Las Escuelas Pías no podían negarse al acompañamiento de tales alumnos, de suerte que los escolapios se ofrecieron también como profesores de la enseñanza superior. De hecho había escolapios que sobresalían tanto en la enseñanza de las letras como en la de las ciencias. En este punto, en muchas ciudades, el choque con la Compañía de Jesús no se hizo esperar. Este pleito no debe interpretarse como un forcejeo defendido por pundonor, sino como el empeño de conseguir el reconocimiento del derecho de la libertad de enseñanza. Se trataba de una reivindicación que el Capítulo General de 1698 llevó más lejos hasta reclamar la enseñanza de la teología para las Escuelas Pías. Así los padres capitulares buscaban salir al paso de quienes pretendían conservar el monopolio de la enseñanza superior, argumentando que las Escuelas Pías habían sido creadas solamente para la enseñanza de los niños.

El nuevo dinamismo impuesto a la educación reprodujo algunos problemas que ya se habían planteado en vida de San José de Calasanz: la coherencia entre la vida religiosa tradicional y la dedicación de los religiosos a la enseñanza, la definición de la pobreza y de la obediencia

142 Sin duda que el establecimiento de las escuelas Pías a partir de unos maestros extranjeros tenía sus dificultades, pero era el interés de los superiores de que aprendieran pronto la lengua de cada país. Normalmente estas dificultades desaparecían a partir de la primera generación de escolapios autóctonos.

en función de la operatividad de la misión, la redefinición del escolapio como “sacerdote-religioso y maestro”, la estructuración estable del proceso formativo de los jóvenes escolapios y la superación de la endebles institucional. Por desgracia, la gravedad de todos estos asuntos coincidió con largos períodos de guerra en la que se enzarzaron los estados europeos y que impidió la correcta celebración de los capítulos y limitó la participación de otros religiosos que no fuesen los padres de origen italiano.

Esta voluntad de precisar los matices del estatuto del escolapio tuvo que confrontarse con ciertas corruptelas motivadas por los impulsos mismos de la época que debían corregirse. La cuestión de la dedicación exclusiva del escolapio a la enseñanza debió ser precisada una vez más, ya que la importancia del ministerio sacerdotal inclinaba a muchos sacerdotes a dedicarse más a la capilla que a la escuela. La cura de almas, las confesiones, las predicaciones y todas las actividades de devoción y culto les atraían más que la escuela. Incluso llegó a proponerse a los escolapios responsabilizarse de algunas parroquias. Dado que el carisma de las Escuelas Pías de Calasanz era la dedicación a la escuela, los Capítulos Generales del Siglo XVIII debieron responder a este desafío de una manera firme, aunque con cierta moderación. Así, por ejemplo, en el decimocuarto Capítulo General se recordó la perpetuidad del cuarto voto escolapio de enseñar, ya que algunos Superiores se resistían a reemprender los cursos una vez terminado su mandato. En el mismo sentido debe interpretarse la prohibición impuesta a los escolapios de pretender la dignidad episcopal, que desde la época del P. Pirroni se mencionaba expresamente en forma de renuncia dentro de la fórmula de la profesión¹⁴³. También en el decimoquinto Capítulo General se convino en rechazar todas aquellas fundaciones en las que la tarea escolar no fuera posible.

Dos corruptelas se habían introducido en la vida religiosa de los escolapios y que podían considerarse desviaciones del espíritu de Calasanz, a pesar que ambas tienen una explicación que las hace comprensibles. La primera hace referencia a las clases particulares que se impartían en las casas de los alumnos, en calidad de preceptores de las familias acomodadas. De hecho, los miembros de otras congregaciones habían sido solicitados y aceptaban realizar este servicio. Eviden-

143 Esta prohibición no ha impedido que las Escuelas Pías diera a la Iglesia 33 obispos.

temente, que los niños pobres no podían aspirar a un trato preferente de esta índole y los escolapios que se dedicaban preferentemente a ellos no podían prestarse a ello sin merma del carisma de la Orden. En este sentido, el Capítulo General de 1718 había prohibido la costumbre de practicar esta enseñanza individualizada. Sin embargo, las presiones sociales y políticas ante maestros de prestigio de los nobles y poderosos no permitieron seguir siempre fielmente estas normas. La segunda corruptela hacía referencia al peculio, entendido como una cantidad de dinero que se reservaban ciertos religiosos para hacer frente a sus necesidades. Aunque se trataba claramente de una corruptela del voto de pobreza tan querido por Calasanz, el mismo capítulo lo autorizó ya que podía ser un recurso ante las incertidumbres políticas de la época.

Entrando ya en la segunda mitad del siglo XVIII la vida política e intelectual cambió en Europa. El fenómeno de la Ilustración comenzaba a imponer su influencia, sobre todo en Francia y en Inglaterra, pero la política de los otros estados europeos se resentía de la situación. El espíritu de libertad de ideas y la valoración absoluta de la razón determinarán la crisis de los valores y de los estamentos de la época precedente. Se impone rigor en los conocimientos y en las instituciones y aquellas que no acrediten suficiente racionalidad deben ser revisadas. Las monarquías absolutas y la Iglesia católica son especialmente señaladas por los ilustrados y los jesuitas, que habían constituido el máximo apoyo de la Contrarreforma, son amenazados. La Iglesia se aprestaba a responder a este alud de racionalismo con un incremento de la piedad y de las devociones. El culto y la cura de almas exigían una dedicación más esforzada de suerte que el apostolado con los adultos en las capillas había alcanzado su punto culminante. En las Escuelas Pías, a pesar de toda la insistencia de los superiores y de los capítulos generales en la prioridad del ministerio educativo, también cabía contar entre los escolapios un gran número de predicadores, de confesores o de directores del espíritu, que se dedicaba a los actos de culto, a las cofradías asistenciales o simplemente a la cura de almas. El vigésimo primer Capítulo General de las Escuelas Pías celebrado en 1760 tuvo que reconocer este hecho tan importante¹⁴⁴. Volvió

144 Cf. FERRER, Enric, *Temas de Historia de la Orden de las Escuelas Pías*, publicado por la provincia de Valencia, 1992. pag 58-59.

a debatirse el tema de la aceptación de parroquias, ya que desde 1719 se había aceptado que la iglesia de Maria Treu en Viena hubiera sido convertida en parroquia¹⁴⁵. El capítulo consideró pues el tema como ya asumido y estableció que el trabajo pastoral de la parroquia fuera reconocido de derecho como equivalente al trabajo de las escuelas.

Sin embargo, la Escuela Pia continuaba generalmente fiel a su ministerio educativo y seguía ofreciendo sus escuelas para la formación de los niños y jóvenes de una manera gratuita y generosa. Esta dedicación proporcionó un gran número de escolapios que se ilustraron por su actividad pedagógica, científica y literaria. Es preciso recordar el nombre de algunos de ellos para apreciar en qué medida el prestigio de los miembros de las Escuelas Pías adquiriría resonancias universales. Destacaron los escolapios de Moravia, donde los discípulos de Calasanz se encontraron con la obra de otro gran pedagogo protestante, Comenius¹⁴⁶. Pasados los primeros tiempos en los que los escolapios italianos que habían llegado a Germania tuvieron dificultades de adaptación y de lengua, apareció una generación de escolapios moravos, con una gran preparación científica¹⁴⁷. Dentro de dicha generación cabe mencionar al Padre Augustin Thomas Sakl¹⁴⁸, de la provincia de Bohemia, que fue un gran matemático y amigo personal de Leibniz, con quien mantuvo algunos contactos sobre temas matemáticos. Algunos de sus hallazgos están publicados en las Actas de los eruditos de Leipzig¹⁴⁹. También en Italia destacaron los escolapios toscanos, herederos de la tradición de Galileo que tuvieron una manifestación destacada. El

145 El P. Adolphe Gröll, futuro General de la Orden había sido su primer párroco.

146 San José Calasanz escribió un memorial para justificar el envío del P. Casani a Germania para suavizar la tensión de los escolapios italianos que habían sido enviados sin saber alemán. Las fundaciones en Alemania habían sido apadrinadas por el cardenal Dietrichstein que había protegido los escolapios y velaba para evitar el fracaso de la fundación. Cfr. VILA, Claudi, Memorial de San José Calasanz, en *Archivium Scholarum Piarum*, n° 11.

147 FISCHER, Karl Adolf Franz, *Die Piariste Mathematiker Mahrens*. En *Archivium Scholarum Piarum*, n° 12.

148 Cf. VILA, Claudio, *Op. cit.* p. 485-486.

149 VIÑAS, Thomas, *Index bio-bibliographicus*, vol. II, Roma Typographia polyglotta vaticana, 1909. Pag 17.

Padre Giambattista Beccaria¹⁵⁰ fue un excelente físico newtoniano, especializado en temas de electricidad. Amigo personal de Franklin, contribuyó a difundir el invento del pararrayos. El Padre Carlo Barletti, físico especializado en cuestiones de electricidad y partidario de las teorías franklinianas del único fluido. Tenemos noticia que se carteo con Volta¹⁵¹. El Padre Gregorio Fontana¹⁵² fue catedrático de matemáticas en Milán y Pavía. Sus estudios sobre el cálculo infinitesimal llegaron a maravillar al propio Napoleón. También en Roma, los escolapios acogieron en San Pantaleo al excelente naturalista Giovanni Alfonso Borelli, profesor en Pisa, que había escrito una obra sobre la mecánica del movimiento de los animales y la había publicado en París gracias a la ayuda de Cristina de Suecia. Influyó en muchos escolapios y dejó sus manuscritos en herencia en manos de las Escuelas Pías¹⁵³. Finalmente, entre los hombres de letras, merece citarse al Padre Miklos Révai¹⁵⁴, de Hungría, que fue uno de los grandes lingüistas de su país, de suerte que puede ser considerado como el creador de la grafía moderna de la lengua húngara: además como poeta y como polemista puede considerarse como el creador de la primera estilística en lengua magyar.

EL PADRE STANISLAW KONARSKI Y EL PADRE GRATIEN MARX

Merece una mención aparte la obra de dos escolapios que tuvo una influencia decisiva en la organización pedagógica de sus respectivos países. Se trata del P. Stanislaw Konarski¹⁵⁵, y del P. Gratién Marx¹⁵⁶. El primero había nacido en Zarczyze (Polonia) en 1699 y se convirtió sin duda en una figura notable de su país ya que estableció las líneas pedagógicas adecuadas a las necesidades de su pueblo. Su ministerio comenzó en Cracovia, Rzeszow y Random y enseñó más tarde en la

150 Cf. AUSENDA, Giovanni, Op. cit. p. 84.

151 BONASTO, Antonella, Gli studi elettrici nel settecento. Padre Carlo Ba. Barletti. En Archivium Scholarum Piarum, nº 9.

152 Cf. VILA, Claudio, Op. cit. p. 234.

153 MORABITO, Wanda, Borelli, en Archivum Scholarum Piarum, nº 12.

154 Cf. DERVASY, Mihály, Op. cit.

155 Cf. BUBA, Innocent, Op. cit. p. 315-317.

156 Cf. RODENAS, Angel, Op. cit. p. 361-362.

escuela de nobles que él mismo había creado. Allí preparó su programa de reforma pedagógica para Polonia, que encontró el apoyo del rey Augusto III y obtuvo la aprobación del Papa Benedicto XIV.

El P. Konarski organizó en Polonia el primer Ministerio de Educación creado en Europa bajo la forma de una Comisión de Educación Nacional. De esta manera traducía el espíritu de San José de Calasanz según el cual era preciso crear escuelas para todos no solo por caridad sino también por las leyes. El P. Konarski tuvo la oportunidad de realizarlo a través de su influencia política desde la que abogó por la causa de los más desfavorecidos y por su acceso a una escuela gratuita. Las ideas políticas y pedagógicas del P. Konarsky son una combinación del espíritu de Calasanz, la filosofía de Locke y las necesidades de Polonia, que quería acercar al modelo de los países de la Europa Occidental y arrancarla de la servidumbre a las potencias extranjeras. Por este motivo planeó un plan de estudios basado en el estudio obligatorio del latín y del polaco popular, pero sin olvidar el francés y el alemán. Separó la geografía de la historia, cerrando el plan de estudios con el derecho polaco. El P. Konarski rechaza el concepto rousseauiano del “hombre honesto” que no se conforma con la confesión de la fe sobrenatural. Por el contrario insiste en que los estudiantes deben comunicarse con los pobres y socorrerlos y sus temas de retórica versaban siempre sobre la reforma social y las condiciones de trabajo de los siervos de la gleba que vivían aún bajo un régimen feudal. La figura del P. Konarski es para las Escuelas Pías el modelo de un escolapio ilustre que realizó en la medida de sus posibilidades el ideal calasancio para transformar todo un país, pero para Polonia es el pedagogo nacional y un padre de la patria. Su muerte coincidió con el reparto de Polonia entre Prusia, Rusia y Austria y el fin de su independencia.

Otro escolapio a merecer nuestra consideración es el padre Gratien Marx, nacido en Viena en 1721, ya que su fama va unida a la empresa reformadora de la emperatriz Maria Teresa de quien recibió el mandato de elaborar el plan de enseñanza para toda Austria, plan que estuvo en vigor entre 1775 y 1804.

LOS PADRES GENERALES DEL SIGLO XVIII

Es innegable que el siglo XVIII dotó a las Escuelas Pías de Prepósitos Generales de gran altura intelectual y de una profundidad espiri-

tual que supieron encauzar el carisma escolapio dentro de los avatares de un período de cambios profundos. El P. Alessio Armini continuó dentro del espíritu reformador del P. Pirroni realizando una tarea fundamentalmente institucional ya que su preocupación principal fue mantener el espíritu de observancia de las Constituciones y Reglas. El P. Gian Francesco Foci (1692-1699)¹⁵⁷ mantuvo contactos con los círculos intelectuales de Roma siendo miembro de la Academia Romana de la Arcadia. Bajo su generalato la Orden se expandió por Austria, Hungría, Lituania y España, fundándose las casas de Viena y de Peralta de la Sal. El P. Gian Crisostomo Salistri. (1706-1712)¹⁵⁸, hombre de una gran riqueza espiritual, cifró todo su mandato en recuperar la vida espiritual de los escolapios y en dedicarse plenamente a la enseñanza de los pobres.

Durante el siglo XVIII se produce un crecimiento incesante de la Orden de modo que a mitad de siglo pueden contabilizarse ya 150 casas esparcidas en 11 provincias, de las que Polonia, Austria y Bohemia ofrecen no pocas comunidades florecientes. Pero, este crecimiento no se produjo sin problemas. Por una parte existieron confrontaciones, especialmente con la Compañía de Jesús, que defendía su monopolio de la enseñanza superior en países como Polonia y Lituania. Esta emulación fue un acicate para una superación continua de la propia pedagogía, para mejorarla y adaptarla más a los niños, a los que se pretendía llegar a través de métodos simples y de textos muy escogidos y cuidados.

En la segunda mitad del siglo XVIII las Escuelas Pías van a celebrar dos acontecimientos importantes: primero la beatificación de José de Calasanz en 1748 y más tarde su canonización en 1767¹⁵⁹. El P. Paolino Chelucci ya había obtenido que su estatua fuera colocada antes de su canonización en el transepto de la basílica de San Pedro del Vaticano entre los fundadores de órdenes religiosas. Sin duda alguna estas celebraciones supusieron una inyección de moral en la

157 Cf. GINER, Severino, in Op. cit, p. 232-233.

158 Cf. GINER, Severino, in Op. cit, p. 487-488.

159 En 1767 coincidieron la canonización de San José Calasanz y la supresión de la Compañía de Jesús.

vida de las Escuelas Pías en un momento en que los gobiernos de los estados incorporaban cada vez más la educación como uno de sus ministerios y veían mal que las instituciones escolares dependieran de un poder extranjero, como el de la Iglesia romana. Los Generales de la Orden encontraban cada vez más dificultades en hacer llegar sus consignas a los religiosos y tuvieron que defender su autonomía frente a las injerencias del poder civil, como el rey de Sicilia, el gran duque de Toscana o el rey de Polonia, que presagiaban las dolorosas rupturas que el regalismo produciría más tarde. En efecto, estos monarcas presionaban insistentemente a las Órdenes religiosas para que se desvincularan del gobierno de Roma y quedaran más manejables dentro de sus propios estados.

A lo largo del siglo XVIII la aparición paulatina del racionalismo ilustrado y del liberalismo provocará la reacción de la Iglesia que adoptará una actitud defensiva para cerrar el paso a las posibles desviaciones de la ortodoxia. En la Escuela Pia aparece la figura del P. Odoardo Corsini que era un excelente filósofo y pedagogo que accedió al Generalato influyendo notablemente en las alas renovadoras de los escolapios. Se opuso al probabilismo de los jesuitas y se acercó a las ideas jansenistas. Sin embargo es innegable su apertura de espíritu cuando interpreta el amor calasancio por la verdad cuando defiende que cualquier filosofía no es ni enteramente verdadera ni enteramente falsa. En consecuencia su sistema era una especie de eclecticismo respetuoso con todos los maestros del pensamiento, sobre todo con el rigor metódico de Descartes. En pedagogía postulaba la necesidad de un método simple y fácil como quería Calasanz¹⁶⁰. El P. Giuria se mantendrá vigilante para proteger la educación cristiana de los peligros del liberalismo y, en consecuencia, defiende la enseñanza de la filosofía y de la teología de Santo Tomás de Aquino, saliendo al paso de 29 proposiciones peligrosas que se habían filtrado en las Escuelas Pías. La irritación por la enseñanza de estas proposiciones había disgustado

160 Véase los dos artículos sobre Odoardo Corsini en *Archivium Scholarum Piarum*, n° 53. GIACOBBE, Luciano, *L'influsso filosofico e pedagogico del P. Odoardo Corsini nel Settecento illuministico del Centro Europa* y CIANFROCA, Godoffredo, *La figura del P. Odoardo Corsini insqueti educatore degli scolopi*.

al Papa Clemente XIII, hasta el punto de amenazar con la prohibición de la enseñanza superior a los escolapios. A pesar de ello el final del siglo XVIII fue más demoledor para las Escuelas Pías. La influencia de la Revolución Francesa y las campañas napoleónicas llevarían a la ruina muchas fundaciones escolapias y paralizarían durante un cierto tiempo el crecimiento de la Orden. Al P. Giuseppe Beccaria le tocó vivir su Generalato en tiempos turbulentos y tuvo que luchar para salvar sus colegios y sus religiosos del ataque del invasor francés y de la crisis económica provocada por la guerra. Tuvo que confrontarse a un grupo de escolapios revolucionarios que simpatizaban con las ideas revolucionarias y que participaron en la constitución de una república romana pro-francesa. Aunque fueron juzgados más tarde y expulsados de la Orden el P. Beccaria tuvo que huir al ser considerado como extranjero por su condición de piamontés. Perdió todas las conexiones con las provincias exteriores y comenzó con él el desmembramiento de la Orden¹⁶¹. Las Provincias de España, que habían conseguido un desarrollo floreciente, se desligarán de la obediencia del P. General de Roma, y quedarán agrupadas en un Vicariato General de España.

LA ILUSTRACIÓN

El siglo XVIII trajo consigo el fenómeno de la Ilustración que pretendía cambiar la sociedad europea desde sus raíces, su cultura, su pensamiento y su política. Fue un movimiento progresivo que empezó en Francia y en Inglaterra como un intento de sustentar toda la estructura social sobre la base de la razón. Se inició entre los intelectuales que buscaban mejorar la sociedad disipando las tinieblas de la superstición y del oscurantismo y luchando contra las cadenas del despotismo. Sus enemigos los encontró pronto en la Iglesia católica y en la monarquía absoluta: la Iglesia porque estaba anclada en los dogmas que excedían los límites de la razón y, en consecuencia, imponía unas creencias que limitaban la autonomía del pensamiento; la monarquía del Antiguo Régimen, porque fundaba la soberanía en el poder absolu-

161 GARCIA DURAN, Adolfo, El P. Giuseppe Beccaria de San Ildefonso. XXIII Pre-sítopo General de la orden de las Escuelas Pías en *Archivium Scholarum Piarum* n° 63 y 64.

to de un monarca que pretendía gobernar sin la legitimidad emanada de la voluntad del pueblo. Así pues, el movimiento ilustrado trataba de oponerse a estos dos obstáculos esclareciendo las mentes sumidas en las tinieblas a través de las luces de la razón: por este motivo se conoce también al siglo XVIII con el nombre de Siglo de las Luces.

Desde Descartes y Leibniz las matemáticas habían asentado su autoridad fecunda para acompañar las investigaciones de los físicos en sus descubrimientos. Con los *Principios matemáticos de la Filosofía Natural*¹⁶² de Isaac Newton aparecía el primer sistema coherente de una ciencia nueva que había superado ya su etapa de balbuceo. Por otra parte, el empirismo de Locke, Berkeley y Hume había sometido a una dura crítica la metafísica tradicional con arreglo a un conocimiento asentado sobre la base de la experiencia. En consecuencia, los pensadores ilustrados, que eran los herederos de tan insignes filósofos, habían albergado la firme convicción de que nada podía resistirse a la razón humana. Con ella eran capaces de luchar contra las oscuridades de la ignorancia, la superstición y el despotismo y construir un mundo mejor. Por consiguiente se propusieron instruir los entendimientos con la publicación de enciclopedias, en las que todos los temas de la filosofía eran tratados con un nuevo sesgo librepensador.

Manuel Kant define de esta manera la Ilustración: «*La Ilustración significa el movimiento del hombre al salir de una puerilidad mental de la que él mismo es culpable. Puerilidad es la incapacidad de usar la propia razón sin la guía de otra persona. Esta puerilidad es culpable cuando su causa no es la falta de inteligencia, sino la falta de decisión o de valor para pensar sin ayuda ajena. Sapere aude ¡Ten valor de servirte de tu propio entendimiento! He aquí la divisa de la Ilustración*»¹⁶³. Desde este punto de vista la Ilustración pretende alcanzar una formación universal sometida solamente a las luces de la razón, “*desde las ciencias profanas a los fundamentos de la revelación, desde la metafísica a las materias del gusto, de la música hasta la moral, desde las disputas escolásticas de los teólogos hasta los*

162 Filosofía natural era el nombre con el que se conocía la física.

163 Immanuel KANT, ¿Qué es la Ilustración?, Königsberg 1784.

objetos del comercio, desde los derechos de los príncipes a los de los pueblos, desde la ley natural a las leyes arbitrarias de las naciones, en una palabra, desde las cuestiones que más nos atañen a las que nos interesan más débilmente". Así lo describe D'Alembert en su Enciclopedia. De alguna manera los ilustrados estaban convencidos de que un nuevo mundo comenzaba con ellos y solo faltaba abrirlo a los medios populares para que llegara a ser el vehículo de un progreso indudable.

En realidad, el motor social de esta transformación se encontraba en la emergencia de una nueva clase social, la burguesía, que llevaba consigo el germen del cambio. Desde el Renacimiento este grupo social se había abierto camino a través de su actividad económica productiva y aspiraba a recoger las riendas de un poder del que no disponía aún. Su pujanza culminaría con el espíritu revolucionario que ya se había manifestado en Holanda y en Inglaterra antes de irrumpir con fuerza en Francia con la Revolución.

En efecto, la Ilustración apareció en *Gran Bretaña* antes que en cualquier otro país, sin embargo fue en Francia allí donde alcanzó su realización más pletórica y donde surgieron sus más genuinos representantes: *Voltaire, Montesquieu, Diderot, D'Alembert y Rousseau*, entre otros. La influencia de la Ilustración repercutió también en otros países: en la península italiana, en los países de lengua alemana, en Polonia, en Rusia o en Suecia. En los países sometidos a sólidas monarquías se produjo un fenómeno de amalgama entre los portadores de las ideas ilustradas y el poder absoluto del rey, que revestía su poder absoluto con maneras ilustradas sin ceder en nada de su poder. Este régimen que existió en España, en Nápoles, en el Imperio austro-húngaro, en Rusia y en Suecia se conoce con el nombre de despotismo ilustrado. Federico II de Prusia lo definió como "todo para el pueblo pero sin el pueblo".

Sin embargo, el resultado lógico de la Ilustración no parecía ser otro que la Revolución, ya que el cambio social que suponía destruir el Antiguo Régimen no era posible sin ejercer la violencia contra los detentores del poder. De hecho, el equilibrio se mantuvo en Europa hasta que la guerra de liberación estadounidense y la proclamación de la primera constitución democrática del mundo en 1770 enardecieron los ánimos y precipitaron los acontecimientos. El fin del Antiguo Régimen, deseado y anunciado, se consumó simbólicamente en 1789 con la

toma de la Bastilla. La deposición y ejecución de Luis XVI dio paso a un sistema de autoridad ética, dirigido por los líderes de la Ilustración, que en su calidad de filósofos criticaban las instituciones que, como la Iglesia y el Estado, impedían pensar libremente. Por este motivo comenzaron por censurar los dogmas religiosos, como explicación del mundo y de su destino, y sometieron la religión a las luces de la razón. La actitud teísta que afirmaba la confianza en un Dios providente fue desechada y reemplazada por el reconocimiento de la existencia de un Dios, arquitecto del mundo, pero que no interviene en la historia humana.

En principio, el movimiento ilustrado era un movimiento de intelectuales, pero estaba sostenido por la ascendencia de la burguesía, que veía en la lucha revolucionaria la posibilidad de hacerse con el poder. Pero ¿cuáles fueron los medios a través de los cuales el movimiento ilustrado llegó a difundirse? De una parte, la publicación de las enciclopedias y la difusión de la prensa periódica permitieron la divulgación de las ideas racionalistas, de otra parte, la existencia de sociedades y clubes donde se reunía la burguesía, las llamadas sociedades de amigos del país, las academias y los salones permitieron la organización de las nuevas instituciones. Sobre todo la francmasonería, como asociación secreta, aspiraba con su influencia, a neutralizar el poder de la Iglesia. Poco a poco se fue moldeando la figura del intelectual independiente, que se presentaba como librepensador, es decir como portador de un pensamiento autónomo sin vinculación con autoridad alguna. Esto significa que entre los filósofos ilustrados, a pesar de su lucha solidaria contra la coacción intelectual y la superstición de la religiosidad tradicional, se esgrimían diferentes tendencias. El derecho a la propiedad o el papel de la sociedad en la educación dieron lugar a polémicas famosas como las que enfrentaron Voltaire y Rousseau. Sin embargo, todos los filósofos estaban de acuerdo en someterse a la luz de la razón con la convicción de que solo ella podía deparar al hombre un futuro mucho más feliz. La idea de progreso se encuentra como el ideal perseguido por este racionalismo optimista a la búsqueda de un mundo más humano. Un racionalismo que no es el resultado de un frío cálculo de la razón especulativa, sino que está enardecido por una sensibilidad llena de emoción y de entusiasmo.

Si tenemos en cuenta que en la segunda mitad del siglo XVIII más del 70 % de los europeos eran analfabetos, el proyecto educativo se mostraba como el principal desafío al que debía enfrentarse la sociedad ilus-

trada. Por una parte la ciencia había avanzado considerablemente con la elaboración de la nueva física newtoniana y por otra parte el método cartesiano había establecido la duda universal como camino para el descubrimiento de las ideas claras y distintas. No obstante estos arranques no habían llegado al pueblo. Por este motivo, los ilustrados sentían el gran deseo de aprender y de enseñar lo que habían aprendido, de forma que la publicación en Francia, por obra de D'Alembert y Diderot de la *Encyclopédie raisonnée des Sciences et des Arts (1751-1765)* fue la respuesta a esta aspiración general. La obra presenta en artículos diversos una confianza excepcional en el progreso cuando el conocimiento se orienta bajo la luz de la razón. Así el hombre se torna capaz de descubrir las leyes naturales del universo y, al mismo tiempo, los derechos inalienables de la persona. Del mismo modo que la ignorancia no puede oscurecer el avance de la ciencia, los poderes del absolutismo no pueden coartar las libertades de los humanos. Este progreso de la vida del hombre los ilustrados como Condorcet lo consideraban continuo e indefinido.

La sociedad se seculariza y la existencia de Dios comienza a perder la importancia de que había gozado. La mayoría de pensadores ilustrados rechazaba el cristianismo tradicional, de suerte que comienzan a desarrollar una cultura laica con ribetes antirreligiosos y anticlericales. Aparecen nuevas actitudes frente al sentido de las cosas: deístas, como Voltaire, agnósticas como Bayle o ateas como Holbach, pero todos están de acuerdo que la razón debe convertirse en el árbitro de todos los vínculos humanos hasta el punto que los revolucionarios franceses llegaron a entronizarla como Diosa en la catedral de Notre Dame de París, de suerte que queda asociada a la luz y al progreso humano. La confesión de este progresismo crea una desafección por el pasado, que se percibe como envuelto por una tradición supersticiosa que es preciso abandonar; por el contrario, el cultivo de la ciencia experimental ofrece una certeza contrastada que faculta para avanzar con seguridad hacia el futuro. A pesar de este optimismo los espíritus precavidos no aceptan la razón sin más, sin someterla a una reflexión crítica, que reconozca sus límites al mismo tiempo que sus posibilidades. Filósofos como Kant ofrecen un recorrido por el que la razón se descubre en su calidad de facultad humana invitada a recorrer hacia el infinito de sus horizontes pero confinada dentro de los límites de sus propias condiciones.

No solo la vida teórica debe someterse a la razón, sino también la vida práctica. Así la vida social debe organizarse también de una manera racional, aplicando las bases de una política respetuosa con la voluntad general, a través de la participación pública y el voto popular. Además la sociedad debe ser capaz de dotarse de leyes sencillas que permitan un gobierno justo y democrático. La Revolución francesa intentó resumir en la divisa republicana –libertad, igualdad y fraternidad– el ideal perseguido por esta nueva sociedad, ideal de una sociedad laica pero que se ha inflamado en el rescoldo del espíritu cristiano. Esta sociedad republicana tuvo sus propios teóricos que la presentaron como una sociedad organizada democráticamente. Montesquieu determinó en su obra *El espíritu de las leyes* que la verdadera base de una sociedad democrática se encuentra en la separación de poderes, es decir que el poder legislativo, el poder ejecutivo y el poder judicial deben guardar una mutua independencia para garantizar la libertad de la república. Esta independencia consigue un verdadero funcionamiento del aparato político sin intromisión de un poder en otro y con una mutua posibilidad de control¹⁶⁴. La influencia del concepto de contrato social, introducido en Francia por Rousseau¹⁶⁵, permitió comprender la legitimidad del poder público en el seno de la sociedad. El filósofo supone en los orígenes de la vida humana una situación natural donde los hombres poseían en paz los bienes de la tierra. Con el comienzo de la propiedad privada comenzaron también los litigios y la imposibilidad de convivir en concordia. Fue entonces cuando establecieron un pacto fundamental entre ellos por el cual depositaban el poder en manos de sus gobernantes. Por lo tanto Rousseau encuentra en la noción de pacto social el fundamento de la sociedad y la explicación que los ilustrados aceptaron como su interpretación. Sin embargo, el ideal revolucionario quedó hipotecado por los principios del liberalismo económico que promocionaron los derechos del individuo humano y olvidaron los derechos sociales de la persona. De suerte que la libertad, la

164 Esta política de la separación de poderes produjo también en algunos países un efecto no deseado: el poder religioso de algunas iglesias nacionales exigió una vía de independencia con respecto al poder absoluto del Papa lo que dio pie a fenómenos como el galicanismo en Francia, el febronianismo o el regalismo.

165 En realidad el concepto de contrato social se remite a Hobbes y Locke que fueron los primeros a esbozar el concepto de pacto como prelude de la sociedad civil.

igualdad y la fraternidad proclamadas, quedaron incompletas en sus soluciones concretas, y no pasaron de anunciar un universalismo formal.

¿Por qué la política liberal condujo al individualismo y la ética desembocó en un sistema moral utilitarista, como el que preconiza Jeremy Bentham? Este sistema encuentra el criterio moral que debe guiar la acción humana en aquello que es útil para la sociedad, es decir, para el mayor número de individuos de una sociedad. Así pues, si esta es la moral el gesto educativo consistirá entonces en seleccionar lo que favorece un comportamiento provechoso y en desechar todo aquello que lo desfavorece, dicho de otra manera, en aconsejar aquello que nos hace más felices y rechazar todo lo que es un obstáculo para lograr este objetivo. La pedagogía y la moral toman entonces un sesgo pragmatista, puesto que se evalúan por los resultados obtenidos. Dado que la tarea educativa debe dirigirse a este objetivo selectivo de lograr una vida lo más provechosa posible, será muy útil aplicar el principio de imitación de aquellos comportamientos afortunados que han obtenido el éxito para asegurar la persistencia de las buenas costumbres y el rechazo de los vicios. Por este motivo se ponen de moda en la enseñanza las fábulas, los ensayos y el teatro moralizante. Dado que la imitación es el camino tanto en la educación como en el arte, se proponen los modelos que son dignos de merecer su reproducción. Así el arte toma un porte académico y se somete a las normas clásicas, para que influya en la creación de un espíritu ordenado, noble y claro. Toda obra de arte debe ser un ejemplo de buen gusto, un ejemplar. Así toda la realidad debe ser embellecida para que no presente la faz degradada de la vida. La lengua francesa se pone de moda como vehículo de distinción y molde del mundo ilustrado y las normas de las academias de la lengua y de las artes imperan de tal manera sobre literatos y artistas, que en el proceso educativo toda creatividad resulta prohibida.

A pesar de este utilitarismo normativo, sin duda el filósofo con más proyección en el futuro fue Jean Jacques Rousseau, que considera que el hombre nace en un estado de bondad natural y solo se pervierte a partir de su entrada en la sociedad. La tesis del buen salvaje a quien ha dañado el contacto con la cultura, llevará consigo la aplicación a la pedagogía de unos principios naturalistas según los cuales el educando debe ser respetado en sus intereses para no torcer su índole natural moralmente buena. El arte de la educación consiste en saber conducir

estas iniciativas del educando para que pueda encontrar por sí mismo las respuestas a sus interrogantes y las soluciones a los problemas con los que pueda tropezar. Según la descripción de la educación que presenta Rousseau en el *Emilio*, la bondad natural del hombre queda enmascarada por los impedimentos de la sociedad y de la religión. Por este motivo se debe proteger al niño de toda influencia ideológica o de cualquier prejuicio que pudiera dañarle. El discurso del filósofo inspira una pedagogía que se acomoda a los ritmos naturales y que J. H. Pestalozzi llevó a la práctica. Este pedagogo suizo creía solucionar con una buena educación las contradicciones y la pobreza que existen en la sociedad. Estaba convencido que no se debe proporcionar a los niños unos conocimientos ya construidos, sino ofrecerles la oportunidad de aprender sobre sí mismos mediante la actividad personal, ya que el verdadero objetivo de la educación consiste en construir un “hombre moral” total, que deje de lado su egoísmo. Las ideas de Rousseau animaron todo un cúmulo de corrientes educativas que parten de actitudes no directivas en el aula, de modo que el centro de interés pasa del maestro al alumno. Bajo el nombre de “escuela nueva” siguen presentándose hoy en día como un reto para las escuelas de tipo tradicional.

LAS ESCUELAS PÍAS DEL SIGLO XVIII EN ESPAÑA

Las fundaciones escolapias en España se hicieron esperar. Después de un primer intento fallido en 1638 en Guissona (Catalunya) de parte del P. Allachi ya que se truncó a causa de la Guerra dels segadors y de la enfermedad del propio fundador italiano. San José de Calasanz que había soñado con una primera fundación en su diócesis de Urgell no pudo ver cumplido su deseo. La primera fundación tuvo que esperar hasta el 1683 en la villa de Mojà donde el P. Agustín Passante, napolitano, logró un primer asentamiento en la provincia. Seguirían las fundaciones de Oliana (1690), Peralta de la Sal (1697) y Balaguer (1700). El P. Armini, ligó todas estas fundaciones a la provincia de Cerdeña, anexión que fue confirmada en el capítulo general de 1692.

El siglo XVIII comienza en España con la Guerra de Sucesión a la corona que se disputaron el archiduque Carlos, representante de la casa de Austria, y el nieto de Luis XIV de Francia, el futuro rey Felipe V. Sin embargo, la guerra dividió el país ya que Castilla se alineó con

el pretendiente francés mientras que Valencia y Cataluña lo hacían del lado de los austriacistas. La guerra fue sangrienta y culminó con la rendición de Barcelona en 1714 que puso fin a los Fueros de Cataluña e impuso una dolorosa Ley de Nueva Planta, que la sometía a las leyes de Castilla. Las Escuelas Pías situadas en Cataluña vivieron el momento con dificultad, aunque no renunciaron a emplear la lengua vernácula a pesar de la prohibición de las leyes. La organización de la demarcación pasará por tres fases sucesivas: Comisariato General dependiente de Roma (1706-1711), Vicariato General (1711-1731) y Provincia de España (1731-1742). En esta época ya se habían formado las casas de Igualada, Mataró, Zaragoza, Madrid y Valencia. El Capítulo Provincial de 1741, celebrado en Madrid, realiza una reorganización que ve aparecer la Provincia de Aragón que englobaba todas las casas de España, excepto las de Cataluña. Esta quedaba como Vice-provincia dependiente del P. General hasta constituirse en Provincia en 1751. Dos años más tarde se erigió la provincia de Castilla.

La enseñanza era gratuita con una apertura a alumnos de toda procedencia social. Se financiaban a través de las aportaciones acordadas con los municipios o por alguna Fundación. El prestigio pedagógico de que gozaban las Escuelas Pías era notable. No obstante quedaban siempre obstáculos a franquear como la competencia del clero secular o la oposición de los jesuitas a la fundación de escuelas en las ciudades importantes, fundaciones que los escolapios buscaban para sanear sus economías precarias.

La provincia de Aragón se identificaba en principio con todo el territorio peninsular excepto Cataluña lo que marcaba profundamente el espíritu calasancio de una rancia tradición. La separación de sus casas no la favoreció ya que los religiosos quedaban muy dispersos para constituir una provincia acoplada. Entre los escolapios importantes debemos mencionar a Antonio Ginés, primer Vicario General de la provincia de España, los PP. Antonio Caxón y José Jericó, biógrafos notables de los escolapios, el P. Benito Feliu, gran humanista y reformador, los PP. Melchor Serrano y Basilio Sancho que llegaron a ser llamados al episcopado, el P. Cayetano Ramo, que fue General de la Orden y el P. Basilio Boggiero, gran predicador y patriota, fusilado por el ejército napoleónico. La provincia de Cataluña adquiere muy pronto una personalidad particular, a pesar de estar constituida por escuelas situadas en pobla-

ciones de segundo orden, de las cuales Mataró era la más importante. Las Escuelas Pías llegaron a albergar un estudio de filosofía, cuyos cursos preparatorios eran homologados por la universidad de Cervera. El primer provincial fue el P. Baltasar Toneu que favoreció un espíritu científico y humanista que fue continuado por su sucesor el P. Joan Balcells. Entre los historiadores de la Orden cabe citar al P. Josep Font.

La provincia de Castilla había sido fundada en 1751 y disponía en Madrid de dos colegios importantes, el colegio de San Fernando y las Escuelas Pías de San Antón. Aunque la proximidad de la Corte podía haber sido una baza importante a jugar, las Escuelas Pías no la aprovecharon, incluso después de la supresión de los jesuitas. Entre los escolapios insignes presentamos la figura del P. Felipe Scío, traductor de la Biblia Vulgata al castellano.

El P. Felipe Scío Riaza había nacido en 1738 en Balsain, cerca de La Granja, donde los reyes tenían su palacio de verano. Estudió en las Escuelas Pías de Getafe, desde donde entró en el noviciado de los Padres escolapios, realizando sus estudios filosóficos y teológicos en Villacarriedo, antes de ser ordenado presbítero en Madrid en 1761. El P. Scío comienza su ministerio escolapio en el colegio de San Fernando, aunque el padrinazgo del príncipe Luis de Borbón le permite viajar por Europa y realizar estudios teológicos en Roma. En 1772 llega a ser sucesivamente rector de la comunidad de Getafe, Secretario provincial y Superior provincial de Castilla seis años más tarde.

El P. Scío impone en toda la provincia el método uniforme para la enseñanza primaria y la enseñanza de la lectura según el método de Pascal y también impone el conocimiento directo de los clásicos para la enseñanza de las humanidades. El rey Carlos III le confía la educación de sus nietos y sobrinos. Enviado a Lisboa como confesor de la infanta Carlota Joaquina regresará llamado por el rey para ser profesor de religión del príncipe, el futuro Fernando VII.

El P. Scío era un hombre conocido de Campomanes, Floridablanca y Aranda, lo que permitirá introducir en el Gobierno de Madrid un plan para la Reforma de las Escuelas Pías. La gloria del P. Scío consiste en la traducción de la Biblia Vulgata de San Jerónimo al castellano. Carlos III puso a su disposición todos los manuscritos del Escorial para un trabajo que duró diez años y que fue publicado en Valencia. El

texto presenta una traducción correcta y manifiesta un conocimiento notable del hebreo y del latín así como de los Padres de la Iglesia y de la arqueología y de la historia antiguas. Su obra muy valorizada llegó a las 68 ediciones y muestra un buen filólogo y un mejor hermeneuta. El P. Scío fue nombrado obispo de Segovia en 1796 casi a la víspera de su muerte acaecida en Valencia en el mismo año.

Esta actitud del P. Scío de introducir una reforma nacional de las Escuelas Pías manifiesta el movimiento de reforma que existía en todas las Provincias escolapias de España y que se oponía a unos amplios sectores conservadores. En la provincia de Aragón el movimiento llamado de los proyectistas pretendía también desligar las Escuelas Pías de España respecto al conjunto de la Orden para vincularse a los Obispos del lugar y participar más vivamente de la vida cultural del país. Esta separación del P. General de Roma llevaría consigo el nombramiento de un Superior nacional en España. Los proyectistas consideraban que los colegios debían pertenecer al Estado y los escolapios prestarían servicio en estos centros públicos. Vivirían de un sueldo modesto en una casa de prestación pública con un pequeño huerto donde cultivar sus alimentos. La idea era revolucionaria y fraguaría un siglo más tarde. Por este motivo la Sede Apostólica ordenó una visita canónica de la Orden escolapia en España, que fue llevada a cabo por don Froilán Calixto Cabañas. El P. Benito Feliu había adquirido un gran renombre al participar de la sociedad de amigos del país donde se comentaban las ideas económicas de Colbert y se enfocaban más críticamente los temas teológicos. En realidad el P. Feliu, que fue superior de la Provincia, solo se vio rodeado por un puñado de religiosos de su tendencia frente a una inmensa mayoría de escolapios tradicionalistas. Quiso quedarse siempre en Valencia donde respiraba un ambiente más favorable a sus ideas y donde pudo colaborar en la reforma de la universidad¹⁶⁶.

En Cataluña la oposición tenía además un sesgo particularmente nacional ya que las ideas renovadoras e ilustradas eran defendidas por escolapios con un profundo sentido del país, como el P. Ildefonso Ferrer, mientras que los sectores tradicionalistas eran partidarios de recuperar

166 Cf. FLORENSA, Joan, El documento proyectista presentado en 1798 ante la visita del Dr Cabañas, en *Archivium Scholarum Piarum*, nº 7 y 8.

la unidad de la provincia de España. El P. Ferrer fue clave en el conflicto que estalló en Mataró y que tenía evidentes repercusiones filosóficas. El P. Ferrer era el lector de filosofía cuando fue apartado y substituido de su cargo a causa de sus ideas. Enseñaba con un espíritu renovador y libre la filosofía de Santo Tomás, pero remplazaba las doctrinas aristotélicas por la física experimental, un estudio de la historia y la implantación de un espíritu crítico de acuerdo con las ideas ilustradas. Su destitución provocó diversas presiones de parte del ayuntamiento de la ciudad que llegó a protestar ante el P. General y el Rey para que se restableciera en el cargo¹⁶⁷.

El momento más prometedor de las Escuelas Pías estuvo matizado por un dinamismo de ideas que iban a manifestar toda su fuerza en el siglo XIX, pero las situaciones no serían las mismas ya que la sociedad que en el siglo XVIII solo era soñada por algunos llegaría a realizarse en muchos aspectos, muchas veces dolorosos, en los siglos XIX y XX. Cabe destacar la publicación del método uniforme de las Escuelas Pías como la obra de valor pedagógico más importante realizada en el siglo XVIII, ya que según el P. Florensa muestra el sello de la metodología escolapia. El P. Jericó lo había establecido para la provincia de Aragón y el P. Felipe Scío para la Provincia de Castilla. En Cataluña se publicó en 1789 y parece ser obra del P. Ildefonso Ferrer. Se trata de un verdadero plan de enseñanza que articula los conocimientos graduados de todos los niveles de la escuela, pero no pretende determinar una uniformidad detallada que impida la libertad de organización de cada escuela. Más bien, establece un estilo que articule las enseñanzas de acuerdo con los objetivos de las Escuelas Pías, es decir, lograr personas capacitadas para enfrentarse a la vida profesional. Aconseja los métodos fáciles para que los alumnos encuentren el gusto de aprender e incita al trabajo en equipo de los maestros para preparar y revisar los textos y las lecciones de cada materia¹⁶⁸.

167 FLORENSA, Joan, *El projecte educatiu de l'Escola Pia de Catalunya (1683-2003): una escola popular*, Institut d'Estudis Catalans i Escola Pia de Catalunya, 2010, pag 112.

168 FLORENSA i PARES, Joan, *Reglamentos escolares de la Escuela Pía de Cataluña*, en *Archivum Scholarum Piarum* 76, pag 76-95, Roma 2014. El texto original manuscrito se encuentra en APEPC 05-20, caja 1, num. 1 y fue publicado por Claudi VILA i PALA en *Escuelas Pías de Mataró*. Su historial pedagógico, pag. 887-900.

EL BALANCE DE UN PERÍODO COMPROMETIDO¹⁶⁹

Tal como hemos dejado entender, en este último período del siglo XVIII, Europa sufrió una gran convulsión política e ideológica. Se pasó del modelo político del Antiguo Régimen, caracterizado por el autoritarismo real, a la introducción de las formas liberales y el triunfo de la burguesía. En Francia tomó el cariz de una revolución y fraguó el espíritu republicano que se contagiaría a todos los países de Europa. Los demás países vivieron más o menos condicionados por los mismos acontecimientos, ponderando entre el horror y la simpatía las posibilidades de un gobierno liberal.

La Iglesia vivió profundamente este traumatismo y las Órdenes religiosas también. Así, mientras los estados laicos pretendían el ideal de un hombre secularizado y autónomo, al margen de la Iglesia a la que consideraban como un freno para el progreso y la libertad, los gobiernos regalistas de cariz católico controlaban todas las actividades de la Iglesia, sobre todo la educación. Los distintos gobiernos europeos, en especial los de los países donde reinaban las monarquías borbónicas, trabajaron para crearse una Iglesia que fuera dócil a los designios reales y que actuara con independencia del poder del Papa. Poco a poco lograron sus objetivos que pasaban primero por forzar la expulsión de la Compañía de Jesús de sus estados y conseguir más tarde su disolución. Otras órdenes fueron también postergadas, de suerte que las Escuelas Pías no se ahorraron este trance. Según Enrique Ferrer sufría en su interior una crisis de formalismo, rutina y falta de exigencia, sobre todo respecto al voto de pobreza, cuando fue probada por el regalismo en los países en los que estaba instalada. De esta manera, si las Escuelas Pías habían debido luchar en el siglo XVII para conseguir la libertad de enseñanza frente al monopolio de los jesuitas, en el siglo XVIII debieron emprender una lucha aún más dura, confrontándose a gobiernos laicos que incorporaban la enseñanza en sus programas políticos estatalizados y centralizados. Sin embargo, las Escuelas Pías pudieron beneficiarse de la tolerancia de algunos gobiernos ilustrados que valoraban su misión educativa y no disponían de los medios para reemplazarlas,

169 Cf. FERRER, Enric, Op. cit. p. 59-60.

aunque las liberaron de la obediencia de Roma de suerte que quedaran vinculadas a los distintos gobiernos nacionales. Esto fue un motivo suficiente para que muchos escolapios abandonaran la Orden.

LA CRISIS DEL SIGLO XIX

La Revolución francesa había suscitado en Francia una nueva sociedad donde el espíritu ilustrado y liberal se había desarrollado a través del ascendente de la clase burguesa. Con la llegada de Napoleón al poder la historia tomó un sesgo nacionalista e imperialista. El joven general encarnaba el espíritu revolucionario, pero su genio militar lo transformó en una voluntad de expansión que enardeció a Francia entera. Los años de su gobierno sirvieron para catalizar voluntades en torno a un proyecto universal y envolverlas de un entusiasmo patriótico. Bajo la bandera revolucionaria se anidaban los valores de una nueva nación. Que estos valores fueran asimismo universales lo prueba la simpatía con que Napoleón fue acogido en muchos países de Europa antes de que se desenmascarase su faz imperialista. En efecto, la invasión de la mayor parte de los países de Europa por sus tropas trocó esta simpatía por los ideales revolucionarios en un sentimiento de resistencia al invasor. De esta manera los ejércitos napoleónicos que exportaban el nacionalismo francés encendieron las llamas de otros nacionalismos que no se apagarían durante todo el siglo XIX. En realidad, Napoleón cosechó la oposición de los ciudadanos de todos los países que invadió y despertó el sentimiento nacionalista en cada uno de ellos e incluso avivó el nacimiento de nuevos estados que aglutinaban viejas nacionalidades.

El Congreso de Viena puso fin a la contienda que había involucrado prácticamente todos los países de Europa y trazó un nuevo orden europeo, en el que la burguesía iba a dirigir el mundo. Aunque, después de la derrota de Napoleón pareció triunfar en casi todos los países un impulso reaccionario y restauracionista, el espíritu liberal iba a abrirse paso con notables dificultades frente a la restauración conservadora, de suerte que lo que quedaba de siglo sería testimonio de un forcejeo que debía culminar con la implantación progresiva de las ideas liberales sobre los nostálgicos del pasado. Así pues, todos los países de Europa que habían vivido las guerras napoleónicas introdujeron con mayores o menores dificultades un nuevo modelo de estado con un régimen parlamentario.

Francia continuó con el Parlamento inaugurado en tiempos de la revolución, aunque era dominado en un primer momento por los conservadores que restauraron una monarquía constitucional. La victoria posterior de los liberales permitió el restablecimiento de la República cuya presidencia recayó en un sobrino de Napoleón Bonaparte: con el nombre de Napoleón III quiso restaurar el Imperio durante unos cuantos años hasta su derrota en la guerra franco-prusiana y su exilio posterior. Entre los países germánicos, Austria y Prusia encarnan monarquías poderosas que no pueden impedir la emergencia de regímenes liberales en torno a los cuales va a nacer el proyecto de un nuevo estado alemán. Italia vivirá una confrontación entre los pequeños estados tradicionales y los partidarios de la unidad nacional que proponen el proyecto romántico de crear un nuevo estado italiano. En España, este momento estuvo sellado por la proclamación de la Constitución de Cadiz en 1812, que imponía al rey Fernando VII un efímero arranque liberal. Sin embargo, a partir de su reinado se sucederían los vaivenes de una política donde los gobiernos conservadores y liberales se alternarían en el poder, sobre un fondo de guerra civil. En efecto, la lucha dolorosa entre conservadores y liberales tomará el cariz de una confrontación dinástica entre carlistas e isabelinos. En realidad, en las tres guerras que los opusieron se dirimían dos conceptos de estado, el de un estado tradicional y católico y el de un estado constitucional y liberal. Los momentos de tregua se alternaban con los momentos de confrontación, de suerte que la naciente democracia se encontraba siempre en vilo ante los desafueros de los unos y los otros o los pronunciamientos de militares salvadores de la nación.

El movimiento de esta época que caracteriza la lucha apasionada por la libertad personal y social es el romanticismo. Se trata de un movimiento burgués que se explica por el descubrimiento de la historia de la propia nación y por la admiración enardecida de sus héroes. Encuentra sus referencias en los orígenes medievales de cada pueblo con una adhesión emotiva a su lengua, a su cultura y a su historia, pero también exhibe la libertad de un comportamiento personal que no se constriñe al cumplimiento de las normas. Las conductas románticas se vuelven exaltadas y excesivas, los libertinos para transgredir la moral y los cristianos para defender con pasión el sentimiento religioso. No es de extrañar tampoco que el romanticismo desemboque en un nacionalismo exclusivista que alimenta un particularismo beligerante contra las otras nacionalidades.

En resumen, este mundo burgués encontró en el romanticismo el lenguaje y el sentimiento que despertaban su identidad. El descubrimiento del concepto de nación condujo a la sociedad burguesa a encontrarse con la épica de sus orígenes, de suerte que surgieron con ella instituciones y símbolos que fueron el crisol de una renovada cultura nacional. El cultivo de sus propias particularidades, como la lengua y la historia, obedeció a un impulso de la voluntad y del sentimiento. Desde un punto de vista filosófico el sistema que mejor interpretó el movimiento romántico fue el idealismo alemán, que dejaba atrás los límites de la razón finita para especular desde un pensamiento abierto al infinito. Fichte, Schelling y, sobre todo, Hegel, representan, cada uno a su modo, el progreso hacia una plenitud infinita accesible al espíritu humano. Fichte la crea desde una dialéctica de la voluntad, Schelling la encuentra como un Infinito oceánico a través del sentimiento y Hegel da un carácter racional a este Infinito divino que se desarrolla dialécticamente abrazando toda la realidad. Esta totalidad coincide finalmente consigo misma como Idea, como naturaleza y como espíritu, siendo el Estado su manifestación objetiva. La influencia de Hegel en el mundo alemán fue muy importante ya que su pensamiento se encarnó en el estado prusiano, y su influjo llegaría aún más lejos, erigido en la verdadera interpretación de la historia.

Esta concepción romántica y burguesa de la primera sociedad del siglo XIX manifestaba el poder de la burguesía, como clase emergente, que había conseguido alzarse con la bandera de la libertad y de la democracia, sin embargo quedaba otra revolución pendiente, la revolución de la igualdad y de la fraternidad. La sociedad liberal aspiraba a instaurar la libertad en todos los aspectos de la vida ciudadana, libertad política, libertad de pensamiento, libertad de expresión y libertad económica, pero justamente la economía liberal se fundaba sobre dos principios que se regulaban en el mercado, el principio de la libre concurrencia y el principio de la oferta y la demanda. La combinación de ambos daba origen a una situación enormemente desigual, porque todo el mundo podía concurrir en igualdad de condiciones y el valor de las personas y de las cosas no se encontraba ya en ellas mismas, sino que dependía de los vaivenes de la oferta y la demanda. Estos vaivenes producían justamente la escisión de los ciudadanos en dos grupos antagónicos opuestos por el poder del dinero. La sociedad burguesa era realmente una sociedad industrial y, como consecuencia, dos clases se oponían en sus funciones y en sus ca-

pacidades, la clase de los capitalistas y la clase de los productores. En consecuencia, el cambio social y político que había conseguido la revolución francesa se mostraba insuficiente para responder al reto de la oposición entre patronos y obreros. Muy pronto se escucharon las voces de quienes pensaban que había llegado la hora de una nueva revolución: la revolución proletaria. De hecho, entre los revolucionarios de la primera época ya había aparecido un grupo de disidentes que propugnaban la creación de una sociedad comunista, donde los humanos poseyeran todos sus bienes en común, de manera que se terminara la injusticia y se impusiera la igualdad: Saint Simon, Owen, Fourier, Blanc o Proudhon fueron los filósofos de este movimiento que se conoce con el nombre de socialismo utópico. Sin embargo la aparición de Karl Marx y su manifiesto del partido comunista en 1848 canalizaron la estampida revolucionaria. Desde este momento el marxismo tomó la delantera y se erigió como una utopía a realizar a través de la lucha de clases. El partido comunista que, según Marx, no era otra cosa que la clase obrera constituida en fuerza política, debía erigirse en el gestor de la nueva humanidad. Eliminada la propiedad privada de los bienes de producción los pueblos alcanzarían por fin la igualdad en una sociedad justa. Ciertamente que Marx no entiende esta nueva sociedad como una sociedad de naciones, ya que las naciones solo son un invento burgués para desviarse del verdadero problema. Para él solo existen dos naciones, la de los patronos y la de los obreros y el objetivo es la creación de una sociedad nueva y comunista, donde todas las diferencias hayan desaparecido. Para conseguir este fin se necesita pasar por un momento previo y radical: la dictadura del proletariado. Es decir, que una vez conquistado el poder y abolida la propiedad privada de los bienes de producción, hay que evitar la recuperación burguesa y, en consecuencia, hay que erradicar todos los elementos reaccionarios que enajenan la conciencia humana. Marx coloca entre estos elementos alienantes, los partidos políticos, las ideologías y las religiones, que él mismo describe como el “opio del pueblo”. Así pues, Marx y el Partido comunista dieron alas a la revolución obrera que estalló en 1848. Aunque las pretensiones revolucionarias de tomar el poder no se consiguieran en esta fecha, el marxismo siguió su curso y llevó su lucha más lejos hasta abanderar a los obreros del mundo entero. En su camino encontró obviamente la resistencia de la clase burguesa, pero también la oposición de la Iglesia, que condenaba su materialismo y su ateísmo.

Todavía hay un tercer elemento a tener en cuenta para la comprensión de este siglo XIX tan convulso como lleno de promesas: fue la vertiginosa progresión de la ciencia. La física, la química, la biología, la medicina, la psicología, la historia y las ciencias humanas avanzaron de una manera fulminante. Los descubrimientos se sucedían unos a otros y construían un mundo inédito, donde las comunicaciones serían más frecuentes y rápidas y la luz iluminaría las horas de la noche. La técnica comenzaba a imponer su dictado y la conciencia de un progreso evidente alimentaba la convicción que solo en la ciencia estaba depositada la llave de la verdad. La filosofía positivista postulaba que era preciso dejar atrás todo pensamiento metafísico construido con conceptos vacíos así como toda creencia religiosa que solo era el fruto de un estadio infantil de la conciencia humana. El positivismo así descrito, con todos sus matices, se fue generalizando en el terreno intelectual y fue un obstáculo más para una concepción humanista de la vida y para el pensamiento religioso.

En la primera mitad del siglo XIX las universidades alemanas y francesas aportaban las principales figuras de la filosofía universal. Algunos se convertían en epígonos de Schelling o de Hegel, otros intentaban caminos nuevos e inexplorados con escasas repercusiones académicas, pero dos corrientes parecían imponerse, el idealismo racionalista de cuño especulativo y el positivismo anti-metafísico que entronizaba la ciencia. Ni el uno ni el otro ofrecían un pensamiento sobre el hombre que lo mantuviera en su valor espiritual. Por una parte, el hegelianismo lo consideraba sobre todo como miembro de un estado del que recibía su verdad y su razón de ser, pero por otra parte, el positivismo lo reducía a un mero hecho, a un episodio explicable a través del discurso de la ciencia. Ni el espiritualismo totalitario de los primeros ni el materialismo de los segundos podían ofrecer una respuesta satisfactoria, desde un punto de vista humanista, a una educación respetuosa con la persona.

LA DESINTEGRACIÓN DE LAS ESCUELAS PÍAS EN EL SIGLO XIX

A pesar de todas las dificultades la Escuela Pia se había mantenido globalmente fiel a su carisma y había encontrado una manera fácil de integrarse entre las gentes sencillas. En las poblaciones donde se requería su servicio y se les ofrecía una seguridad, los religiosos escolapios aceptaban el ejercicio de su ministerio. De hecho, se incrementó la im-

plantación en Italia, en España y en Europa Central y se les valoró su asistencia. La restauración que siguió al Congreso de Viena buscaba en el tiempo pasado, anterior a la revolución, un elemento de inspiración de una civilización cristiana. En este sentido, cabe mencionar a Chateaubriand en su obra *El Genio del Cristianismo*, el cual elogia la misión escolapia y la propone como modelo de un mundo futuro¹⁷⁰. Sin embargo, el auge del liberalismo y el triunfo de la clase burguesa llevaban más bien una marca anticlerical y laica. En los países donde el liberalismo logró imponerse impulsó un programa de secularización de los bienes eclesiásticos, con desamortizaciones generalizadas de las posesiones de la Iglesia y de las Órdenes religiosas, y al mismo tiempo estableció una estatalización creciente de la enseñanza. En todos estos avatares la Iglesia tomó la opción de la confrontación, fraguándose un divorcio progresivo entre ella y el mundo moderno. El desafío del laicismo y del secularismo no fue digerido por la jerarquía que se encastilló en sus seguridades dogmáticas y anatematizó la lucha por la libertad y por la justicia con reprobaciones emitidas por las altas instancias del Vaticano.

La Escuela Pia, que por su talante popular vivía en la frontera entre la Iglesia y el pueblo, tuvo que sentir los sufrimientos de esta tirantez en carne propia. En concreto, a lo largo del siglo XIX va a resignarse al rompimiento de su unidad institucional, cuando desde España se exige que las Escuelas Pías constituyan un Vicariato independiente del Padre General para que no se mantengan a las órdenes

170 CHATEAUBRIAND, *Le génie du Christianisme*, libro VI, cap. 5, Flammarion, Paris 1966. El texto dice así : “El sabio benedictino, el jesuita que conocía las ciencias y el mundo, el padre del oratorio, el doctor de la universidad, acaso no merecen tanto nuestro reconocimiento, como aquellos humildes hermanos que se habían dedicado a la enseñanza gratuita de los pobres. Los clérigos regulares pobres de las escuelas pías se obligan a enseñar por caridad, a leer y escribir a los niños, empezando por el a,b, c, a contar y a calcular, y aún a llevar los libros de cuenta y razón de los comerciantes y de las oficinas. Ni enseñaban solamente la retórica y las lenguas griega y latina, sino que en las ciudades tenían también escuelas de filosofía y de teología eclesiástica y moral, de matemáticas, de fortificación y de geometría... Cuando los niños salían de clase, iban de tres en tres o de cuatro en cuatro a casa de sus padres, acompañados de un religioso, para que no se entretuviesen a jugar en las calles y perdiesen el tiempo. La candidez del estilo causa siempre agrado; pero cuando se une, digámoslo así, a la sencillez de los beneficios, es tan admirable como tierno”.

dadas desde otro país¹⁷¹. Pero las Escuelas Pías padecen también un debilitamiento en Italia, en Polonia, en Alemania y en Bohemia, lo que provocará la desaparición de algunas provincias, como Sicilia, Lituania, Renania y Bohemia-Moravia. A pesar de todas estas vicisitudes, el P. Enric Ferrer afirma¹⁷² que el siglo XIX no fue un error en su conjunto, ya que a pesar de las bajas que se contabilizaron hasta la mitad del siglo se recuperarían ampliamente antes de llegar al siglo XX.

¿Cuáles fueron los hechos más relevantes? Debemos analizarlos en cada una de las tres zonas en las que las Escuelas Pías se habían implantado: Italia, Europa Central y España. Los hechos tienen un común denominador, pero los matices son diversos. Italia vivirá supeditada al proceso de unificación nacional que culminará en 1870 con la capitulación del Papa y la entronización en Roma del primer Rey de Italia. Los ideólogos de este proceso fueron en general liberales de porte más o menos anticlerical. Aunque los sacerdotes Rosmini y Gioberti pretendieron infundir a las reivindicaciones unionistas un espíritu religioso, la resistencia de la Iglesia oficial al cambio favoreció el impulso de los carbonarios y radicales. Desde 1870 el Papa quedó recluido en el Vaticano, considerándose prisionero del Estado italiano. De esta manera trataba de reivindicar una actitud conservadora que se contagió por largo tiempo entre los católicos. Algunos escolapios tomaron parte activa en el Risorgimento italiano y debieron confrontarse con la persecución de parte de la Iglesia. Es notable la participación del P. Venanzio Pistelli, que había entrado en las Escuelas Pías después de haber sido expulsado del ejército por sus ideas liberales. Se le considera un escolapio patriota cuando anunciaba el fin del poder temporal del Papa, incluso después de la proclamación por el concilio Vaticano I del dogma de la infalibilidad del Sumo Pontífice. Las ideas del P. Pistelli eran demasiado avanzadas para su tiempo, pero fue acosado por ellas hasta encontrar refugio en Urbino. Allí también encon-

171 La organización de las órdenes religiosas a través de un Vicariato General no fue exclusiva para las Escuelas Pías, sino que todas las órdenes religiosas debieron organizarse de este manera. La Santa Sede vivía unos momentos difíciles con la ocupación de sus territorios por las tropas francesas y aceptó esta situación que le venía impuesta desde España con la garantía de un rey que se declaraba católico.

172 FERRER, Enric, Op. Cit, pag 62.

tró la suspensión a divinis del arzobispo del lugar¹⁷³. El P. General, Calasanz Casanovas prefirió calmar los ánimos y esperar a que la situación se solucionara con el tiempo. De hecho, el poder del P. General había quedado limitado a unas pocas dependencias de San Pantaleo, ya que la casa estaba ocupada en gran parte por la comuna de Roma.

Los países de Europa Central vivieron procesos diversos: Bohemia y Austria, bajo la influencia de gobiernos liberales y laicos se separan de la obediencia romana y las Escuelas Pías pierden la influencia que ejercieron en el siglo anterior. Polonia vive una crisis profunda al quedar dividida bajo la ocupación de Prusia, Austria y Rusia, de suerte que las Escuelas Pías pierden una gran cantidad de sus miembros y se ven obligadas a cerrar varios colegios. En cambio, en Hungría las Escuelas Pías se identifican con la causa nacional del país y su influencia será decisiva en el florecimiento de la lengua y de la cultura magyar.

Aunque terminada la guerra de la Independencia, las Escuelas Pías viven en España un momento de expansión ya que se fundó el colegio de San Antón en Barcelona entre otros, va a vivir después unos tiempos complicados, al quedar desgajada de Roma, como Vicaría General, dentro de un estado centralista y laico. La obra de los ilustrados del siglo anterior ya anunciaba estos intentos de controlar la Iglesia por parte del Estado, pero en el siglo XIX la aplicación de las ideas liberales se llevó a las últimas consecuencias con la secularización de los bienes eclesiásticos. Por dos veces se expropió a la Iglesia de sus posesiones y a las órdenes religiosas de sus bienes. Primero los decretos del ministro Mendizábal en 1836 decidieron la expropiación y venta de los bienes de las órdenes religiosas que habían sido extinguidas un año antes por el gobierno liberal¹⁷⁴; más tarde el plan del ministro Madoz en 1855

173 QUATTRINI, Ilvano, Venanzio Pistelli, lo scolopio patriota, en *Archivium Scholarum Piarum* n° 79.

174 La hacienda del gobierno estaba exhausta y la desamortización y venta de las propiedades improductivas de la Iglesia tenía por objeto enriquecer a la burguesía naciente, ya que se esperaba que sería la beneficiaria de estos decretos. Desafortunadamente no fue la burguesía sino los grandes terratenientes quienes compraron en la subasta las propiedades desamortizadas creando aún mayores desajustes en la sociedad española.

culminó el proceso de desamortización. Dos años más tarde, en 1857, se promulgó la llamada ley Moyano que regularía por primera vez la instrucción española, reconociendo el carácter público y gratuito de la enseñanza primaria y estableciendo la creación de los institutos de enseñanza media en cada capital de provincia. La ley permitía la existencia de la enseñanza religiosa, sin embargo las limitaciones económicas de las escuelas no permitían impartir una enseñanza totalmente gratuita. Los escolapios tuvieron que acomodarse a la nueva situación con la prolongación de un tiempo de estudio para los alumnos que lo solicitaran, pidiendo a cambio un estipendio con el que financiar la totalidad de la enseñanza. De esta manera se inició en los colegios escolapios una enojosa distinción entre alumnos gratuitos y alumnos vigilados. Dado que esta distinción no podía ejecutarse con discreción la diferencia entre unos alumnos y otros era flagrante. A pesar de todo, la Escuela Pía pudo beneficiarse con la obtención de nuevos locales para sus escuelas cedidos por los ayuntamientos, que eran antiguos conventos desafectados ofrecidos por el Estado para obras de beneficencia¹⁷⁵. La cesión de estos edificios podría interpretarse como un tratamiento de favor hacia las Escuelas Pías por parte de los gobiernos liberales a causa de la utilidad de su misión, sin embargo no se trataba de un gesto enteramente desinteresado ya que, de hecho, la autoridad pública no disponía de suficientes escuelas para sustituirla. De todas maneras el talante liberal de las Escuelas Pías era reconocido y, por este motivo, a pesar de las persecuciones e incertidumbres de la época su obra creció en España.

EL TALANTE LIBERAL DE LOS ESCOLAPIOS

El pensamiento español no despuntaba. España languidecía en un pensamiento irrelevante que prolongaba los tópicos de un escolasticismo apenas renovado. La filosofía de Balmes o de Donoso Cortés interpretaba más bien el sentido común de la clase de los potentados que dirigían el país. Pocas novedades cabía esperar en el mundo de la educación, cuando en Europa comenzaban ya a experimentarse nue-

175 Esta cesión no puede considerarse como un privilegio ya que era una rutina normal. Muchos antiguos conventos se convirtieron en plazas, teatros o instituciones ciudadanas en los planes de modernización urbanística de muchas ciudades.

vos sistemas. Solo la figura de Francisco Giner de los Ríos que había creado y dirigido la Institución Libre de Enseñanza e impulsó otros proyectos como el Museo Pedagógico Nacional o las Colonias Escolares. Poco podemos decir de los escolapios que seguían aferrados a sus métodos tradicionales, excepto que ofrecían una enseñanza con un gran respeto por la persona de los alumnos. Citemos al menos al comenzar el siglo, la aportación del P. Francisco Ferrer en la enseñanza de la aritmética y la reforma del P. Jacint Feliu en la transformación del currículo de formación del profesorado del bachillerato, insistiendo especialmente en el estudio de las matemáticas. Todo este interés por la enseñanza se tradujo a fines de siglo con la publicación de una serie de textos graduados y bien editados para la enseñanza primaria.

El liberalismo decimonónico se implantó, como hemos dicho, a pesar de la oposición de la Iglesia que advertía en esta ideología un componente racionalista y anticlerical, capaz de demoler los principios de la fe cristiana. En este sentido el Papa Pio IX no dudó en incluirla en su *Syllabus* entre otras ideologías perversas. Y sin embargo, nada es más humano que el amor a la libertad, ya que sin ella le es imposible al hombre realizarse como persona. En consecuencia, una escuela humanista no podía desdeñar la educación de la libertad. No es en vano que la Iglesia del Vaticano II, un siglo más tarde, proclamara su necesidad y la reconociera como un derecho básico de la política, de la economía, del pensamiento y de la opción religiosa. Al mismo tiempo que Pio IX escribía el *Syllabus* es interesante que Rosmini escribía su *Ensayo sobre la unidad de la educación*, donde afirma que no hay modelos durables ya que el saber especializado fractura la unidad del saber y sin embargo la salvación solo puede venir de la educación. Dice Rosmini que existe un orden fuera del espíritu que la educación debe convertir en orden del conocimiento y de la vida afectiva. Es esta unidad que Rosmini encontraba en la fe cristiana, considerada como una verdadera ilustración¹⁷⁶.

Hay que reconocer que las Escuelas Pías han tratado siempre a sus alumnos desde este espíritu de respeto a su capacidad de elección, sin violencia, sino más bien traduciendo una confianza en el hombre

176 GIANFROCA, Godoffredo, Un omaggio a Antonio Rosmini revisitando l'opera giovanile: "Saggio sull'unità de l'educazione, en Archivium Scholarum Piarum, n° 58.

que se anuncia en cada alumno. Por este motivo, los escolapios han mostrado continuamente un talante liberal, de suerte que la educación de las Escuelas Pías ha respetado siempre la persona del alumno. Esto no quiere decir que todos los escolapios en todas las comunidades fueran liberales con el mismo entusiasmo: algunos eran más o menos conservadores y otros más o menos progresistas, pero el balance era sin duda ventajoso para estos últimos.

Un hecho nos lo confirma. El P. Eduardo Llanas, escolapio de la Provincia de Cataluña, había osado en esta época de polémicas que siguió al Pontificado de Pio IX publicar un libro bajo el título: “¿Es pecado el liberalismo?”¹⁷⁷, como réplica a la predicación conservadora de Mossén Félix Sardá y Salvany, que había publicado en 1884 un opúsculo bajo el título “*El liberalismo es pecado*”. En realidad la obra del P. Llanas es un comentario a la encíclica del papa León XIII “*De libertate humana*” en la cual matiza las sentencias del *Syllabus* de Pio IX. Hay que distinguir entre un liberalismo que es el reconocimiento de la libertad humana infundida por Dios en la naturaleza, que constituye el fundamento de la dignidad de la persona y fuente de la vida moral, del liberalismo que consiste en el uso perverso de esta libertad y que desemboca en la actitud secularista y anticlerical. Es posible hablar por consiguiente de un liberalismo y de una política liberal ordenada al bien común, plenamente compatible con la fe cristiana, extremo que entre los católicos era criticado por la facción conservadora. El P. Llanas mostró la audacia de esta práctica liberal en la educación, ya que él mismo promovió múltiples iniciativas como las salidas culturales con sus alumnos, destinadas al descubrimiento de la geología o de la paleontología, afrontando los temas discutidos en aquel tiempo sobre el origen del hombre. El autor del prólogo del libro *Guía literaria de Catalunya* Ricard Vela describe al P. Llanas, a la sazón superior del colegio de Vilanova y la Geltrú, como un lector apasionado de Darwin, de Spencer y de Hegel. Durante la Cuaresma sustituía los sermones por conferencias científicas en las que, por ejemplo, demostró que el terremoto que tuvo lugar en Andalucía fue producido por causas volcánicas y no enviado por Dios como

177 LLANAS, Eduardo, ¿Es pecado el liberalismo?, Librería-Bazar de Juan Pujol, Barcelona 1888.

castigo por los pecados de los hombres¹⁷⁸. Llegado a su cargo de P. Vicario General promovió la renovación de los colegios con la creación de bibliotecas, laboratorios, museos, gimnasios y espacios diversos para la educación especializada. En todo caso, desde su profesión religiosa y su fe cristiana no volvió la espalda a los desafíos de su tiempo.

EL AUGE DE LA NUEVA BURGUESÍA Y LA CUESTIÓN SOCIAL

El último tercio del siglo XIX estuvo marcado por la pujanza de la clase burguesa que se había enriquecido con la revolución industrial en la mayoría de países de Europa occidental. Las industrias florecían y con ellas la actividad económica y comercial. Las ciudades se embellecían con nuevos planes urbanísticos que presagiaban un futuro feliz y de bienestar, las noches se iluminaban y las comunicaciones cada vez más rápidas y seguras reducían las distancias entre las ciudades y aumentaban las relaciones y el comercio entre los pueblos. De hecho, el poder económico de algunas familias se traducían en una nueva manera de vivir que no renunciaba a ninguno de los progresos de la técnica moderna. Emergía un nuevo mundo en el que las ciudades se abrían a espacios más respirables, con calles y plazas llenas de árboles y con parques donde pasear, al tiempo que se erguían los nuevos edificios de varios pisos construidos con hierro y hormigón. También en las afueras o en las cuencas de los grandes ríos se establecían las zonas industriales concebidas como grandes colonias de familias de obreros que se dedicaban a la producción minera, siderúrgica o textil y que contribuían de esta manera a aumentar los bienes de consumo de la sociedad y a producir, por consiguiente, una riqueza que sin embargo no era bien distribuida. De esta manera, la sociedad aparentemente feliz de fines del siglo XIX se vio perturbada por una confrontación duradera que no encontró en aquel tiempo una solución justa.

Así pues, podemos afirmar que el poderío de la burguesía enriquecida tuvo su contrapunto en la situación de la clase obrera. Una multitud de familias habían abandonado las zonas rurales más inhóspitas para buscar su sustento en el trabajo de las fábricas. Se acumulaban en torno a las grandes ciudades o se agrupaban en colonias cerca de las zonas in-

178 Ricard VELA, *Guia literària de Catalunya*, Barcelona Àtic dels llibres, pag 151.

dustriales. En realidad, la vida de la clase proletaria era mucho más dura, puesto que las condiciones de trabajo quedaban sometidas a la ley de la oferta y la demanda, lo que traía como consecuencia los desajustes y la tensión lógica de dos clases en oposición. Esta situación había iniciado el problema que se conoce con el nombre de cuestión social, problema que iba a estallar de forma violenta en 1848. En todos los países industrializados de Europa los obreros se levantaron con reivindicaciones sociales fomentadas por el impulso del partido comunista. A pesar de ello, la fiebre revolucionaria remitió al cabo de poco tiempo y se instalaron en todos los países regímenes de cariz conservador, como el de Napoleón III en Francia. Este fracaso inquietó profundamente a Marx y pensó que se imponía una reflexión más profunda de su partido para que condujera a la unidad a toda la clase trabajadora. La asamblea de todos los que participaban de la idea de un cambio revolucionario fue convocada en Londres para celebrar la I Internacional. Sin embargo, la reunión no satisfizo los deseos de unidad, ya que además del comunismo marxista se encontraban otras ideologías partidarias de la acción directa y del ataque a todo poder. Los anarquistas, sin disciplina de partido y con un estilo asambleario, dirigieron sus acciones contra los intereses y las personas de los patronos.

Las Escuelas Pías enraizadas en distintos países vivieron esta situación de una manera desigual. Mientras las provincias de España vivían un fuerte impulso creativo que les llevó a establecer nuevos colegios y a aventurarse a las fundaciones en América latina, las provincias de Italia y de Centro Europa vivían momentos de menor entusiasmo. Solo Hungría se diferenciaba de las otras provincias con un impulso más firme. Sin duda la fractura que vivía la Orden influyó en gran manera en la realización de proyectos comunes de gran envergadura. La escasa comunicación entre la Vicaría de España y el Preósito General limitaba la capacidad de maniobra y debilitaba la gestión de la Orden en unos momentos en que se multiplicaban los proyectos de otras Congregaciones para recrear el carisma propio de las Escuelas Pías.

LAS ESCUELAS PÍAS SE ACOMODAN A LOS NUEVOS TIEMPOS

Pero, ¿de qué manera las Escuelas Pías pudo mantenerse fiel al carisma de su Fundador ante los desafíos del siglo XIX? ¿De qué ma-

nera la predilección por los pobres y por los pequeños permitía proceder según el espíritu de piedad y letras?

Las nuevas fundaciones parecían obedecer a criterios impuestos al servicio de una burguesía cada vez más exigente que prefería habitar en espacios abiertos y luminosos. Las dimensiones de unas aulas aireadas y la altura de sus techos estaban aconsejadas por las directrices de la pedagogía del momento. Los nuevos edificios se construyeron en las afueras de las grandes ciudades, en zonas saneadas y con horizontes amplios y adquirieron un carácter grandioso. En todos los colegios de nueva planta se construyeron aulas especializadas: laboratorios, museos y gimnasios, de suerte que los hijos de la burguesía podían disponer de una formación esmerada. No en vano pasarían por los colegios escolapios muchos de los notables de cada nación. El renombre de las Escuelas Pías estaba también ligado a la buena fama de algunos de sus educadores que se destacaron por el cultivo particular de alguna ciencia. Los profesores de las provincias de Bohemia-Moravia y de la Toscana alcanzaron una fama notoria. Cabe mencionar el descubrimiento del primer motor de explosión por el P. Barsanti o la obra del P. Pendola fundador del Instituto para la educación de sordomudos en Siena. Debemos señalar también que junto a las escuelas existían los internados, que permitían acercar la educación a los alumnos de las zonas rurales que en aquellos tiempos carecían de medios. De esta manera se formaron también en los internados de las Escuelas Pías los hijos de terratenientes que se integraban por consiguiente a las costumbres de la burguesía.

Sin embargo, el reto de la pobreza continuaba llamando a las puertas de las Escuelas Pías y le reclamaba la fidelidad a su carisma. A causa de la indigencia que les acechaba muchos niños y jóvenes debían comenzar a trabajar en las fábricas para mejorar el sustento de la familia y, en consecuencia, abandonaban la escuela en edad muy temprana. La juventud obrera no tenía tampoco el apoyo de una sociedad que se había vuelto inhóspita. La sensibilidad a este problema despertó muchos nuevos fundadores de congregaciones que encontraron el carisma allí donde lo había encontrado Calasanz. Don Bosco fundó los salesianos con el ánimo de responder a la desorientación de la juventud en la ciudad moderna abriendo la educación al mundo profesional. En realidad Don Bosco se inspiró en las Escuelas Pías y encontró un nuevo sesgo al carisma de Calasanz, acogiendo a los niños y jóvenes de las clases obreras y formán-

dolos para el trabajo. Citemos, no obstante, aquellas congregaciones que reconocen explícitamente su inspiración en el carisma de Calasanz y que podemos considerar como formando parte de la Familia calasancia. El Instituto Cavanis, fundado en 1802 por los Padres Antonangelo y Marcoantonio Cavanis en Venecia, perseguía el mismo objetivo educativo que los escolapios. En 1820 se funda en Bélgica la congregación de las Hermanas de las Escuelas Cristianas de Vorselaar. Paula Montal, en 1829 fundó en Figueras las Hijas de María, religiosas de las Escuelas Pías, las escolapias, instituto para educar a las niñas, que hasta este momento estaban desatendidas. En Sabadell encontró el apoyo del P. Agustí Casanovas que la animó a adoptar las mismas Constituciones de San José Calasanz. En Marsella, el P. Timon-David fundó los Religiosos del Sagrado Corazón de Jesús en 1852, inspirándose en San José Calasanz, cuya biografía quiso redactar. Más tarde, ya en el siglo XX el P. Faustino Míguez fundó en 1855 en Sanlúcar de Barrameda el Instituto de las Hijas de la Divina Pastora. En 1889 Celestina Donati funda en Florencia el Instituto de las hijas pobres de San José Calasanz, calasancianas. En 1830 el P. Antonio Provolo funda en Verona la Compañía de María para la educación de los sordomudos, conocida bajo el nombre de Instituto Provolo. Finalmente, en 1889 Anton Maria Schwarz funda en Viena la Congregación de los Kalasantiner, para la formación de los trabajadores cristianos¹⁷⁹.

Parece que las interpelaciones a mantener vivo el carisma escolapio proceden más del exterior que del interior mismo de la Orden. No obstante, sería injusto no reconocer que las Escuelas Pías no cesaban de acoger una cierta cantidad de alumnos gratuitos, según las posibilidades de cada una de ellas. De hecho, estas posibilidades eran precarias al no poder contar con la ayuda de los municipios. Los escolapios encontraron la estratagema para conseguir una cantidad suficiente con la que mantener las escuelas y hacer posible la existencia de un puñado de alumnos gratuitos por grupo de clase. Ya se ha comentado anteriormente que esta cantidad provenía del pago de una hora suplementaria por parte de los alumnos que lo deseaban. De hecho se trataba de una hora que no estaba

179 La multiplicación de congregaciones religiosas dedicadas al mismo carisma explica por una parte el espíritu renovador de la época, pero explica también la poca confianza en la Órdenes religiosas, demasiado complejas y alejadas como para garantizar el eficaz cumplimiento de sus objetivos.

regulada por los planes de estudio estatales y que permitía disponer de un tiempo para el estudio o para realizar una acción formativa especial con dichos alumnos que se designaba como alumnos vigilados porque permanecían en la escuela una hora adicional. En contrapartida, las escuelas podían aceptar una cierta cantidad de alumnos gratuitos cuya enseñanza era sufragada con este complemento: la distinción entre los unos y los otros era visible y, al cabo de un tiempo, llegó a ser incómoda.

En el capítulo de las acciones emprendidas por las Escuelas Pías para responder a este nuevo reto de atender a las clases populares fue el de abrir nuevos caminos de formación con el fin de integrar mejor los alumnos más desatendidos. La sociedad había cambiado sus registros y las escuelas volcaron su interés en capacitar el alumnado con vistas a las posibilidades de trabajo que la sociedad ofrecía. De esta manera, se introdujo la contabilidad como objeto de aprendizaje y los estudios de comercio comenzaron a emular a los estudios literarios y científicos que habían sido tan apreciados hasta este momento. El cálculo y la caligrafía continuaron siendo valorados en las Escuelas Pías por su utilidad comercial. Esta voluntad de valorizar los estudios comerciales marcó un nuevo estilo de los colegios escolapios, ya que al lado de los museos y de los laboratorios científicos se abrían también aulas preparadas para la merceología¹⁸⁰. Al mismo tiempo se practicaba ya una simulación de empresas y se visitaban muchas de ellas con la colaboración de los propios empresarios.

El final de siglo XIX estuvo marcado por la figura del Papa León XIII, hombre inteligente y de una gran lucidez en analizar la situación que lo tocó vivir. Su Pontificado fue innovador en lo social con la redacción de su encíclica *Rerum novarum* y estimulante de muchas iniciativas asociativas entre los católicos. Suscitó la suficiente apertura para que muchos sacerdotes y religiosos se interesaran en la formación intelectual. Los benedictinos y los capuchinos llevaron la delantera pero los escolapios no quedaron a la zaga. El P. Llanas creó la Academia calasancia para dar cabida a estas inquietudes y también se crearon en las Escuelas Pías las Congregaciones marianas con el fin de interesar a los jóvenes en la formación personal a través de los círculos de estudios.

180 Ciencia comercial que se dedica al estudio de las mercancías, es decir, de los objetos fabricados por el hombre y destinados a satisfacer sus necesidades.

EL SALTO HACIA AMÉRICA

Sin duda la sensibilidad por los pobres se traduce también en sensibilidad misionera, ya que sembrar la semilla escolapia en otros continentes responde a la voluntad de extender el espíritu de Calasanz a otros Trasteveres que necesitan cultura y espíritu evangélico. A lo largo del siglo XIX se producen los primeros intentos de fundación al otro lado del océano. Fueron fundaciones efímeras porque fueron llevadas a cabo por la acción de religiosos solitarios, fugitivos de la situación política que se vivía en España¹⁸¹. Así se fundó en 1815 la Academia Calasancia en La Habana y a partir de 1835 en Montevideo (Uruguay), Camagüey y Bayamo (Cuba). Aunque estas primeras fundaciones no prosperaron y los religiosos que las habían comenzado se pasaron al clero secular o regresaron a España, quedó una huella que facilitaría la instalación de las fundaciones institucionales que se produjeron a partir de 1857¹⁸². También es notable el testimonio de Ignacio Domeyko, ex alumno de las Escuelas Pías polacas, emigrado a Chile después de su expulsión de Polonia por las autoridades rusas que controlaban el país. En Chile emprende una obra educativa que se inspira en las Escuelas Pías de su Polonia natal y solicita a los escolapios que acudan a Chile para fundar también en América las Escuelas Pías. La falta de personal impidió la realización de este proyecto.

La Vicaría General de España había fundado la Escuela Normal de Guanabacoa y el colegio de Camagüey en Cuba, los colegios de Buenos Aires, Tucumán y Córdoba en Argentina, los de Concepción, Copiapó y Santiago en Chile, en Panamá, que pertenecía a Colombia, y en Puerto Rico. Estas fundaciones americanas habían sido llevadas a cabo por la Vicaría a través de los religiosos generalicios, es decir, un grupo de escolapios que desde su primera profesión habían escogido depender de la Vicaría General de España. Era una idea del P. Calasanz Casanovas que fue realizada durante el generalato del P. Manuel Pérez. De este modo el P. General dotaba a la Vicaría de religiosos disponibles para partir a América y de formadores orientados para integrarse en las Casas Centrales donde estudiaban los juniros escolapios. Esta iniciativa de los escolapios generalicios había

181 En España el Gobierno Toreno en 1835 había disuelto las órdenes religiosas y no se restaurarían hasta 1851 con la firma del Concordato con la Santa Sede.

182 Cfr. FERRER, Enric, *Op. Cit.* pag 78.

comenzado en 1885, pero la experiencia duró apenas doce años hasta disolverse en 1898 cuando se integraron en sus respectivas provincias¹⁸³. Los colegios de Cuba fueron confiados a la Escuela Pia de Catalunya, quizá a causa del gran número de indianos catalanes que se habían trasladado a la isla por negocios o quizás también por la influencia del obispo de Santiago de Cuba, San Antonio Maria Claret, que los había conocido en Barcelona. Las escuelas de Argentina y Chile fueron confiadas a las Escuelas Pías de Aragón. Así pues, todas las fundaciones que se habían realizado en nombre de la Vicaría de España debieron transferirse a las provincias.

El salto dado al continente americano supuso un nuevo desafío para las Escuelas Pías que comenzaban una andadura que se prolongaría durante todo el siglo XX hasta alcanzar una plena madurez. Las poblaciones americanas recibieron de buen grado la presencia de los padres escolapios que garantizaban una educación de calidad como la que se realizaba en la península y ayudaban al crecimiento de sus juventudes ávidas de preparación. Sin embargo, las fundaciones americanas adolecieron de los mismos defectos de los colegios peninsulares. Ciertamente las Escuelas Pías americanas llegaron a formar un gran número de criollos, los descendientes de los españoles que habían accedido al poder con la independencia, en sus grandes colegios, construidos a semejanza de los colegios de la península, pero se quedaban lejos aún de un acercamiento a los pobres y a los indígenas.

LOS CONFLICTOS DE LA PRIMERA MITAD DEL SIGLO XX

El siglo XX se abrió lleno de promesas para Europa, para la Iglesia y para las Escuelas Pías. Para Europa porque parecía comenzar una época de una paz estable, a pesar de todos los conflictos que continuaban latentes. Las ciudades crecían con un ímpetu romántico ya que estaban entregadas a “l’art nouveau” y vivían el encanto de la “belle époque”. Sin embargo, los problemas sociales que ya se habían manifestado en el siglo anterior aparecieron ahora más organizados en las ideologías socialistas, anarquistas, republicanas, democráticas de fondo cristiano y conservado-

183 La figura de los escolapios generalicios planteaba un problema jurídico de pertenencia, ya que no pertenecían a ninguna provincia, lo que no era normal según la profesión escolapia.

ras a ultranza. Esta organización de la vida política radicalizó las actitudes y su confrontación se tradujo en atentados, violencia y malestar general.

Los conflictos no tardaron en llegar con el comienzo de la I Guerra Mundial que involucró toda Europa excepto España y los Países nórdicos y los Estados Unidos de América. La Revolución bolchevique en Rusia en octubre de 1917 marcó durante casi un siglo la vida de todo el país y ejerció una gran influencia en la política europea. En realidad, el conflicto bélico fue extremadamente sangriento y desembocó en una paz poco estable, ya que las duras condiciones impuestas a Alemania propiciaron sus ansias de desquite. De hecho, al fin de la guerra se revisaron las fronteras de los países europeos y el Imperio austro-húngaro se troceó para dejar aparecer las naciones que englobaba. De esta manera Checoslovaquia y Hungría recuperaban su independencia y Rumanía y Bulgaria aparecían en los Balcanes, junto a Yugoslavia como síntesis de los países eslavos del sur. En el norte reapareció una Polonia independiente y las tres repúblicas bálticas cobraron personalidad. Pero en 1929 una gran crisis económica mundial que amenazó la Bolsa de Nueva York reveló la fragilidad del momento. La crisis puso en entredicho los sistemas democráticos de todo el mundo, de suerte que aparecieron algunas dictaduras, como la de Primo de Rivera en España, o emergieron ideologías autoritarias, como el fascismo en Italia y el nacionalsocialismo en Alemania, que no hacían presagiar nada bueno. La dictadura desembocó en España en la proclamación de la II República y a la confrontación muy áspera entre los partidos políticos que condujeron al comienzo de una guerra civil. Durante este período se llevó a cabo en la llamada zona roja una terrible persecución religiosa contra sacerdotes, religiosos o laicos de reconocida conducta católica, que fueron sacrificados por ello. Al término de la guerra, la derrota de las fuerzas republicanas dio paso a una larga y oscura dictadura de más de treinta y cinco años. En Europa, las ideologías autoritarias de Hitler y Mussolini levantaron los ánimos de sus ciudadanos hasta llevarlos a una confrontación sin precedentes. Los países del viejo continente, escindidos en dos bloques, se enfrentaron en una guerra devastadora y sus alianzas alcanzaron a los países de otros continentes, como los Estados Unidos y el Japón, que prolongaron la guerra hasta los confines del océano Pacífico. La conflagración se convertía ciertamente en una guerra mundial. Cuando la guerra terminó, la malignidad del nazismo se reveló con el macabro descubrimiento de los campos de exterminio donde se habían eliminado

más de seis millones de judíos y gitanos. Por otra parte, el reparto de lo que había sido Alemania y la ocupación de Europa por los países vencedores dejó bajo el dominio de la Unión Soviética los países de la Europa del Este que se convirtieron en repúblicas populares, sometidas a un régimen comunista. Una frontera férrea los separaba del resto de países y un control ideológico y policial les confiscaba su libertad. El siglo XX que había comenzado con las luces de una vida alegre se transformaba en un siglo de negros nubarrones y ruinas.

LAS ESCUELAS PÍAS SOMETIDAS A GRAVES PROBLEMAS EN ESPAÑA Y EN EUROPA

La Iglesia del siglo XX se rehacía de sus desdichas vaticanas y con el Pontificado de Pío X iniciaba un período de rearme moral. Las Escuelas Pías, a pesar de todas las dificultades, habían clausurado el Vicariato General de España en el año 1904, superando así la separación existente entre el P. General de Roma y el Vicario general de España, se disponían a consolidar los proyectos que habían comenzado al fin del siglo XIX. No obstante, surgió un conflicto grave entre el P. General, Tomás Viñas, y la Provincia Romana a causa de la venta litigiosa de un inmueble en Roma que motivó la intervención del Papa. El P. General fue destituido y se ordenó una visita canónica a toda la Orden ante la sorpresa general. Fue el visitador, el capuchino P. Passetto, quien durante cinco años tomó contacto con todos los religiosos y estableció sus conclusiones prácticamente intrascendentes. La orden había recibido una humillación de la que se repondría más tarde con la nominación de un nuevo P. General, el P. Giuseppe del Buono. A pesar de esta situación dolorosa las Escuelas Pías continuaban abriendo colegios en España con una voluntad redoblada de responder a las necesidades del momento. Algunos de estos colegios manifiestan la sensibilidad social que se respiraba en la Orden, puesto que eran la respuesta a las propuestas de algunos industriales que deseaban ofrecer enseñanza a los hijos de sus obreros. La generosidad de la provincia de Aragón permitió el nacimiento de la nueva provincia de Vasconia que agrupaba las casas del País Vasco y Navarra, aunque su primer provincial, el P. Pantaleón Galdeano, se consideraba catalán de adopción.

Las Escuelas Pías también sufrieron los embates de las turbas descontroladas, como el incendio del colegio de San Antón de Barcelona

por los sublevados en 1909 durante los sucesos de la Semana Trágica¹⁸⁴. Se trató de unos sucesos que ya anunciaban las dificultades de los tiempos venideros. Sin embargo, si consideramos estos hechos como un paréntesis doloroso, las Escuelas Pías de Cataluña prosiguieron de hecho su expansión americana, a veces en condiciones difíciles, como el inicio de la presencia escolapia en México, que tuvo en el P. Joan Figueras un precursor heroico que murió de contagio cuidando los enfermos durante la revolución de Chaves. Las Escuelas Pías españolas corrieron también en auxilio de la provincia de Polonia que pasaba por momentos muy difíciles a causa de la endeblez de sus escuelas y la falta de vocaciones. Cinco escolapios venidos de las provincias españolas, sobre todo la actividad del P. Joan Borrell, insuflaron un nuevo impulso que fue duradero. Desgraciadamente durante la guerra, el P. Borrell murió al estallar una bomba cuando ejercía su misión de auxiliar los heridos en Szczuczyn, en Bielorrusia. Este primer tercio del siglo XX fue también un momento de renovación pedagógica y pastoral para muchos escolapios que se mostraron sensibles al espíritu de los nuevos tiempos. En efecto, en Europa se vivían momentos de innovación pedagógica con los métodos de Claparède, Montessori o Decroly y sus experiencias habían llegado también a Italia y a España. La innovación llegó a nuestros colegios por la obra de escolapios inquietos y tenaces que acogieron los métodos de la escuela nueva, como el P. Joan Roig que ya en 1902 los aplicó en Calella, el P. Josep Guanyabens que trabajó no solo como parvulista sino también publicando un programa para toda la primaria con la publicación de libros de lectura seleccionados y el P. Joan Profitós, excelente parvulista, que conoció personalmente a Maria Montessori¹⁸⁵.

184 De hecho los motivos de la Semana Trágica se encuentran en el malestar de los obreros después del desencadenamiento de una guerra en Marruecos para la que se habían llamado a filas a muchos hijos de familias obreras. Después del desastre de Cuba y Filipinas los ánimos estaban soliviantados por la propaganda anarquista que señalaba los patronos y la Iglesia como los culpables de la situación.

185 Según el P. Joan Florensa Maria Montessori había abierto una escuela en Barcelona y algunos escolapios tuvieron contacto con ella y se imbuyeron de sus ideas pedagógicas. Es preciso citar al P. Ferran Martínez, al P. Miquel Altisent i el P. Joan Profitós. El método Montessori: la catequesis y los escolapios, en *Archicum Scholarum Piarum*, n° 63.

La educación al aire libre adquirió también importancia de suerte que se fomentaron colonias de verano para muchachos o se organizaron excursiones de recreo a la montaña. Pio XI había lanzado con audacia el proyecto de la Acción Católica para que se implantara en las parroquias y en los colegios y muchos escolapios dieron apoyo con entusiasmo a la creación de la rama juvenil o, en el caso de Cataluña, la organización llamada FEJOC, federación de jóvenes cristianos¹⁸⁶, que agrupó un gran número de jóvenes comprometidos con la fe y con el país.

Sin embargo, todo este impulso debía pasar su bautismo de fuego. En España, con la llegada de la II República, empezó un período de represión para las escuelas religiosas, que debieron secularizarse para convertirse en escuelas públicas, evitar la enseñanza religiosa y quitar todos los símbolos cristianos. La llegada del Frente popular al poder significó la radicalización de las leyes de instrucción pública. Con el comienzo de la guerra la represión se convirtió en persecución. En la zona republicana, las escuelas fueron clausuradas e incautadas, algunas fueron incendiadas, como el colegio San Antón de Barcelona por segunda vez, las comunidades fueron dispersadas y los religiosos fueron perseguidos. Muchos de ellos murieron asesinados en Cataluña, Aragón, Madrid y Valencia y otros fueron encarcelados o tuvieron que exiliarse. No obstante, las escuelas situadas en la llamada zona nacional pudieron continuar más o menos sus actividades. El fin de la guerra supuso el fin del sufrimiento y la recuperación de los colegios escolapios que paulatinamente se recompusieron con los sobrevivientes. Durante la larga dictadura de Franco se restableció la enseñanza religiosa y la vida de los colegios comenzó a vivir con la savia de nuevas vocaciones. El número de alumnos también se incrementó, pero el peso de las restricciones impuestas por el nuevo régimen, la generalización del control del llamado Movimiento Nacional en la formación de los nuevos enseñantes y la represión ideológica del sistema franquista privaron de libertad y alegría la vida de los colegios durante los difíciles años de la postguerra.

186 Se trata de un movimiento juvenil promovido en Barcelona en 1931 por Albert Bonet i Marrugat, activista católico, sin adhesión precisa a ningún partido político. Se inspiraban de la doctrina del obispo de Vic Dr Josep Torras i Bages. El movimiento sufrió muchas suspicacias, puesto que se les acusaba desde la derecha de ser nacionalistas catalanes mientras que las izquierdas les acusaban sin ambages de fascistas.

Unas dificultades parecidas también fueron vividas por los otros pueblos de Europa al cobijar la vorágine de la II Guerra Mundial. Sin duda, el contexto histórico europeo debía influir muchísimo más en la vida de la Orden. Las Escuelas Pías de Italia pasaron del ambiente enaltecido del fascismo de Mussolini a la ocupación alemana y al posterior avance de los ejércitos liberadores de los Aliados y los colegios sufrieron esta situación durante cinco años de angustia. Acabada la guerra, las cuatro provincias italianas apenas se repusieron del daño causado. Los colegios de Austria, Hungría, Eslovaquia, Rumania y, sobre todo, Polonia sufrieron también la embestida de los ejércitos alemanes primero y la llegada de los soviéticos más tarde, que vinieron para quedarse. Sin embargo, durante el largo periodo de dominio soviético la existencia de las provincias escolapias de la Europa del Este se vio limitada por los gobiernos comunistas, que controlaban su actividad y el ingreso de nuevas vocaciones. Muchos escolapios fueron detenidos, otros diseminados y otros simplemente silenciados. La Provincia de Polonia, que cultivó una gran vitalidad vocacional, no podía ejercer su ministerio en las escuelas y sólo le era permitida la catequesis en las parroquias. Eslovaquia quedó reducida a un puñado de escolapios que vivían incomunicados en la clandestinidad, Rumania había prácticamente desaparecido y Hungría que mantenía un número limitado de vocaciones, sólo podía enseñar en dos escuelas, en Budapest y en Kecskemét. El excedente de vocaciones húngaras y polacas junto a los escolapios que huían del régimen comunista partieron a los Estados Unidos para iniciar allí una nueva presencia.

¿CÓMO PENSAR TODO ESTO?

Dice Hegel que la filosofía se asemeja a la lechuza de Minerva que levanta el vuelo durante la noche para localizar los restos del combate diurno y reunirlos en su nido, es decir, la filosofía corre detrás de la historia para interpretarla más tarde. Me atrevería a decir que el comienzo de siglo alegre, despreocupado y feliz recuerda el pensamiento de Nietzsche, romántico y wagneriano, que expone el placer de la voluntad de poder como el elemento que justifica la vida. Por el contrario, la aparición de las ideologías que han marcado toda la primera mitad de este siglo XX recuerda más bien una mala versión de Marx y una peor versión de Hegel. Este pensamiento totalitario que hace pasar el partido o la raza a por encima del hombre concreto y que exige sacrificar el individuo

en aras de una abstracción constituye un proyecto profundamente des-humanizador. Su resultado es la destrucción y la ruina. Los años que duró la guerra fueron para gran parte de los europeos una pesadilla, ya que las guerras castigaron no solo los ejércitos sino, sobre todo, la población civil. Millones de muertos en los bombardeos, millones de prisioneros, millones de desplazados, millones de familias destrozadas y millones de personas aniquiladas en los campos de exterminio creados por el nazismo de Hitler. Menosprecio por el hombre también, en los países ocupados por la Unión Soviética y separados del resto del mundo por el telón de acero, horror de los campos de concentración de los millones de hombres deportados en los Gulag de Siberia, por el Gobierno de la Unión Soviética. Las atrocidades del siglo XX no habían tenido precedentes. ¿Cómo pensar después de Auschwitz o después de los Gulag?

No es de extrañar que el resultado de la conflagración haya traído como consecuencia un pensamiento nihilista y desesperanzado. La Europa de la post-guerra nos proporcionará una filosofía marcada por la angustia y el vacío. No hay nada a construir. Nuestro ser no es más que un proyecto para la muerte, para la nada. En diferentes claves escuchábamos en las universidades de los años 50 y 60 las derivaciones filosóficas de Heidegger o de Sartre. En realidad, se había impuesto un pensamiento ateo y abocado al absurdo. Un ateísmo que tenía mucho que ver con la vacuidad de un mundo sin Dios, ya que éste verdaderamente no aparece aunque se le espera, como los dos personajes del drama de Samuel Becket¹⁸⁷. Pero también un mundo donde la existencia del mal, sobre todo del mal de los inocentes, parece un mentís a la afirmación de la existencia de Dios¹⁸⁸.

Sin embargo, en medio de este siglo no todo son tinieblas, ya que centellean algunas luces de esperanza. Al mismo tiempo que las naciones se enfrentaban en la guerra también se organizaban para la paz, primero en una Sociedad de Naciones con sede en Ginebra, más tarde en la Organización de las Naciones Unidas que se reunía tras la proclamación de los

187 Se trata de la obra *Esperando a Godot*, donde Becket traza el hilo de este diálogo entre dos personajes que esperan su salvación de un Godot que no llega.

188 Albert Camus es el autor que mejor ha expresado esta rebelión. Un mundo donde el mal se ceba en los inocentes no es compatible con la existencia de Dios.

derechos Humanos en la carta de San Francisco. También en la Iglesia, a mitad del siglo XX, llegó como una bocanada de aire fresco que abría una brecha de esperanza para los creyentes. El Papa Juan XXIII anunciaba la celebración de un concilio ecuménico para dar cabida al diálogo en el seno de la Iglesia. Durante muchos años teólogos, sociólogos, filósofos, antropólogos, exegetas, liturgistas, ecumenistas y politólogos habían elaborado clandestinamente las bases de un humanismo cristiano ante el recelo de las autoridades vaticanas. Finalmente podía emerger libremente dentro del espacio que había creado el Papa. El Concilio fue el momento en que este pensamiento tomó forma y se atisbaron nuevos horizontes para la Iglesia y para el mundo. En el fondo, parecía revivir un humanismo cristiano que permitía soñar en una sociedad libre y respetuosa para las personas con independencia de su raza, creencia o nación. El movimiento personalista que desde Mounier había trazado el camino de una nueva revolución parecía encontrar un eco favorable en la Iglesia de manera que un pensamiento basado en el diálogo tomaba forma en la sociedad. Los teólogos se abrían a un diálogo con el mundo moderno a partir de un retorno decidido a las fuentes y este diálogo abría muchas puertas al encuentro de los jóvenes, de las mujeres, de los hermanos separados, de los fieles de otras religiones, en especial de los judíos, de los no creyentes y, sobre todo, de los marginados. Habían aparecido figuras emblemáticas de esta nueva humanidad, como la de Mahatma Gandhi y su lucha no violenta para alcanzar la libertad de la India, la del presidente de los Estados Unidos John Fitzgerald Kennedy que ilusionó el mundo con su juventud o la del pastor protestante Martin Luther King y su defensa de la igualdad de los derechos civiles de los negros americanos.

Por un momento parecía que la juventud se entusiasmaba aún por algo, la nueva generación que no había vivido la guerra se ilusionaba con vivir un nuevo mundo imaginado con los colores del arco iris y liderado por la ingenuidad hippy. El triunfo de los Beatles fue el símbolo de un clamor a vivir una vida imaginativa dentro de otro sistema. El mes de mayo de 1968 significó la explosión de esta protesta, barricadas en París como antaño, para pedir el poder para la juventud: *pide lo imposible*, decían. Sin embargo, todo este sueño se diluyó tan pronto como los tanques rusos entraron en Praga y terminaban con la llamada primavera de Checoslovaquia. Fue un duro despertar que recordaba que los poderes de este mundo no estaban dispuestos a permitir ensayos de libertad. Después, el

peso de los sistemas cayó sobre una generación cada vez más entregada a las satisfacciones inmediatas ofrecidas por una sociedad neoliberal.

Otra vez la sociedad occidental se da de bruces con la vida, porque no encuentra salidas, aunque dentro de este desaliento generalizado aparecen las voces de los últimos disidentes, como Nelson Mandela cuya liberación puso fin al apartheid en la Unión Sudafricana o como Vaclav Havel, presidente de la república de Checoslovaquia libre. Su triunfo no hubiera sido posible sin la caída y el desmembramiento de la Unión soviética. En efecto, la caída del muro de Berlín simbolizó el fin del relato del comunismo y el comienzo de una nueva historia de Europa y del mundo.

UNA AURORA PARA LAS ESCUELAS PÍAS

Después del conflicto de la guerra de España y del fin de la segunda guerra mundial, el gobierno de la orden parece estabilizarse con la elección como General del P. Vicente Tomek, de la provincia de Hungría, que gozó del placet del Vaticano. El nuevo Padre General estimuló el crecimiento físico de los colegios de la Orden, favoreciendo el impulso a los grandes colegios con menoscabo de las pequeñas implantaciones, y fomentó el rearme moral de la Orden. Aparecieron nuevas generaciones de escolapios que llenaron las Casas Centrales de las provincias de España. Poco a poco se comenzaron a proveer los vacíos que habían dejado los fallecidos por la guerra civil y se dispuso de elementos con los que revitalizar las casas abiertas en América. Más aún se intentaron nuevas fundaciones: Cataluña fundó en México y California, Vasconia fundó en Venezuela, en Brasil y en el Japón, Castilla fundó en Colombia y Valencia fundó en Nicaragua y Costa Rica y, más tarde, en la República Dominicana. Las provincias de Hungría y Polonia comenzaron también la Escuela Pia en la costa este de Estados Unidos y en Canadá. El progreso de la vida escolapia en América avanzaba con altibajos, adaptando el quehacer educativo al talante de la niñez y de los jóvenes americanos. Poco a poco surgirían también las vocaciones. Un momento difícil fue el de la Revolución cubana de 1959, cuando el gobierno de Fidel Castro se incautó de todos los colegios escolapios y expulsó de la isla a los religiosos extranjeros.

Hemos hablado del Concilio ecuménico Vaticano II como de un momento luminoso para la Iglesia. También lo fue para las Escuelas Pías. El afán de hurgar en las fuentes el sentido del camino del

evangelio se tradujo también en un descubrimiento más profundo del carisma calasancio. El gozo de una vida cristiana renovada se sentía como natural en la vida de los escolapios. El P. Tomek estuvo presente, por su condición de General, en las sesiones del Concilio, y participó en la discusión y en la votación de los documentos que configuraron su doctrina. Entre ellos un documento dedicado a la educación y a la escuela cristiana: “*Gravissimum educationis momentum*”. No es que el documento aportara muchas novedades a los principios tradicionales, ya que reconocía el derecho universal a la educación y el derecho de los padres a escoger la escuela para sus hijos. En consecuencia el documento conciliar pedía a los gobiernos de las naciones reconocer la libertad a la Iglesia para crear sus escuelas y contribuía a dar importancia al ministerio educador dentro de los ministerios de la Iglesia.

Las consecuencias de esta lectura del espíritu del Concilio para las Escuelas Pías fueron el impulso que dio el P. General a la organización de un Instituto de Ciencias de la educación para reunir una pléyade de escolapios de prestigio. Así muchos escolapios jóvenes fueron dedicados al estudio de pedagogía, psicología, sociología o pastoral inscribiéndose más tarde en el Instituto Calasanz de Ciencias de la Educación (ICCE), que debía funcionar como una Escuela mayor y centro de recursos para todos los interesados en la educación¹⁸⁹. Por otra parte había nacido la iniciativa de dotar a los colegios de actividades formativas extra-escolares, como la creación de grupos scouts. Así, en pleno franquismo, apareció el Centro Escolapio de Montaña, dirigido por el P. Octavi Fullat como aplicación del esculatismo de Baden Powell en las Escuelas Pías¹⁹⁰. La iniciativa que comenzó en Barcelona y en los colegios de Cataluña, cundió muy pronto en otras escuelas de España. Así se completaba la formación de los jóvenes con la forja del carácter y la responsabilidad

189 Los Institutos de Ciencias de la Educación habían sido creados ya en muchos países, pero no en España donde el ICCE fue pionero y sirvió de modelo al ICE de las universidades españolas.

190 El franquismo se oponía a la creación de grupos juveniles que escaparan al control del llamado Frente de Juventudes, versión juvenil de la falange española, de cariz marcadamente político y nacionalista. Por este motivo, la aparición del grupo scout escolapio tuvo dificultades que pronto fueron soslayadas bajo el patronazgo de la Iglesia que creó la Delegación Diocesana de esculatismo.

dentro de un contexto comunitario y en contacto con la naturaleza. La educación del tiempo libre tuvo su continuidad con la creación de las colonias de verano ofrecidas a los muchachos de las escuelas, dando continuidad a una actividad que ya se llevaba a cabo antes de la guerra civil. Una Casa en el Pirineo en el valle de Pineta fue para muchas promociones de niños y jóvenes un lugar de vivencias inolvidables.

Una de las consecuencias del Concilio fue el impulso renovado a vivir la misión en un continente al que las Escuelas Pías no habían llegado: Africa. Los institutos misioneros ya estaban presentes allí desde mediados del siglo XIX y habían iniciado la obra de cristianización que había proporcionado sus primeros frutos. Pero, justamente sobre los años sesenta la hora de la descolonización había llegado para la mayor parte de los países africanos y quedaba aún mucho por hacer. Hacía falta una colaboración humana en los campos de la educación y de la sanidad para colmar los enormes desequilibrios que existían en los países de Africa subsahariana. La primera fundación escolapia en aquel continente se llevó a cabo en Oussouye, en el Senegal en 1963 y fue seguida con entusiasmo por los escolapios de Cataluña. Más tarde los escolapios de la provincia de Castilla fundarían en Guinea Ecuatorial y escolapios catalanes, aragoneses y polacos coincidieron en el Camerún. Las misiones escolapias se caracterizaban sobre todo por acercar la escuela a los más pequeños y a los más necesitados¹⁹¹. La enseñanza profesional a través de las granjas escuela o los talleres de mecánica, cocina y costura buscan dotar a los jóvenes de los medios para arraigarse en la vida a través del trabajo. Cabe decir que hoy día estas semillas se han convertido ya en árboles frondosos, de suerte que dos novísimas provincias de la Escuela Pia han florecido en Africa Central y en Africa del Oeste.

El retorno a los orígenes alimentó también el reencuentro con los pobres. El espíritu de Calasanz era como un acicate para algunos escolapios que querían mantener esta disponibilidad profética. Parece que

191 Cabe hacer mención de la Ekkol Kalasans en el barrio de Sam Sam -3 en Dakar (Senegal). Se trata de un proyecto educativo de cariz no formal para recuperar los muchachos no escolarizados con una enseñanza en el idioma vehicular (wolof) para capacitarles en los estudios primarios. La escuela se realiza con medios muy precarios y se mantiene gracias a la tenacidad de los escolapios.

institución y profecía se conjugan difícilmente, pero en las Escuelas Pías surgieron varios escolapios con espíritu profético que se lanzaron a proyectos personales a favor de los más desfavorecidos. Así se produjo una aproximación a los suburbios de las grandes ciudades. El P. Liñan con un grupo de jóvenes había comenzado la iniciativa de impartir la catequesis a los niños del barrio de la Mina Pekín, un barrio de barracas junto al mar, en las afueras de Barcelona. La mayor parte de la población era de raza gitana. Esta iniciativa impulsó la necesidad de establecer una escuela en el barrio y de compartir con la gente sus condiciones de vida, viviendo como ellos en una barraca. Así nació una primera comunidad formada en torno al P. Francesc Botey y al P. Antoni Maduell. Asimismo, Terrassa había sufrido en 1962 unas inundaciones catastróficas y el barrio de las Arenas había sido barrido por las aguas y muchos de sus miembros habían desaparecido. Primeramente el colegio de las Escuelas Pías se ofreció a albergar a los damnificados, pero después que el barrio de las Arenas recuperó la normalidad, se concibió la idea de acompañarles. Fue así como se estableció la comunidad de Las Arenas en torno de la figura del P. Alejandro García Durán. Otras iniciativas de acercamiento a los más pobres se organizaron también en otras provincias, como en los barrios de Santiago I de Salamanca. El P. Botey y el P. Alejandro García Durán se reencontraron en México, a donde habían sido enviados, con el mismo espíritu de radicalidad evangélica y escolapia. El primero concibió una comunidad extrema en Maconí, a la que se mantuvo fiel hasta su muerte en un accidente con su camioneta. El P. Alejandro, convertido en Chinchachoma¹⁹², tuvo la iniciativa de acompañar a los niños callejeros de México y buscarles cobijo y familia en la institución que bautizó con el nombre de Hogares Providencia. Se trata de unas muestras de que el carisma calasancio no se ha borrado de la memoria de los escolapios, sino que, por el contrario, continúa vivo en otras iniciativas y en el espíritu de muchos de ellos que sienten estas obras como su propio patrimonio.

Sin embargo, esta aurora de las Escuelas Pías conoció grises nubarrones en la época postconciliar. Las arenas movedizas de la sociedad de finales del siglo XX trajeron a Europa unos aires de secularización

192 Chinchachoma es una voz del argot mexicano que significa cabeza calva y que el P. Alejandro aceptó de buen grado como signo de identidad.

que influyeron en los institutos religiosos. Teóricamente, la idea de secularización que ofrecieron los teólogos de la muerte de Dios suponía la situación de un mundo donde la existencia de Dios no es visible y, en consecuencia, nos invitaron a vivir en un mundo secular, como si Dios no existiese. Este concepto teórico de secularización se acompañó de hecho con la desaparición externa de los signos cristianos y con una reducción de la práctica sacramental, que era reflejo de una laicización de las costumbres y de una creciente irreligiosidad. La crisis de fe se tradujo también en un flujo de deserciones de la vida religiosa. Fueron años de una sangría continua en todas las congregaciones religiosas, también entre los escolapios. Poco a poco comprendimos que eran precisos unos cambios en la pastoral de las escuelas, ya que no parecía adecuado utilizar el marco escolar para practicar el proselitismo ni las clases de religión podían traducirse en horas de catequesis. La sensibilidad mayor por el respeto de los derechos humanos debía traducirse por un respeto de la persona del alumno, especialmente del que no comparte la misma fe. Dado que la historia y la actualidad nos habían ofrecido testimonios de la defensa de los derechos humanos, Gandhi, Martin Luther King y Mandela, revelaban unas actitudes humanas llenas de valor, que invitaban al seguimiento sin connotaciones religiosas. Pero, su utilización pastoral podía servir de preámbulos para poder descubrir más tarde a Jesús. No se trataba de una renuncia, sino de una estrategia.

LOS DESAFÍOS DEL NUEVO MILENIO

El final del siglo XX se abría con unos nuevos condicionamientos, en el orden ideológico como en el orden práctico. Los cambios tecnológicos continuaban siendo revolucionarios y transformaban el mundo y la vida. Sin lugar a dudas, aunque todas las ramas del saber habían avanzado, la novedad más notable fue la microelectrónica, que produjo una revolución en la comunicación y en el uso de la información. El pequeño chip, para bien y para mal, ha depositado cantidades inmensas de información en manos de todos los humanos con solo disponer de un simple ordenador. En consecuencia, los procesos informativos no necesitan tanto la comunicación magistral, porque disponen de programas y de bases de datos para sustituirla. Al mismo tiempo, las comunicaciones antaño difíciles y lentas a través de un sistema de correo que dependía de los medios de transporte, hoy día son rapidísimas y accesibles por la vía electrónica. Así, cada uno de nosotros puede comunicarse con otra

persona al otro lado del mundo simplemente con teclear su dirección electrónica en el ordenador o en el móvil. El mundo ha quedado conectado y, al mismo tiempo, reducido con el uso del correo electrónico.

Esta comunicación entre puntos tan lejanos de la tierra produce un acercamiento de los humanos que toman conciencia de vivir en un único universo, en el que todos los problemas particulares repercuten en el conjunto. Esto que antes era simplemente pensado, ahora puede ser vivido. Es el fenómeno que llamamos globalización. Todos los problemas que se producen en el globo terráqueo nos afectan, porque gracias a la comunicación nada es lejano. Cada vez más nos encontramos en un universo interrelacionado, en el que un fenómeno producido en el Congo puede repercutir en la vida de un ciudadano de Berlín, porque todos los acontecimientos nos conciernen como humanos. En este sentido la fraternidad puede alcanzar su verdadera dimensión universal. No obstante, también se globaliza el mal. Los egoísmos se ceban en los más pequeños sin fronteras, de suerte que las crisis monetarias en la bolsa de Nueva York pueden agudizar el empobrecimiento de amplias zonas del continente africano. Todo está relacionado y lamentablemente las conexiones del acaparamiento son más poderosas y eficaces que las redes de la generosidad. La ambivalencia del fenómeno de la globalidad es una llamada a una reflexión y una acción decidida a favor de los más desfavorecidos del planeta. A esta globalidad positiva que pasa por fomentar los encuentros y a la búsqueda de una cultura planetaria se han comprometido muchos escolapios. Baste citar entre otros el quehacer intelectual del P. Ernesto Balducci en la Universidad europea situada en la Badia Fiesolana, la popularización de una escuela cooperativa inspirada en la escuela de Barbiana de Lorenzo Milani como la preconizó José Luis Corzo, el proyecto de fundación de una ciudad juvenil en Costa Rica concebido por Iñaki Arriola como Ciudad Calasanz, la realidad de la Ekkol Kalasans para los más desfavorecidos del barrio de Sam-Sam en el Senegal, la defensa de la objeción de conciencia ante las presiones del gobierno húngaro llevada a cabo por el escolapio P. Bulanyi o el acompañamiento a la comunidad ecuménica de Taizé por parte de muchos escolapios, que han acercado tantos jóvenes a vivir el ecumenismo a través de los encuentros mundiales o la participación entre los hermanos de la comunidad ecuménica.

Además de estos ejemplos puntuales que están ligados al espíritu de algunos escolapios, cabe citar como una obra más institucional, la

apertura al continente asiático. La provincia de Argentina dio un primer paso con su fundación en la India, en Aroor. Esta fundación emergió de la nada y se multiplicó rápidamente con la llegada de vocaciones. El P. Alfaro se encargó de multiplicar también las fundaciones hasta acercarse a las zonas más recónditas del Himalaya. Es cierto que desde los años 50 se había fundado en Japón, pero la respuesta de la sociedad japonesa a la obra escolapia no fue demasiado entusiasta. Un país demasiado rico y demasiado ensimismado para aceptar la colaboración de escolapios foráneos. La idea fue de fundar en Filipinas, donde el terreno para la tarea escolapia estaba preparado a recibirla y a secundarla. La llegada de los escolapios enviados por el P. General fue fecunda, de suerte que pronto apareció una pléyade de vocaciones filipinas que dieron un crecimiento espectacular a esta nueva implantación asiática. Más aún, pronto llegaron pretendientes de todo el sudeste asiático, de suerte que se han acogido escolapios vietnamitas, indonesios y chinos. Todo ello es la promesa de un futuro propicio no lejano en el continente asiático.

Sin embargo, este comienzo de siglo ha estado marcado también por unas condiciones ideológicas nada favorables a una expansión feliz de la humanidad en este mundo global. La crisis de los grandes relatos que podría definirse como el fin de la historia de la modernidad y sus dogmas del progreso indefinido y de la claridad del sistema racional se han debilitado dando paso a un ciclo que se conoce con el nombre de postmodernidad. El sopor de lo ya vivido y la convicción de la endeblez de un pensamiento apenas resistente abrió la puerta de la sociedad postmoderna, huérfana de grandes actores y olvidadiza de los grandes relatos. No hay historias, es decir, no hay salvación ni esperanza. Como dice Gilles Deleuze, lo mejor que puede ocurrirnos es desaparecer. No podemos fiarnos sino de las pequeñas certezas que nos ofrece la vida cotidiana sin preguntas que vayan más lejos. Ahí quedan las seguridades de la ciencia, aunque no se afirmen ya, como en el viejo positivismo, como dogmas de fe. Son seguridades para un mundo provisional, líquido, simples probabilidades que pueden apenas sostenernos. Se han terminado las grandes seguridades y el pensamiento débil se impone, es decir, un pensamiento que apenas puede encontrar seguridades donde resguardarse. Este pensamiento que modela la sociedad occidental donde vivimos. Dios no aparece en el horizonte, pero los principios de una moral consistente se desvanecen como se había desvanecido el suelo firme de la metafísica. La

fragilidad de la existencia tal como el último Heidegger la había descrito, que solo se mantenía erguida para ofrecerse a la muerte, se suma a la idea nietzscheana de la voluntad de poder, como afirmación dramática ante la inconsistencia. La sociedad occidental vive entregada solo a la certidumbre del consumo y de las pequeñas seguridades que le ofrece el neoliberalismo en alza, sin muchos horizontes por los que apostar. Algunos quizá buscan refugios religiosos en el impersonalismo de una espiritualidad confortable sin Dios ni compromisos mientras que otros desempolvan viejos ídolos para afirmarlos con la obstinación de un ciego fanatismo.

No obstante, otras sociedades emergen hoy disputando el monopolio del protagonismo a la sociedad occidental. Las sociedades de los países emergentes que son prometedoras para el futuro, cada una de ellas con idiosincrasias distintas. La China, la India, el Brasil o Sudáfrica son nuevos colosos que crecen en medio de contradicciones estructurales o históricas. Otros comentarios merecerían las sociedades latinoamericanas, donde crece un sentimiento emancipatorio de la explotación a la que se han visto sometidas las clases populares por una oligarquía dependiente de la influencia de los Estados Unidos o las sociedades del Africa Negra, que se despiertan muy lentamente después de siglos de postración. Marcadas por el Islam las naciones del medio oriente afroasiático se desangran en luchas intestinas para establecer un caudillaje político y moral, motivadas por un fanatismo anacrónico. La postmodernidad no responde pues a la complejidad de nuestro mundo, donde los pueblos se encuentran en distintas casillas del tablero.

LA RESPUESTA DE LAS ESCUELAS PÍAS, HOY

¿Cuál sería la respuesta de Calasanz si tuviera que vivir en nuestro tiempo? Es una cuestión a la cual es osado responder desde la complejidad de nuestro mundo. Pero a decir verdad que las Escuelas Pías, en su organización general, y en las provincias en particular ha debido responder para adaptarse a los nuevos tiempos con el bagaje del que dispone.

En efecto, el bagaje institucional de las Escuelas Pías se ha empobrecido humanamente en las últimas décadas. La penuria de vocaciones que viven las viejas provincias de Europa, con excepción de Polonia y Hungría, son la causa de un progresivo envejecimiento de los religiosos, que en su calidad de jubilados deben renunciar al protagonismo dentro de las escuelas. Las comunidades se han ido cerrando

o disminuyendo el número de sus miembros, al tiempo que se ha renunciado a abandonar los colegios. Al contrario, en algunas provincias se ha optado por recuperar colegios que iban a ser dejados por otras congregaciones o a ampliar la oferta académica para que ni un solo niño ni un solo joven se quedase sin escuela. A pesar de heredar una tradición de grandes colegios, se ha preferido, en la medida de lo posible, mantener las escuelas con más marcado acento social.

Los desafíos no vienen solo del número de obras, sino también de la complejidad de la legislación de la enseñanza en la mayoría de países. Los planes de estudio cambiantes y la excesiva injerencia de inspecciones oficiales impiden a veces la creatividad y la experiencia educativa. Las Escuelas Pías continúan siendo conscientes de que deben ser fieles a su carisma fundacional de formar en la piedad y en las letras. Sin embargo, este carisma debe ser interpretado en términos de acción pastoral que debe ser distinta hoy en día que en la época de Calasanz. Los países de la sociedad occidental, inmersos en una fuerte crisis de secularización, no permiten en la práctica otra pastoral que la educación en los valores, lo que se puede realizar en las acciones de tutoría o en las actividades extra-escolares, como colonias, excursiones o visitas culturales. La evangelización resulta difícil y la catequesis queda reservada a los grupos voluntarios que la solicitan. En los países de nueva implantación la acción pastoral es diversa, según el grado de religiosidad externa que muestra cada sociedad, claramente confesional en los colegios de Latinoamérica y Filipinas o discretamente respetuosa en las escuelas implantadas en un medio mayoritariamente musulmán o pluralista desde el punto de vista religioso.

Los desafíos son muy diversos y los escolapios poco abundantes. Esta tarea no sería posible si no se hubiera apostado decididamente por la colaboración con los laicos, como maestros o maestras de nuestras escuelas. La continuidad de la misión pasa necesariamente por el ejercicio de esta tarea por parte de laicos convencidos de la importancia del carisma calasancio, de suerte que transformen su trabajo no solo en un tiempo de enseñanza eficaz sino en irradiación de un espíritu educativo. La misión de las Escuelas Pías se vertebra así a través de un sistema de colaboración, distinto en cada provincia, donde los laicos se encuadran de forma organizada y eficaz para responder a los retos del momento. De este modo han surgido grupos de laicos –profesores, padres de familia o personas simplemente simpatizantes de las Escuelas Pías– que se organizan en fraternidades o

en grupo de misión, participando de cerca del espíritu calasancio. Este espíritu se precisa en todas las Escuelas Pías a través de los idearios que son como una carta de identidad que define el modelo a seguir. Se inspiran en el espíritu de Calasanz y lo traducen para realizarlo en nuestro tiempo.

La Provincia de Cataluña creó en 1980 el Secretariado de las Escuelas Pías como institución coordinadora de todas las escuelas del país. Funciona bajo la dirección de un Secretario General, designado por la Congregación Provincial, el cual se apoya en un Equipo de Gestión para facilitar, formar y coordinar el trabajo de los directores de las escuelas. Esta organización permite promover actividades conjuntas y definir de consuno el estilo de todas las Escuelas Pías, de manera que el espíritu del método uniforme se vea corroborado por una comunidad educativa más participativa. Los alumnos y los padres de familia al mismo tiempo que los educadores programan y revisan en asamblea el funcionamiento de las obras. Las Escuelas Pías encuentran aquí la base para ejercer una política de acción solidaria. El P. Carlos Mascaró presentó en su tesis doctoral la obra realizada y la interpretación teológica que le merece. A su parecer la escuela transformada en comunidad educativa ejerce la irradiación educativa de su testimonio de fe¹⁹³.

Paralelamente, la acción social encuentra su sitio en la organización general de las Escuelas Pías, dispensando la atención a los más pobres y los más débiles, que en nuestros días corresponden a la población inmigrada. Las puertas están abiertas para una asistencia social que les facilita las gestiones administrativas para obtener sus papeles y para el aprendizaje de la lengua, sea a nivel de primera alfabetización, sea a nivel de capacitación en vistas a la obtención de un trabajo. De esta manera se intenta responder al reto del *“praecipue pauperibus”* de las constituciones de San José Calasanz.

Podemos constatar también que el envejecimiento que sufren las comunidades escolapias de los países de Europa encuentra su compensación en el crecimiento que experimentan unas demarcaciones jóvenes nacidas en África y en Asia. Se trata de un crecimiento hu-

193 MASCARÓ I BUYREU, Carles, Educació i Fe cristiana, Escola Pia de Catalunya, Barcelona 2011.

mano realizado con una pobreza de recursos que permite recobrar el sentido profundo de la obra calasancia. El futuro está delante de estas Escuelas Pías que descubren nuevos terrenos para su misión. A este trabajo de extender la obra escolapia por el mundo entero colaboran bastantes jóvenes venidos de los países de Europa. Aportan su grano de arena al desarrollo de los pueblos y reciben a cambio la amistad agradecida de los jóvenes asiáticos, africanos o latinoamericanos. Se trata de una nueva globalidad fundada sobre la solidaridad entre los pueblos y no sobre la explotación económica de los ricos sobre los pobres.

Los Capítulos Generales de finales del siglo XX y comienzos del siglo XXI han llevado a cabo una labor de adaptación del espíritu de las Escuelas Pías a los nuevos tiempos para avizorar un futuro fecundo. Una primera necesidad fue la de adaptar las Constituciones a la realidad emanada del Concilio Vaticano II. De esta manera se elaboró en 1970 una primera revisión "*ad experimentum*" en 1971 que reemplazó a la edición de 1906. Sin embargo la renovación del Código de Derecho Canónico obligó a una adaptación definitiva con el añadido de nuevos retoques en 1987. En 1983 las Escuelas Pías celebraron el cuarto centenario de la ordenación sacerdotal de San José de Calasanz que culminó en el Simposio de Pastoral celebrado en la Seu d'Urgell, la diócesis en la que desarrolló su primer ministerio. El mismo año las Escuelas Pías de Catalunya conmemoraron el tercer centenario de la fundación de la escuela de Moiá y con este motivo la Generalitat de Catalunya concedió a las Escuelas Pías de Cataluña la Creu de Sant Jordi, distinción que recaía por vez primera en una institución. Señalemos que los padres capitulares en el XLII Capítulo General de 1985 habían elaborado un documento que contiene una reflexión profunda sobre la realidad de las Escuelas Pías y que es el cañamazo sobre el que han construido los Capítulos posteriores¹⁹⁴. El año 1997 se celebró el IV Centenario de la creación de la primera escuela de Calasanz en Santa Dorotea lo que permitió lanzar la divisa que identifica la realidad de las Escuelas Pías: *Una Escuela para todos*. Esta es su razón de ser, la que movió a San José de Calasanz a crearla y la que debe prolongarse en el futuro hasta conseguir que sea una realidad universal.

194 Memoria al XLII Capítulo general 1979-1985, Curia General del los PP. Escolapios, Roma 1985.

CONCLUSIÓN Y CIERRE

Después de haber recorrido la historia de las Escuelas Pías con sus múltiples vicisitudes podemos intentar sacar unas conclusiones que manifiesten los trazos más destacados del pensamiento escolapio a lo largo de los cuatrocientos años de su existencia. Estos trazos que destacan por encima del claroscuro de los avatares de la historia definirán la identidad de lo que podríamos describir como el pensamiento escolapio. Esperamos que el perfil final traduzca también el modelo a seguir por unas Escuelas Pías futuras.

1. La reducción de la Orden que se produjo en vida de San José Calasanz fue un golpe duro para la concepción misma del proyecto de las Escuelas Pías que podría haber sucumbido en aquel momento. Sin embargo la restauración que se llevó a cabo de acuerdo con el espíritu del Fundador bosquejó el armazón de las Escuelas Pías del futuro. El P. Pirroni mantuvo la fidelidad al carisma calasancio de la Institución, pero, bajo la supervisión de la Santa Sede, moderó exigencias monacales que le había conferido José de Calasanz. Las Escuelas Pías mantuvieron su carácter de Orden, pero abandonaron el estilo mendicante para adaptarse a la práctica exigente de la educación.
2. Las Escuelas Pías estuvieron abiertas desde los primeros pasos de su historia a la acogida de todo tipo de alumnos, sin discriminación alguna de sus creencias. En una época donde la diferencias religiosas eran perseguidas, las Escuelas Pías se abrieron para judíos y para protestantes, con un espíritu de respeto por las actitudes religiosas de cada alumno. Las escuelas no se abrían con un ánimo proselitista sino con el espíritu de ver crecer a los alumnos como personas que, en todo caso, se sintieran interpeladas por la disponibilidad de sus educadores. La presencia de Escuelas Pías en Germania –Nikolsburg, Stranitz y Leitomischl– obedecía a esta estrategia.
3. Las primeras Escuelas Pías tuvieron un carácter eminentemente popular. Se fundaban en lugares donde los representantes del municipio o alguna autoridad competente les facilitara la instalación. Se establecía entonces un contrato por el que a cambio de alojamiento y manutención la comunidad escolapia se comprometía a enseñar gratuitamente a los muchachos del

lugar. La consecuencia era la creación de una escuela verdaderamente pública y gratuita, que aseguraba por su método y por la dedicación de los religiosos una educación de calidad.

4. Cómo no tener en cuenta también la cooperación de grandes monarcas, como el duque de Toscana, el rey de Polonia o la emperatriz de Austria que quisieron disponer de escolapios en sus cortes, no solo para procurar la enseñanza singular de sus familiares, sino también para diseñar los planes educativos de sus respectivos países. En pleno siglo XVIII la obra de escolapios como el P. Stanislas Konarski en Polonia o del P. Gratien Marx en Austria, dejaron una huella importante en el sistema educativo de dichos países.
5. La lista sería larga si nos propusiéramos citar todos los escolapios que destacaron en el mundo de las ciencias, desde los discípulos de Galileo, que crearon un ambiente de un gran interés por la ciencia moderna, hasta los discípulos del naturalista Borelli, que influyó en muchos escolapios sobre el conocimiento de la mecánica del movimiento de los animales. También cabe citar los matemáticos que aparecieron entre los escolapios moravos, alguno de los cuales, como Schakl, llegó a cartearse con Leibniz. Sin olvidar a los escolapios toscanos que cultivaron las matemáticas y la física, destacando en el campo de la electricidad y del magnetismo, en los que dejaron múltiples experiencias, como la creación del pararrayos por el P. Beccaria. Un siglo más tarde es de insigne memoria la invención del motor de explosión por el P. Barsanti o el trabajo en el lenguaje de los sordomudos del P. Pendola.
6. Este enraizamiento popular hizo que los escolapios quisieran identificarse con la cultura y la lengua de los países donde se establecieron. En la escuela utilizaban las lenguas vernáculas de cada lugar como la única manera de entrar en contacto con los niños y sus familias. A veces esto implicaba dificultades de adaptación que fueron vencidas con voluntad y esfuerzo. Pensamos en los escolapios italianos llegados a Germania y Polonia, o en los napolitanos llegados a Cataluña. Pero pronto, entre los escolapios autóctonos, aparecieron muchos lingüistas que fomentaron las lenguas nacionales, como el P. Miklos Revai

en Hungría o el P. Josep Rius en Cataluña. Este enraizamiento condujo a muchos escolapios a compartir los períodos oscuros de cada pueblo y sus guerras ruinosas llegando a surgir insignes patriotas que lucharon por la independencia de sus patrias.

7. San José de Calasanz habría deseado la utilización de un método simple y común para todas sus escuelas: un método uniforme y graduado que permitiera una enseñanza escalonada y agrupada para ser realizada con facilidad. Alcanzar este método fue siempre un empeño de las Escuelas Pías que marcó el estilo de la Orden. Así pues, todas las escuelas comenzaban con la enseñanza de las primeras letras, acompañadas del catecismo, de las cuatro reglas de la aritmética y de la caligrafía. Esta enseñanza elemental permitía que los alumnos alcanzasen un nivel apto para ejercer un trabajo sencillo con el que ganarse la vida. Seguía después la enseñanza superior con el estudio de la gramática, la retórica y la sintaxis y el cálculo matemático, que daba acceso a la universidad. Con distintas variaciones este fue el currículo educativo que se aplicó en las Escuelas Pías hasta que se implantaron los planes de estudio exigidos por los ministerios de enseñanza de cada país.
8. ¿Cómo reaccionaron las Escuelas Pías ante la aparición de la Ilustración y de las nuevas ideas que revolucionaron el mundo religioso, político y económico? Es fácil pensar que todas las obras de la Iglesia cerraron filas en torno a la defensa del ideal cristiano defendido por los Papas. Sin embargo, aparte del espíritu racionalista e iluminista de la ilustración, se imponían unas nuevas ideas que defendían los derechos del ciudadano en nombre de la libertad: libertad política, libertad religiosa y libertad económica. Las ideas ilustradas implicaban un desafío educativo ¿No era preciso educar ciudadanos libres que fueran hombres de provecho en un mundo que sería desde ahora un mundo competitivo? Hay escolapios que comprendieron el momento en que vivían y que se sumaron a las asociaciones que hacían avanzar el progreso de la sociedad. El P. Odoardo Corsini dejó una fama de excelente filósofo, el P. Benito Feliu formó parte de la sociedad de amigos del país y desde su posición colaboró en la reforma de la Universidad de Valencia o el P. Felipe Scío, intervino en los círculos ilustrados de su tiempo.

9. La Escuela se había mantenido como una escuela popular hasta que los gobiernos liberales empezaron a oponerse a la escuela religiosa negando las ayudas públicas que se habían establecido por contrato. En casi todos los países donde se produjo esta reforma de la legalidad civil las escuelas pasaron a vivir una situación precaria. En España solo pudieron mantenerse gracias a la aportación económica de algunos alumnos que, en calidad de vigilados, pagaban una hora complementaria al horario escolar. Esto permitió mantener la gratuidad de la escuela de algunos alumnos, pero marcó visiblemente la diferencia entre los alumnos gratuitos y los alumnos vigilados. Aunque se seguían admitiendo niños pobres en las escuelas se produjo más bien un desplazamiento hacia un alumnado procedente de la burguesía que financiaba las escuelas y, por consiguiente, exigía la mejora de los espacios y de los instrumentos educativos. Se salvaban las escuelas, pero el espíritu calasancio quedaba desdibujado.
10. No obstante, el carisma calasancio continuaba sensible en el espíritu de los escolapios y en el cuerpo entero de la Orden que, a pesar de las dificultades, seguía sintiendo la necesidad de abrirse a los necesitados. Al fin del siglo XIX y principios de siglo XX los pobres estaban entre las familias obreras que se habían desplazado a las zonas industriales para ganarse el sustento. La llamada urgente de atender a estas situaciones que supo captar Don Bosco no encontró eco en unas Escuelas Pías sin capacidad de respuesta. A fines del siglo XIX solamente fueron atendidas algunas sugerencias de fundación de colegios para obreros como primicia de una apertura social que llegaría más tarde.
11. El siglo XX se abría como una llamada a la modernidad que significaba la mejora de los hábitos de vida en general y de un cuidado especial de la cuestión educativa, sobre todo por parte de la burguesía que ensayaba nuevas iniciativas pedagógicas. Las escuelas adaptadas a los nuevos métodos centrados en el alumno aparecían por doquier. Las colonias de verano y las excursiones culturales formaban parte de las actividades habituales de los alumnos. La escuela pública organizada por la administración estatal como escuela laica presumía de aplicar también estas novedades que iban parejas con un es-

tilo de educación anarquista y libertario. En las Escuelas Pías se produjeron también múltiples iniciativas para aplicar los nuevos métodos pedagógicos. Sin embargo, estas experiencias que auguraban un futuro favorable para la escuela fueron cortadas de raíz por el estallido de los conflictos bélicos.

12. Las Escuelas Pías y con ella el conjunto de la Iglesia debieron sufrir también en este siglo XX la prueba del martirio y del testimonio personal de religiosos y alumnos que fueron perseguidos y sacrificados a causa de su fe. En el conflicto civil que enfrentó a los españoles en una guerra fratricida los dirigentes del Frente popular fueron responsables de innumerables ejecuciones injustas contra religiosos escolapios, por el simple hecho de ser sacerdotes católicos. Al mismo tiempo los colegios fueron destruidos o confiscados durante el tiempo en que se estableció este régimen de terror. A este martirio de la Escuela Pia de España siguió la segunda guerra mundial y la ocupación soviética de los países de la Europa del este que propició. Todas las Escuelas Pías centroeuropeas, excepto Austria, quedaron enormemente limitadas por la imposición de las ideas marxistas y la prohibición de cualquier propaganda cristiana. Fueron años de oscuridad y de testimonio que desembocarían en la floración de una nueva primavera al final de tan largo invierno.
13. San José de Calasanz había soñado una escuela para todos, una escuela en la que ningún niño fuera excluido, ni por razones de religión, ni por falta de recursos ni por pertenecer a una raza diferente. Esta misión universal de las Escuelas Pías animó a dirigir los pasos hacia otros países donde los niños carecieran de escuela. La dimensión misionera de las Escuelas Pías comienza con la llegada a Cuba, siguieron las fundaciones en Argentina y Chile primero, en Colombia y en Centroamérica más tarde, en México, en Brasil, en Venezuela y en los Estados Unidos. A las fundaciones de América siguieron la de Japón y de California. En 1963 comenzaron las presencias africanas, con la fundación en el Senegal primero y en Guinea Ecuatorial, Camerún y Costa de Marfil más tarde. En el último decenio del siglo XX se iniciaron las fundaciones asiáticas, en India y en Filipinas. Las Escuelas Pías se dilatan por el mundo entero a la

búsqueda de nuevos Trasteveres, para colaborar en la promoción del hombre en cada una de las culturas en las que el carisma calasancio quiere encarnarse y abrirse al mundo entero.

14. Llegamos al final de nuestro recorrido a través del pensamiento de Calasanz para recoger como su fruto más maduro el proyecto de las Escuelas Pías en nuestro mundo globalizado. Ante los riesgos del individualismo, de la incomunicación, del cambio climático, del neocapitalismo feroz, las Escuelas Pías no pueden ofrecer otra cosa que su comunidad educativa al servicio de la persona. Cada niño y cada muchacho que pasa por las escuelas es un proyecto humano que debe desarrollarse, asumir sus capacidades y dirigir sus esfuerzos hacia un compromiso por un mañana mejor. Es preciso recuperar este proyecto humanista allí donde la persona libre y responsable ocupa el centro de todos los valores. No como la isla de un archipiélago sino como el nudo de una inmensa red que es la humanidad entera. Esta persona que el evangelio define como un hijo de Dios, es portadora en su rostro de la presencia de un Dios escondido. Desde la fragilidad de nuestro punto de vista limitado creemos que las Escuelas Pías son portadoras de la perla escondida del evangelio, convencidos de que su carisma continúa vivo allí donde los niños son los primeros de una nueva fraternidad.

BIBLIOGRAFÍA

- BUBA I., *Les Pères des Ecole Pies en Pologne, Notre Passé*, Kraków 1962, p. 13-39.
- BURGUES DALMAU, José Pascual, *Escolapios en Filipinas* (1995-2006), Manila, 2007.
- Escolapios en Japón. 50 años de servicio misionero*, Madrid, 1999.
- COVATO, CARMELA e VENZO, MANOLA, IDO (a cura) *Scuola e itinerari formativi dello Stato Pontificio a Roma capitale*, Edizione Unicopli Milano 2007.
- CUEVA, Dionisio, *Las Escuelas Pías de Aragón (1677-1901)*, Vol 1 y 2. Zaragoza, Gobierno de Aragón. Departamento de Educación y Cultura, 1999.

- FERRER, Enric, *Temas de historia de la Orden de las Escuelas Pías. Ad usum privatum*, Roma 1992.
- FLORENSA I PARÉS, Joan, *El projecte educatiu de l'Escola Pia de Catalunya*, Societat d'Història de l'Educació dels Països de Llengua Catalana, filial de l'Institut d'Estudis Catalans, y Escola Pia de Catalunya, Barcelona 2010.
- Reglamentos escolares de la Escuela Pía de Cataluña, (1694-1931). *Archivum Scholarum Piarum*, annus XXXVIII n° 76, 2014 pag 70 y 76 y *Archivum Scholarum Piarum*, annuus XXXIX n° 77, 2015.
- L'ensenyament a Catalunya durant el trienni liberal (1820-1823). El mètode dels escolapis*. Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1996.
- El método Montessori, la catequesis y los escolapis, *Archivum Scholarum Piarum*, Annuus XXXII n° 63 2008, pag 129.
- P. Jacint Feliu i Utzet (1787-1867) protagonista de la restauració de l'Escola Pía a Espanya*, Caixa d'Estalvis Laietana Mataró 2007.
- Un manual de pedagogía de mediados del siglo XIX, *Archivum Scholarum Piarum* XXXIV n° 69 2011.
- P. Joan Borrell i Datzira, (1867-1943) *Archivum Scholarum Piarum*, annus XXXIII n° 65, 2009.
- GIL DE ZARATE; *De la instrucción pública en España*, Madrid 1855.
- LECEA PELLICER, Joaquin, *Historia de las Escuelas Pías. Provincia de Vasconia*, Vol 1, 319 pag y Vol 2, 495 pag, Madrid, Ediciones calasancias 2007, 2010.
- LEON NAVARRO, Vicente, *Lluita pel control de l'educació valenciana al segle XVIII: jesuites, escolapis i il.lustrats*, CEIC Alfons el Vell, Gandia 2010.
- LEZAUN, Antonio, *Historia de la Orden de las Escuelas Pías*, ICCE Madrid, 2010.
- MASCARÓ I BUYREU, Carles, *Educació i fe cristiana*, Barcelona, Escola Pia de Catalunya, 2011.
- VARIOS AUTORES: –*Diccionario Enciclopédico Escolapio* (DENES) (3 vol). Madrid, 1983-1990.
- Escuelas Pías. Ser e historia*. Salamanca, 1978.

