

LA MENTIRA POLÍTICA

POR

JOSÉ LUIS WIDOW LIRA

Santo Tomás, explicando que es necesario ser virtuoso para ser prudente, dice que al malo no le parece bueno lo que verdaderamente es bueno, porque la maldad pervierte el juicio de la razón y en consecuencia hace *mentir* en torno a los fines.

“Y que a otros malos no se les manifieste lo que verdaderamente es bueno, es evidente porque la maldad, opuesta a la virtud, pervierte el juicio de la razón, y hace mentir en torno a los fines que son los principios prácticos” (1).

En este texto, el Aquinate no se está refiriendo al significado más común que tiene el término *mentira*. No se refiere a la inadecuación entre lo que se piensa y lo que se expresa. Se refiere al error en torno a los fines convenientes efecto de la maldad del apetito. Ese error es en el juicio intelectual —y por eso es formalmente mentira— que conoce el fin apetecido y, por lo tanto, es un error que se multiplica a la hora de elegir aquellas cosas que conducen al fin. Como consecuencia del error en la apreciación del fin se sigue un sinnúmero de malas elecciones.

Ahora bien, la mentira moral tiene su causa en la maldad del apetito. Maldad que no es simple error. La maldad supone cierta culpabilidad, al menos, antecedentemente.

(1) “Et quod aliis malis non appareat id quod vere est optimum, patet per hoc, quod malitia opposita virtuti pervertit iudicium rationis, et facit mentiri circa fines, qui sunt circa practica principia”. *In VI Ethic.*, lectio 10, 18.

Lo grave de la mentira moral es que conduce a un error en el conocimiento práctico del fin y no sólo de lo conducente al fin, es decir, lleva a errar en el juicio sobre la conveniencia o no de una realidad con el sujeto apetente. En otras palabras, el juicio falla, porque no acierta a apreciar aquel bien real y perfecto del sujeto, quedándose sólo con el aparente. Es el mal moral que termina en un mal del intelecto práctico. Lo cual, indudablemente, es mucho más grave. Efectivamente, cuando se pierde la capacidad de reconocer el bien y el mal se ha descendido más de un escalón en la degradación personal que cuando sólo se obra mal, pero sabiendo que lo que se hace es reprochable. En el primer caso, al mal de la voluntad se añade culpablemente el del entendimiento. En el segundo caso se obra el mal viendo el bien.

Pues bien, esta mentira moral, que como mentira implica vitalmente no sólo a la voluntad, sino también al entendimiento, alcanza su mayor gravedad cuando el objeto es el bien más alto: el bien común político.

La mentira política tiene su principio en la desviación del apetito respecto del fin debido, y su continuación en la proposición de nuevos fines para la sociedad que nada tienen que ver con los que le corresponden por naturaleza. Esta realidad ha sometido a las sociedades contemporáneas a una permanente convulsión que, aparentemente, es producto de una búsqueda ansiosa de algo firme a lo cual asirse para no derivar sin rumbo, en una navegación que con cada minuto que pasa aparece más patentemente como sinsentido. Sin embargo y paradójicamente, esas mismas sociedades pareciera que se autoimponen una desesperanza radical, porque junto al deseo de un puntal, pareciera que apenas éste aparece en el horizonte, lo rechazan como una suerte de limitación agobiante y arbitraria de las propias posibilidades de navegación. Es decir, si se continúa con la metáfora, la sociedad quiere navegar, y quiere hacerlo con cierta seguridad, o sea con un puerto en el cual refugiarse cada vez que se desaten vientos tormentosos, pero rechaza la cercanía del mismo en cuanto le impone una navegación con un rumbo determinado. Pareciera que la sociedad encuentra su libertad en una navegación sin rumbo lejana de cualquier puerto seguro. El problema

es que cuando no hay rumbo ni puerto cercano y aparece el mal tiempo, tarde o temprano se termina por naufragar.

La principal mentira política, y en cierto sentido, a la que se reducen todas las otras, pareciera ser aquella que se manifiesta en la afirmación que dice que la humanidad del hombre está en que él mismo define esa humanidad. Es decir, la humanidad es algo perfectamente indeterminado, algo que a fin de cuentas dependerá completamente de los deseos individuales de cada cual o, a lo más, de la suma de dichos deseos. En términos prácticos, esto significa desconocer cualquier fin inscrito en las inclinaciones naturales más profundas del hombre.

Los sistemas o regímenes políticos de los últimos dos siglos pareciera que fundan su propia libertad en el hecho de negar cualquier fin natural al hombre, respecto del cual, en consecuencia, él tenga un apetito natural que no depende de sí. La negación de fines naturales de la vida humana equivale a negar la posibilidad misma de una verdad moral o política, por cuanto ya no hay ningún punto de referencia que permita establecer la rectitud del apetito que es, a su vez, la medida del entendimiento.

Esta es la *tragedia* de los regímenes liberales actuales: han adoptado como fundamento de su propia libertad la negación de toda referencia a un fin que trascienda el alcance de la voluntad electiva humana. En último término, han puesto como fundamento de la vida social, la negación del bien común político, el único que puede hacer feliz al hombre: Dios y la virtud.

Es muy sintomático que sean precisamente Dios y la virtud las dos cosas que más abiertamente han sido relegadas al ámbito de la vida personal o, a lo más, del familiar. Ni Dios ni la virtud son admitidos como asuntos formalmente políticos. Es más, pasan a ser objeto de preocupación "política" en el exacto momento en que comienzan a desbordar las fronteras de la pura individualidad o de la comunidad familiar para pasar a "invadir" el ámbito público. En ese momento, el político, con todas sus fuerzas y con todas las herramientas a su alcance, debe "devolver" a su ámbito propio, privado, a esas dos realidades, pues, convertidas en bienes comunes, son apreciadas como el principal obstáculo para las libertades individuales.

La mentira política en las sociedades contemporáneas probablemente tiene su raíz más profunda en un individualismo tan radical, que el fundamento de toda relación social queda reducido al interés que cada individuo tiene en establecer un vínculo con otros, porque de esa manera puede satisfacer mejor sus intereses egoístas. Es la idea que está detrás del hombre codicioso y egoísta de Hume y Smith. Es la misma idea que lleva a un Hayek a sostener que términos como "justicia social" no tienen sentido y a entender la sociedad política como una *catalaxia*. Pero no sólo en el mundo de los liberales más puros existe esta concepción de un hombre cuyo estado de naturaleza es el asocial. También está, por supuesto, en un Rousseau y en un Marx y, en general, en cualquier postura colectivista, por paradójal que parezca. Y casi con toda seguridad está sumergida en esa visión de la política que llegó a manifestar la Arendt, donde aparece como un mal necesario para la supervivencia de la humanidad, aunque, por supuesto, esta autora está muy lejos de poder ser identificada con el pensamiento liberal.

Este individualismo tiene como resultado último cerrar la tendencia natural del hombre hacia el bien universal: en concreto, hacia Dios y hacia el bien común político alcanzable en esta vida. El bien del hombre y de cada uno no estaría más que en el encierro en sí mismo como si la comunicación del bien del que él goza implicara, necesariamente, su pérdida.

Este individualismo, al considerar el bien humano no como común, sino como privado, tiene como consecuencia inevitable que ponga las aspiraciones de las personas en bienes que efectivamente son susceptibles de apropiación privada: los bienes materiales, económicos. No es una casualidad que el individualismo reinante esté acompañado de un materialismo agobiante por el hecho de centrar todos los afanes humanos en la posesión de una riqueza siempre creciente y en una vida cómoda y sensiblemente placentera.

Este individualismo, causado originariamente por un apetito desordenado y egoísta de un bien considerado como individual e incommunicable, conduce rápidamente a un error en el juicio acerca de los fines de la vida humana. Estos ya no son fines

morales, sino económicos y técnicos. La sociedad política en materia moral, es decir, allí donde se juega directamente el bien humano, se autodeclara neutra. Aunque cualquier neutralidad sea, por supuesto, imposible.

De hecho la neutralidad liberal, presentada como tolerancia, no hace más que esconder otra moral de índole tan universal como la que desde ella se critica, es decir, como la moralidad fundada en las inclinaciones naturales del hombre, que es la moral de la virtud. Pero con el agravante de que la moral liberal se funda en el hecho de negar el sentido de la vida humana que proviene del fin último al que naturalmente está ordenada. Es decir, es una moral en la que se impone una formalidad a las acciones libres —aquellas de la *voluntas ut ratio*— que, en concreto, son contrarias a la inclinación de la *voluntas ut natura* (2).

El principio de tolerancia, concebido hoy casi sin cambios respecto de como lo hacían los viejos liberales del siglo XVIII, sería el pivote en torno al cual debería ordenarse toda la convivencia social. Tal principio establecería, para decirlo muy resumidamente, que toda persona tiene derecho a vivir según le parezca mientras no pretenda que las normas que lo rigen tengan validez universal. Los individuos deberían buscar ciertos elementos básicos comunes en el orden formal de la organización social de manera de garantizar la libre adhesión de cada cual a lo que le parezca, pero respetando al mismo tiempo la índole de las creencias del otro. De esta manera, el único principio que sí tendría la universalidad necesaria —exigida por la misma racionalidad liberal— para hacer las veces de fundamento del orden social y político sería el de la tolerancia. Este sería un principio puramente formal que no obligaría a nadie a adherirse a unas determinadas creencias o preceptos morales positivos. Ante él, todo otro orden moral no debería ser más que individual y privado. La única

(2) Por supuesto, las elecciones de la voluntad pueden violentar a la *voluntas ut natura* sólo si se considera el bien universal *quasi materialiter* y no según su formalidad universal. En este último sentido, la moral liberal también se funda en el apetito fundamental de felicidad presente en todo hombre. El error, como está dicho, está en el bien real y "concreto" en el que se pone la satisfacción del apetito de felicidad.

norma que por su naturaleza trascendería el ámbito exclusivamente individual, sería la de que la sociedad debe existir sin normas (3). Pero legítimamente y con razonables dudas se puede preguntar, incluso sin necesidad de salir fuera de la perspectiva y de la racionalidad liberal, si el principio de tolerancia tiene la universalidad necesaria que él mismo se atribuye como para ser justificadamente el fundamento de todo el orden social. Para que ello ocurra debería cumplir con al menos una condición: debería respetar íntegramente cada una de las diversas concepciones individuales presentes en la sociedad. Si cumple con ella, el principio sería aplicable de manera coherente consigo mismo. Pero en el caso de que no la cumpla, entonces, su aplicación conllevaría su propia autodestrucción.

Ahora bien, en relación con la condición señalada, a muy poco andar y sin necesidad de forzar la vista, aparece en toda su magnitud la insuficiencia del principio de tolerancia. Insuficiencia, que salta a la vista, es preciso insistir, siguiendo la misma racionalidad liberal. El principio de tolerancia permitiría vivir a cada persona según una determinada doctrina de fe o de moral, pero le negaría el derecho de ser coherente y consecuente con ella, al impedirle que la proyecte en todas las dimensiones de la vida humana si ella tiene alcances que trascienden la privacidad. La dimensión pública de algunas doctrinas no es un añadido accidental del cual las personas que a ellas se adhieren puedan prescindir a gusto. Es esencial. Pero el principio de tolerancia no lo tolera.

Es el caso de la moral natural y, por supuesto, también el de la católica. No se hará mayor referencia a ésta por la naturaleza filosófica de este trabajo. Pero conviene tener presente que la misma moral natural, más allá de ser elevada sobrenaturalmente por la Gracia, logró su máximo desarrollo en el contexto de la cultura cristiana. La libertad personal, la valoración de la vida

(3) Es cierto que en la práctica esto es imposible y que los mismos pensadores liberales han intentado salir al paso de este problema hablando, por ejemplo, de normas negativas o inarticuladas. Véase el caso de Hayek, de quien se puede consultar la obra *Derecho, legislación y libertad*. Pero al cabo, no han encontrado una respuesta adecuada.

humana, la dignidad de la mujer son asuntos que conciernen a la moral natural y que, en consecuencia, teóricamente podrían haberse desarrollado en cualquier cultura, sin embargo, lo hacen sólo bajo el impulso de la moral católica. Tanto la moral natural como la católica impulsan al hombre que las vive a desear y buscar la vida buena de manera tal que llegue a ser participada no sólo por él mismo, sino por el mayor número posible de personas. La indiferencia frente a la suerte del prójimo no cabe. El cuidado del bien de otros —que dicho sea de paso, es la manifestación del amor verdadero, de la caridad— es el fundamento de todas las actuaciones públicas de quien vive de acuerdo a los principios que emanan de estas concepciones éticas, en las que, además, una está asumida por la otra. Es más, ocuparse de la suerte del otro, es lo que perfecciona en mayor medida a cada persona. Y esa ocupación, esa comunicación del bien humano, cuando se trata del bien mayor y en consecuencia más comunicable, es donde se encuentra el verdadero y pleno sentido de la política. Por lo tanto, la conciencia de las propias obligaciones políticas es el fundamento de todas sus actuaciones públicas mediante las cuales se procura efectivamente el bien de los demás. Para mayor claridad se pueden poner un par de ejemplos: quien eventualmente llegue a tener responsabilidad legislativa no sólo deberá preocuparse de conducir su automóvil prudentemente, sino que también tendrá que intentar, mediante la promulgación de una ley justa, que otros lo hagan. Quien esté convencido de que el consumo de una píldora produce la muerte de un hombre indefenso no puede sino levantar la voz o legislar, si tiene potestad para ello, con el fin de evitar, en la medida de las humanas posibilidades, tal desgracia. Pero esto no es tolerado por los adalides de la tolerancia. Lo máximo que como graciosa concesión se le permitirá a esta última persona es que ella misma no consuma la píldora, pero jamás que intente impedir que otros lo hagan y menos aún si tal impedimento llega a ser legal. A partir de los ejemplos, se puede ver fácilmente que en estos casos se le está denegando a una persona el derecho a ser consecuente con sus principios, por lo que el principio de tolerancia no está funcionando.

Ahora bien, lo que interesa aquí es que la aplicación del principio de tolerancia implicaría la imposición de la formalidad liberal a ciertas creencias o preceptos morales que por su espíritu no la pueden tener. La aplicación del principio impone, en definitiva, la renuncia al carácter formalmente político que tiene la moral humana. Los fines que verdaderamente perfeccionan la vida humana son esencialmente comunes. Por eso, cualquiera que sea la forma en que se impongan fines refractarios a toda comunidad, y por tanto inhumanos y apolíticos, el resultado para el hombre real será que se le niega la posibilidad de alcanzar su propia felicidad. En este contexto la pregunta que se hace John Rawls: "¿cómo es posible que pueda subsistir en el tiempo una sociedad justa y estable de ciudadanos libres e iguales, quienes permanecen, sin embargo, profundamente divididos por ciertas doctrinas religiosas, filosóficas y morales, por lo demás razonables?" (4), equivale a preguntar cómo es posible que subsista una sociedad donde cada uno es profundamente indiferente a la suerte de los demás.

Es preciso recordar aquello que advertía Aristóteles: "es evidente que la ciudad no es una comunidad de lugar para impedir injusticias recíprocas y con vistas al intercambio" (5). La perfección humana, que es lo que se juega en la comunidad política, no es efecto puro y simple de que una persona no abuse de otra, sino de que una persona procure su bien y el de todos sus *conciudadanos* ayudado por estos últimos, verdaderos amigos políticos, sin los cuales no podría llegar a ser virtuoso. La comunidad política tampoco es el mercado adonde cada uno acude a saciar sus intereses privados despreocupado totalmente del bien del otro. Cuando el fin de la vida humana, naturalmente común, necesariamente político, es reemplazado por un fin puramente individual, el cual trae aparejado, a veces imperceptiblemente y por una necesidad impuesta por la sicología humana, una motivación fundamentalmente materialista, economicista, consumista

(4) RAWLS, John, "Las capacidades del ciudadano y su representación", en *Estudios Públicos*, n.º 53, Santiago de Chile, 1994, 171-210, pág. 172.

(5) *Política*, III, 1280b12.

de las acciones humanas, entonces, se configura una *mentira política* que mina las bases mismas de la verdadera politicidad humana.

Se suele repetir el hecho de que tras esta mentira política hay un error teórico, que, por supuesto, no en todos los autores obedece formalmente a una mentira moral. Quizá en ninguno. Pero es un hecho que este error, llevado a la práctica, empuja a la actividad humana a estar motivada por intereses ajenos al real bien común. Este error es el que está presente en cada concepción genética de la sociedad, donde ésta viene a ser una comunidad que se sobreañade a un individuo humano ya plenamente constituido. Son muchos los casos, pero el más importante en los últimos años es sin lugar a dudas el de John Rawls. Su teoría de la justicia como imparcialidad parte del supuesto de un individuo plenamente configurado que contrata los términos en que en función de sus intereses se relacionará con otros hombres.

“Mi objetivo es presentar una concepción de la justicia que generalice y lleve a un nivel superior de abstracción la familiar teoría del contrato social según se halla, digamos, en Locke, Rousseau y Kant. Para hacer esto no pensamos en un contrato original como el que se requiere para pasar a ser parte de una sociedad particular o para establecer una forma particular de gobierno. Por el contrario, la idea conductora es que los principios de la justicia para la estructura básica de la sociedad son el objeto del acuerdo original. Ellos son los principios que las personas libres y racionales, preocupadas en promover sus propios intereses, aceptarían en una posición inicial de igualdad como los que definen los términos fundamentales de su asociación. Estos principios ha de regular todos los acuerdos posteriores; ellos especifican todos los tipos de cooperación social que se puedan llevar a cabo y las formas de gobierno que se puedan establecer. Esta manera de abordar los principios de la justicia la denominaré justicia como imparcialidad” (6).

(6) “My aim is to present a conception of justice which generalizes and carries to a higher level of abstraction the familiar theory of the social contract as found, say, in Locke, Rousseau, and Kant. In order to do this we are not to think of the original contract as one to enter a particular society or to set up a particu-

Es este tipo de ideas el que conduce a ver la sociedad ya no como una verdadera comunidad, sino nada más que como un lugar común donde concurren individuos que se relacionan circunstancial y contingentemente con otros con el sólo fin de satisfacer objetivos que atañen única y exclusivamente a cada uno de ellos. La sociedad fundada en estas ideas es la que, según el pensar de Aristóteles, pasa a ser un mero lugar de intercambio comercial, donde la ley no tiene más fin que impedir que unos abusen de otros. Cuando más, la ley llega a ser el principio que permite que hombres que tienen, cada uno, su mundo propio, diverso en cuanto a moralidad, fe religiosa, pensamiento político, etc., convivan sin llegar a conflictos graves. Pero con esto, aquella ley cuyo fin era hacer buenos a los hombres ha desaparecido completamente del horizonte. No podía ser de otra manera si ya ni siquiera se puede decir en qué consiste que un hombre sea bueno. "Sin embargo, lo político no consiste meramente en compatibilizar diversas morales, en evitar el conflicto entre quienes tienen diversas concepciones de bien. La polis consiste en hacer juntos algo nuevo..." (7), o mejor, en procurar algo común: el bien propio y personal que, por ser común, trasciende la individualidad y que por ello es un fin que no puede lograr el individuo aislado, sino que debe *cooperar* con los demás.

No es raro que cuando la actividad política deja de tener por fin a la misma virtud en que se funda, devenga una suerte de arte o técnica que, en cuanto se halla desligada del real bien humano, queda limitada a ser una habilidad para obtener y usar del poder lo más eficientemente posible en vistas de fines ajenos a

lar form of government. Rather, the guiding idea is that the principles of justice for the basic structure of society are the object of the original agreement. They are the principles that free and rational persons concerned to further their own interests would accept in an initial position of equality as defining the fundamental terms of their association. These principles are to regulate all further agreements; they specify the kinds of social cooperation that can be entered into and the forms of government that can be established. This way of regarding the principles of justice I shall call justice as fairness". RAWLS, John, *A Theory of Justice*, Oxford University Press, Oxford, 1999, pág. 10.

(7) CRUZ PRADOS, Alfredo; *op. cit.*, pág. 209.

la suerte de la humanidad de cada persona que compone la sociedad. La política queda transformada en una suerte de ingeniería social: no podía ser de otra manera desde el momento en que el bien político dejó de ser el bien formalmente humano.

Este individualismo tiene otra cara que suele ser olvidada. Precisamente porque en línea de principio no hay más bien que el individual y porque, en consecuencia, toda ley no tiene más objeto que garantizar la actividad por la que cada cual se procura su propio y aislado bien; por eso, la persona real va paulatinamente desvinculándose del bien común real en el que le ha tocado participar. Es el bien común de la propia *patria*. Es el individualismo el que transforma al hombre en *ciudadano del mundo*. Porque la persona no tiene un bien común que sea *su* bien, entonces, el mundo llega a ser el lugar físico donde habita sencillamente porque no hay otro lugar, pero se mueve por él sin tener raíces en ninguna parte y por lo tanto en función de un bien de la humanidad que no es más que una abstracción.

El bien común político tiene ciertas características que provienen de la tradición e idiosincrasia propia de un pueblo. El bien común político, no obstante que es el mismo para cualquier sociedad en tanto es sociedad humana, se realiza de diversa forma (8). El asunto es que para que el hombre alcance su bien necesita participar de una sociedad a escala humana. Eso implica que la sociedad debe tener una contextura interior que le permita cooperar efectivamente con otros para procurar un bien que, porque en su realización tiene una forma determinada, es cognoscible y amable, y en consecuencia puede cumplir las veces de principio —fin— de las acciones humanas.

Este es un tema cada vez más urgente desde el genuino punto de vista *político*, pues el creciente proceso de *globaliza-*

(8) "Dans la perspective thomiste la culture sera donc le visage particularisé historiquement que prend la nature humaine totale, en raison de ses capacités de modulation; le droit naturel se manifesterá donc toujours à travers une culture. Le tout est que la diversification culturelle ne défigure pas les exigences universelles du droit naturel dont elle est l'expression", AUBERT, Jean Marie, "La liberté du chrétien face aux normes éthiques", *Atti del Congresso Internazionale Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario*, vol. V, *L'agire morale*, 28-49, pág. 45.

ción lleva consigo una decisión sobre el carácter que tendrá la sociedad mundial. Sociedad que, a no tan largo plazo, pareciera que se instalará con los poderes suficientes para regir en parte importante la vida de los hombres.

Sea lo que sea lo que ocurra, lo importante es que la vida de la persona humana necesita de aquella instancia que, ofreciéndole la posibilidad de comunicar perfectamente su propia humanidad, lo haga según los rasgos reales y concretos que de hecho tiene esa misma vida personal.

Conviene mencionar, para terminar, el efecto último que suele tener la cerrazón del individuo sobre sí mismo. Si la vida política es la más perfecta, es decir, aquella en la que el hombre alcanza su mayor perfección en esta vida y aquella por la que alcanza a Dios, entonces también será la que permite a los ciudadanos la realización futura o presente —según se trate de la forma perfecta o imperfecta— de la operación en la que consiste tal perfección: la de contemplar a Dios. El orden moral dispone las potencias para eso y el orden político las dispone de la manera más perfecta. De allí que cuando el orden político se corrompe, dando paso al orden de una multitud de individuos, cada uno de los cuales ha perdido la capacidad de salir de sí mismo, se destruye, también, la forma natural de disponerse al acto de contemplación. En la vida práctica esta clausura del individuo a la contemplación no sólo se manifiesta en el destierro de Dios de la vida personal, sino también en el parcial destierro de otras formas de actividad que si bien no son directamente contemplación de Dios, participan en mayor medida de la perfección de ese acto que la pura actividad económica tendente a acrecentar las propias riquezas, la cual, por propia dinámica, desvía la atención humana de los bienes más altos. Son esas actividades que no miran directamente a Dios, pero que por su naturaleza disponen al espíritu del hombre para elevar su mirada hacia su Creador. Son esas actividades donde los bienes que son objeto de la actividad son honestos y por lo tanto más dignos; y al ser más dignos permiten ser gozados más *divinamente*, es decir, con más paz, reposo, estabilidad y unidad. Se trata de las actividades ociosas en el mejor y más lato de los sentidos. Se trata de aquellas

actividades como la reflexión intelectual, la contemplación estética de un paisaje o de una obra de arte, del cultivo de la amistad y del juego. Estas actividades, junto con Dios, también van paulatinamente siendo relegadas al cuarto de las cosas en desuso: sencillamente no hay tiempo para practicarlas, porque el negocio ha invadido todo el tiempo disponible. El problema es que estas son las actividades en las cuales se aprecia al otro según lo más alto que hay en él y no simplemente como un agente económico más, conveniente o no a los propios intereses. Son estas las actividades en las que el hombre aprende a salir de sí mismo. Por eso, la sociedad política que se preocupe de que se cultiven será la que alcance verdaderamente una calidad de vida humana, será una sociedad que viva más divinamente y, por eso, más cerca de su fin. En cambio, la que bajo mil pretextos se afana exclusivamente en aumentar la cantidad y calidad de los bienes puramente económicos o de los bienes que satisfacen los placeres más bajos, obstaculizando con ello cualquier intento de contemplación, esa sociedad se convierte en el principal obstáculo para la perfección humana.