

ENTRE LA CURIOSIDAD Y EL DESINTERÉS UNIVERSALISMO Y DOGMATISMO EN LA TEMPRANA EDAD MODERNA ESPAÑOLA

Christoph Strosetzki

Denomino universalista a aquel procedimiento enciclopédico o ecléctico que abarca el conjunto del saber y afronta cualquier fenómeno con curiosidad. Frente a él, se presenta como dogmático aquel procedimiento que, partiendo de un postulado religioso o filosófico, destaca la relevancia excepcional de un ámbito de conocimiento y, con ello, adopta una actitud de desinterés hacia el resto de ámbitos, pues los considera irrelevantes.

La filosofía ecléctica, que escoge de todos los sistemas lo verdadero o lo más verosímil, fue rechazada por Hegel, que la calificaba de sincretismo, y en el *Diccionario manual general de las ciencias filosóficas* (*Allgemeines Handwörterbuch der philosophischen Wissenschaften*) de Wilhelm Traugott Krug se la comparaba con «el manto remendado de un mendigo»¹. Diferente era, sin embargo, la opinión de Justo Lipsio (1547-1606) y de Johannes Vossius (1577-1649). Lipsio fue el primero en emplear el concepto de «philosophia electiva», y Vossius esbozó en su obra *De philosophorum sectis* (1657) un panorama histórico de las escuelas filosóficas de la Antigüedad. También Christian Thomasius, en el capítulo inicial de su *Introductio ad philosophiam aulicam* (Leipzig, 1688), titula su compendio histórico-filosófico como «De philosophorum sectis» y llega a afirmar que los filósofos más sobresalientes siempre habían sido eclécticos². En la filosofía ecléctica, en la que se seleccionan hechos y *topoi* extraídos de la historia con finalidad práctica, los dogmas individuales pierden su

¹ Ver en lo sucesivo Dreitzel, 1991.

² Ver Holzhey, 1983, p. 20.

validez³. Es de la historia, por tanto, de donde el ecléctico extrae lo que se reconoce como bueno.

Antiaristotélicos y antiescolásticos como Juan Luis Vives esbozaron extensas exposiciones enciclopédicas de las ciencias en las que defienden la autonomía del juicio frente a autoridades y sectas filosóficas y se basan en los cinco sentidos, en la propia experiencia y en el criterio de lo útil, anticipándose así a los anhelos de la Ilustración⁴. Hermann Lübbe llega incluso a hablar del eclecticismo como «una virtud intelectual central de la Ilustración»⁵ de finales del siglo XVIII.

Otra variante del universalismo es el polihistorismo, cuyo origen se sitúa en la formación retórica. En el *De oratore* de Cicerón se dice: «nemo poteris esse omni laude cumulatus orator, nisi erit omnium rerum magnarum atque artium scientiam consecutus»⁶. El conocimiento universal del orador no es otra cosa que un conocimiento general que ha de ser suficiente para los oyentes y los temas de exposición correspondientes. Se muestra aquí una tendencia universalista como las que encontramos en Johann Amos Comenius (1592-1670) y su *Buch der Pansophie* o en el *Polyhistor* de Daniel Georg Morhof (1639-1691), publicado póstumamente y que difunde el saber de manera enciclopédica. Cuando finalmente Leibniz polemiza en 1673 contra los cartesianos, bajo la influencia del francés Daniel Huet, les reprocha que se ocupen exclusivamente de las verdades de razón y desatiendan las verdades de hecho, para cuyo conocimiento serían imprescindibles las disciplinas histórico-filológicas. Asimismo, subraya el valor de la Filología Clásica para la Teología⁷. En este punto, los cartesianos parecen adoptar una posición dogmática frente al universalismo del método filológico. El propio Leibniz es universalista cuando da algo de razón a las partes contrarias, puesto que en el momento de la lectura siempre se le ocurre algo que defiende o disculpa a los escritores. Por ello adopta el principio de no desestimar nada, oponiéndose así a los cuatro tipos de eruditos dogmáticos y parciales: a los filólogos, a los matemáticos y científicos, a los escolásticos y a los cartesianos⁸. Si por un lado los filólogos, de manera arrogante, tachan de pedante el trabajo

³ Ver Schmidt-Biggemann, 1988, pp. 7-60, 203-222.

⁴ Ver Strosetzki, en prensa.

⁵ Lübbe, 1981, pp. 43-44.

⁶ Cicero, *De oratore*, I, 6, 20.

⁷ Ver Mahnke, 1912, pp. 16-17.

⁸ Ver en lo sucesivo: Mahnke, 1912, pp. 26-31.

científico de los no filólogos, los matemáticos y los científicos experimentales, por otro, opinan que solamente ellos realizan aportaciones exactas y útiles, aportando todos los demás nada más que constructos fantásticos y meras opiniones. Los escolásticos, sin embargo, se sienten vigilantes de la religión y de la virtud, y tildan a todos los demás de disidentes, si bien ellos mismos se convierten en pedantes a causa de sus estrictos métodos. Tan parciales se muestran los cartesianos que con altivez desdeñan a todos los eruditos que se ocupen solo de un ámbito específico, como estos, que a su vez menosprecian a los cartesianos. A todos estos dogmatismos que se excluyen los unos a los otros les contraponen Leibniz un universalismo que no solo aconseja el estudio de los más diversos ámbitos científicos, sino que además recomienda el conocimiento de todas las corrientes y opiniones partidistas, también las contrarias. Pues, así opina, es precisamente la visión conjunta de diferentes campos de conocimiento la que da origen a nuevas verdades. A la parcialidad, marcada ya desde el comienzo como dogmática, se contraponen de modo general como universalismos por principio el eclecticismo, el enciclopedismo, el polihistorismo, la pansofía y la formación general retórica.

A continuación se presentarán algunos dogmatismos en los que la elección de una prioridad invalida o excluye todo lo demás. Dado el papel pionero del padre de la Iglesia San Agustín en el contexto religioso, comenzamos presentándole de manera exhaustiva. En sus escritos tempranos *De libero arbitrio* y *De vera religione* busca la sabiduría verdadera. En un primer momento examina a las personas que, frente a otras cosas, consideran como la culminación de la sabiduría el servicio militar, la agricultura, el lucro económico, el conocimiento de Dios o el cumplimiento del deber. Con ello, San Agustín quiere postergar a las innumerables sectas, «cada una de las cuales coloca a sus seguidores por encima del resto y solamente a ellos los tiene por sabios»⁹. La argumentación es que todos los hombres aspiran a una vida feliz, pero el hombre solo alcanza la felicidad (*beatus*) cuando contempla y comprende el bien supremo. Sucedería como con las muchas cosas iluminadas por la luz del Sol, que dependen de una única cosa, esto es, del Sol. Se plantea así la pregunta retórica: «Quid? Incompactum melius esse corrupto, aeternum temporali, inviolabile violabili poteris negare?» («¿puedes negar que lo incorrupto es mejor que lo corrupto, lo eterno mejor que lo

⁹ Augustinus, *De libero arbitrio. De vera religione*, p. 157. (La traducción al español es nuestra.)

efímero, lo inviolable mejor que lo violable?»¹⁰. De ello se deriva, en consecuencia, el consejo de liberarse del amor a las cosas volubles y considerar lo más alto, o sea, a Dios, como objeto de la sabiduría. Los juegos de estafadores y hechiceros estimulan la curiosidad, que pretende poner al descubierto los engaños y los trucos. Solo cuando busca *la* sabiduría, y no es este el caso, es positiva la curiosidad para Agustín. La curiosidad correcta aspira al conocimiento de las cosas eternas y que se han mantenido iguales¹¹. Sin embargo, le parecen desventurados los hombres «*Quibus cognita vilescunt et novitatibus gaudent, libentius discunt quam norunt, cum cognitio sit finis discendi, [...] Quare qui fines ipsos desiderant, prius curiositate carent, cognoscentes eam esse certam cognitionem quae intus est*» («a cuyos ojos las cosas sabidas pierden valor y gustan de novedades, más amigos son de aprender que de contemplar, siendo la contemplación el fin del aprendizaje. [...] Por lo cual, quienes prefieren llegar a estos mismos fines renuncian a la curiosidad, sabiendo que el conocimiento cierto reside en lo íntimo»)¹². Consecuencia de esta prioridad es el desinterés por el mundo. San Agustín había retomado la idea de la prioridad del Yo frente al mundo para reprochar a los científicos que hicieran recuentos de estrellas y de granos de arena en la playa, que midieran regiones astrales y calcularan órbitas de planetas, y que al hacerlo se olvidasen de sí mismos¹³. Agustín exhorta a acudir lo más rápidamente posible allí donde Dios nos llama a través de su sabiduría. No debería amarse el mundo, «*Quoniam omnia quae in mundo sunt, concupiscentia carnis et concupiscentia oculorum est et ambitio saeculi*» («pues todo aquello que está en el mundo es concupiscencia de la carne, concupiscencia de los ojos y orgullo de la vida»), advierte San Agustín apelando a San Juan 2, 15-16¹⁴. Cuando exige que no se dejen confundir por espectáculos visuales (*visibilia spectacula*) para no alejarse de la verdad y así aliarse con las sombras, parece aludir al mito de la caverna de Platón. En interés de la verdad también es aconsejable, pues, el desinterés por el mundo visible.

¹⁰ Augustinus, *De libero arbitrio. De vera religione*, pp. 164-165. (La traducción al español es nuestra.)

¹¹ Ver Augustinus, *De libero arbitrio. De vera religione*, p. 535.

¹² Augustinus, *De libero arbitrio. De vera religione*, p. 537. (La traducción al español es nuestra.)

¹³ Ver Augustinus, *Confessiones, Bekenntnisse*, pp. 194-197.

¹⁴ Augustinus, *De libero arbitrio. De vera religione*, p. 543.

En las universidades españolas del siglo XVI domina la neoescolástica marcada por Aristóteles y Santo Tomás de Aquino. Frente a esta, sin embargo, algunos autores de la mística y de la literatura espiritual prefieren recuperar el platonismo de San Agustín. Sirva como ejemplo la obra *Libro de la vanidad del mundo* (1562) del franciscano fray Diego de Estella (1524-1578). Al igual que San Agustín, está convencido de la prioridad de lo eterno, frente a lo cual el mundo aparece como vanidoso. En numerosas ocasiones demuestra cuán aconsejable es el desinterés frente al conocimiento mundano: «Los principales tentadores y perseguidores que Cristo tuvo fueron los letrados y doctores de la ley. Más daño hace un letrado de mala conciencia que cien ignorantes»¹⁵. Lo que es válido contra el conocimiento mundano, también puede aplicarse a los libros seculares. Es mejor no mostrar interés por ellos y evitar su lectura: «La lección de estos libros profanos y compuestos de mentiras y sueños, que hombres ociosos y mundanos imaginan, es cosa loca y vanísima, pues de ninguna cosa sirve ni hace provecho alguno»¹⁶. Con estas lecturas, uno no se vuelve más inteligente, ni más sabio, ni más virtuoso ni más piadoso, pues «Opónese en todo la sabiduría de Dios a la del mundo. Los buenos son tenidos en poco de los mundanos, y son muy estimados de Dios»¹⁷. Dado que se trata de una lucha de contrarios, una de las partes se vuelve más fuerte en la medida en que la otra se debilita: «Más vale una gota del divino saber, que los altos y profundos piélagos de la sabiduría mundana. En esta escuela has de estudiar de día y de noche, procurando de ser verdaderamente mortificado. Cuanto aquí más supieres, tanto serás más ignorante y muerto al mundo»¹⁸. El conocimiento mundano, así pues, ha de descartarse en favor del divino. Por último, también hay diferentes escalas dentro del conocimiento. Las ciencias que se ocupan de las cosas exteriores son de menor valía que el saber relacionado con el propio Yo: «Aunque sepas lo alto del cielo, y el profundo del mar, y todas las ciencias, si a ti no te conoces, eres semejante al que edifica casa sin cimiento»¹⁹. No obstante, el interés por el propio Yo no puede extralimitarse y posar su mirada sobre la sabiduría eterna: pues «los hombres que aman mucho a sí mismos, andan en grandes errores

¹⁵ Estella, *Libro de la vanidad del mundo*, p. 79.

¹⁶ Estella, *Libro de la vanidad del mundo*, p. 176.

¹⁷ Estella, *Libro de la vanidad del mundo*, p. 220.

¹⁸ Estella, *Libro de la vanidad del mundo*, p. 222.

¹⁹ Estella, *Libro de la vanidad del mundo*, p. 78.

y no son alumbrados con el sol de la Sabiduría divina, sino encendidos con el fuego del propio amor»²⁰.

En la mística de Miguel de Molinos, la negación del propio Yo es incluso condición para alcanzar la verdad: «El que no procura la total negación de sí mismo, no será verdaderamente abstraído, y así nunca será capaz de las verdades y luces del espíritu»²¹. Hay dos principios básicos a seguir: «El primero es tenerse en baja estima a sí mismo y a todas las cosas del mundo [...] El segundo principio ha de ser una grande estimación de Dios, para amarle, adorarle y seguirle sin género de interés propio»²². La práctica mística es más importante que la teoría teológica: «Es regla general, y aun máxima en la mística Teología, que primero se ha de alcanzar la práctica que la teórica; primero se ha de experimentar el ejercicio de la sobrenatural contemplación, que inquirir el conocimiento e investigar la plena noticia de aquella divina ciencia»²³. La transmutación del conocimiento precisa la cita de San Pablo: «Si quis inter vos videtur sapiens esse, stultus fiat, ut sit sapiens (1, Ad Corinto 3, 18): Si alguno entre vosotros se tuviere por sabio, hágase necio para serlo; humíllese, reputándose por ignorante»²⁴.

El místico Francisco de Osuna recomienda el recogimiento y rechaza la distracción externa. El cambio de lugar para explorar lo nuevo parece algo innecesario. «Todas las mudanzas, así de una provincia a otra como de una casa a otra, te encomiendo que trabajes de evitar de tu parte cuanto te fuere posible, porque son muy contrarias al recogimiento, que no tiene respecto al lugar, sino al corazón»²⁵. Lo mejor es que uno se quede en su cuarto de estudio:

¡Oh hermano, si comenzases a gustar el retraimiento de la celda, y si conocieses el bien que pierdes en perderla, y cómo estando en ella estás dentro en el seguro navío que te llevará al puerto de la vida eterna; y estás en el arca de Noé, que te subirá muy alto de la tierra, y te comunicará con los ángeles del cielo, subiéndote a montes de gran perfección»²⁶.

²⁰ Estella, *Libro de la vanidad del mundo*, p. 339.

²¹ Molinos, *Guía espiritual*, p. 357.

²² Molinos, *Guía espiritual*, p. 361.

²³ Molinos, *Guía espiritual*, pp. 356-357.

²⁴ Molinos, *Guía espiritual*, p. 356.

²⁵ Osuna, *Tercer abecedario espiritual*, p. 317.

²⁶ Molinos, *Guía espiritual*, pp. 320-321.

Se ha mostrado así que en los autores anteriormente citados de la literatura religiosa que siguen la estela de San Agustín se encuentran algunas declaraciones dogmáticas que guían la curiosidad y defienden el desinterés. Uno debería mantenerse ocupado con lo eterno y divino, y en ello la práctica es más importante que la teoría y el permanecer en el propio cuarto de estudio parece especialmente conveniente. El desinterés es aconsejable frente al mundo, los libros mundanos y todos los cambios e innovaciones que uno podría experimentar viajando, puesto que aquí no se encuentra el conocimiento, sino la ignorancia. Esta resolución dogmática está condicionada por la ambición de virtud, felicidad y vida eterna mediante la redención. En el afán de conocimiento, se da la siguiente lista de prioridades: el objeto de conocimiento ha de ser no el mundo, sino Dios; no será el mundo objeto de conocimiento, sino el Yo. En lugar de ocuparse uno con lo irrelevante debería hacerlo con lo relevante, en lugar de con muchas cosas, con lo poco, y en lugar de con lo nuevo, con lo probado, dando siempre prioridad a la práctica frente a la teoría, puesto que la primera está íntimamente relacionada con el Yo.

Algunos de estos juicios previos dogmáticos y dirigentes al conocimiento no son nuevos y pueden encontrarse ya en la Antigüedad. Entre ellos se encuentran las afirmaciones de que el Yo tiene toda prioridad frente al mundo, de que es inútil ocuparse con los objetos irrelevantes y de que la simple variedad y cantidad no suponen provecho para el conocimiento. El que se haya de dar preferencia al Yo frente al mundo ya lo había manifestado Platón en la conocida anécdota según la cual una muchacha se rio de Tales cuando este cayó en un pozo mientras daba un paseo mirando las estrellas²⁷. El estoico Séneca relaciona la curiosidad con el hedonismo y considera una desproporción que alguien quiera saber más de lo que es suficiente²⁸. Una consecuencia del postulado griego «*Gnothi se auton!*» es para el humanista Erasmo de Róterdam la concentración en el propio Yo, la virtud y la existencia humana, con lo cual el cambio de lugar y el viaje pueden considerarse como desasosiego y distracción. En *De brevitae vitae*, Séneca critica la curiosidad dirigida a los objetos irrelevantes y que, por ejemplo, quiere saber cuántos remeros tenía Odiseo o si la *Odisea* fue escrita antes que la *Ilíada*. Los viajes, continúa, suponen experiencias nuevas, pero no hacen más fuerte o mejor al viajero. Ya el presocrático Heráclito considera la polimatía un

²⁷ Ver Blumenberg, 1973, p. 26.

²⁸ Ver Seneca, *Ad Lucilium epistulae morales*, II, 88, 36.

sinsentido, pues el conocimiento fáctico puro no forma nuestro juicio²⁹. Las investigaciones sobre un segundo Sol que podría no causar ningún perjuicio las rechaza Cicerón en su obra sobre el Estado, pues estas no pueden servir para la mejora de la moral ni para la consecución de la felicidad. Epicuro aconseja tratar con cautela la curiosidad, pues esta sería responsable de los afectos de temor y esperanza, que perjudican la felicidad humana cuando adquieren un papel dominante³⁰.

En la filosofía patristica se decía que lo eterno es más importante que lo efímero. No obstante, ya la Antigüedad daba prioridad a lo perpetuo frente a lo pasajero, a las reglas frente a los casos aislados. Aristóteles, y con él la escolástica tardía, califica de sabio a aquél que reconozca cosas difíciles que se encuentran más allá de la percepción sensorial, pues investiga las causas primeras y los principios dando trato preferente a la ciencia soberana frente a las ciencias subordinadas³¹. Este paradigma parece cambiar en la Edad Moderna. Los casos aislados y excepciones maravillosos parecen llamar mayor atención que las circunstancias generales y constantes. Pedro Mexía hace de ello su concepción fundamental: «Cada una de las obras de naturaleza es maravillosa y arguye omnipotencia en el Criador de las cosas: pero las que van por vía ordinaria y ya entendida por los sabios, no traen admiración. [...] pero admirámonos de ver cómo se causó aquello que parece que repugna al común ser y orden de las cosas»³². Y continúa: «Es cosa maravillosa de ver y considerar la diversidad de las condiciones y inclinaciones de los hombres y las propiedades particulares que algunos dellos tienen»³³. La excepción, aquello que contradice la regla corriente, se considera así atractiva. La diversidad y los detalles son los que causan admiración y asombro³⁴. También en el siglo XVII francés sucedía lo mismo: Descartes lo formulaba de manera lapidaria: «Car nous n'admirons que ce qui nous paroist rare & extraordinaire»³⁵. Y también La Bruyère prefiere lo raro y extraordinario: «La curiosité n'est pas un goût pour ce qui est bon ou ce qui est beau, mais pour ce qui est rare, unique»³⁶.

²⁹ Ver Joly, 1961.

³⁰ Ver Joly, 1961.

³¹ Ver Aristoteles, *Metaphysik*, pp. 5-6.

³² Mexía, *Silva de varia lección*, II, p. 606.

³³ Mexía, *Silva de varia lección*, II, p. 406.

³⁴ Ver Mexía, *Silva de varia lección*, II, p. 504.

³⁵ Descartes, *Les passions de l'âme / Die Leidenschaften der Seele*, p. 116.

³⁶ La Bruyère, *Les caractères*, p. 393.

Sin embargo, la curiosidad no ha de ser ilimitada. No son extrañas las advertencias contra el conocimiento inútil en el Siglo de Oro español. Sirva como ejemplo Lazarillo, el cual había convivido con los atunes en la *Segunda Parte del Lazarillo* y al que en cierto momento el rector de la Universidad de Salamanca le pregunta por la distancia entre el cielo y la tierra. Aquel comenta la pregunta del rector: «muy bien podía él saber que no había hecho yo aún tal camino. Si me pidiera la orden de vida que guardan los atunes y en qué lengua hablan, yo le diera mejor razón»³⁷. Lazarillo da a entender con ello que no quiere aventurarse en el conocimiento especulativo, sino limitarse al conocimiento basado en la experiencia. Incluso Pedro Mexía, quien presenta los objetos más diversos y variados en su *Silva*, advierte del peligro de ocuparse con conocimiento inútil, peligro que se habría incrementado por medio de la imprenta, puesto que se publican «libros de poco fruto y provecho, de fábulas y mentiras» que «destruyen y cansan los ingenios y los apartan de la buena y sana lección y estudio»³⁸. Evidentemente, también allí donde en principio se postula un amplio conocimiento de las cosas más variadas —también de las excepciones y los detalles— y se favorece una actitud de atención y admiración, se introducen criterios de limitación y se excluyen ámbitos de conocimiento como el del conocimiento especulativo o sin valor. El universalismo de la Edad Moderna, ya esté condicionado por el eclecticismo, el enciclopedismo, el polihistorismo o por la retórica, supone en su planteamiento un primer paso en dirección a la falta de prejuicios a la que aspira la Ilustración, con lo que regresaríamos de nuevo al pensamiento de Hermann Lübbe. Por otro lado, sin embargo, parte también aquel de una idea previa que trata el conocimiento especulativo o inútil con desinterés.

En los planteamientos dogmáticos, como el de San Agustín o el de la literatura espiritual y mística del Siglo de Oro que aquí se ha expuesto, encontramos un prejuicio dogmático más claro cuando el interés por la virtud y la felicidad personal, por el bien supremo, por lo constante y eterno lleva al desinterés por las cosas exteriores y variables del mundo. Ya en la literatura de la Antigüedad, como se ha mostrado, se puede encontrar una resolución previa comparable, en la que el mero conocimiento fáctico es considerado, al igual que las especulaciones inútiles,

³⁷ Anónimo, *Segunda Parte del Lazarillo*, p. 255.

³⁸ Mexía, *Silva de varia lección*, III, 2, pp. 22-23.

como resultado de una curiosidad desmedida y conducente a afectos nocivos y de un interés desencaminado.

Para concluir, cabe preguntarse cuál era el significado de 'curiosidad' y de 'interés' en la Edad Moderna. En su *Tesoro de la lengua castellana o española*, de 1611, Sebastián de Covarrubias deriva la palabra «curioso» del vocablo latino «*cur*». Por eso, el curioso siempre pregunta «¿Por qué es esto, y por qué estoto?». Puesto que el exceso de preguntas no solo era muestra de curiosidad, sino también de ociosidad, los espartanos incluso habrían castigado a aquel que preguntaba por cosas que no le incumbían³⁹. El vocablo derivado es revelador, si bien es falso, puesto que «*curiositas*» deriva de «*cura*», lo cual la relaciona con el cuidado, la preocupación y el esfuerzo que uno dispensa a una persona o cosa. Escapa así del marco puramente intelectual e indica una afectación personal y un compromiso emocional. Se establece un lazo de unión entre la pasión de la *cupiditas* y la *curiositas* cuando Mexía tilda a las personas de «cobdiciosos de saber»⁴⁰ y cuando Villalón habla de una «curiosidad de adquirir riquezas»⁴¹. Podría compararse la idea de curiosidad con la de interés. Precisamente en el vocablo latino «*interesse*», compuesto por «*inter*» y «*esse*», y que remite así a lo que se encuentra en medio o en el interior, queda patente la participación. Se ha advertido de un desarrollo especial de la palabra en español, utilizada desde el siglo xv para distanciarse de los judíos y musulmanes que gozaron de éxito desde el punto de vista material. En este sentido, la palabra *interés* se entiende en la literatura religiosa ascética, por ejemplo en el *Tractado de República* (1521) de Alonso de Castrillo⁴², como interés personal, egocentrismo y egoísmo. Todavía en la *Enciclopedia* francesa del siglo xviii se encuentra como primera acepción para *intérêt*: «ce vice qui nous fait chercher nos avantages au mépris de la justice & de la vertu, & c'est une vile ambition»⁴³. *Intérêt*, y así se subraya, se utiliza entre los moralistas franceses como sinónimo para *amour-propre*. Este *amour-propre* está justificado allí donde sirve para la supervivencia, y ha de rechazarse allí donde conduce al menosprecio de otros. Además, «*interesse*» aparece en la *Enciclopedia* francesa ante una

³⁹ Ver Cov., p. 388.

⁴⁰ Mexía, *Silva de varia lección*, II, p. 177.

⁴¹ Villalón, *El scholástico*, p. 42.

⁴² Ver Castrillo, *Tractado de República*, p. 196.

⁴³ Diderot, *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, vol. I, p. 888.

obra literaria también como «affection de l'ame qui lui est chere, & qui l'attache à son objet. [...] c'est l'attrait de l'émotion qu'il nous cause, ou le plaisir que nous éprouvons à en être émus de curiosité, d'inquiétude, de crainte, de pitié, d'admiration, &c.»⁴⁴. Y por último, la *Enciclopedia* menciona asimismo el significado económico de *intérêt* como rédito: «L'intérêt est le profit que tire le créancier du prêt de son argent»⁴⁵. En todos los casos anteriormente mencionados se muestra claramente la referencia al Yo, bien mediante el provecho propio, como en el primer y en el último caso, bien por la participación emocional, como se da en la obra literaria. El interés se refiere así pues al Yo y busca el beneficio propio. Dado que el interés como *amor sui* puede contraponerse conceptualmente al *amor Dei*, en la España del siglo XVII apareció el concepto de *desinterés* como expresión de la falta de interés⁴⁶. El amor a Dios en sí mismo ya no debería practicarse como *amor interesado*, una creencia en la esperanza de salvación en el más allá, sino como *amor desinteresado*, esto es, por sí mismo. Es precisamente esto lo que expresa Sancho en el *Quijote* cuando, tras informar don Quijote que el amor del caballero por su dama es desinteresado, comenta: «Con esa manera de amor [...] he oído yo predicar que se ha de amar a Nuestro Señor, por sí solo, sin que nos mueva esperanza de gloria o temor de pena, aunque yo le querría amar y servir por lo que pudiese»⁴⁷.

Nuestra retrospectiva sobre las ideas relacionadas en la Edad Moderna con la curiosidad, el interés y el desinterés ha confirmado los resultados de la observación de universalismos y dogmatismos. La relación entre *curiosidad* y *cura* demuestra la implicación emocional de la persona que también se mostraba claramente en la palabra «*interesse*», en la cual el interés propio aparecía como *amor sui*, en francés *amour-propre*. Ante este trasfondo los conocimientos no se muestran como carentes de interés, sino condicionados por intereses. Utilizando un término acuñado por Jürgen Habermas, se trata de «Erkenntnisinteresse» («intereses del conocimiento»)⁴⁸. Se posicionaba este así en la tradición de los

⁴⁴ Diderot, *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, vol. I, p. 890.

⁴⁵ Diderot, *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, vol. I, p. 893.

⁴⁶ Ver Corominas, 1961, p. 331.

⁴⁷ Cervantes, *Don Quijote de la Mancha*, p. 364.

⁴⁸ Ver Habermas, 1965.

neokantianos, entre los cuales se opinaba lo mismo, por ejemplo cuando Ricker hablaba de «Wert» («valor») o Dilthey de «Weltanschauung» («cosmovisión»)⁴⁹. Son resoluciones previas que orientan la curiosidad, el interés y el desinterés incluso antes de que haya comenzado la actividad de cognición. Son especialmente obvias, como se ha mostrado, en el caso de los dogmatismos. Aunque menos evidentes, son también inevitables en el caso de los universalismos. Sin embargo, cabe diferenciar entre los prejuicios contra los que luchaba la Ilustración y los prejuicios de cuya inevitabilidad están convencidos los hermenéuticos del siglo xx⁵⁰.

BIBLIOGRAFÍA

- ANÓNIMO, *Segunda Parte del Lazarillo*, ed. Pedro M. Piñero, Madrid, Cátedra, 1988.
- ARISTOTELES, *Metaphysik*, ed. Horst Seidl, Hamburg, Meiner, 1995.
- AUGUSTINUS, Aurelius, *Confessiones, Bekenntnisse*, lat. und dt., ed. Josef Bernhart, München, Kösel, 2000.
- *De libero arbitrio. De vera religione*, ed. Wilhelm Thimme, Zürich/Stuttgart, Artemis, 1962.
- BLUMENBERG, Hans, *Der Prozeß der theoretischen Neugierde*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1973.
- CASTRILLO, Alonso de, *Tractado de República*, ed. Enrique Tierno Galván, Madrid, IEP, 1958.
- CERVANTES, Miguel de, *Don Quijote de la Mancha*, ed. Francisco Rico, Barcelona, Crítica, 1998.
- CICERO, *De oratore*, ed. Harald Merklin, Stuttgart, Reclam, 2006.
- COROMINAS, Joan, *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*, Madrid, Gredos, 1961.
- COVARRUBIAS, Sebastián de, *Tesoro de la Lengua Castellana o Española*, ed. Martín de Riquer, Barcelona, Horta, 1943.
- DESCARTES, René, *Les passions de l'âme / Die Leidenschaften der Seele*, französisch/ deutsch, ed. Klaus Hammacher, Hamburg, Meiner, 1996.
- DIDEROT, Denis, *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, vol. I, Lausanne/Berne, Sociétés Typographiques, 1781.
- DILTHEY, Wilhelm, *Weltanschauung. Philosophie und Religion in Darstellungen*, Berlin, Reichl, 1911.
- *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit der Renaissance und Reformation*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1970.

⁴⁹ Ver Rickert, 1926, pp. 18-28; Dilthey, 1911 y 1970.

⁵⁰ Ver Gadamer, 1972.

- DREITZEL, Horst, «Zur Entwicklung und Eigenart der “eklektischen Philosophie”», *Zeitschrift für historische Forschung*, 18, 1991, pp. 281-343.
- ESTELLA, fray Diego de, *Libro de la vanidad del mundo*, ed. Pío Sagüés Azcona, Madrid, Aranzazu, 1980.
- GADAMER, Hans-Georg, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen, Mohr, 1972.
- HABERMAS, Jürgen, «Erkenntnis und Interesse», [Frankfurter Antrittsvorlesung vom 28. Juni 1965], *Mercur*, 213, 1965, pp. 1139-1153.
- HOLZHEY, Helmut, «Philosophie als Eklektik», *Studia Leibnitiana*, 15, 1983, pp. 19-29.
- JOLY, Robert, «Curiositas», *L'Antiquité Classique*, 30, 1961, pp. 33-44.
- LA BRUYÈRE, Jean de, *Les caractères*, ed. Robert Garapon, Paris, Garnier frères, 1964.
- LÜBBE, Hermann, «Staat und Zivilreligion. Ein Aspekt politischer Legitimität», en *Legitimation des modernen Staates*, ed. Norbert Achterberg, Wiesbaden, Steiner, 1981, pp. 40-64.
- MAHNKE, Dietrich, *Leibniz als Gegner der Gelehrteneinseitigkeit*, Stade, Pockwitz, 1912.
- MEXÍA, Pedro, *Silva de varia lección*, ed. Antonio Castro, 2 vols., Madrid, Cátedra, 1989.
- MOLINOS, Miguel de, *Guía espiritual*, ed. José Ignacio Tellechea Idigoras, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 1976.
- OSUNA, Francisco de, *Tercer abecedario espiritual*, ed. Melquiades Andrés, Madrid, BAC, 1972.
- RICKERT, Heinrich, *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, Tübingen, Mohr, 1926.
- SCHMIDT-BIGGEMANN, Wilhelm, *Theodizee und Tatsachen. Das philosophische Profil der deutschen Aufklärung*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1988.
- SENECA, Lucius Annaeus, *Ad Lucilium epistulae morales*, ed. Ernst-Alfred Kiefel, Münster, Aschendorff, 2000.
- STROSETZKI, Christoph, «Juan Luis Vives», en *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, fundado por Friedrich Ueberweg, nueva edición totalmente revisada por Helmut Holzhey, Basel, Schwabe, en prensa.
- VILLALÓN, Cristóbal de, *El scholástico*, ed. Richard J. A. Kerr, Madrid, CSIC, 1967.