LA NATURALEZA DE LAS COSAS Y LA FILOSOFÍA

POR

EUDALDO FORMENT

1. El problema de la naturaleza de las cosas

En nuestros días, continua siendo cierto lo que dijo, hace unos años, el Profesor Recaséns Sichés, después de exponer las principales doctrinas sobre la «naturaleza de las cosas» y valorarlas críticamente: «Parece como si esa idea de la 'naturaleza de la cosa' se haya convertido en una especie de inevitable *leitmotiv* o *ritornello* en la ciencia y en la filosofía jurídica de nuestro tiempo» (1). Sin embargo, como también había escrito un poco antes, los distintos autores, muchas veces: «Reducen considerablemente el área de esa 'naturaleza', recortan su ámbito, en contraste con la idea muy extensa que de la naturaleza tuvieron muchos iusfilósofos de otros tiempos» (2).

Uno de los mayores esfuerzos para recuperar el concepto clásico de la naturaleza de las cosas y para que vuelva a ser «la fuente fundamental del derecho» (3), se encuentra en la obra de Juan Vallet de Goytisolo. Como ha observado la Dra. Cristina Fuertes-Plana, en su libro sobre la filosofía política y jurídica del eminente Profesor: «Pensar que puede estar contenido todo el derecho en un código o en la ley no es, para Vallet, más que una falacia. La reali-

(1) LUIS RECASENS SICHES, *Experiencia jurídica, naturaleza de la cosa y Lógica «razonable»*, México F.C.E., 1971, pág. 309.

(2) IDEM, *Iusnaturalismos actuales comparados*, Madrid, Univesidad de Madrid-Facultad de Derecho, 1970, pág. 87.

(3) JUAN VALLET DE GOYTISOLO, *Metodología jurídica*, Madrid, Editorial Civitas, 1988, pág. 161.

Fundación Speiro

dad es siempre mucho más rica, más dispar, más variable y más dinámica y lo que se pretende es un tratamiento justo, proporcional, adecuado a la situación concreta y no forzar la realidad subsumiéndola en una norma jurídica» (4).

En el capítulo «Trascendencia e inmanencia del derecho», de su obra *Metodología jurídica,* se lee: «En la tradición jurídica católica, Dios, creador y ordenador de la naturaleza y del hombre, a quien el último día de la creación formó del barro e infundió el alma, es también el autor del derecho que ha dejado ínsito en su obra creadora, en la que está inscrita su *ley eterna*, de la cual ha dado participación a la humana criatura, mediante la *ley natural*, que ha escrito en nuestro corazón y aclarado con la revelación de su ley divina positiva» (5).

El Profesor Vallet, siguiendo a Santo Tomás (6), distingue entre derecho, en sentido propio y principal, y ley. «El derecho no es sino la *res iusta*, el *id quod iustum est*: lo justo para una situación determinada» (7). El derecho es la cosa justa, lo justo o lo adecuado, el objeto de la justicia. «La ley no es el derecho, sino cierta regla o razón para determinarlo. Sus proposiciones pertenecen a la prudencia y siempre están abiertas, inacabadas; no pueden ser siempre válidas. Es un instrumento de la justicia, por lo cual de ser injusta no es ley; y la equidad debe adaptarla, llegado el caso, a la solución justa. Por ello, no deben confundirse *ius* y *lex*» (8). La norma o ley,

---

(4) CRISTINA FUERTES-PLANAS ALEIX, *Filosofía política y jurídica de Juan Berchmans Vallet de Goytisolo,* Madrid, Fundación Matritense del Notariado, 1992, pág. 312.

(5) JUAN VALLET DE GOYTISOLO, *Metodología jurídica*, Madrid, Editorial Civitas, 1988, págs. 79-80.

(6) Véase: SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, II-II, q. 57, a. 2, in c..

(7) JUAN VALLET DE GOYTISOLO, *Metodología Jurídica*, op. cit., pág. 359.

(8) Ibid., pág. 360. Acepta, por tanto, las tesis de que: «El derecho es anterior a la ley; de que existe un derecho complementario de la ley»; y, por ello: «Es preciso a veces prescindir de la ley para salvar el derecho (...) y ha de notarse que esto no ocurre solamente cuando se trata de infracción de la ley injusta, sino también de infracción a la ley justa en sí, en el caso particular en que su aplicación resultaría injusta»; y de que, por último: «La ley choca con la doble resistencia de los hechos y las creencias»(GEORGES RENARD, *Introducción filosófica al estudio del derecho*, Buenos Aires, Ediciones Desclé, de Brouwer, 1947, 3 vol, I, págs. 21-38).

Fundación Speiro

que analógicamente puede denominarse derecho —como también se hace al tribunal que hace justicia o a su sentencia— no se puede identificar con el derecho objetivo, a quien conviene intrinsecamente lo significado po el término (9).

Para Vallet: «El jurista dispone de dos fuentes complementarias: la naturaleza y la ley» (10). En esta misma obra, explica que: «La *naturaleza de las cosas* es el panorama en el cual debe discernirse el derecho. Tanto el contenido de las normas generales, para los supuestos comprendidos en su norma, como aquello que resulta lo justo en concreto, en la solución específica del caso singular examinado». Es necesario conocer la naturaleza de las cosas tanto en una calificación general, como en una calificación concreta.

Sin embargo: «Hoy se tiende a emplearla única y restringidamente para emplearla única y restringidamente para obtener soluciones en este segundo supuesto» (11). Considera Vallet que se comenzó a perder la riqueza del concepto de naturaleza de las cosas con el nominalismo. Con ello su universalidad quedó eclipsada por otra perspectiva singular, que ha perdurado hasta nuestros días, aunque ya está empezando a cesar esta desaparición de la noción. «Esa unilateralidad (...) resultó inevitable cuando, con el nominalismo, se dejó de creer en el orden de las cosas; y, por ello, no quedaron otras vías al conocimiento sino unos caminos monolineales abiertos entre la espesura de lo singular. Así, para comprender el mundo, no quedaron sino: la revelación, pero sin sosten racional; la inducción empirista con sus hipótesis; la intución, puramente idealista; el positivismo de los hechos, de la letra o de conceptos dogmatizados; o el de la voluntad imperante hecha norma» (12).

---

(9) Véase: SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, II-II, q. 57, a. 1, ad 2.

(10) JUAN VALLET DE GOYTISOLO, *Metodología jurídica*, op. cit. pág. 359.

(11) Ibid., pág. 164.

(12) IDEM, «Esbozos para una teoría general de la interpretación», en *Anales de la Real Academia de Jurisprudencia y Legislación* (Madrid), 24 (1995), págs. 47-87, pág. 75.

Fundación Speiro

2. La noción omnicomprensiva de la naturaleza de las cosas

Según la concepción clásica de naturaleza de las cosas, por una parte, ésta: «No se circunscribe a una pretérita edad feliz, que nunca existió, ni a un hipotético mundo salvaje en lucha que fue apaciguada por un pacto imaginario (...) Ni a un futuro y soñado mundo fraternal (...) Ni se diseca en ella al hombre abstracto, circunscrito a ser una *res cogitans*, de cuyas intuiciones, aspiraciones o dignidad preestablecidas debe inferirse su naturaleza (...). Ni se circunscribe la naturaleza a la *res extensa*, es decir, a la naturaleza puramente material; ni a la *Natur der Sache* —esa 'naturaleza de la cosa' que, al estar degajada de su Creador y del orden de la creación, tiene que recurrir a aquella conciencia dominante para poder jerarquizar sus valores. Ni, menos aún, la reduce a un devenir de la materia en continua mutación, como el materialismo histórico (...) Ni tampoco se encierra, como el estructuralismo, en una estructura esencial o tipo, deducida del análisis de las diversas estructuras históricas en las que el hombre aparece totalmente invariable» (13).

Explica Vallet que: «La expresión naturaleza de las cosas, en sus equivalencias en diversas lenguas, es antiquísima. Va unida, desde la Grecia presocrática, a la noción de lo naturalmente justo, y sirve a Aristóteles para el hallazgo de lo que, en cada caso es justo; es decir, para la determinación de lo que es derecho natural en concreto» (14). En el Derecho romano la *rerum natura* significaba «cosas y relaciones de las cosas al mismo tiempo» y también «cosas y estado de cosas, ser y movimiento». Se relacionaba con la *naturalis ratio*, porque la razón natural podía conocer la naturaleza de las cosas y, por tanto, con la *aequitas naturalis*, con lo justo, que era así inferido de la realidad.

En la naturaleza, a que se refiere, se tiene en cuenta que: «El hombre no aparece aislado, ni puede ser contemplado en abstracto,

(13) IDEM, *Metodología jurídica*, op. cit., pág. 169.

(14) IDEM, *Montesquieu. Leyes, gobiernos y poderes*, Madrid, Editorial Civitas, 1986, pág. 177.

Fundación Speiro

sino en sus relaciones de origen y de fin con su Creador; en su sociabilidad, en relación con su prójimo, integrado en cuerpo sociales —familia, parroquia, oficio, profesión, municipio, comarca, región, Estado, etc.—, en un medio geográfico, económico, político e histórico dado; con todas sus circunstancias concretas; portador de una historia y heredero de una tradición; moviéndose, actuando, realizando y transmitiendo sus conocimientos y logros».

Por ello, añade el Profesor Vallet: «No es una naturaleza puramente material, ni una naturaleza muerta ni inmovil. En su dinámica intervienen causas materiales, eficientes, formales y finales. Es racional en cuanto obra del Creador y supremo ordenador. Pero en ella incide la inteligencia, voluntad y acción del hombre con su libertad, de cuyo mal uso puede derivarse el desorden, contra el cual, pronto o tarde pero siempre, ella misma reacciona, con el castigo que en sí misma lleva implícito» (15).

Además: «En cuanto el hombre debe buscar ontologicamente lo que es moral y, para ello, debe captar valores y fines objetivos observando la naturaleza, integrándose en ella para construir y modificar el espíritu de las leyes, no estamos ya frente a una naturaleza sólo material, mero objeto de nuestra operatividad subjetiva, y de la que sólo nos interesan los fenómenos y sus causas eficientes vistos desde un punto exterior de perspectiva. Penetramos en ella integrándonos para conocer por transparencia los valores y fines que resultan de un concepto pleno de naturaleza, que incluye al hombre —con su pensamiento y su voluntad— y las sociedades humanas» (16).

La naturaleza de las cosas: «Engloba abiertamente y sin reservas todo lo que existe en nuestro mundo; no tan sólo los objetos físicos materiales, sino la integridad del hombre, cuerpo y alma, y las instituciones sociales; es decir, todas las cosas del universo social en su *diversidad* y en su *movilidad*; o sea con sus relaciones no sólo de causalidad eficiente sino también formales y finales; y con

(15) IDEM, *Metodología jurídica*, op. cit., pág. 170.

(16) IDEM, *Montesquieu. Leyes gobiernos y poderes*, op. cit., pág. 187-188.

Fundación Speiro

sus valores y sus esencias generales. Aunque no podemos pretender un perfecto conocimiento de nuestros fines naturales, sí somos capaces de discernir aquellos que menos se desvían de la naturaleza, y conducen a resultados más conformes a las finalidades naturales. Con ello, las cosas resultan ricas en justicia, cargadas de contenido normativo 'contienen un derecho'» (17).

En una obra anterior, había advertido Vallet que debe procurarse: «El examen de la naturaleza, con un realismo que abarque y distinga lo universal y lo singular, lo substancial y lo accidental, lo que permanece y lo que varía (...) El jurista debe procurar remontarse en el espacio y en el tiempo y ver las cosas por arriba y por abajo, por la derecha y por la izquierda, por delante y por detrás, desde fuera y desde dentro, solas y en relación con las demás, quietas y en marcha, es decir, estática y dinamicamente, desde sus raíces en el pasado y hasta sus proyecciones futuras» (18).

Como ha escrito recientemente, las cosas: «En suma, comprenden su estructura, su dinámica, y llevan en sí su axiología; y específicamente para los hombres su deontología. La naturaleza de las cosas, así ampliamente entendida, es tal como la contempla el hombre con su razón. De este modo, se entendía que a la *rerum natura* y la *natura rei* les resulta correlativa la *naturalis ratio*» (19).

3. Naturaleza de las cosas, ley y derecho

Esta perspectiva univeral tiene una gran importancia, porque: «La naturaleza de las cosas es la cantera de lo que debe extraerse el derecho. Tanto el contenido en normas generales, para los supuestos comprendidos en su norma, cuanto para hallar lo que es justo

(17) Ibid., pág. 178.

(18) IDEM, *En torno al derecho natural*, Madrid, Organización Sala Editorial, S. A., 1973, pág. 52.

(19) IDEM, «La naturaleza de las cosas, Ambito y medio para armonizar economía y ecología», en *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas* (Madrid), XLVI/71 (1994), págs. 143-164, pág. 155.

Fundación Speiro

en concreto, en la solución específica del caso singular examinado» (20).

Si, tal como explica Vallet, en otro lugar: «La ley contiene reglas generales para un supuesto tipo, y el derecho trata de resolver un caso específico. La ley natural comienza por captar unos primeros principios éticos naturales; y, en cambio, el derecho natural se extrae de la naturaleza de la cosa. Parece, pues, a primera vista, que, después de la captación de los primeros principios de la ley natural, para aplicarla se desciende de la mente a la cosa iluminándola con la luz de la idea; y a la inversa, que en la determinación del derecho natural, el *fulgor obiecti* esclarece la mente, preconformando la solución, que requiere la observación de la cosa». Sin embargo, Vallet ha mostrado que estas dos direcciones se dan en un único camino. «En estas dos acciones existe una sola vía, entre la mente y la cosa, si bien con circulación de doble sentido de aquella a ésta, o bien de ésta aquélla» (21).

De ahí que, en su libro *Metodología de las leyes*, haya dicho que: «Los primeros principios éticos —los de la ley natural según el Aquinatense— constituyen la dirección que va de nuestro intelecto a las cosas, en constante interacción con la otra dirección, que desde éstas nos penetra e impacta nuestra sensibilidad y nuestra mente. Esa recíproca interacción, en los nudos de comunicación de ambas direcciones, enriquece el juicio tanto de nuestro sentido y razón naturales, en una dirección, como de muestras inducciones y experiencias, en la otra» (22).

No se da ninguna oposición, porque: «Llegan a coincidir nuestros primeros principios con los más elevados dimanantes de la *naturaleza de las cosas*. La diferencia es de perspectiva. Una, observa

(20) IDEM, *Montesquieu. Leyes, gobiernos y poderes*, op. cit., pág. 196.

(21) IDEM, «El derecho entre la moral y la política», en ABELARDO LOBATO (Ed.), *Etica e società contemporanea. Atti del III Congresso Internazionale della S.I.T.A.*, Città del Vaticano, Pontificia Accademia di S. Tommaso, Libreria Editrice Vaticana, 1992, vol. II, págs. 253-267, pág. 256.

(22) IDEM, *Metdología de las leyes*, op. cit., pág. 476.

Fundación Speiro

desde la idea a la cosa y, la otra, de la cosa a la idea. Pero no se nutren sólo: una parte, de ideas puras ni, la otra, de cosas brutas. Ocurre que aquéllas brotan ante el *fulgor obiecti* y son contrastadas y enriquecidas por la experiencia de éstas, que, a su vez son irradiadas y conformadas por la luz de aquellas» (23).

De manera parecida al alumbramiento de los principios y subprincipios jurídicos, que Vallet estudia en *Metodología de las leyes*, se da esta doble vía en el intento de la búsqueda objetiva de lo justo concreto, de la cosa justa, que está en la naturaleza de las cosas, en toda la realidad. A esta función jurídica práctica, Vallet la denomina «determinación», por el papel esencial que tiene en ella la práctica prudencial, y que estudia en su monumental obra *Metodología de la determinación del Derecho* (24).

Vallet de Goytisolo ha probado también como esta perspectiva universal de la naturaleza de las cosas, en la modernidad, se ha olvidado. «El mayor defecto de la hora actual es la miopía, la cortedad de visión en el espacio y en el tiempo (...) se olvida la pauta del orden natural en su totalidad, en su dinámica transtemporal» (25).

La noción real de la naturaleza de las cosas ha quedado reducida a una concepción que denomina «operacional», porque, por una parte: «El hombre se enorgullece de 'luchar contra la naturaleza', aunque como reconocía Francis Bacon: '*Naturae non imperatur nisi parendo*'. De tal modo que la naturaleza de las cosas significaría así aquello a lo que el hombre debía obedecer para dominar; es decir, implicaba la determinación de los medios posibles para ello. Esto asigna a la naturaleza de las cosas un papel meramente subsidiario» (26).

Por otra parte, explica el Profesor Vallet: «Lo característico de la concepción moderna, limitativa de la naturaleza de las cosas, no observa en ésta sino los fenómenos con sus causas eficientes; pues

(23) Ibid., pág. 476-477.

(24) Véase IDEM, *Metodología de la determinación del Derecho*, Madrid, Editorial Centro de Estudios Ramon Areces, 1994, Vol. I: Parte histórica, pág. 1317

(25) IDEM, *En torno al derecho natural*, op. cit., pág. 50

(26) IDEM, *Montesquieu. Leyes, gobiernos y poderes*, op. cit., pág. 180.

Fundación Speiro

las finalidades las pone subjetivamente el hombre que se sitúa fuera de ellas, ya que (...) desde Descartes, el sentimiento de interacción (del hombre que deja de considerarse formando parte de la naturaleza) se esfuma y el pensamiento humano no se siente ya formando parte de las cosas» (27).

4. La redención filosófica

Esta restricción infundada de la naturaleza de las cosas, que ha tenido gravísimas consecuencias, ha obedecido principalmente a las nuevas ideas filosóficas modernas. La filosofía de la modernidad ha tenido gran responsabilidad en el olvido de la verdadera naturaleza de las cosas. El pensamiento moderno, en general, se puede caracterizar sobre todo por su *optimismo antropocéntrico*. Ha sobrevalorado lo natural y lo humano, de tal manera que los ha emancipado de su subordinación a lo sobrenatural y lo divino.

Este optimismo se manifiesta en un aspecto decisivo y radical de la filosofía moderna, que ha sido constante en todas sus corrientes, aun las que parecen más opuestas: en la latente *concepción gnóstica de redención*. «El aspirar a una 'redención' de finalidad y sentido inmanente a la historia humana; en esa redención no se trata, como en la cristiana, de liberar al hombre del pecado y del mal, concebidos como privación y desorden, sino que atribuyéndose entidad positiva al mal, o lo que es lo mismo, entendiendo como constitutivamente malo algún elemento del orden universal o de la vida social humana, se pretende liberar mágicamente al hombre de él, por la fuerza redentora y cuasi sacramental de algún otro 'elemento del mundo', al que se atribuye aquel carácter sagrado y redentor» (28). Frente a algo, que es lo malo, la filosofía mostraría lo constitutivamente bueno y redentor.

(27) Ibid., pág. 187.

(28) FRANCISCO CANALS VIDAL, «El mesianismo progresista y la esperanza cristiana». En *Cristiandad* (Barcelona), XVI/344 (1959), págs. 400-401, pág. 401.

Fundación Speiro

Muchas veces se da carácter redentor a «las novedades inmanentes al mundo y a la vida». Una u otra novedad se diviniza frente a algo «antiguo», que es considerado malo. «Estos falsos mesianismos del progreso en la historia, de la nueva era del mundo, de la ascensión a la madurez y estado adulto de nuestro tiempo, del presente, o del futuro, se insertan en una visión del mundo y de la historia que no se ha dado sino en la humanidad heredera de la revelación bíblica» (29).

Precisa también Canals que: «Expresiones como 'ya', 'por fin', 'hoy', 'la actualidad', 'nuestro tiempo', o 'el nivel de nuestro tiempo', sugiriendo la fuente de todo bien; y por el contrario; 'todavía', las 'sombras del pasado', las 'rutinas', 'obstáculos tradicionales', las resistencias de lo 'ya superado', el 'conservadurismo' y la 'vieja mentalidad', como significando lo malo que sobrevive y lucha contra el advenimiento redentor de lo nuevo; he aquí modos de hablar reveladores de los presupuestos implícitos de un *maniqueísmo cronológico*, que concibe como redentor el proceso mismo de la humanidad en la historia» (30).

Este mito de lo nuevo es hostil a la naturaleza, a lo natural y a su orden. «A semejanza de las antiguas *gnosis dualistas* y de los *maniqueísmos* seculares, el progresismo contemporáneo desintegra con sus falsas redenciones el orden natural. En nombre de lo que es míticamente configurado como liberador, se descartan o se anulan los elementos del bien humano, personal y social contra los que dispara su intolerable hostilidad» (31).

Esta actitud explicaría el «carácter sacramental y mágico que en muchos casos se atribuye por la mentalidad moderna a las creaciones de la técnica humana». El cristianismo nunca ha sido opuesto a la técnica, a la utilización de las fuerzas de la naturaleza. «Ya desde el siglo XIX y hasta hoy, la Iglesia ha bendecido innumera-

(29) IDEM, «Fe y renovación», en *Cristiandad* (Barcelona), XXXI/515 (1974), págs. 24-28, págs. 25-26.

(30) Ibid., pág. 25.

(31) Ibid., pág. 26.

Fundación Speiro

bles veces ferrocarriles y barcos y puentes y aviones. Bendecirá probablemente cohetes que crucen los espacios interplanetarios. Y no obstante (...) jamás la iglesia ha pensado que el poder de la técnica humana es algo bueno y 'sagrado', que salva al hombre de un mal, consistente sólo en la pobreza, la ignorancia o la tiranía de los siglos oscuros». La modernidad habría sintetizado, por tanto, la dimensión soteriológica del gnoticismo y la esperanza del milenarismo, al que se oponían antitéticamente los gnósticos.

De este modo gran parte de las filosofías de la modernidad serían «Una versión secularizada de los sueños del antiguo milenarismo judaico, injertados en una visión dualista-mágica del orden universal y de la vida humana» (32). Esta extraña unión de dos posiciones contrarias, además de explicarse por «la inestabilidad e inconsistencia del error», es también expresión de que: «En cuanto mal en el orden intelectual, todo error proviene de un cerrarse soberbio del hombre sobre sí mismo». La soberbia de los gnósticos y de los milenaristas sería el común denominador que permitiría la sintésis, aunque sin lograr, es decir: «La integridad y conciencia de la verdad y la unidad ontológica» (33).

5. La filosofía y el encarnacionismo

Igualmente, el antropocéntrismo de la filosofía de la modernidad podría considerarse como una versión secularizada de otra cristiana, que es posible caracterizar como un «*encarnacionismo* exagerado y unilateral». Esta tendencia extrema parte de la Encarnación: «El Hijo de Dios asumió la naturaleza humana integra para reformarla también en su integridad». Pero, de este hecho pasa a deducir que: «Los esfuerzos humanos y profanos, las tareas temporales y

(32) IDEM, «El mesianismo progresista y la esperanza cristiana», op. cit., pág 401.

(33) IDEM, «Reino Mesiánico», en *Cristiandad* (Barcelona), XXVI/457 (1969), págs. 67-71, págs. 68-69.

Fundación Speiro

sociales, son el camino necesario y positivamente conducente para el Reino de Dios». Se cae así en: «Un dualismo 'separatista' entre la naturaleza y la gracia, optimista ante los valores humanos, y celoso de su autonomía frente a la interferencia de lo sobrenatural» (34).

Esta posición no es nueva. «La pretensión de salvarse al hombre por sus obras, el desprecio del Don divino, del Espíritu de Dios, se concretará según la multiforme diversidad de las herejías naturalistas y antropocéntricas. El error *farisaico* que reviviría en el *pelagianismo* se había manifestado desde un principio por modo aún más radical en la concepción del Mesías como puro hombre. Pretendiendo mantener con sutil engaño la autonomía y autosuficiencia de lo humano —incluso con el pretexto de respetar la infinita trascendencia y dignidad de Dios— las herejías que 'dividen a Cristo' mantienen en el fondo aquel mismo ideal terreno y mundano. Como los 'separatismos' occidentales entre la naturaleza y la gracia, entre la sociedad de los hombres y el Reino de Cristo, también Nestorio pensaba que se rebaja a Dios el confesar que, en su designio de 'divinizar' a los hombres su mismo Hijo se había hecho verdaderamente Hijo de María, y había habitado entre nosotros» (35). Con su distinción entre el Hombre y el Verbo, Nestorio negaba que el Hijo de María fuese el Hijo de Dios.

La desviación dualista del obispo de Constantinopla de la naturaleza humana, de que existían en Cristo además de dos naturalezas, dos personas, —condenada en el Concilio de Efeso (432), que definió que no había una unión accidental entre sus naturalezas, sino que, como dijo San Cirilo, el gran patriarca de Alejandría, una «unión física» entre el Verbo y su naturaleza humana, «defendiendo así la unidad de Cristo, Verbo hecho carne, nacido de María, Madre de Dios» (36)— era una nueva versión del «error judío», en

(34) IDEM, «Sobre la actitud del cristiano ante lo temporal», en *Cristiandad* (Barcelona), XVII/356 (1960), págs. 256-258, pág. 256.

(35) IDEM, «Actualidad perenne», en *Cristiandad* (Barcelona), XVII/349 (1960), págs. 71-73, págs. 71-72.

(36) IDEM, «El patriarcado de Constantinopla», en *Cristiandad* (Barcelona), XVI/337 (1959), págs. 198-201, págs. 199-200.

Fundación Speiro

cuanto se le concebía como un mero hombre, al que se había unido como a «alguien» distinto el Verbo.

Los cristianos judaizandes, los *ebionitas* se caracterizaban por: «El error de creer que la elección del pueblo pobre de Israel se fundaba en su propia justicia». Ciertamente: «La Escritura presenta insistentemente al pueblo elegido por Dios pobre y oprimido, y a los gentiles opresores como poderosos y ricos; se promete la liberación de los oprimidos frente a las naciones y a los poderosos soberbios».

Pero tal elección no debía ser motivo de orgullo, puesto que: «No merecemos ante Dios por nuestro talento, ni tampoco por falta de él; por nuestra riqueza o prestigio, ni porque carezcamos de prestigio y de riqueza. Y si Dios se complace en elegir las cosas que 'no son' para confundir a las que 'son', al ignorante y al pobre con mayor benevolencia que al rico y al prestigioso y poderoso en el mundo, lo hace para patentizar ante los hombres que es El quien salva por su gracia. Y exige que quien es salvado tenga fe en la salvación de Dios, y reconozca que no tenía ante El títulos para serlo. Para que no se glorie el sabio en su sabiduría ni el rico en su riqueza, ni el pobre y el ignorante en la justicia de sus obras». Como explica también Canals: «La esencia del fariseísmo consiste en esta gloria en las obras propias. Los fariseos se gloriaban en las promesas de Dios a Israel, como si les fuesen debidas en virtud de su observancia de la ley, y así despreciaban a las naciones. El extremo fariseísmo contagió al cristianismo judaizante, se comprende así el sentido del ebionismo; nosotros, los judios, los pobres, somos los justos ante Dios».

Esta actitud del fariseismo judáico llevó al ebionismo, por una parte, al vicio de la soberbia, porque: «Si el pobre y el oprimido se siente elegido por sus propios méritos y se enorgullece en su elección, se instala en la más profunda soberbia» (37). Desde ella: «Se desdeña la gracia y el orden sobrenatural» (38). Por otra, al *milenarismo*, porque: «Un modo de entender la bendición divina como

(37) IDEM, «Reino mesiánico», op. cit., pág. 69.
(38) Ibid., pág. 68.

Fundación Speiro

enriquecedora del pobre: es la revancha de los elegidos, que toman los despojos de sus opresores y se situan por encima de ellos, para ser ahora los elegidos los tiranos, y tener los gentiles a su servicio. Esto es el milenarismo. Los Padres, que se enfrentan a él, aducen textos en que se interpretan las bienaventuranzas como si prometiesen a los santos resucitados, en el reino milenario, el ciento por uno en riquezas y placeres en premio de la renuncia y de la pobreza» (39).

Como explica Canals: «Los milenaristas esperaban un Cristo y un reino mesiánico cuyo sentido acertaríamos probablemente a expresar refiriéndonos a la empresa religioso-política de los primeros califas islámicos». Con ello, los milenaristas, deformaban la esperanza cristiana: «Reduciendo a Cristo a ser rey de un reino mundano y visible, unívoco con las potestades terrenas» (40).

6. La filosofía y el escatologismo

Frente a esta actitud salvadora de lo natural de gran parte de la filosofía moderna, que se corresponde con la de un «encarnacionismo humanista», se puede situar otra «escatológica» ante la naturaleza. Claramente se manifiesta en lo que se ha denominado «cristianismo de trascendencia». Para esta tendencia: «La vida cristiana se orienta de tal modo a lo eterno, que debe considerarse todo lo terreno no sólo como caduco, sino como ajeno e incongruente con relación al fin último. No tiene sentido el trabajo por una cultura o una sociedad cristiana. El cristiano es en este mundo, 'cuya figura pasa', testigo del Reino de Dios. Todo esfuerzo por un mundo mejor es puramente secular; para algunos incluso es una tentación satánica la aspiración al Reino de Dios 'así en la tierra como en el cielo».

(39) Ibid., pág. 69.

(40) Ibid, pág. 68 Véase: E. FORMENT, «El humanismo gnóstico», en *Studium* (Madrid), XXVIII/169 (1988), págs. 277-298.

Fundación Speiro

Podría considerarse el inicio de esta tendencia deformadora en la herejía monofisita, para la cual la presencia y la acción de lo divino, en el orden de la Redención, excluyen la integridad y plenitud de la naturaleza. «Propugna la necesidad de considerar en Cristo al Verbo más que al hombre. La Humanidad fue asumida solo en el orden redentor y estamos ya más propiamente en la era pentecostal, que en la del Verbo encarnado» (41).

Eutiques, abad de un monasterio de Constantinopla, frente a Nestorio, enseñaba que en Cristo no sólo existía unidad de persona, sino también una única naturaleza, resultado de la fusión de la naturaleza divina con la humana. Seguía a San Cirilo de Alejandría en su afirmación, contra el error de los nestorianos, de que Cristo es el Verbo de Dios, es el «Emmanuel» o Dios con nosotros, pero se habían contaminado del «antiguo y permanente veneno del desprecio de la obra divina, del desconocimiento de la 'dignidad de la substancia humana'», y, en definitiva de la bondad de la naturaleza.

Ha escrito también Canals que: «El monofisita Eutiques, en su pretendida reacción frente al peligro de dividir a Cristo, cayó por su parte en la confusión entre lo divino y lo humano. La idea que, por modo más íntimo y profundo, le guiaba era un limitado y empequeñecedor modo de comprender a Dios, que exigía la absorción y minimización de la naturaleza humana de Cristo como único camino para salvar la fe en su divinidad. Su desorientado temor le oponía radicalmente a la aceptación fiel y agradecida de la economía divina de la Redención».

La antropología y la soteriología a que conducía esta nueva posición es paralela a la del protestantismo posterior, porque tal como ha puesto de relieve Canals: «Como el monofisismo eutiquiano, que (...) creaba una cristología que al minimizar el carácter humano de Cristo destruía el misterio de la comunicación de la vida divina a los hombres. También el protestantismo con su teología de la 'gracia sin libertad', de la 'fe sin las obras', y con su radical pesimismo sobre los efectos corruptores del pecado original, olvidaba con Lutero y Calvino el alcance de la omnipotencia misericordiosa de Dios; por

(41) IDEM, «Sobre la actitud del cristiano ante lo temporal», op. cit., pág. 256.

Fundación Speiro

ella la gracia y la fe regeneran íntimamente al hombre, y le dan el poder de merecer por sus obras la herencia eterna de la que el mismo Dios se ha hecho deudor por su promesa» (42).

El IV Concilio Ecuménico de Calcedonia (451) estableció que la unión de la naturaleza humana y la naturaleza divina en Cristo no fue una unión esencial, en la naturaleza, sino una unión personal. Sin embargo, para: «El monofisismo (...) al impulso del escándalo ante la definición de la dualidad inconfusa de las naturalezas divina y humana en Cristo (...) la enseñanza del Papa León el Magno y del 'Concilio maldito' de Calcedonia, era la recaída en el nestorianismo, en el error que divide a Cristo, una nueva versión del error judío». Según Canals, de manera parecida: «Como Calcedonia fue para los eutiquianos el definitivo injerto del nestorianismo en la Iglesia, así Trento fue considerado por los protestantes como la prueba de la desviación naturalista de la Iglesia católica, su profesión del pelagianismo» (43).

La desestimación de todo lo natural de esta segunda actitud parece tener una continuidad con este aspecto del gnosticismo. Por ello: «Para los gnósticos carecía de sentido la Encarnación, pues todo lo que hay sobre la tierra y en el mundo visible es constitutivamente malo, efecto de un principio inferior y 'caído', es decir, del Dios de Israel. Cristo no venía sino a liberarnos de la naturaleza y de la ley» (44).

La gnosis era hostil a todos los bienes terrenos. Este desprecio a toda la naturaleza expresaba un odio a Dios, su creador. De manera que: «El horror maniqueo a la materia era sólo la máscara extena y exotérica de la hostilidad al orden natural, del acerbo desprecio a los bienes creados del que San Ireneo acusó ya a los gnósticos de los prmeros siglos al caracterizarles como 'despreciadores de lo que Dios ha creado'. Y en el sistema de Marción, en tantos aspectos precursor de Mani, hallamos ya el consciente sentimiento de náusea y de repulsa hacia la obra del Dios Creador y Legislador» (45).

---

(42) IDEM, «Actualidad perenne», op. cit., pág. 72.

(43) Ibid., págs. 72-73.

(44) IDEM, «Reino mesiánico», op. cit., pág. 68.

(45) IDEM, «Espiritualidad maniquea y paternidad responsable», *Cristiandad* (Barcelona), XXII/410 (1965), págs. 85-86, pág. 86.

Fundación Speiro

Tanto la primera actitud *encarnacionista*, con su síntesis entre la soteriología gnóstica y el milenarismo judaizante y que ha sido hegemónica en la filosofía moderna, como esta segunda *escatológica*, no han sido nunca las propias de la filosofía cristiana. «Una y otra tendencia falla por su exclusivismo y carácter unilateral, mientras ofrece una apariencia de verdad en cuanto pretende completar el vacío u olvido de la tendencia contraria».

Así, por ejemplo, por su orientación sobrenatural y trascendente: «La afirmación escatologista debería aceptarse como integramente válida si se limitase a insistir en la unicidad del fin último del orden universal y de la economía redentora, que es la bienaventuranza eterna de los elegidos; por lo mismo podrá parecer verdadera si se la considera solo como réplica a las opuestas desviaciones de un encarnacionismo unilateral de horizonte antropocéntirco y mundano. Pero resulta no obstante en sí misma profundamente desviada, por cuanto a pretexto de la primacía de lo espiritual, de la unicidad exclusiva de lo divino en la línea de la finalidad y de la eficacia redentora, deja sutilmente en su peligoso olvido el valor de los bienes finitos y fines subordinados».

Esta omisión de la bondad de la naturaleza: «No proviene precisamente de recordar con insistencia que 'solo Dios basta', ni de una invitación al ideal perfecto del puro amor de Dios, sino que consiste en un desprecio y hostilidad al orden natural, congruente con la naturaleza humana, querido por Dios como soporte ordinario de la comunicación de la gracia» (46).

7. La divinización del hombre

La soberbia implícita en el antropocentrismo de la filosofía moderna ha llevado también al ideal de la autodivinización del hombre por sus propias fuerzas. Gran parte de los sistemas filosóficos modernos se basan en el convencimiento de que: «La marcha

(46) IDEM, «Sobre la actitud delcristiano ante lo temporal», op. cit., pág. 257.

Fundación Speiro

histórica progresiva conduce a la toma de conciencia por la que lo humano se patentiza para el hombre como lo supremo».

El humanismo propio de la filosofía moderna, que se inicio en el Renacimiento, se desarrolló con la Ilustración y ha perdurado hasta nuestros días, aunque puede caracterizarse como ateo, como se ha hecho muchas veces, más propiamente, como ha señalado también Canals, es un humanismo *autodivinizador* del hombre. De manera que el proceso de la modernidad, que se desarrolló en varias fases, ha llevado a que en la actualidad su «valoración de lo humano como absoluto y supremo», o su «autodivinización y la adoración del hombre por sí mismo», constituye «el principio unificante según el que se intenta construir todos los ámbitos en que habite la humanidad en su vida colectiva» (47).

Las distintas filosofías antropocentricas e inmanentistas del mundo moderno —el monismo naturalista de la substancia, el monismo dialéctico del devenir de lo absoluto, el antiteísmo postulativo negador de todo absoluto, la inversión de valores, las filosofías de la muerte de Dios, personal y creador, y de la muerte del hombre, imagen de su creador, y los distintos irracionalismos— son ciegas para las múltiples y profundas dimensiones de la naturaleza.

Estas filosofías no solo deforman la naturaleza humana, y toda naturaleza, sino que realizan: «El ataque desintegrador del orden natural mismo y cegador de la acción de la gracia redentora sobre las realidades humanas, ejercido por medio de los sistemas políticos, expresión práctica de filosofías anticristianas, que ha logrado eficazmente la descristianización de la humanidad contemporánea» (48). De tal manera que: «El olvido por el hombre masa de lo absoluto y eterno viene a ser subproducto del inmanentismo y la

(47) IDEM, «El culto al Corazón de Cristo ante la problemática humana de hoy», en *Cristiandad* (Barcelona), XXVII/467 (1970), págs. 3-15, pág. 3.

(48) IDEM «Para sobrenaturalizarlo todo: entrega al amor misericordioso del Corazón de Jesús», en *Cristiandad* (Barcelona), XLI/644-645 (1984), págs. 457-463, pág. 458.

Fundación Speiro

absolutización de la naturaleza y del hombre en la mentalidad dirigente del mundo de hoy».

El antropocentrismo de la modernidad: «Se ha desplegado filosóficamente como una progresiva toma de conciencia en la que los atributos de la divinidad han venido a ser puestos en lo humano». El momento filosófico culminante, según Canals: «Más que en la proclamación niestzcheana de la necesidad de la muerte de Dios para la vida del hombre, había tenido lugar en el tránsito al hegelianismo de izquierda en la obra de Feuerbach. Sus palabras suenan a 'extrañas profecías' cargadas de sentido revelador de las nuevas coordenadas de la contemporánea visión del mundo secularizada y desacralizada. La política es nuestra religión. Lo humano es lo divino. El Estado es la providencia del hombre. Se pone en la humanidad, ya divinizada, lo que 'todavía' ponía Hegel en el Espíritu absoluto, o Spinoza y Giordano Bruno en la Naturaleza o en el Universo» (49).

Dios, además, es visto como enemigo del hombre, porque: «No se trata solo de remover la afirmación del ser infinitamente perfecto, omnipotente y omniscente, se trata de proclamar que Dios no es porque es algo que no debe ser, que sería malo para el hombre que fuese» (50). Dios no existe y es necesario para el bien del hombre. El antiteísmo se presenta más que como resultado del sinsentido de la idea de Dios, como un imperativo para la afirmación del hombre, como un humanismo.

8. La idolatría de la acción humana

El radical antropocentrismo de la modernidad se manifiesta primeramente en su fundamentación del conocimiento científico.

---

(49) IDEM, «El culto al Corazón de Cristo ante la problemática humana de hoy», op. cit., pág. 6.

(50) IDEM, «Aspectos pedagógicos de una renovada devoción al Corazón de Cristo», en *Cristiandad* (Barcelona), XXXII/544 (1976), págs. 146-152, pág. 149.

Fundación Speiro

«Un nuevo concepto del saber alentó desde la *scienza nuova* y ya decisivamente en el empirismo de Bacon de Verulan las progresivas conquistas del hombre moderno. Se trata de un saber del que ha desaparecido toda finalidad contemplativa y por ello, todo orden a la aceptación de aquel 'amor que mueve al sol y a las estrellas' cuyo gusto tuvieron los medievales. Hay que saber para dominar la naturaleza. Y para dominarla, obedecerla. La praxis humana, ya desde entonces radicalmente transformada en técnica, tiene que reconocer desde su punto de partida fuerzas y leyes naturales. Por la preocupación de inmediatez, que se tradujo en la vigencia de una noética empirista, lleva al abandono de cualquier consideración de un orden esencial. No se atiende ya más que a las reglas constantes de conexión de los hechos, cuyo conocimiento posibilite la previsión, el proyecto y la planificación».

La primacía de la voluntad y de la acción lleva así a la supremacia de la ciencia tecnificada. Por ello: «La *tecnocracia* viene a definir en sentido muy esencial el impulso directivo de nuestra vida. Porque el antropocentrismo, ejercido en la primacía de la acción transformada en eficacia técnica, impone la necesidad —según ha puesto en claro el agudo análisis heideggeriano— de que la *voluntad de poder* se identifique con el instinto calculador que somete la libertad humana y transforma al animal racional en mano de obra o equipo de trabajo al servicio del consumo del ente. Cuando ya el *ente* ha perdido todo otro sentido que no sea el de estar destinado a ser desgastado por la planificada voluntad de dominio. Del obedecer para dominar, y como cogido de nuestras propias redes, hemos caído en servidumbre respecto al mecanismo de nuestrs propias planificaciones y proyectos» (51).

Tal como advirtió Heidegger, la técnica se ha convertido en una amenazada para el hombre, por su tendencia a la *unilaterialidad.* La naturaleza no es vista como algo en sí mismo, sino como lo

(51) IDEM, «El culto al corazón de Cristo ante la problemática humana de hoy», *op. cit.*, pág. 8.

Fundación Speiro

meramente utilizable. Con la técnica: «La energía oculta en la naturaleza es abierta, lo abierto es transformado, lo transformado es almacenado, lo almacenado es de nuevo distribuido y lo distribuido es nuevamente conmutado. Abrir, transformar, almacenar, distribuir, conmutar» (52). La naturaleza se convierte en reserva-disponible. «Así, por ejemplo, primero se le pide carbón a la tierra, luego al carbón se le pide calor, el vapor, la fuerza, el medio o la posibilidad de viajar en tren. La naturaleza es siempre lo solicitable, lo a disposición para un posterior solicitar» (53).

Notaba asimismo el pensador alemán que el ser humano, desde la perspectiva de la técnica moderna, puede ser visto también como «lo que está a su disposición de su planificar y calcular» (54), al igual que lo hace con las cosas impersonales. Con la técnica la naturaleza: «No sigue presentándose al hombre ni siquiera como objeto, sino exclusivamente como *reserva disponible*, y el hombre en el seno de estos no-objetos, no es más que el que hace la reserva disponible, entonces el hombre camina junto al borde del precipicio esto es, va hacia allí donde el mismo va a ser considerado como reserva-disponible» (55).

A este mismo peligro, se refiere Caturelli, al escribir: «La técnica no deja intacta a la naturaleza ni la respecta como el acto cultural, sino que la modifica; y como la naturaleza (y el todo del ser del cual parte) es inagotable, es siempre perfectible, inestable y riesgosa» (56). Además: «Todo aquello que siendo relativo se absolutiza, tiende a su propia aniquilación, y en nada es más evidente que en la técnica; este proceso que puede comenzar por la subordinación del hombre a las máquinas primero, luego por su casi anu-

---

(52) M. HEIDEGGER, *Die Frage nach der Technik*, en *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, G. Neske, 1954, pág. 24.

(53) M. BERCIANO, *Técnica moderna y formas de pensamiento. Su relación en Martín Heidegger*, Salamanca, Ediciones Universitarias de Salamanca, 1982, n. 430, pág. 86.

(54) M. HEIDEGGER.: *Identität und Differenz*, Pfullingen, G. Neske. pág. 23.

(55) IDEM, *Die Frage nach der Technik*, op. cit., pág. 26.

(56) A. CATURELLI, *La Universidad. Su esencia, su vida, su ambiente*, Córdoba, Argentina, Universidad Nacional de Córdoba, 1963, pág. 127.

Fundación Speiro

lación ante las máquinas automáticas, y sobre todo, llegar a un modo de vivir subordinado al tecnicismo puro, puede seguir después por la subordinación de la interioridad del hombre a las 'técnicas' de investigación que penetran en ella (o creen penetrar y en realidad la profanan sin develarla); pero más lejos aun, hoy asistimos a la posibilidad de que el tecnicismo —que ha logrado fabicar armas que superan la fantasía— pueda destruir al hombre y, con él, a la técnica misma» (57).

Heidegger también ha indicado otro gran peligro de la técnica: el llevar al ejercicio de la *voluntad de voluntad de dominio*. Desaparece con ella el orden natural, porque: «La rectitud de la voluntad de voluntad es la incondicionada y perfecta seguridad de sí mismo. Lo que ella quiere eso es recto y está en orden, porque la voluntad de voluntad misma permanece siendo el único orden» (58). Con ella, como explica Canals: «No hay otro imperativo que la autorrealización por el hombre, por una actividad incondicionada, no ordenada a otro fin que a la propia actividad». (59).

Si la acción humana es el bien último, queda convertida en absoluto, en objeto de una especie de idolatría antropocéntrica (60). «El sinsentido según el cual 'el hombre es Dios para el hombre' no ha podido brotar sino en un contexto de 'falsa filosofía', cuyo núcleo es, con la negación de la primacía del conocimiento teorético, correlativa de la verdad y de la contemplación como fin del hombre y del universo, la negación de la naturaleza personal del hombre y la autoconstitución del hombre por una acción sin fundamento ni fin» (61).

---

(57) Ibid., pág. 132.

(58) M. HEIDEGGER, *Überwindung der Metaphysik*, en *Vorträge und Aufsätze*, op. cit., pág. 80.

(59) F. CANALS VIDAL, *Sobre la esencia del conocimiento*, Barcelona, PPU, 1987, pág. 628.

(60) IDEM, *Teoría y praxis en la perspectiva de la dignidad personal*, en «Atti del Congresso Internazionale Teoria e Prassi», Nápoles, Edizioni Domenicane Italiane, 1976, vol. I, págs. 109-116, págs. 114-115.

(61) IDEM, *Sobre la esencia del conocimiento*, op. cit., págs. 629-630.

Fundación Speiro

La tracendencia, a la que se había cerrado el antropocentrismo, se sustituyó por la: «Fe en la creatividad fundante y originaria de la acción humana. La roca firme de Dios eterno no sería sino el obstáculo supremo, una naturaleza, no-yo, algo absoluto 'en-sí', que no podría ser ya estímulo a superar, sino condición y límite supremo de la libertad y de la praxis del hombre» (62).

Sin embargo, esta autorrealización del hombre, negadora de todo lo anterior al ejercicio de su voluntad, que comenzo con el obedecer para dominar lo natural le ha llevado a la *servidumbre* de su propia técnica. «La revolución industrial y la revolución política de signo positivista dieron a la vida social el dinamismo y orientación que condicionan todavía hoy su sentido. El *empirismo* gnoseológico, la concepción *materialista* del mundo y la ética *utilitarista*, se implican y autofundamentan. Se cierra así un círculo en el que el único proyecto que puede constituirse en fin de la acción humana es el desarrollo y progreso económico y técnico» (63).

9. La crisis contemporánea

En esta divinización del hombre se manifiesta la doble actitud encarnacionista y escatologista de la modernidad, porque junto al *optimismo* sobre la bondad y la fuerza de lo puramente natural coexiste un gran *pesimismo* sobre ello. «Enfrentada a la autoafirmación de plenitud superadora de alienaciones, y paradójicamente confudida con ella, una corriente de angustia y amargura oprime el ánimo de los hombres de hoy. Un nuevo pesimismo maníqueo, que es en cierto sentido más profundamente anticristiano que el propio optimismo antropocéntrico» (64).

Se advierte en el anuncio de la decadencia de nuestra civilización o mundo occidental. Como explica Canals: «Hace pocas gene-

(62) IDEM, «El culto al Corazón de Cristo ante la problemática humana de hoy», op. cit., pág. 7.

(63) Ibid., pág. 8.

(64) Ibid., pág. 5.

Fundación Speiro

raciones, en la Era Victoriana, se consideraba a sí mismo, como 'mundo civilizado', heredero de la 'civilización' antigua, la helénico-romana (...) Hoy los occidentales somos invitados muchas veces, por nosotros mismos a relativizar nuestra cultura (...) mientras tanto vemos que el humanismo occidental está presente en la vida internacional».

En estos momentos, en que están dominando todo el planeta, la política, la economía, la ciencia, la técnica, la industria, la filosofía, la música, e incluso el deporte, occidentales: «Relativizamos lo absoluto y eterno de nuestra herencia: la revelación divina que pasó a nosotros desde Israel, y la razón humana, que cultivaron los griegos, y que el pensamiento cristiano asumió como patrimonio perennemente válido para todo hombre; mientras imponemos de hecho al mundo entero, incondicionalmente, el filisteísmo aplastante de nuestra masificadora civilización macrourbana, inspirada en la primacía de lo económico y de lo técnico» (65).

Esta doble faz de optimismo en el progreso y de pesimismo radical se manifiesta claramente: «En las expresiones filosóficas y literarias del inconformismo, la desesperación y la náusea. La dialéctica desintegradora de la revolución anticristiana ha ido pidiendo rápidamente cuentas a los sucesivos proyectos y empresas colectivas en que la ciudad terrena ha concretado sus esperanzas de paz y de felicidad universales».

Por esta ambiguedad: «El mundo, que nos promete la paz que no puede darnos, termina por maldecir la paz como un conformismo estático, que quitaría sentido a la vida. Para rehusar el don de Dios decimos a veces: 'no hay camino'. Ignoramos a Cristo, Camino, Verdad y Vida. El mundo se distrae así y evita reconocer que 'nos hemos extraviado, y que hay que volver al camino', como proclamó Pío XII» (66).

---

(65) FRANCISCO CANALS VIDAL, «Comunión eclesial con Roma y solidaridad cristiana europea fruto de una evangelización benedictina de siglos», en *Cristiandad* (Barcelona), XXXIII/598-599 (1981), págs. 56-64, pág. 56.

(66) IDEM, «El culto al Corazón de Cristo ante la problemática humana de hoy», op. cit., pág. 5.

Fundación Speiro

Con la voluntad de autoafirmación del hombre como sujeto creador y totalmente libre, se inició la autodivinización de lo humano, pero ésta se consumó también con la negación de la libertad en el orden teórico y práctico. De ahí que, en la concepción moderna de la naturaleza de las cosas, como afirma Vallet: «Se produce (...) una corrupción maximalista dándose —como dice M. Villey— este extraño fenómeno y curioso castigo para el orgullo humano: 'El pensamiento moderno había creído restituir al hombre el dominio de la producción del derecho, liberar el derecho de la naturaleza, no pedir a la naturaleza más que informaciones técnicas'. Pero llega el momento en que 'la naturaleza olvidada se venga; expulsada de la teoría de las fuentes del derecho, como el demonio del evangelio, vuelve a ella siete veces más fuerte; reintroducida primero a título de simple servidora, la naturaleza de las cosas ha vuelto a ser dueña del derecho' (67). Así, la noción moderna de la naturaleza de las cosas tiene un doble aspecto: O bien el jurista sólo le pide informaciones técnicas, o bien nos aplasta, al imponer al derecho que obedezca a los hechos» (68). Con ello, se acaba en un determinismo de la naturaleza, que extingue totalmente la libertad de quien legisla.

10. El naturalismo absoluto spinoziano

La negación de la libertad y del carácter personal de su sujeto se pueden comprender por el gran ascendiente que ha tenido la filosofía naturalista de Spinoza. Como también ha notado Canals: «La corriente central de la Ilustración del siglo XVII, la que nutrió la fuerza de las revoluciones que dieron nacimiento al contemporáneo

(67) MICHEL VILLEY, *La nature des choses dans l'histoire de la philosophie du droit*, en VV. AA., *Droit et nature des choses*. Coloque de Philosophie du Droit Comparé en la Universidad de Toulouse en 1964, París, Dalloz, 1965, págs. 78 y ss.

(68) JUAN VALLET DE GOYTISOLO, *Montesquieu. Leyes, gobiernos y poderes*, op. cit., pág. 181.

Fundación Speiro

Occidente liberal, se explica sólo desde la poderosa influencia de la filosofía integramente naturalista de Spinoza (..) La divinización de la materia sigue presidiendo todos los paralelismos psicofísicos, y también las antropologías implicadas en las más difundidas escuelas de psicoanálisis» (69).

Según Spinoza, Dios: «Es y obra por la sola necesidad de su naturaleza» (70). Es, por tanto, naturaleza. Puede decirse, por ello: «Dios o la Naturaleza» (71). Esta naturaleza absoluta es única. «No puede darse ni concebirse ninguna substancia fuera de Dios» (72). No existe nada más que Dios, una substancia infinita, y que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales tiene infinitos modos. «Por 'Dios' entiende Spinoza la Naturaleza en cuanto 'naturante', es decir, como la unidad absoluta en la que existen, como sus particulares 'modos', las múltiples realidades en que consiste la Naturaleza en cuanto 'naturada', es decir, el universo».

En este monismo panteísta no hay creación, ni Dios es personal. «'Dios' o la 'Naturaleza' es infinitamente extenso y pensante, pero no le atribuye Spinoza 'entendimiento', que no es sino un modo, o afección del pensamiento, ni voluntad, que para él se identifica con el entendimiento» (73). La idea de un Dios personal, libre, creador, así como la de contigencia y dependncia del mundo, son ficciones de los hombres, fruto de su ignorancia. «Aquellos que no conocen la naturaleza de las cosas, no afirman nada que se aplique a ellas, sino las imaginan solamente y toman así la imaginación por entendimiento» (74).

---

(69) FRANCISCO VANALS VIDAL, «El culto al Corazón de Cristo ante la problemática humana de hoy», op.cit., pág. 9.

(70) SPINOZA, *Etica*, I, Apéndice.

(71) Ibid., IV Prefacio.

(72) Ibid., I, Prop. IV. Véase: E. FORMENT, *El problema de Dios en la Metafísica*, Barcelona, PPU, 1986, 2ª ed., págs. 212 y ss.

(73) FRANCISCO CANALS VIDAL, «La filosofía del liberalismo y la ruina de Occidente», en *Cristiandad* (Barcelona), XXXII/5533-534, (1975), págs. 180-187, págs. 181-182.

(74) SPINOZA, *Etica*, I, Apéndice.

Fundación Speiro

Además, como han indicado Canals: «No hay voluntad alguna libre ni en lo divino ni en lo humano. Acusando de imaginación antropomórfica la idea de Dios como soberanamente libre, se destruye no sólo la idea de Creación y de la contingencia y dependencia del mundo creado, sino también el concepto del ser personal finito, que la visión cristiana de la realidad entiende como imagen de Dios precisamente por su mente inteligente y libre. El hombre individual no es tampoco ya un ser personal, sino un modo particular de la infinita substancia extensa y pensante» (75).

Lo que se denomina libertad no es más que el desconocimiento de la necesidad inexorable que preside todo. «Los hombres se creen libres sólo porque tienen conciencia de sus acciones e ignoran las causas que les determinan» (76). De manera que: «Si el hombre habla de libertad de albedrío es sólo porque, consciente de sus deseos, es ignorante del determinismo de causas necesarias que los producen y condicionan. Como modo individual de la naturaleza, el hombre está inexorablemente sometido a fuerzas más poderosas que él. En este sentido podemos considerarle en situación de servidumbre en cuanto es pasivamente determinado por ellas. Pero podemos considerarlo libre en la medida en que es en sí mismo poderoso y activo. Este poder de la mente humana se constituye por el conocimiento según ideas adecuadas, y ya no mutiladas y confusas, como las que constituyen las 'pasiones'. En este conocimiento según ideas adecuadas, el hombre adquiere libertad al ser consciente de la estricta necesidad de todas las cosas».

Como consecuencia de este radical naturalismo, queda destruido el orden natural, porque: «Ni la verdad ni el bien pertenecen al ser como sus propiedades trascendentales. La verdad es la *coherencia* de la idea misma, y el bien es un concepto general forjado por el hombre por la comparación de unas realidades con

(75) FRANCISCO CANALS VIDAL, «La filosofía del liberalismo y la ruina de Occidente», op. cit., pág. 182.

(76) SPINOZA, *Etica*, III, Pro. li, Escolio.

Fundación Speiro

otras según modelos universales que no son sino ideas en sumo confusas. Desaparece toda idea de bien como fin y de apetito como tendencia al fin» (77).

Su inmanentismo antropocéntrico y antiteístico le conduce también a establecer que el Estado es la única fuente del derecho, de la moral y de la religión. Por ello: «Sostenía Spinoza que el régimen democrático era el más 'absoluto' de los regímenes políticos posibles, es decir, el más perfecto y expresión de un mayor progreso humano. En su pensamiento esta calificación de absoluto, es decir, de desligado, de incondicionado, se justifica para la democracia precisamente porque por ella puede ejercerse por el poder político la facultad que le es intrínseca de ser el único determinante de que tenga que ser en una sociedad considerado prácticamente como justo y legítimo» (78). Declara Spinoza que, en su obra, se establece que: «Los que tienen el poder soberano son guardianes e intérpretes no sólo del derecho civil, sino también del sagrado, y que únicamente ellos tienen derecho a decidir qué sea lo justo y qué lo injusto, y lo que sea conforme o no a la piedad» (79).

11. El inmanentismo naturalista social y político

La emancipación naturalista del hombr respecto a Dios de la filosofía spinoziana se pone de este modo en práctica en la vida de la sociedad y de la política. «En el filósofo Spinoza, una de las fuentes más decisivas del pensamiento de Rousseau en el *Contrato Social*, la democracia es 'el más absoluto de los regímenes políticos'. Este absolutismo es esencial a la democracia moderna desde sus presupuestos filosóficos, y tiene el sentido de que por la democracia ejerce el poder político en la forma más plena su

(77) FRANCISCO CANALS VIDAL, «La filosofía del liberalismo y la ruina de Occidente», op. cit., pág. 182.

(78) IDEM, «El ateísmo político de la democracia absoluta», en *Cristiandad* (Barcelona), LII/764 (1995), págs. 11-12, pág. 12.

(79) SPINOZA, *Tratado teológico político*, Prefacio.

Fundación Speiro

poder de ser el origen primero y único de toda norma y valor moral» (80).

Indica también Canals que: «La idea spinoziana de la oportunidad y conveniencia de que el poder político conceda a los ciudadanos el poder de expresar sus ideas con libertad y sin coacción alguna, se funda expresamente en que de este modo será el Estado siempre el único que en definitiva, y con la fuerza derivada de la multitud, determine acerca de la moral y de la religión en la vida pública» (81). El permitir la libertad para el bien y el mal, lo verdadero y lo falso, es lo mismo que no reconocer a nada como tal, y, por tanto, poder decidir sobre ello unicamente desde el poder o la fuerza.

El principio de que «cada uno piense lo que quiera y diga lo que piensa» (82), que establece el estado spinoziano: «No se funda en el respeto a la libertad del hombre, sino en la convicción absoluta de que en el poder político, fuente única en razón de la propia *fuerza* —en que en definitiva consiste todo derecho— está el único ámbito posible de normatividad ética y religiosa. Por eso la política democrática es perfectamente absoluta por una razón esencial y constitutiva de la propia filosofía que la inspira» (83). Explícitamente declara Spinoza que la forma de gobierno democrática está: «caracterizada por su absolutismo» (84).

El argumento de que no es posible reconocer la ley natural u otra norma que trascienda la voluntad del hombre, cuya aceptación es imprescindible en una «sana democracia» (85), porque sería atentar

---

(80) FRANCISCO CANALS VIDAL, «El ateísmo como soporte ideológico de la democracia», en *Cristiandad*, (Barcelona), XL/628-631 (1984), págs. 171-174, pág. 174.

(81) IDEM, «El ateísmo político de la democracia absoluta», op. cit., pág. 12.

(82) SPINOZA, *Tratado teológico político*, Prefacio.

(83) IDEM, «El ateísmo político de la democracia absoluta», op. cit., pág. 12.

(84) SPINOZA, *Tratado teológico político*, c. XI.

(85) PIO XII, «Mensaje en la Navidad de 1944». Decía el Papa en este documento que: «Una sana democracia fundada sobre los principios inmutables de la ley natural y de la verdad revelada será resueltamente contraria a aquella corrupción que atribuye a la legislación del Estado un poder sin frenos y sin límites, y que hace también del régimen democrático, a pesar de las apariencias

Fundación Speiro

contra el pluralismo y no respetar la voluntad general, que se ha expresado en la voluntad de la mayoría: «Contiene la afirmación absoluta de que es la voluntad humana colectiva la norma incondicionada, y que rechaza por lo mismo reconocer la vigencia de una norma trascendente de origen divino» (86).

De ahí que, con Spinoza, la naturaleza de las cosas, como ha señalado Vallet de Goytisolo, se: «Limita a la naturaleza bruta, al orden constituido por la ley del más fuerte, que podíamos calificar de positivismo de los hechos dejados a su libre juego. El filósofo panteísta Spinoza fue el primero que aportó a esta cuestión la referencia de que el pez godo se come al chico (...) Concepción que es llevada al extremo de su burdedad en ese ejemplo, pero que ha estado muy generalizada entre algunas escuelas de sociólogos y de economistas» (87).

Si no se acepta este: «'Sistema mecánico de relaciones de fuerza', que 'nos aplasta', de 'relaciones necesarias' que 'impone causalmente la naturaleza'», se fluctua a otro naturalismo moderno, en el que la naturaleza de las cosas tiene «un simple papel subsidiario, como límites a las creaciones del hombre» (88). Tanto en una como en otra opción: «El derecho no puede ya corresponder a un orden que deba descubrirse; no es un *legere*, sino un juego de voluntades en una tensión producida entre el poder político y los derechos

---

contrarias, pero vanas, un puro y simple sistema de absolutismo. El absolutismo de estado no hay que confundirlo con la monarquía absoluta, de la que ahora no hablamos, y consiste en el hecho, en principio erróneo, de que la autoridad del Estado es ilimitada y que frente a ella, aun cuando da rienda suelta a sus miras despóticas, traspasando los límites del bien y del mal, no cabe apelación alguna a una ley superior que obliga moralmente».

(86) FRANCISCO CANALS VIDAL, «El ateísmo como soporte ideológico de la democracia», op. cit., 174. El término «democracia», por tanto, en Spinoza no significa unicamente el que tenía en el lenguaje escolástico como «La deseable participación en el poder por parte de todos los miembros de una comunidad» (IDEM, «'Derechos humanos' y desprecio al hombre», en *Cristiandad* (Barcelona), XXXII/548 (1976), págs. 233-235, pág. 234).

(87) JUAN VALLET DE GOYTISOLO, *En torno al derecho natural*. op. cit., pág. 52.

(88) Ibid., pág. 53.

Fundación Speiro

subjetivos. Por otra parte, su empirismo y la vocación operativa, que todo nominalismo conlleva, conduce a la dedicación de conocer científicamente todas las causas eficientes para utilizar, mediante técnicas racionales, su fuerza dinámica. Así, las relaciones y las ordenaciones son ligadas y movidas, en suma, tratadas mecánicamente, y se despierta la voluntad humana de poder, que emprende la marcha en todas direcciones» (89).

Sin embargo, a diferencia de estas concepciones, sostiene Vallet que: «Se trata de que sea estimulado, orientado, protegido, sanado e incrementado un progreso orgánico —enraizado y vital— de la ciudad humana, conforme a su naturaleza, como procuró hacerlo la tradición jurídica romano-cristiana. No de crear un orden mecánico artificial, impuesto coercitivamente desde arriba de donde procedería toda su fuerza dinámica, que asfixiaría toda renovación espontánea y toda vitalidad natural, que masificará, que empobrecerá de energías al hombre privado de responsabilidad e iniciativa y convertido en una pieza de la gran máquina» (90).

Las filosofías que se apoyan explícita o ímplicitamente en esta concepción spinoziana, consecuentemente también: «Niegan la substantividad espiritual del hombre individual y su libertad de albedrío y responsabilidad moral». Desde este presupuesto la afirmación de los «derechos humanos» es una profesión de antropocentrismo, porque: «Tales derechos se fundan en el hombre, y en nombre de estas concepciones se recusa precisamente la idea cristiana de una ley natural impresa por Dios en nuestra mente. Negada la fuente divina de la dignidad de la persona humana, el mito de la voluntad general constituye el fundamento último de todo orden social».

Se olvida asimismo que: «La voluntad humana está al legislar sometida a la suprema legislación divina impresa, con la creación, en el orden natural puesto por Dios en el mundo. Para el antropocentrismo, por el contrario, la voluntad humana es ilimitada en sus

(89) IDEM, *Montesquieu. Leyes, gobiernos y poderes*, op. cit., pág. 179.
(90) IDEM, *En torno al derecho natural*, op. cit., pág. 61.

Fundación Speiro

objetivos, e incondionada frente a toda norma que no emane de ella misma» (91). Al mismo tiempo, como también ha advertido Canals: «Al negar la soberanía de Dios, se cancela la comprensión del hombre como persona. Los derechos humanos son entonces expresión de la omnipotencia ilimitada de la voluntad humana como único fundamento de toda norma. El mito del 'pueblo' justifica, con el apoyo del falso principio que pone en la multitud como tal el principio de su unidad, aquel carácter del Estado de ser fuente y árbitro del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto (92).

Hace unos años concluía, por ello, Philipp Lersch, después de analizar la «conciencia de crisis» del hombre occidental, que empezaba a despertar: «Ser cada uno individuo, persona ante Dios —por la interioridad del corazón, del espíritu y de la conciencia—, he aquí la exigencia que se plantea hoy a la humanidad. Sólo si esa exigencia se cumple, puede formarse una nueva sociedad y alborear un futuro mejor» (93).

12. La religión del hombre

En la encíclica *Aeterni Patris*, en la que se instigaba a la restauración de la filosofía según la orientación cristiana de Santo Tomás, decía León XIII, que: «Si alguno fija la consideración en la acervidad de nuestros tiempos, y abraza con el pensamiento la condición de las cosas que pública y privadamente se ejecutan, descubrirá, sin duda, que la causa fecunda de los males, tanto de aquellos que hoy nos oprimen, como los que tememos, consiste en que los perversos principios sobre las cosas divinas y humanas, emanados hace tiempo en las escuelas de los *filósofos* se han intro-

(91) FRANCISCO CANALS VIDAL, «'Derechos humanos' y desprecio al hombre», op. cit., pág. 234.

(92) Ibid., págs. 234-235.

(93) PHILIPP LERSCH, *El hombre en la actualidad*, Madrid, Gredos, 1973, pág. 183.

Fundación Speiro

ducido en todos los ordenes de la sociedad recibidos por común sufragio de muchos (94).

De este modo, tal como nota Canals: «La apostasía anticristiana ha desintegrado la humanidad pecadora de un modo más íntimo y profundo que la soberbia gentil. Para negar a Cristo en nombre de la autosuficiencia humana, el hombre occidental ha sido llevado a actitudes humanas y antihumanas en lo práctico, y a la concepción teórica de doctrinas sobre el hombre en las que se niega o se deja sin fundamento la dignidad personal del individuo humano». Además: «En nombre de una concepción antropocéntrica y antiteística, y formalmente anticristiana, de los 'derechos humanos' (...) va siendo aplastada en muchos lugares toda libertad personal y todo diálogo humano, mientras se invoca la libertad y el diálogo como arma contra la verdad y contra el orden natural puesto por Dios en las relaciones entre los hombres» (95).

Las corrientes políticas, que, basadas en este naturalismo integral, han desterrado cada vez con mayor radicalidad la ley natural y a su autor divino de la vida de la sociedad, lo que han hecho ha sido: «La puesta en práctica, en la vida colectiva de la humanidad, de lo que Pablo VI definía como 'la religión del hombre que se hace dios'» (96).

Al clausurar el Concilio Vaticano II, el Papa Paulo VI, el día 7 de diciembre de 1965, pronunció las siguientes palabras: «El humanismo laico y profano ha aparecido, finalmente, en todo su terrible estatura y, en cierto sentido ha desafiado al Concilio. La religión del Dios que se ha hecho hombre, se ha encontrado con la religión —porque tal es— del *hombre que se hace Dios*». Ante este enfentamiento, era posible: «Un choque, una lucha, una condenación». Sin embargo, añadió el Papa: «Podía haberse dado, pero no

(94) *Aeterni Patris*, 4-VIII-1879, en *Acta Leonis XIII*, Romae 1880, págs. 33-69, AAS 12 (1879), pág. 109.

(95) FRANCISCO CANALS VIDAL, «Fuera de Cristo, 'no hay camino'», en *Cristiandad* (Barcelona) XXXII/561-562 (1972), págs. 243-245, pág. 243.

(96) IDEM «Reflexión y suplica ante nuestros pastores y maestros», en *Cristiandad* (Barcelona), XLIV/670-672 (1987), págs. 37-39, pág. 38.

Fundación Speiro

se produjo. La antigua historia del samaritano ha sido la pauta de la espiritualidad del Concilio».

La orientación general del Vaticano II ha sido la de una postura misericordiosa ante los anhelos, desesperantes y agobiantes, del hombre actual. Lo que explica, según Paulo VI, que: «Una simpatía inmensa lo haya penetrado todo. El descubrimiento de las necesidades humanas —y son tanto mayores cuanto más grande se hace el hijo de la tierra— ha absorbido la atención de nuestro sínodo» (97). Declaró seguidamente: «Hace falta reconocer que este Concilio se ha detenido más en el aspecto dichoso del hombre que en el desdichado. Su postura ha sido muy a conciencia optimista. Una corriente de afecto y de admiración se ha volcado del Concilio hacia el mundo moderno. Ha reprochado los errores, sí, porque lo exige no menos la caridad que la verdad; pero, para las personas, sólo invitación, respeto y amor» (98).

Como ha escrito Canals, en otro lugar: «Al hablar así el Papa no entiende estas dos 'religiones' como *dos opciones* posibles puestas en el mismo plano, sino que caracteriza simplemente la dimensión de enfrentamiento del hombre contemporáneo al cristianismo como algo que se mueve en el ámbito y horizonte de la misma posibilidad y exigencia de religión, que es inherente a la naturaleza humana» (99).

Enseña el nuevo *Catecismo* que: «El hombre busca a Dios (...) Incluso después de haber perdido, por su pecado, su semejanza con Dios, el hombre sigue siendo imagen de su Creador. Conserva el deseo de Aquel que le llama a la existencia. Todas las religiones dan testimonio de esta búsqueda esencial de los hombres (100). Ello explica que: «El hombre no puede recusar lo divino sin atribuirse en definitiva a sí mismo el carácter de lo supremo y absoluto. De aquí la afirmación, en orden a la negación de la eternidad, de

(97) PABLO VI, «El valor religioso del Concilio», en *Concilio Vaticano II*, Madrid, BAC, 1965, págs. 813-819, n. 8 pág. 816.

(98) Ibid., n. 9, pág. 817.

(99) FRANCISCO CANALS VIDAL, «Aspectos pedagógicos de una renovada devoción al Corazón de Cristo», op. cit., pág. 148.

(100) *Catecismo*, n. 2566.

Fundación Speiro

nuevos mitos de redención inmanentes a la historia y al tiempo; el hombre sustituye así el Dios verdadero, viviente y personal, por algún ídolo metafísico, cultural, histórico, patriótico» (101).

Además, como también ha señalado Canals, a propósito de este texto de Paulo VI: «Que el *aggiornameto* conciliar haya tomado esta orientación hacia lo humano en tiempos de radical antropocentrismo, revela que la pérdida de la consciente orientación hacia Dios por parte del hombre de hoy es *compadecida* por la Iglesia, no ya como proterva rebeldía de la enloquecida sabiduría secular, sino como miseria agobiante y entristecedora que pesa universalmente sobre los hombres de nuestro tiempo» (102).

Se compace del hombre de hoy, porque: «La Iglesia estima como *indigencias y necesidades* aquello mismo en lo que la soberbia de la humanidad contemporánea se *complacería* con *autosuficiencia*, hasta considerarse como quien tiene ya la plenitud y de nada necesita». Son dos actitudes muy distintas, porque: «Mientras la redención del hombre por el hombre excluye el sentimiento de pecado, impide la conciencia de la propia indigencia y miseria, y excluye el admitir la necesidad de ayuda, hasta rechazar en todos los ordenes cualquier superioridad que se incline benefactoramente (...) haciendo así al hombre incapaz de adoración, arrepentimiento y gratitud hacia la paternidad de Dios; la Iglesia propone a la misma humanidad tentada de este *endiosamiento*, una asunción maternal de sus necesidades».

Se revela así: «Hasta qué punto merece misericordia precisamente por la inconsciencia de su miseria, que es en el fondo lo maximamente miserable. Ciertamente todo orgullo de quien no se siente necesitado de ayuda es algo muy digno de lástima; el pecador que no se sabe pecador es el más miserable y el indigente que no siente su indigencia es doblemente pobre» (103).

---

(101) FRANCISCO CANALS VIDAL, «Aspectos pedagógicos de una renovada devoción al Corazón de Cristo», op. cit., pág. 148.

(102) IDEM, «El culto al Corazón de Cristo ante la problemática humana de hoy», op. cit., pág. 148.

(103) IDEM, «Aspectos pedagógicos de una renovada devoción al Corazón de Cristo», op. cit., pág. 148.

Fundación Speiro

13. La naturaleza y la gracia

Es comprensible esta ceguera de la modernidad ante la salvación por la gracia de Dios: «Por haberse cerrado previamente, en el orden Filosófico, a la afirmación de la trascendencia y de la personalidad de Dios, del que se desconoce así su libertad en la creación y en la elevación del hombre, y su señorio y providencia sobre el mundo creado» (104)

Esta situación, calificada de «trágica» por Canals: «Pone de manifiesto como nunca el misterio de la relación entre la naturaleza humana caída y desintegrada por el pecado y la gracia redentora merecida por Cristo. El don divino que es la gracia es ofrecido para comunicarse a la naturaleza, incluso caída, pero por lo mismo la naturaleza sólo en la gracia puede obtener, con la elevación misma al orden sobrenatural, también la restauración y sanación de sus propias heridas en el orden natural» (105).

Como observaba Ramón Orlandis, aplicando fielmente los principios más esenciales y nucleares de la síntesis filosófico-teológica de Santo Tomás de Aquino.: «El elemento sobrenatural aporta (...) una fuerza o poder doble: a) un poder que podríamos llamar elevativo o divinizador: b) un poder medicinal y roborativo» (106).

El principio capital, directivo de la síntesis filosófico.-teológica de Santo Tomás, es que: «La gracia no anula la *naturaleza*, sino que la perfecciona» (107). Sobre esta fórmula, que es claramente antimaniquea, comenta Canals: «La gracia no destruye la naturaleza sino

---

(104) FRANCISCO CANALS VIDAL, «Talis decet partus Deum», en *Cristiandad* (Barcelona), XLIV/682-684 (1988), págs. 5-6, págs. 5-6.

(105) FRANCISCO CANALS VIDAL, «Fuera de Cristo, 'no hay camino'», op. cit., pág. 243.

(106) RAMÓN ORLANDIS, «De la sobrenaturalidad de la vida en los Ejercicios», en *Manresa* (Madrid), 46/XII (1936), págs. 97-125, 47/XII (1936), págs. 217-218, pág. 110. Véase: E. FORMENT, *El magisterio tomista del P. Orlandis, Apóstol del Corazón de Jesús*, en «Doctor Communis» (Città del Vaticano), 47/1, págs. 43-71 y 47/2, págs. 155-174.

(107) SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I, q. 1, a.8, ad 2.

Fundación Speiro

que la supone y la perfecciona. Toda naturaleza en cuanto tal es de suyo *buena*, dice Santo Tomás. No obstante la herida del pecado y la corrupción original, lo humano es de suyo *bueno* (...) Una actitud paralela podemos encontrar respecto a todas las realidades del universo materiales y espirituales, y respecto a la legitimidad de su uso y a la posibilidad de ser ordenado al fin ultimo sobrenatural» (108).

Frente al maniqueísmo, el pensamiento cristiano siempre ha concebido el bien como integridad y el mal como privación y desorden. «El bien finito (...) según San Agustín tiene como sus diemensiones el *modo*, la *especie* y el *orden*; la especie, es decir, determinación esencial, consistencia; el modo, es decir, la concreción individual, existencialidad, conmensuración subjetiva y receptividad material, eficiencia; el orden, aspiración y dinamismo comunicativo, referencialidad y exigencia de dependencia y trabazón teleológica» (109).

Por el contrario: «El mal, que es privación y desorden, deficiencia en la perfección debida, no obra sino por virtud del bien, enseña santo Tomás. El bien en cuanto tal no es causa de lo malo; el bien no causa sino el bien, según su perfección y bondad, y tanto más perfecta es la causación del bien cuanto mayor es el bien de la causa. Sólo en cuanto deficiente puede el bien ser causa del mal; pero el mal sólo en virtud del bien puede tener virtud eficiente, ya que ésta no conviene a la deficiencia y privación como tales» (110).

El don divino de la gracia no sólo no es opuesto a la naturaleza humana con sus bienes, propios y sus imperfecciones, sino que las exige como sujeto al que perfeccionar. Por ello, del primer principio deriva Santo Tomás este otro, que permite comprender la primera función de la gracia señalada en el mismo: «La gracia presupone la naturaleza, al modo como una perfección presupone lo que es perfectible» (111).

---

(108) IDEM, «El mesianismo progresista y la esperanza cristiana», op. cit., pág 400.

(109) IDEM, «Monismo y pluralismo en la vida social», en *Cristiandad* (Barcelona), XXV/444 (1968), págs. 41-46, págs. 44-45.

(110) IDEM, «Fe y renovación», op. cit., pág. 24.

(111) SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I, q. 2, a. 2, ad 1.

Fundación Speiro

No debe olvidarse que: «Lo redimido es la naturaleza humana. Cristo bajó de los cielos por nosotros los hombres y por nuestra salvación. La tradición católica ha insistido siempre desde los primeros siglos y frente a múltiples herejías en este punto capital. El hombre caído por el pecado es *sanado* por la gracia en su misma naturaleza, a la vez que es ésta *elevada* a la participación de la naturaleza divina. Al sanar y elevar la naturaleza, la gracia no la destruye, antes bien la *supone* y la perfecciona. La gracia es recibida en la naturaleza humana como una perfección lo es en el sujeto perfectible, decía Santo Tomás» (112). De ahí que, como también indica Canals: «El humanismo cristiano lo incorpora todo y de todo se sirve. Todo es salvado e incluso es apto para constituirse en instrumento de la 'salvación'» (113).

Debe precisarse, sin embargo, que el mal: «No se trata pues de un valor humano a asumir por la gracia, sino de una herida del pecado que la gracia tiene que sanar» (114). Tal como se afirma en el otro principio derivado del fundamental, aunque también se sigue del anterior: la gracia restaura a la naturaleza en su misma línea. Enseña Santo Tomás que en su situación el hombre: «Necesita del auxilio de la gracia, que cure su naturaleza» (115).

No sólo se necesita de la gracia para que la naturaleza quede elevada en el orden sobrenatural, y así el hombre pueda participar de

---

(112) IDEM, «Fe y renovación» op. cit., pág. 26.

(113) IDEM, «La salvación viene de los judíos», en *Cristiandad* (Barcelona), XXII/418 (1965), págs. 245-248, págs. 247-248.

(114) IDEM, «Fe y renovación, op. cit., pág. 25. Decía a este respecto el P. Orlandis: «Nótese que los intentos de atracción de la Sociedad que hasta ahora se han hecho, se fundan en la siguiente idea: consintamos en tomar algo de sus errores —poco veneno no daña— a trueque de poder comunicarle nuestros alimentos; cuando la verdadera solución es al revés: intransigencia absoluta con todo veneno y abundancia libérrima de alimento verdadero. Así tenemos el ejemplo del P. Ramière cuya fórmula podemos decir que era: el Cristianismo no ha venido a suprimir nada de lo propio a la naturaleza humana sino a jerarquizarlo todo en un orden de valores conducente al fin sobrenatural» («Conferencia del P. Orlandis», 7-I- 1943, en MINOVES GARCÍA-DIE, «Schola Cordis Iesu. El nacimiento de 'Cristiandad', *Cristiandad* (Barcelona), XV /331 (1958), págs. 34-35, pág. 34).

(115) SANTO TOMÁS, *Summa Theologie*, I-II, q. 109, a. 3, in c.

Fundación Speiro

la naturaleza divina, sino también para poder superar el mal, lograr su completa perfección en cuanto naturaleza, porque: «Como la naturaleza humana no está de tal modo corrompida por el pecado que esté privada de todo bien de la naturaleza, puede uno —también en el estado de naturaleza caída—, por virtud de su naturaleza, hacer algún bien particular, como edificar casas, plantar viñas y otras cosas semejantes, pero no todo el bien que le es connatural, hasta el punto de que en ninguna cosa sea deficiente; lo mismo que el enfermo puede hacer algunos movimientos aunque no con la perfección del hombre sano, mientras que no se cure con el auxilio de la medicina» (116).

La naturaleza humana es íntegra en lo esencial, y, por ello, sus facultades actuan verdaderamente, pero, como consecuencia del mal, no está corrompida o destruida esencialment, sino que, por las heridas, que le ha dejado, esta debilitada. Sus facultades están desorganizadas en su funcionamiento y son más débiles de las que tendría en estado de naturaleza sana o pura. Necesita ser sanada de la corrpución del mal y sobre todo más en el obrar que en el conocer. En la acción moral hay una mayor deficiencia, pues: «La naturaleza humana quedó más afectada por el pecado en cuanto al apetito del bien que en cuanto el conocimieto de la verdad» (117).

Por ello, ha afirmado recientemente Octavio N. Derisi que: «Sin la acción sobrenatural de la gracia, que normalmente se distribuye en el Cristianismo, un humanismo integral o auténtico es moralmente imposible (...) El hecho de que los intentos de constitución del humanismo (...) el greco-latino, el renacentista y el contemporáneo, intentados fuera de la inspiración cristiana, hayan fracasado al menos en los grados superiores del espíritu, pese a la obtención de otros auténticos valores, científicos, técnicos artísticos y aun morales y sociales, vienen a confirmar por vía histórica esta verdad teológica: tales intentos no han alcanzado su meta suprema por la imposibilidad moral en que estaban de alcanzarla sin la acción sanante de la Revelación y de la Gracia. La cultura o el

(116) Ibid., I-II, q. 109, a. 2, in c.
(117) Ibid., I-II, q. 109, a. 2, ad 3.

Fundación Speiro

humanismo, pues, o es cristiano o no se realiza ni siquiera como humanismo. Tan lejos estamos de que el humanismo es anticristiano que de hecho sólo puede realizarse como cristiano (118).

14. La filosofía y la salvación

Manteniendo siempre la primacia de la gracia, Santo Tomás afirma la bondad de la naturaleza y al mismo tiempo la necesidad de la gracia en el orden natural para ser restaurado en su perfección propia. Considera: «La naturaleza buena como creada por Dios, caída por el pecado e impotente para el bien, sanable y apta para ser elevada por la gracia» (119). Por consiguiente: «Son los hombres pecadores, los que integramos este mundo, que Cristo fue enviado a salvar de su pecado, los destinatarios del Don divino. Por esto la Iglesia es la 'convocación' o 'asamblea' de los llamados a la salvación. Su destinatario es la misma humanidad; pero el 'mundo', en cuanto comunidad humana cerrada o rebelde al don de Dios es también aquel a quien el cristiano no pertenece, y que se sitúa en el rechazo y aun el odio hacia el Redentor y hacia los redimidos» (120).

---

(118) OCTAVIO N. DERISI, *Naturaleza humana y gracia. El problema del humanismo cristiano, en XIX Semana Tomista, 1994, Naturaleza*, Buenos Aires, Sociedad Tomista Argentina, 1994, págs. 1-10, pág. 8.

(119) FRANCISCO CANALS VIDAL, «Crisis de Fe», en *Cristiandad* (Barcelona), XXVII/ 490 (1971), págs. 297-301, pág. 299.

(120) IDEM, «Llamada al mundo para que se abra al don de Dios», en *Cristiandad* (Barcelona), XLIII/661-663 (1986), págs. 57-59, pág. 58. Por ello: «La Iglesia no es una de tantas instituciones, presente en el mundo de los hombres, que aporte algo así como una posible opción a escoger en un mundo secularizado y pluralístico; sino que ha sido enviada para anunciar el Evangelio de todas las naciones, para enseñar a los hombres a guardar aquello que Cristo les ha mandado para su salvación» (IDEM, «Reflexión y suplica ante nuestros pastores y maestros», op. cit., pág. 39). Por todo ello, ha advertido Canals que: «La máxima confusión, tal vez obrada en la mente de algunos hombres de la Iglesia contemporánea, es la de creer que el Concilio Vaticano II ha sido como un giro copernicano, una revolución a partir de la cual la Iglesia ha tomado una actitud 'ante el mundo' distinta y opuesta a la tradicional» (IDEM, «Llamada al mundo para que se abra al don de Dios», op. cit., págs. 58-59).

Fundación Speiro

A semejanza de las gnosis dualistas, de los maniqueismos pesimistas, y de los optimismos milenaristas, la filosofía moderna, con sus redenciones inmanentistas, desintegra todo lo natural y su orden. «Esta serie sucesiva de agresiones han producido el desorden, la 'anomia', esto es el desajuste y desquiciamiento de aquel orden natural que la gracia preexige y que está destinada a elevar. De aquí la necesidad y la legitimidad de toda acción que por los medios humanos defienda la sociedad contra tales agresiones. Una presencia de los católicos en la vida política, un esfuerzo por restaurar el orden natural y reconquistar la verdad en el campo filosófico, científico, una búsqueda de expresiones culturales y artísticas que mantengan presente en el mundo de hoy la síntesis de la religión de la vida, es una actitud no sólo lícita sino obligada» (121).

Por haberse realizado esta acción desintegradora del orden natural muy especialmente en el ámbito de las ideas, podría parecer que la defensa de este orden tenga que hacerse principalmente confiando en la filosofía e incluso en la filosofía cristiana. Toda filosofía necesita de la gracia para, como todas las otras realidades, recibir su acción sanante. La gracia penetra y se inserta, sin exclusión, en todos los elementos y constitutivos de la filosofía, para sanarlos de sus desordenes y deficiencias. La filosofía, al igual que su causa, el hombre, ha sufrido las heridas del mal, que le atenuan sus mismas fuerzas naturales. No todo lo perteneciente a la filosofía es bueno para el hombre, y tiene así que ser redimido. En cambio, todos los bienes que hay en ella son respetados por la gracia, y pueden ser asumidos para el bien del ser humano.

En la situación presente del ser humano, la filosofía no puede alcanzar, en su mismo orden, la perfección definitiva. La salvación, que viene exclusivamente de Dios, afecta igualmente a la filosofía para redimirla también. Debe advertirse, sin embargo, que nada filosófico, en cuanto tal, es salvador. Ni aunque tuviese toda la perfección que le corresponde según su misma naturaleza, podría salvar al hombre.

---

(121) IDEM, «Para sobrenaturalizarlo todo: entrega al amor misericordioso del Corazón de Jesús», op. cit., pág. 462.

Fundación Speiro

Ciertamente, como ha advertido el Profesor Basave: «El problema de la salvación interesa no tan sólo a la religión, sino también a la filosofía. Díganlo si no, las filosofías salvacionistas —en un sentido o en otro— del platonismo, estoicismo, epicurísmo, neoplatonismo, spinozismo, positivismo comteano... El afán de salvación, ínsitio en esas filosofías o en la nuestra, no es más ni menos que experiencia elevada a teoría. El hombre concibe y siente la necesidad de salvarse. Se conoce como limitado y culpable» (122).

La filosofía tiene incluso una función preparatoria para la salvación. Basave la concibe como «propedéutica» de salvación. «La filosofía, con su camino ascendente de la insatisfacción, nos ayuda a salvarnos —llevándonos al fundamento incondicionado— pero no nos salva. Puede mantener, encendido y vivo, el afán de salvación; pero no lo puede satisfacer».

De manera que, afirma el eminente filósofo mexicano: «La filosofía, aunque abierta a la salvación, no nos salva. Esclarece fundamentalmente la realidad entera, influye sobre la vida del hombre y nos ofrece una sabiduría vital de los últimos problemas humanos. Por eso hablo de la Filosofía como Propedéutica de Salvación» (123).

La filosofía no tiene para el hombre poder salvador, pero está llamada a ser salvada. Además, la filosofía, curada por el poder medicinal de lo sobrenatural, que excede completamente a lo natural, tanto lo dañado como lo sin estar afectado por el mal, puede ser instrumento de salvación, que viene siempre de Dios, el único que salva.

Por ello, ha advertido Canals que, por una parte: «Como habían insistido en afirmar los Santos Padres, al defender la 'economía de la salvación' frente a herejías, que minimizaban la integridad de la naturaleza humana de Cristo, y desconocían que Dios

---

(122) AGUSTÍN BASAVE FERNÁNDEZ DEL VALLE, *Tratado de filosofía. Amor a la sabiduría como propedéutica de la salvación*, México, Editorial Limusa, Noriega editores, 1995, pág. 26. Véase: IDEM, «Filosofía como propedéutica de la salvación», en *Revista de filosofía* (México), 31 (1978), págs. 163-173.

(123) IDEM, *Tratado de filosofía. Amor a la sabiduría como propedéutica de salvación*, op. cit., pág. 27.

Fundación Speiro

había decretado la asunción íntegra de todo lo humano para redimir totalmente lo humano del pecado, hay siempre que recordar que todas las dimensiones que pertenecen a lo humano como tal son llamadas a *ser salvadas*, y también a ser puestas al *servicio* de la salvación misma».

Por otra parte, no debe olvidarse que: «Si todo lo humano puede ser salvado, e incluso movido por la gracia, contribuir a la salvación, ningún poder humano de sabiduría, cultura, ni siquiera honestidad moral, podría tener por sí mismo *capacidad redentora* de la humanidad caída ni alcanzar a *merecer* la salvación sobrenatural a que Dios se ha dignado destinar el género humano» (124).

Sostiene Santo Tomás que la Encarnación fue conveniente en el mismo orden de la naturaleza, porque. «Si se hubiese aplazado este remedio hasta el último día, hubiesen desaparecido totalmente de la tierra el conocimiento de Dios, la reverencia a El debida y la honestidad de las costumbres» (125). Además, principalmente fue conveniente para la salvación eterna. «La encarnación es necesaria para la plena participación de la divinidad, que constituye nuestra bienaventuranza y el fin de la vida humana, y que nos es conferida por la humanidad de Cristo» (126).

Uno de los fundamentos más esenciales de la síntesis filosófico-teológica de Santo Tomás es que: «Cristo, que, en cuanto hombre, es nuestro camino para ir a Dios» (127), lo que es muy congruente, e incluso se puede considerar como su apoyo, con los principios nucleares examinados más arriba sobre la naturaleza y la gracia. También hay que notar, como explica el Profesor Canals que: «Santo Tomás, que atribuye a la humana naturaleza individual de Cristo

(124) FRANCISCO CANALS VIDAL, «La sabiduría cristiana y los fundamentos del orden moral» en ABELARDO LOBATO (Ed.), *Etica e società contemporanea. Atti del III Congresso Internazionale della S.I.T.A.*, op. cit., v. I págs. 55-63, pág. 60.

(125) SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, III, q. 1, a. 6, in c.

(126) Ibid., III, q. 1, a. 2, in c.

(127) Ibid., I, q. 2, Prol. Véase: FRANCISCO CANALS VIDAL, «Actualidad teológica de Santo Tomás», en *Verbo* (Madrid), XV/141-142 (1976), págs. 127-150, pág.s 130-131.

Fundación Speiro

el carácter de fuente por el que confiere a los hombres la plenitud de la gracia, niega que esto competa a aquella humanidad individual en virtud de una fuerza propia de lo humano. La humanidad de Jesús es 'instrumento unido' a la Divinidad y es en virtud de la gracia santificante capital derivada de la 'gracia de unión', que tiene para nosotros aquel carácter de fuente de todas las comunicaciones de la gracia divina a los hombres» (128). En efecto, declara el Aquinate que: «Cristo, en cuanto Dios, por su propia autoridad puede comunicar la gracia o el Espíritu Santo; como hombre la comunica sólo instrumentalmente, pues su humanidad fue instrumento de su divinidad» (129). Las relaciones entre la naturaleza y la gracia, se explican, en definitiva, por esta verdad, que a veces parece olvidarse, recordada por A. Lobato: «No es Dios quien necesita del hombre, sino el hombre quien necesita de Dios» (130).

---

(128) FRANCISCO CANALS VIDAL «La sabiduría cristiana y los fundamentos del orden moral», op. cit., pág. 61.

(129) SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, III, q. 8, a. 1, ad. 1.

(130) ABELARDO LOBATO, «La humanidad del hombre en Santo de Aquino», en *San Tommaso d'Aquino Doctor Humanitatis. Atti del IX Congresso tomistico Internazionale*, Città del Vaticano, Pontificia Accademia di S. Tommaso, Libreria Editrice Vaticana, 1991, págs. 51-82, pág. 81. Véase: ABELARDO LOBATO (Dir) *El pensamiento de Santo Tomás de Aquino para el hombre de hoy*, valencia, EDICEP, 1994, v. I, *El hombre en cuerpo y alma*, A. LOBATO, *Introducción*, págs. 29-97.

Fundación Speiro