LIBERTAD ABSTRACTA Y LIBERTADES CONCRETAS

POR

FRANCISCO ELÍAS DE TEJADA,
Catedrático en la Universidad de Sevilla.

La crisis de nuestro tiempo.

Quizás la tarea más urgente en el horizonte del mundo en que vivimos consista en intentar meter luces de claridad que disciernan las tinieblas de la confusión que parece ser signo característico de nuestra época. El desorden externo que asoma ya al recodo del camino de la humanidad, cargado de amenazas de maldiciones apocalípticas, tiene su origen en la confusión mental que empapa al hombre del siglo XX. Dogmas de evidente prestancia son puestos en ridículo cuando no, lo que a mi modo de ver es más grave todavía, ignorados con menosprecio de olvidos; principios que no hace aún veinte años parecían gozar de la sólida firmeza de las rocas están en tela de juicio; sentimientos hondísimos se bambolean al crujido del huracán de las modas novedosas; por cada uno de los rincones de la sociedad asoma la carátula de la burla o el encogimiento despectivo de hombros, derrocando afectos, ideales, instituciones y sentires que hace unos siglos merecían las doradas aureolas de la estimación y del respeto.

Una ola de libertinaje, disfrazado de libertad a la moderna, sacude, arrolla, destruye, desconcierta. Del orden antiguo, doctrinal e institucional, ya ni siquiera vuelan las muertas cenizas desdichadas del poeta de Itálica. Caen las sociedades occidentales por derribo ruinoso, antes aún de que los nuevos bárbaros apliquen a sus descalabrados muros las teas encendidas en la nueva

Fundación Speiro

fe materialista que inflama los pechos de los nuevos invasores que ya llegan del Oriente.

Apenas si en los tristes días de la decadencia de Roma cabría topar parejas coyunturas. Húndese Occidente corroído por dentro, corrompido en sus maneras vitales, porque la confusión prevalece en los espíritus. Si es que ha de llegar y no asistimos ya a las jornadas trágicas de la prevista confusión apocalíptica, la salvación solamente puede venir con la clarificación de las ideas que ponga rayos de luz en las tinieblas intelectuales en que nos movemos. Los avances de la ciencia han acrecido el poderío del hombre, pero, en definitiva, han despertado la soberbia rebelde que un día encendió las ambiciones de Luzbel. Poseedor cada día más de la trama de los secretos del universo, el hombre se juzga nuevo dios con títulos para menospreciar al Dios que le ha creado. El retroceso moral acompaña al avance científico en la paulatina deificación del hombre. Estamos casi en el umbral de arrojar a Dios de los altares para subirnos al ara vacía y adorarnos luciferinamente a nosotros mismos, heridos del más horrible de los narcisismos: el narcisismo del primer pecado capital, el narcisismo de la soberbia ilimitada.

La negación de la historia.

En alas del luciferino orgullo que caracteriza al hombre del siglo XX renegamos del ayer para encandilarnos en fantasías del mañana. El ayer nos mortifica porque el ayer declara nuestra sujeción a Dios, el ansia fatal nos arrastra a avergonzarnos de haber rendido culto a nadie que no sea el dios que ya nos creemos ser.

La consigna de los tiempos nuevos es olvidar la historia que llevamos, queramos o no queramos, por carga ineludible sobre la flaqueza de nuestra condición de criaturas. La historia sobra porque la historia narra la fatigosa dependencia del hombre respecto al mundo, las limitaciones de nuestro quehacer vital y las angustias inscritas en cada paso de nuestro caminar trabajoso.

Fundación Speiro

Puesto que la historia atestigua de las flaquezas humanales, el hombre nuevo se avergüenza de la historia para soñar los días futuros en los que arranque a los dioses los supremos secretos de la vida. Somos Prometeos que ignoran las cadenas y que en el pasado encuentran los rubores de haber estado encadenados. Lo que molesta de la historia al hombre nuevo es que la historia refiere la subordinación al Dios que luciferinamente soñamos destronar.

Por eso, del Renacimiento para acá, la cultura moderna ha sido la pretensión constante de ignorar la historia, o, cuando no podía llegarse al punto de ignorarla, sujetarla a explicaciones razonadoras bastantes como para negar en ella la mano todopoderosa de un Dios trascendente y superior. Hugo Grocio explica la máquina del universo como una realidad bastante por sí misma, independiente del ingeniero divino que la había fabricado. Montesquieu explica las instituciones por el mero juego empírico de los frenos y los contrapesos. Rousseau dignifica al salvaje, al ser ahistórico, y pretende levantar sociedades nuevas sobre el cimiento de la desnuda realidad del hombre físico. Kant expulsa a Dios de la ética, postulando la autonomía moral del yo, sin necesidad del peso inútil de la presencia de la Divinidad en el hallazgo de la línea que separa a lo bueno de lo malo. Hegel ve en el Cristo simplemente la suprema encarnación de lo humano y mete a lo divino dentro de la trama del mundo o del devenir de la historia, de suerte que en la inmanencia se afirme el papel humano tanto cuanto se diluye el misterio sagrado del dualismo que separa a lo finito del Infinito. Sin ir más lejos, Teilhard de Chardin alcanza boga, filósofo entre los científicos y científico entre los filósofos, porque a la postre su concepción del devenir evolutivo del universo permite solapadamente insertar a Dios como un paso más en la trama de la marcha evolutiva ascensional del grandioso fenómeno humano. Desde que Lutero, escindiendo naturaleza y gracia, independizó al quehacer terreno del destino ultraterreno, la especulación moderna, por variados caminos siempre desvariados, ha buscado eludir a Dios en los análisis del mundo y ha pretendido borrar

Fundación Speiro

a la historia precisamente porque la historia constituia el más precioso testimonio de la acción de Dios sobre la trayectoria de los hombres.

La burlona sonrisita con que la mayoría de los círculos católicos acogen hoy cualquier memoria de un Santo Tomás de Aquino es la prueba manifiesta de la estulticia intelectual en boga. Porque la filosofía del Aquinate sigue en vigorosa plenitud juvenil por lo que toca a sus grandiosas catedrales metafísicas. Podrán variar, y es lógico hayan cambiado, las bases científicas que le sirvieron de punto de partida, que sin duda la ciencia del siglo XX no es la ciencia del siglo XIII. Mas la incapacidad mental de los burlones presuntuosos no comprende que la tarea no era renegar de la magna Escolástica simplemente porque hayan variado los supuestos científicos en que se basó; la empresa noble y digna, de católico verdadero, habría de esforzarse por mantener el sistema maravilloso en la plenitud de sus majestades metafísicas, incorporándole los hallazgos de la ciencia nueva. O sea llevar a cabo la magna hazaña intelectual que Santo Tomás realizó con Aristóteles y que los donosos grotescos burlones no tienen agallas intelectuales ni para concebir siquiera. Nunca dar de lado a una sistemática que sigue siendo, y así lo han recalcado desde el solio de San Pedro desde León XIII hasta Pablo VI, la más lograda de las construcciones doctrinales del genio cristiano en dos mil años.

Siendo lo más curioso que los burlescos detractores se extasían delante de los sistemas de Hegel o de Marx, sin echar de ver que las bases científicas de las ciencias químicas que utilizó Hegel o que el darwinismo sociológico de Marx han sido dejados atrás por la ciencia del siglo XX, tanto o más cuanto dejara atrás los fundamentos científicos de la filosofía tomista. Ha de venir la ciencia soviética a dar la razón a Santo Tomás, la razón que tantos católicos progresistas le niegan entre gestos de olímpico desprecio. Cuando el máximo biólogo soviético Alexander Ivanovich Oparin nos describe a la vida por "estructura dinámica permanente" da de lado a la problemática materialista del darwinismo decimonónico y se coloca en la línea

Fundación Speiro

aristotélico-tomista de una estructura subsistente, que no es más que, puesto en lenguaje moderno, lo mismo que Santo Tomás quiso expresar con la noción de la forma inherente a la materia para calificarla en sus oportunas realidades metafísicas.

El hombre abstracto ahistórico.

El despego de la historia trae consigo en la línea ideológica predominante en Europa la consideración del hombre como ser abstracto desnudo de dimensiones históricas. Por mano de los filósofos de la Ilustración, el hombre es un ente poseedor de derechos inalienables directamente deducidos de su condición de hombre. En el trasfondo último del jusnaturalismo de la línea protestante europea palpita la dignificación del hombre abstracto con mengua de lo que pueda aportar la vida en sociedad.

Gilbert Chinard en su libro *L'Amerique et le rêve exotique dens la littérature francaise au XVIIe et au XVIIIe siécle*, publicado en París en 1913, y Silvio Zavala en su *América en el espíritu francés del siglo XVIII*, editado por el Colegio de México en 1949, han señalado los hitos de la creación paulatina, donde la leyenda negra contra la calumniada España fue contribuyendo a esta exaltación del salvaje por encima del civilizado. La masa de volúmenes inflamados en el incendiario odio a las Españas difundió por Europa la tesis de que los auténticos bárbaros eran los conquistadores hispanos, presentando por modelos de angélica bondad a los aztecas comedores de carne humana o a los vindicativos crueles araucanos. Los indios aborígenes eran puros, honestos, justos por antonomasia.

Al socaire de semejante línea de hostilidad antiespañola fue brotando otra, no menos vigorosa, tendente a la contraposición general del indio con el europeo, del sencillo ingenuo no pervertido por la civilización al varón corrompido por las taras de las sociedades de Europa. Típica muestra, por memorar un solo ejemplo, fueron los *Dialogues de monsieur le Baron de Lahontan*

Fundación Speiro

et d'un Sauvage, dans l'Amerique, estampado en Amsterdam, por la viuda de Boeteman, en 1704.

La obra de Lahontan, si es que fue personaje real y el libro no se debe a aquel monje Guedeville que ahorcó los hábitos y viajó por tierras del Canadá entre 1683 y 1684, da en crítica cerrada de todos y de cada uno de los valores de la civilización cristiana, disputándolos por inferiores a las creencias y a los sentimientos de los bondadosos indios hurones e iroqueses, "ces philosophes nus" en sus palabras mismas. El héroe principal, cierto indio hurón apellidado Adario, tras viajar por Europa, vuelve a su estilo de vida primitivo, horrorizado de los horrores que en Europa había contemplado.

El hurón Adario habla igual que un empelucado volteriano de la corte de los Luises, aun antes de que Voltaire diera cifra a sus muecas de ironía demoledora. La perdición de la especie humana "por una manzana" antójasele clara barbaridad, pareja a la de que los humanos sufran dolor, muerte y trabajos a causa de lo que califica de menuda falta de glotonería. Los mitos hurones, con su paraíso en las praderas celestes, son para Adario mucho más lógicos y razonables que el misterio de la crucifixión de un Dios definido todopoderoso, o que la continencia de los sacerdotes en una religión que recorta en vez de desarrollarlas a las energías para él divinas de la vida. "La inocencia de nuestra vida —dirá Adario enunciando la primacía del salvaje americano sobre el civilizado europeo—, el amor que tenemos hacia nuestros hermanos, la tranquilidad de alma de que gozamos por el desprecio del interés, son tres cosas que el Gran Espíritu exige de todos los hombres en general. Nosotros las practicamos naturalmente en nuestras aldeas, mientras que los europeos se destrozan, se roban, se difaman, se matan en sus ciudades; ellos, que queriendo ir al país de las Almas, no piensan jamás en su Creador más que cuando hablan de El con los hurones".

La inocencia idílica del salvaje es su única ley, por cierto harto superior a las leyes vigentes en Francia o en Inglaterra, tan complicadas, tan tortuosas, tan expuestas a quiebras de engaños, tan dadas a solapados artificios. "Nosotros —dirá Ada-

Fundación Speiro

rio— vivimos bajo las leyes del instinto y de la conducta inocente que la sabia naturaleza nos ha inspirado desde la cuna."

Ya está ahí el hombre ahistórico, bueno por naturaleza, colocado encima del civilizado. Ya está ahí la escueta naturaleza bondadosa cara a la historia que corrompe las almas rectas del hombre en su naturaleza pura. "Porque un hombre —concluirá Adario— no es hombre a causa de que anda erguido sobre sus dos pies, porque sepa leer y escribir y porque posea otras mil industrias. Yo llamo un hombre a aquel que tiene una inclinación natural a hacer el bien y que no piensa jamás en obrar el mal."

La trasposición jurídica de esta nueva tabla de valores será la igualdad entre todos los componentes de esa sociedad; esto es, la equiparación de los hombres ante la naturaleza y la contraposición de la sociedad civil o civilizada, hija de la historia, y donde los hombres son pesados con arreglo a sus méritos, cara a la sociedad natural, donde los hombres son contados y en la cual la historia no interviene para nada. El capítulo II del libro III del *De iure naturae et gentium libri octo*, de Samuel Puffendorf, se titulaba precisamente "Ut omnes homines pro aequalibus naturaliter habeantur", y allá se argumenta cuán absurdo sería imaginar que la naturaleza da a los más ilustrados o más fuertes el derecho a imperar sobre los otros; puesto que lo que aparece natural es la libertad igualitaria, siendo las desigualdades introducidas "per legem civilem". Lo corroborará Jean Jacques Burlamaqui en el párrafo 3 del capítulo VI de sus *Principes du droit politique*, publicados seis años después de su muerte, o sea en 1754. "Il est certain —remachará Burlamaqui— que les noms de Souverains et de sujets, de maîtres et d'esclaves, sont inconnus à la nature; elle nous a faits simplement hommes, tous égaux, tous également libres et indépendants les uns des autres; elle a voulu que tous ceux en qui elle a mis les mêmes facultés, eussent aussi les mêmes droits; il est donc incontestable que dans cet état primitif et de nature, personne n'a par lui-même le droit originaire de commander aux autres, ou de s'ériger en Souverain."

Fundación Speiro

Negación de la historia, rechazo de cuanto la historia ha elaborado, que da en la sustancia radical de las posturas de Jean Jacques Rousseau, llamado a trasladar desde la antropología filosófica y desde el jusnaturalismo europeo hasta la política la tesis del salvaje perfecto, con el consiguiente reniego de la historia. Porque la democracia rousseauniana no es, en definitiva, otra cosa que la eliminación de las consecuencias de la historia en la política y que la exaltación del hombre abstracto que es estricta naturaleza sobre el hombre concreto que la historia ha ido elaborando.

Esa visión de la libertad abstracta que el salvaje goza en el estadio de naturaleza era el menosprecio de las fórmulas de libertades concretas ganadas en el curso de los siglos por los pueblos llamados civilizados. Era un estilo de libertad nueva; era la libertad ahistórica practicada por el buen salvaje ahistórico; era el optimismo antropológico llevado a sus consecuencias últimas, a la política. Era sustituir lo concreto por lo abstracto, era afirmar la bondad innata del hombre en cuanto hombre y la maldad de las sociedades civiles fundadas en la historia; era renegar de la Tradición, historia viva, institucionalizada en la política, para considerar que todo el mal está en la sociedad por ser histórica y todo el bien está en el hombre anclado en la desnuda elemental naturaleza.

Rousseau elimina la historia y las consecuencias políticas de la historia, incluidas las libertades concretas que de la historia hayan nacido, en el segundo párrafo de su *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité permi les hommes,* cuando escribe: "Je conçois dans l'espéce humaine deux sortes d'inégalités; l'une, que j'appelle naturelle ou physique, parce qu'elle est établie par la nature, et qui consiste dans la différence des âges, de la santé, des forces du corps, et des qualités de l'esprit ou de l'âme; l'autre, qu'on peut appeler inégalité morale ou politique, parce qu'elle dépend d'une sorte de convention, et qu'elle est établie ou du moins autorisée par le consentement des hommes. Celle-ci consiste dans les différents priviléges dont quelques-uns jouissent au préjudice des autres, comme d'être plus riches, plus honorés,

Fundación Speiro

plus puissants qu'eux, ou même de s'en faire obéir" *(Oeuvres complétes.* París, A. Santelet et Ce, Verdiére, A. Dupont et Roret, 1826, pág. 36 a).

Donde se ve que la suprema igualdad tan cacareada en el estado de naturaleza queda reducida al reniego de las desigualdades nacidas de la historia. Lo que busca eliminar es la realidad del hombre concreto que del pasado vivo haya nacido. Lo que rechaza es la Tradición en todas sus maneras y en especial la Tradición de las libertades políticas concretas. La lógica de su optimismo antropológico no podía conducirle a diferentes resultados.

Pero el caso era que Rousseau, pese a tantas apologías de la naturaleza y a tamañas exaltaciones del salvaje bondadoso, vivía en la sociedad francesa de las pelucas empolvadas y era súbdito de Luis XV. Impotente para deducir en la práctica las conclusiones últimas de sus ideas demoledoras, sin pretender ni en sueños postular el retorno integral a este estado perfecto de una naturaleza poblada por salvajes bondadosos, hubo de buscar una fórmula que traspasara a la situación real de Francia aquellas premisas inasequibles. Tal fórmula fue la del contrato social, fórmula que permitirá mantener las perfecciones del perfecto estado ideal de naturaleza dentro de las estructuras institucionales de la Francia del siglo XVIII.

Así nació la democracia rousseauniana, en la cual los miembros de la sociedad siguen usando de su bondad innata dentro de los marcos de la vida en común con otros hombres. Lo que renuncien como individuos aislados lo recuperan en cuanto electores, en la medida en que contribuyen a la voluntad general que encarna a la soberanía inalienable, o sea que goza de la facultad de decidir en la vida colectiva. Era la única manera en que el optimismo antropológico del hombre, por definición naturalmente bueno, pudiera ir corrigiendo los males secularmente causados por la historia.

Que el optimismo antropológico del hombre naturalmente bueno sigue inspirando a la voluntad general, dícelo claramente en el capítulo III del libro II del *Du contrat social ou Principes*

Fundación Speiro

su droit politique, cuando conteste negativamente a la pregunta de si la voluntad general puede errar, con tal no queden en pie ningunas asociaciones intermedias y con tal que sólo resten frente a frente la voluntad general en el Estado y las voluntades de los individuos *(Oeuvres complétes,* 328 b-329 a).

Este capítulo del *Du contrat social* explica el afán destructor con que los revolucionarios del 1789 destruyeron los varios cuerpos intermedios. Dejarlos subsistentes no sería garantía de las libertades concretas incompatibles con la eliminación de la historia, sino evitar en la explicación rousseauniana el diálogo desnudo del hombre, naturalmente aislado y bueno, con el Estado que incorpore la voluntad general de cada uno de esos hombres.

Lo único que dejaba en pie la ideología revolucionaria, siguiendo las premisas rousseaunianas, eran los dos extremos anclados en la naturaleza: el hombre aislado y el Estado que, por necesidad de mantener la convivencia social, asume la voluntad general. Los cuerpos intermedios, por ser hijuelas de la historia y no de la naturaleza, eran algo antinatural condenados al aniquilamiento.

De esta suerte desaparecieron los cuerpos intermedios de toda especie, las creaciones forjadas por la historia. La Ley Le Chapelier suprime en 2-17 de marzo de 1791 la totalidad de las corporaciones gremiales, prohibiendo, bajo penas severísimas, reconstituirlas en forma de asociaciones obreras. La ley del 5 de febrero de 1790, desarrollada por el decreto del 18 de agosto de 1792, deshace las corporaciones religiosas. El artículo 1 de la Constitución del 3 de septiembre de 1791 aniquilaba las antiguas regiones francesas para dividirlas en 83 departamentos, cuya realidad y cuyos nombres provenían de la naturaleza, de un monte o de un río, de la geografía desconocedora de la historia.

Con la legislación revolucionaria cristaliza el proceso destructor del ayer y triunfa la idea del hombre abstracto. Todo el aparato político se fundará en el hombre desprovisto de tradiciones, nada quedará entre el individuo y el Estado, la libertad será fórmula abstracta dimanada del jusnaturalismo de línea protestante. Frente a las libertades concretas nacidas del devenir his-

Fundación Speiro

tórico sólo se concibe la Libertad con L mayúscula, el vacío sonoro y grandilocuente de una libertad amparada en la naturaleza del hombre bueno del optimismo antropológico.

El hombre concreto de la Tradición.

Lo que contraponía la libertad abstracta a las libertades concretas era, sin embargo, mucho más que una postura política o siquiera que cierta contraposición antropológica. En esta contraposición iban envueltos nada menos que el jusnaturalismo protestante de una parte y el jusnaturalismo católico de otra.

Porque la fundamentación filosófica más alta de las libertades concretas arranca nada menos que de las cimas más luminosas de la filosofía escolástica, en primer término de los pensamientos de Santo Tomás de Aquino. Es en el concepto tomista del ser donde arraigan las tesis de la dignificación de la historia en la doctrina de los cuerpos intermedios, según la visión del hombre como ser concreto a fuer de histórico y tal como se proyectan en las perspectivas forales de los pueblos cristianos.

Se ha dicho muchas veces que la filosofía tomista era una filosofía de las esencias, ya que se apoyaba en la contemplación del ser como realidad suprema, constituyéndose el universo a modo de entramado de las diversas jerarquías ontológicas. Pero, en mi modesta opinión, si bien se mira, con Santo Tomás aparece la estima de las existencias en tanto grado que no me parece exagerado decir que aquel varón portentoso elaboró una filosofía de las existencias; eso sí, medida, centrada, acompasada al ser, sin esa exclusión del ser y ese aislamiento trágico del existir que es la regla de los desbocados existencialismos modernos, desde la "Angest" de Søren Kierkegaard al desconsolador sentimiento del "Geworfene" heideggeriano o la terrible "Néant" de Jean Paul Sartre.

En efecto, para Santo Tomás de Aquino la perfección del ser consiste en él mismo, en el "ipsum esse", o sea en la realización plena y cabal de su esencia. Ese ser lo que se es plenamente de-

Fundación Speiro

termina las relaciones respecto a los demás seres y recibe el nombre de existencia. La existencia es la efectividad plena del ser, en lenguaje escolástico su realización en acto, lo que constituye, como sabéis, la condición primaria del ser mismo. "Nam cum ens dicat proprie esse in actu", consigna Santo Tomás en la *Summa Theologica,* pars prima, quaestio V, articulus I ad primum."

El ser es en virtud del existir, y la existencia consiste en la determinación propia de la esencia radical del ser. La primera afirmación de un ser, anterior a sus cualidades e incluso a sus accidentes, es su existencia propia. "Juan es hombre", afirmación de existencia, constituye el supuesto de las determinaciones accidentales de "Juan es alto" o de "Juan es moreno". Es lo que los escolásticos querían decir al afirmar que existir equivale a "in actum esse". La ontología de Santo Tomás es, más que escueta ontología de sustancias y accidentes, ontología de existencias. La realidad del universo como conjunto ordenado de seres es posible según la diversidad de las varias realidades existenciales, en que los seres que le integran se manifiestan respectivamente.

La separación entre el ser y el existir del ser va manifestada en el obrar. Unicamente Dios, en que se confunden esencia con existencia, el obrar viene directamente del ser. En los demás seres, en las criaturas, al separarse la esencia de la existencia, el principio de la acción en el obrar es distinto de la sustancia radical, la cual actúa por medio de él. Tal sucede con el hombre, donde las potencias operativas son distintas de la realidad básica humana. De no ser así caeríamos en el absurdo de que la entera sustancia radical se agotaría al darse por completo en cada acto o en el otro absurdo de suponer a la totalidad de los individuos de la misma especie dotados de idéntica capacidad de obrar. La antropología de Santo Tomás de Aquino cobra sus últimas perspectivas de estas consecuencias deducidas de separar al ser del existir.

Con lo cual la perfección se da en las existencias de las criaturas, según la especificación de sus naturalezas respectivas. La perfección total, absoluta, solamente cabe en Dios; en las criatu-

Fundación Speiro

ras la perfección consiste en el desarrollo cabal de sus naturalezas propias. Se es perfecto en la medida en que es perfecta la naturaleza de la criatura, en que hay en ella la plenitud de requisitos que la hacen perfecta a tenor de su efectividad. Que yo carezca de alas no quiere decir sea imperfecto, porque la posesión de las alas no entra en la perfección inherente a mi naturaleza. Que yo carezca de vista o que sea cojo sí implica imperfección, porque la posesión de la vista para ver o de dos piernas para caminar sí es parte de la efectividad completa de mi naturaleza de hombre.

El alcance dinámico que semejante determinación de las naturalezas específicas según las existencias da al ser, aquí concretamente al ser humano, no queda recortada a la metafísica ni siquiera a la biología, que aquí sería además antropología. Puesto que la naturaleza específica del hombre implica el "appetitus societatis", es parte de la naturaleza humana la construcción de la sociedad en el tiempo, esto es, la edificación de la historia.

No olvidemos que la especialísima característica del hombre está en su capacidad de transmitir sociológicamente los saberes, capacidad negada a las especies animales, las que sólo poseen el conocimiento individual. La biología ha establecido desde 1893, por mano de August Weissmann, la imposibilidad de la transmisión de los caracteres adquiridos por los caminos de los cromosomas, salvo los contenidos del instinto, inherentes a la realidad vital de las especies animales. Por eso el animal, desde que nace, goza de saberes vitales, mientras que el hombre al nacer es impotente para vivir por sí solo, es un ser abortado e incapaz.

La superioridad del hombre sobre los animales proviene de la capacidad de heredar sociológicamente saberes de otros hombres, al paso que el animal no hereda otros saberes que los instintivos que biológicamente puede recibir. Un tigre de Bengala caza con idénticos modos a como cazaba hace veinte mil años; un hombre es diferente de otros hombres de hace veinte milenios porque ha recibido sociológicamente saberes de otros hombres en una transmisión que es lo que se denomina Tradición. En otros términos, el hombre por su posibilidad de heredar la historia es

Fundación Speiro

hombre, es hombre porque es tradicionalista. Si el hombre no fuese tradicionalista sería sencillamente un animal.

De donde se deduce que en la especificación de la naturaleza humana va inscrita metafísicamente la condición de la historia y de la Tradición, que no es otra cosa que la historia objetivada.

Y de donde se deduce asimismo que directamente resulta en la filosofía tomista la siguiente cadena de conceptos: actualización de la esencia del ser según la existencia; efectividad de la existencia como especificación de las naturalezas; dimensión social del hombre según su naturaleza específica; proyección de tal dimensión social en el tiempo elaborando la historia, y, finalmente, calificación del ser humano como ser que hereda la historia, esto es como tradicionalista.

La teoría de las libertades concretas previene así directamente de las problemáticas egregiamente forjadas por Santo Tomás de Aquino. Y ello por dos senderos. De una parte, porque el hombre es un ser concreto a tenor de su existencia, aquí un ser histórico. De otro lado, porque la libertad de elegir entre el bien y el mal es cualidad característica del hombre, y usando de ella, en función de su condición de ser histórico, ha labrado una serie de estructuras concretas con las que proteger su libertad en el ámbito de la convivencia. Libertades concretas y políticas, resultado de la historia que es parte de la especificación de su naturaleza humana.

Libertad abstracta y libertades concretas.

Sobre tales cimientos filosóficos fue edificada la serie de libertades concretas que en la historia del pensamiento político español conocemos bajo el nombre de *Fueros*.

El calibre de los Fueros está en que expresan ese sentido de las libertades históricas. Son mucho más que concreciones seculares, vestigio de trabajos esforzados en los que legiones de generaciones labraron cuerpos intermedios que sirvan de trincheras

Fundación Speiro

encauzadoras de la libertad y de barreras que hagan imposible la arbitrariedad de la tiranía. Son la proyección en el orbe de las instituciones políticas de la visión del hombre concreto, hija del jusnaturalismo católico, cuya mayor figura fue el Santo de Aquino que acabo de evocar hace un instante.

Las libertades concretas se distinguen de la libertad abstracta en los siguientes puntos cardinales:

Primero, vienen de la historia, porque el hombre verdadero es un ser histórico, nunca el salvaje bondadoso quiméricamente idealizado por Rousseau.

Segundo, encarnan en cuerpos intermedios, baluarte para defenderlas efectivamente, nacidos de la misma historia vivida generación tras generación de vidas libres.

Tercero, no consisten en tablas fantásticas, hueras y vacías, resonancia de ecos orgullosos, incapaces de plasmar en instituciones convenientes; pero en datos precisos, reales, vividos que no soñados.

Cuarto, son libertades y no libertad. Pues que la historia está inscrita en hechos ciertos, según son ciertos los quehaceres de los hombres que la historia hacen.

Diversas por sus orígenes filosóficos, dispares por las concepciones antropológicas en que se apoyan, contrastando el fantástico optimismo antropológico en el realismo del hombre desfalleciente, medido que no medida de las cosas, resultan tan antagónicas e incompatibles entre sí que su choque constituye una de las lecciones más sabrosas en la historia del pensamiento político moderno.

El ejemplo de la España decimonónica.

Lo haré ver con un ejemplo, ya por mí aludido anteriormente en otro sitio, mas cuya vigorosa lección es tan paladina que no creo cometer yerro si lo recuerdo en confirmación de mis palabras anteriores. Es lo que yo suelo decir la lección política de Navarra.

Fundación Speiro

Helo aquí.

Entre las numerosas interpretaciones que se han dado al fenómeno más señero de la historia contemporánea de las España, al Carlismo, no juzgo haya ninguna tan exacta como aquella que discierne la cuestión dinástica del abanderamiento de las libertades forales. Que no se peleó en Oriamendi ni en Montejurra por la vigencia de la Ley sálica, sino por motivos incomparablemente más profundos: por la rabiosa defensa, inconsciente cuanto arrastradora, de las libertades políticas concretas.

Por verdadero milagro histórico había perdurado en los pueblos euskaldunes, debajo de los afrancesamientos absolutistas, el sistema de libertades concretas de los Fueros de la Tradición varia y una, jamás uniforme, de las Españas verdaderas. En los Fueros alentaba enérgica y eficazmente el conjunto riquísimo de libertades inscritas en sistemas labrados por la historia. Los que lidiaban en Lácar o los que lloraban en Valcarlos conocían con las lecciones de la práctica lo que eran las libertades concretas en las que vivían a la sombra dichosa de sus Fueros venerables.

He señalado en otro lugar mi asombro delante del asombro de Antonio Cánovas del Castillo cuando en la *Introducción* que en 1873 antepuso al libro de Miguel Rodríguez Ferrer, *Los vascongados* (Madrid, J. Noguera, 1873, pág. 53), manifestaba su incomprensión al contemplar cómo el fervor sentido por las clases ilustradas de Euskalerria hacia las ideas de la Enciclopedia y de la Revolución francesa disolvióse igual que la sal en el agua cuando las vieron puestas en práctica en 1820. Pues lo que escapó a las agudezas malagueñas del doctrinario restaurador fue el proceso operado en los espíritus vascongados al oír hablar de libertad. En un primer momento, inmersos en el lodazal centralizante del absolutismo, aquellas palabras de libertad sonora resonaron en los oídos de estos hombres libres como la justificación reconocedora de sus Fueros tradicionales. Dejándose llevar de la magia externa del vocablo, no pararon en discernir los fundamentos ahistóricos y jusprotestantes de la cacareada libertad proclamada en 1789. Más tarde, cuando la libertad revolucionaria pasó desde señuelo sonoro a realidad institucional, cuan-

Fundación Speiro

do al ser puesta en práctica la libertad revolucionaria dio de sí las consecuencias inscritas en las premisas antihistóricas que la justificaban en Rousseau y en los convencionales, les fue fácil entender cómo habían sido víctimas de un equívoco; aprendieron que la libertad que al principio por mero juego de frases les sedujo, era de hecho la continuación de la nivelación antihistórica que habían intentado a lo largo del siglo XVIII implantar los Borbones franceses con todo el cúmulo de prejuicios absolutistas, niveladores y antihistóricos que reinaban en la corte de Versalles.

Mientras el varón de Sevilla o de Madrid tenía por términos de elección el dilema formado por el absolutismo y la libertad revolucionaria, en Estella o en Tolosa había que elegir entre la libertad abstracta de la revolución y las libertades históricas de los Fueros. Los términos presentados al granadino o al leonés eran dos manifestaciones de idéntico principio: la canonización del hombre abstracto. Los puntos de referencia del navarro o del vizcaíno eran la contraposición del hombre abstracto del absolutismo y de la revolución frente al hombre concreto de la Tradición de las Españas, que por verdadero milagro había sobrevivido en tierras eúskeras tras el avasallador absolutismo dieciochesco.

Navarra fue carlista por foral. Porque la libertad revolucionaria podía seducir apenas a quienes ignorasen en qué consistían las libertades políticas concretas. Las hojarascas mentirosas del 89 no eran cebo bastante para quienes ya sabían la realidad gozosa de las verdaderas libertades. Los vascos no querían ser libres a la europea según el hombre abstracto rousseauniano, porque ya sabían lo que eran las libertades según la historia y según la doctrina tradicional del hombre concreto.

Y así se dio el caso inconcebible de que los ignaros en materia de libertades pretendieron enseñar a los vascos a ser libres. ¡A los vascos, los únicos hombres libres que el mundo conocía en 1800! Desde Espartero a Cánovas del Castillo el liberalismo democratizante oprimió a hombres verdaderamente libres en nombre de una libertad falsa, antihistórica y extraña.

Fundación Speiro

Yo quiero terminar aquí por eso evocando hoy fervorosamente a los mártires que murieron sin ceder en las breñas pirenaicas a la defensa de las libertades concretas de la Tradición. De los que quizás inconsciente pero siempre heroicamente, cayeron en la demanda, española, católica, tradicional, tomista y verdadera, de mantener la historia frente a la naturaleza desnuda, Santo Tomás contra Rousseau, el jusnaturalismo católico cara al jusnaturalismo protestante, al hombre auténtico concreto frente a las quimeras del hombre abstracto, la Tradición contra la Revolución.

Porque rubricándolo con sangre nos legaron la lección caliente y magistral de cuanto sean superiores las libertades concretas de la Tradición sobre la vacía libertad de las soflamas revolucionarias.

Fundación Speiro