

PERSPECTIVAS PARCIALES Y ACCION UNIFORMANTE TOTAL

POR

JUAN VALLET DE GOYTISOLO.

SUMARIO: I. INTRODUCCIÓN: 1. La crisis de la trascendencia, es decir, del reconocimiento de Dios como causa del orden del universo.—II. EL ORDEN ONTOLÓGICO Y LA PÉRDIDA DE SU INTELCCIÓN: 2. La perspectiva de Santo Tomás de Aquino en *De gubernatione rerum in communi*.—3. De la crisis nominalista al idealismo cartesiano con su consecuente escisión de *res cogitans* y *res extensa*.—4. La distorsión, dislocación y segmentación de la percepción de la realidad y la pérdida del límite y la medida.—III. SEGMENTACIÓN Y MUTILACIONES ANTROPOLÓGICAS: 5. Nuestro ser por participación del Ser y nuestra composición de materia y forma dotada de existencia.—6. Peligro de escindirnos del Ser por quien somos: el laicismo; y nuestra disección como espíritu: el angelismo, o como seres materiales: el materialismo.—7. Antropocentrismo relativo.—8. El pecado original y sus consecuencias: efectos de su olvido y de un concepto equivocado del mismo.—9. El hombre concreto: en qué somos iguales y en qué desiguales.—10. Nuestra unidad operacional: dimanación y motivación objetivas.—11. El hombre como animal social: concepciones equivocadas.—12. Inescindibilidad de individuo y persona: errores consiguientes a esta segmentación.—13. El hombre como ser temporal e histórico. Combinaciones de perspectivas segmentadas del hombre.—IV. DISPERSIÓN GNOSEOLÓGICA: 14. Los caminos de la razón teórica y de la razón práctica, según Santo Tomás de Aquino: *intellectus principiorum* y *sindéresis*, e inducción y juicios prudenciales.—15. El método deductivo cartesiano y el inductivo empirista; y la exclusión de lo no demostrable y de lo no experimentable.—16. Lo *verosimilia* y la limitación del *primum vero* cartesiano.—17. El *verum ipsum factum* de Vico y su significado.—18. El cientismo.—19. El método experimental de Bacon y Galileo y sus límites.—20. Razón teórica y razón práctica en Kant.—21. Del criticismo kantiano al idealismo trascendental de Fichte.—22. Los caminos historicistas.—23. La historia según Vico y según los historicismos.—V. DESINTEGRACIÓN SOCIAL Y ACCIÓN POLÍTICA UNIFORMANTE Y MASIFICADORA: 24. La comunidad política según Aristóteles y Santo Tomás de Aquino.—25.

La razón práctica y el derecho: el pacto social según Eiximenis.—26. La tendencia de absorber todo el poder y centralizarlo y la tendencia a disolverlo; y la relación entre la justicia y el poder político.—27. Trascendencia del derecho respecto de la política.—28. Incidencia en esa relación de la pérdida de la concepción ontológica y de la desintegración de la perspectiva gnoseológica.—29. La concepción de Bodino y la *praxis* de la monarquía absoluta.—30. El pacto social de Hobbes y los de Locke y Rousseau.—31. La obra de la Revolución francesa.—32. El orden económico y su desintegración del orden natural pleno.—33. El voluntarismo político.—34. El marxismo: su *praxis*, su sentido de la historia y su espejismo del mito de un mundo igualitario y feliz.

I. INTRODUCCIÓN.

1. Para iniciar mi tema nada me parece mejor, a fin de orientarlo, que repasar unos párrafos del añorado maestro. Son de un artículo suyo, de Sciacca, que, a fines de 1961 en un número especial, publicó INDICE y que, como póstumo homenaje, la misma revista le reprodujo el 15 de abril último.

Referido a la actual "crisis", amenazadora para el respeto de las culturas, en él leemos este atinado diagnóstico: "Esta crisis es la "consecuencia de otra, más profunda, que es la crisis de la religión "(y, para Europa, del cristianismo): lo que filosóficamente podríamos "llamar «crisis de la Trascendencia o de Dios»" ... "Negada una "Verdad absoluta y trascendente y convertida la verdad misma en "un «producto» (un resultado histórico, por tanto, contingente), y "no en un «descubrimiento» de la búsqueda, no es ya posible evi- "tar el subjetivismo. De ahí la pretensión de cada doctrina o teoría "de identificarse con la verdad absoluta, a considerarse desde todos "los puntos de vista no como una perspectiva parcial y verdadera en "su parcialidad, sino como la adecuación a la verdad total".

Nuestro tema, precisamente, es el examen de un doble fenómeno moderno:

La pérdida, casi total, de la visión y conocimiento del orden universal de la creación y del gobierno divino de las cosas; esto es, de la naturaleza entera.

Y la sincrónica pretensión del hombre moderno de sustituir aque-

lla contemplación y conocimiento por una de las tantas concepciones surgidas de nuestras mentes autónomas, subjetivas, por tanto, además de parciales, pero que son presentadas como explicaciones absolutas y como soluciones totales.

Como secuela de este doble fenómeno, se han ido produciendo paralelamente pérdidas y cerrazones parciales en nuestra visión del hombre, así como también en nuestra percepción de la realidad, tanto en nuestros métodos como en nuestros intentos de organizar la vida social.

Para enfocar este tema nada creemos mejor que tomar perspectivas desde muy atrás, en la historia, en el instante en que —según nos narra Aristóteles, al final del capítulo III del Libro I de su *Metafísica*— Anaxágoras había proclamado que en la naturaleza “había una inteligencia que es la causa del concierto y del orden universal”, terciando en una discusión en la que —según sigue diciendo el Estagirita— “pareció que este hombre era el único que estaba en el pleno uso de su razón”.

Este buen sentido, ese pleno uso de la razón resplandece también en Santo Tomás de Aquino, cuando nos expone la primera de las cinco vías que propone para alcanzar racionalmente la evidencia de que existe un Ser, no solamente ordenador, sino creador, que es causa de los demás seres y de todas las cosas del universo.

II. EL ORDEN ONTOLÓGICO Y LA PÉRDIDA DE SU INTELECCIÓN.

2. La captación por la mente humana de la existencia de un orden universal, derivado de la mente del Ser de quien todo dimana, resplandece en la *Summa Theologica* de Santo Tomás de Aquino al tratar en su parte I, *quaest.* 103, *De gubernatione rerum in communi*, donde, en su primera respuesta, rechaza como insostenible la pretensión de algunos filósofos antiguos de que todas las cosas suceden por casualidad, pues el orden del universo manifiesta a las claras que el mundo está gobernado y la perfección última de cada cosa se cifra en la consecución de su fin, lo que requiere su gobierno en este sentido (I, q. 103, a. 1, resp.).

El Aquinatense concibió este orden de un modo dinámico —pues en todo ser creado hay algo *stabile* y *aliquid ad motum pertinens*, incluyéndose la operación en el movimiento (a. 1, ad. 2)—, operando *suaviter* mediante causas segundas, en el cual la unidad se realiza a través de la diversidad y la libertad humana actúa como una de esas causas segundas ejecutorias, sin que la contingencia y las contradicciones de éstas lleguen a perturbar el orden total del universo.

—«En el gobierno se deben considerar dos cosas, a saber: el plan de gobernación, que es la providencia propiamente dicha, y la ejecución del plan ...»; y, en cuanto a ésta, «*Deus gubernat quaedam mediantribus aliis*»: «de tal modo Dios gobierna las cosas, que hace a unas ser causas de otras en la gobernación» (a. 6, resp.); y «aunque las cosas contrarias disienten en cuanto a sus fines próximos, convienen no obstante, en cuanto a su fin último, estando todas dentro del orden único del universo» (a. 3, ad. 2): «es posible que algo suceda fuera del orden de una causa particular, pero no que suceda fuera de la causa universal», pues para que «algo suceda fuera del orden de una causa particular es necesario que intervenga alguna otra causa particular, la cual por necesidad está dentro del orden de la causa primera universal» (a. 7, resp.).

—«Moverse y obrar por un fin acontece de dos maneras. Una dirigiéndose el agente a sí mismo hacia el fin, como se dirigen el hombre y las demás criaturas racionales; este modo exige tener el concepto de fin y de medios o de cosas para el fin. Otra, extender las cosas hacia el fin como movidas y dirigidas a él por otro ...» (a. 1, ad. 1); debiendo advertirse que, «lo que las criaturas reciben de Dios les es natural; mas lo que hace el hombre con las cosas naturales no según con la condición de éstas, tiene carácter de violencia» (a. 1, ad. 3) y, en consecuencia, quienes «se oponen a un bien particular que les es conveniente, según su naturaleza o estado»: «por eso son justamente castigados por Dios» (a. 8, ad. 1). Así el desorden en una causa particular provoca la reacción del castigo dentro de la causa universal.

3. Pero, este orden dinámico, actuado a través de una serie de causas intermedias, en el cual los efectos están necesariamente liga-

dos a sus causas, se esfuman en el mundo que Guillermo de Ockam imaginó como cristiano, en el cual Jehová no obedece a las ideas, que ese franciscano inglés pretendió que realmente ni siquiera existían, pues para él los universales se reducen a ser meros nombres. No quedaba, pues, sino la intuición, como único fundamento seguro del conocimiento científico y sin duda apto para guiar las investigaciones experimentales. Pero —según ha observado Gilson— siguiendo por esta vía, si Dios puede producir un efecto sin pasar por la causa segunda, y puesto que siempre podremos tener la intuición sensible de algo que falle o que no exista y como no tenemos ningún medio seguro para descubrir esta diferencia, nuestro coeficiente de incertidumbre también alcanzará al conocimiento de las mismas cosas.

Así el nominalismo no sólo dejó en ruinas la concepción del orden de la creación divina, sino que al hacerlo despejó el paso suficientemente para que con Descartes resurgiera el idealismo, fruto de la razón autónoma. Fue, precisamente, una premisa para éste la negación nominalista del universo que nos rodea: "Sea que velemos, sea que durmamos, nunca nos debemos dejar persuadir más que por la evidencia de nuestra razón. Y es de subrayar que digo de nuestra razón, y no para nada de nuestra imaginación ni de nuestros sentidos". Para él era un postulado "no creer posible al espíritu humano distinguir las formas o especies de cuerpos que hay en la tierra de otra infinitud que podría haber".

El abandono del concepto aristotélico de la naturaleza, uno y a vez múltiple, ontológico y dinámico, y cuyo conocimiento suponía una adecuación entre mente y cosa, trajo en primer lugar la disociación, preconizada por el propio Descartes, de la *res cogitans* y la *res extensa*, es decir, del pensamiento y la materia que, como ha sintetizado Michel Villey, representan, respectivamente, «el mundo de las almas, soporte del pensamiento y de la voluntad, del acto libre», y «el mundo objetivo de la física cuantitativa», el «mundo de las cosas, inerte, pasivo, sometido a las leyes determinantes de la mecánica»: «*res extensa*, cuyas partes y sus disposiciones y redistribuciones son muy aptas para el tratamiento matemático».

Ello dio lugar a que la mirada del hombre sobre las cosas cam-

biara totalmente. El hombre ya no se siente integrado en un orden universal del que él y las cosas forman parte. Se siente separado, o siente que su mente está separada de las cosas, que las examina desde su propia perspectiva, es decir, desde un punto de vista exterior a ellas, situado en la propia conciencia del sujeto. Así resulta que la realidad viene siendo objeto de múltiples visiones, todas incompletas y parciales. La visión por transparencia, desde dentro, ha sido sustituida —como dice McLuhan— por la perspectiva desde un punto de vista exterior, y, a veces, a través de aparatos, cuya percepción aislamos y absolutizamos en exceso. Antes de mucho —decía Chesterton— el mundo estará en guerra entre telescopistas y microscopistas.

Erigida así nuestra conciencia intelectual en sujeto y reducida la naturaleza a materia de conocimiento empírico, a *res extensa*, aislada del mundo del pensamiento, de la *res cogitans*, la función cognoscitiva del mundo se circunscribe tan sólo a lo meramente material excluyendo el conocimiento de las esencias, de los valores, de los fines y de la realidad del ser de orden sobrenatural. Las realidades inmatrimales son consideradas como “abstracciones metafísicas” y, como tales, excluidas por no científicas.

4. Según McLuhan explica en “La galaxia Gutenberg”, esto es consecuencia de una distorsión en la percepción de la realidad, que da lugar a que ésta cada vez resulte más difícil de percibir en su totalidad, por transparencia desde el interior y por interacción de todos nuestros sentidos. Es cierto que la imprenta favoreció un universo mental, puramente visual, con una linealidad lógica, y una perspectiva que desde fuera ilumina separadamente aspectos indiosociables de la realidad. Pero ese resultado lleva por sí solo, aún más rotundamente, hacia el empirismo privado de horizontes reales más elevados.

«Una vez aceptado el proceso de dislocación y segmentación del lenguaje y la experiencia» —dice MacLuhan— «ya no hay resistencia posible». Todo se disloca: «el sentimiento de integración y transparencia de la trama del ser se esfuma y el pensamiento humano no se siente ya formando parte de las cosas», y la razón humana se

«aisla también del tiempo exterior», que se sustituye «por la duración del ser que piensa, que sólo es duración del conjunto sucesivo de sus pensamientos». La conciencia humana, así aislada, «se halla reducida a una existencia sin duración. Está siempre en el momento presente». Y, desde ese instante, «el Dios creador y conservador está ausente. El actor principal ya no está en escena» ... «En lugar de Dios hay los sentimientos, las sensaciones, todo lo que causa las sensaciones», inconexos con la realidad y ordenados arbitrariamente en nuestra mente. Así, esfumadas de nuestra sensibilidad, «se olvidan las causas formales, materiales y finales»; la ciencia y la filosofía moderna han pasado de la búsqueda de la «causa» a una labor de «análisis» y de «configuración»; y la técnica cartesiana de separación ha arrinconado entre lo inconsciente todos los aspectos olvidados de la existencia.

Puede, pues, pensarse con fundamento que el hombre moderno ha perdido la sensibilidad del orden de la naturaleza. Es un ser mutilado de la plena utilización de sus sentidos, con una visión achataada, reducido a un solo plano, como la de quien avanza con orejeras de un modo lineal, y que trata de suplir esa limitación de su percepción, intelección de la realidad por medio de su imaginación, que utiliza para trazar modelos ideales y emplea para realizarlos su dominio, continuamente perfeccionado, de las técnicas mecánicas de manipulación de las cosas, que considera tan sólo como objetos materiales, mera materia, de la construcción ideada.

Ello produce en la inteligencia del hombre moderno el fenómeno de la pérdida del límite, que Sciacca califica de *stupidità* (estolidez), causante de una falsa impresión de libertad en el sujeto que intenta construir un mundo a la medida de sus ideas. Y esto conduce a la negación de todo cuanto trasciende de lo que resulta materialmente experimentable en el momento dado de que se trata. La metafísica social se pone entre paréntesis, lo que equivale a aceptar su negación. La falta de visión del todo y el enfoque sólo de alguna de sus partes, lleva a la aceptación como verdad total de lo que sólo es una verdad parcial y limitada, que se deforma a medida que se la hace crecer desmesuradamente. Así, como dice Sciacca, la verdad circunscritamente científica o meramente técnica es impuesta como

única verdad, «total, exclusiva, privilegiada, tiránica, creciente», con lo que se ocasiona «el cáncer del economismo, del cientismo, del sociologismo, de la tecnocracia, que tiene su filiación en la degeneración de la razón».

III. SEGMENTACIÓN Y MUTILACIONES ANTROPOLÓGICAS.

5. Cuando nuestra visión del mundo se escinde, resulta casi imposible que deje también de escindirse nuestra propia autovisión.

El hombre a quien se le fragmenta su visión del mundo, queda también personalmente escindido, en cuanto "flota" en un vacío sin entender su origen, ni su fin, sin conocer su propia esencia, y sin saber dónde se halla situado ni cómo debe comportarse en su relación con el mundo exterior ni con sus semejantes. Por lo tanto, toma un rumbo sin perspectiva, ignorando el camino que debe seguir para no perderse en las fragosidades del bosque, o no precipitarse en una sima ni quedar encerrado en las quebraduras de un barranco entre rocosas paredes verticales. Así, en la plenitud de su progreso técnico, se mueve sin parar, tanteando «como un gigante ciego», cuando no se abandona desalentado, agotado o perplejo, a un nihilismo de duda, de desesperación o de náusea. ¡Son tantas cosas las que se olvidan cuando se pierde la perspectiva cristiana del hombre!

Tenemos en la mano un estudio, condensado, completo y preciso, como todos los suyos, del P. Victorino Rodríguez, O. P., "Antropología tomista y antropología actual", que nos muestra esa plena visión del hombre que resulta de la clara, amplia y profunda perspectiva de Santo Tomás, que conviene repasar.

Como seres finitos, que somos, tenemos el *ser* por participación del *Ser* infinito, del *Absoluto*, es decir, Dios, que eternamente es *acto*. De El dimanamos los demás seres que, necesitamos originariamente un acto creador del Ser que siempre Es y que nos ha dotado de la potencia precisa para que lleguemos a ser en *acto* y nos vayamos realizando a medida que nos perfeccionamos.

Tenemos ya un primer dato. Pero, además de ser *acto-potencia* dimanantes del Ser que siempre Es *acto*, nos componemos de *mate-*

ria-forma; somos la integración de ambas, en nuestro ser que *existe*; pues materia y forma separadas y sin existencia no son entes. Nuestra *esencia* sustancial de hombres no es sólo cuerpo ni sólo alma, sino la unión de alma y cuerpo, que para *ser* en acto requiere *existencia*.

Lo expuesto nos muestra ya algo nuestra complejidad y nos hace atisbar los mayores riesgos que podrían dimanar de escindir nuestra autovisión, ya sea:

— considerándonos seres autónomos, perdiéndonos en un camino que desde el laicismo desciende hacia el agnosticismo, la muerte de Dios, el ateísmo;

— reduciéndonos a considerarnos materia, por pensante que sea, así vamos a parar al materialismo y, de ahí, al edonismo, o a un capitalismo sin entrañas, o al socialismo, hasta caer en la concepción del mundo del materialismo dialéctico marxista;

— abstrayendo nuestro espíritu y pretendiendo considerarnos como si fuéramos en espíritu puros, con lo cual corremos el riesgo de perdernos en un *angelismo* y terminar en cualquier bestialismo en nuestra caída por falta de alas y equilibrio, o por tenerlas de cera como Icaro.

6. Con la primera segmentación cortamos nuestro cordón umbilical con Dios. El pasado año nos explicó muy bien Sciacca que, en la concepción tomista, nuestra «sustancia es ente *en sí*, no *de por sí*; es independiente en *sí*, es dependiente en cuanto no es *de sí*; es ser autónomo por el ser que es, pero es en relación a Dios, que le da el ser; es de una suficiencia no autosuficiente». «Al ser [el hombre] no *de sí*, sino del Ser que es otro que él, resulta que su ser *totalmente por sí le vincula a ser absolutamente por el Ser*, por lo cual su ser es fiel al orden del ser cuando actúa perfectamente por *sí sólo*», o sea «si, en relación a sus semejantes y a las cosas, se actúa por el Ser».

El correcto entendimiento de esto conduce al humanismo cristiano, y rechaza toda forma de humanismo absoluto (laicismo), que «negando el Ser como principio de los seres, *naturaliza* al hombre». Pretendiendo divinizarlo lo abandona a la nada y a la desesperación.

En cambio, según el humanismo tomista, sigue diciendo Sciacca, «corresponde al hombre, junto con su prójimo, hacerse en el mundo todo el ser que es como ente finito autónomo, asumir toda su responsabilidad como ente pensante, cognoscente, agente según el orden del ser, pero advirtiéndolo que, al mismo tiempo que se realiza y se cumple como ser en sí, tiene su cumplimiento, en cuanto ser no de por sí, en Dios, como fin último».

Especialmente, es preciso no olvidar que nuestra forma espiritual e intelectual excede de la materia racional, y que, al separarse del cuerpo, subsiste con destino eterno, en espera de la resurrección de la carne, siendo este destino nuestro fin último, la meta definitiva de nuestra peregrinación por este mundo temporal.

Por eso es cierto que el ser propio del hombre resulta negado «en cuanto es negada la ontología» por una antropología que sólo es del *homo faber* y que niega al *homo metaphysicus*. Con muy graves consecuencias que también nos ha mostrado con su agudeza Sciacca.

Así, esa antropología del *homo faber*, que en nuestro hacer nos quiere liberar de Dios, o bien nos hace caer en el escepticismo de la desesperación o la náusea, o nos lleva al totalitarismo de la colmena o del hormiguero.

De esta primera escisión resulta consecuente otra segunda que nos reduce a ser contemplados como seres meramente materiales; y, o bien, nos conduce a un edonismo egoísta en el que debemos buscar hoy la raíz de los abusos capitalistas, o contrariamente, orientándonos hacia “lo social”, nos lleva al socialismo. Contempla al hombre —según nos recordaba Sciacca— como si fuera una bestia, como ganado al que se trata de “engordarlo bien”, con olvido del espíritu; procura riqueza e incluso “opulencia” material, con olvido de la miseria y la escualidez espiritual.

En cambio, la tercera escisión quiere tratar al hombre como si fuese un ángel, «se olvida la lección del buen samaritano, se limita a “predicar” la bondad de la perfección interior, con olvido del cuerpo que grita en el desierto: falsa riqueza espiritual en la indigencia envilecedora del cuerpo».

Si aquella posición es la del *materialismo*, que niega el espíritu,

la última es la del *angelismo*, que niega la materia o el cuerpo «dos abstractismos que dejan escapar la esencia del hombre».

7. El hombre se diferencia de los demás animales en cuanto es animal racional. Esta característica de la racionalidad hace del hombre el ser más perfecto de la naturaleza. Y partiendo de que, como el Aquinatense dice, los seres más imperfectos están hechos para los más perfectos, se justifica un cierto *antropocentrismo* en el sentido de la prioridad de valor del hombre sobre el universo y todas sus partes, expresada ya en el Génesis, cuando Dios confirió a Adán el reinado sobre la naturaleza. Pero este antropocentrismo, según Santo Tomás, es un *antropocentrismo* relativo, porque el hombre —explica el P. Victorino Rodríguez— se halla trascendido: no sólo *extensivamente*, en cuanto *fuera de él* «puede conocer y amar y buscar cosas distintas de él mismo en la realización de sus potencialidades», sino, sobre todo, *intensivamente*, «porque se sabe participación de Dios, tanto en el orden de la eficiencia y finalidad, como en el orden de la perfección formal». Por eso gira «en torno a un teocentrismo absoluto, mediato en el orden filosófico (que alcanza a Dios a través de las creaturas) e inmediato en el teológico o de la gracia, que alcanza a los medios de conocimiento». Teocentrismo que no excluye aquel antropocentrismo relativo, sino que «lo delimita en el orden temático y en el gnoseológico, como la teología no excluye la filosofía, sino que la acepta en sus límites, la valora en su ámbito y la utiliza y dialoga con ella, sin confundirse con ella».

Tenemos, pues, al hombre delimitado en relación a Dios y al mundo creado del que, ciertamente, podemos servirnos como reyes de la creación, pero del que sólo debemos servirnos conforme al orden natural que el mismo Creador ha insito en su obra. De no ser así, seremos causa del desorden que dentro del orden general se originará y que deberemos sufrir, pagándolo con creces (agotamiento, polución, mala distribución, con sus graves consecuencias no sólo materiales sino incluso morales).

8. Para la determinación de nuestra propia antropología, la Revelación nos ha facilitado una luz imprescindible para compren-

der algo que sin ella nos resulta incomprendible: el mal y nuestra dualidad que si, por un lado, tiende a elevarnos a las zonas del espíritu y de la beatitud, de otra parte, nos inclina a todas las concupiscencias produciendo «una desviación de nuestra razón», según expresión de Santo Tomás de Aquino (*Sum. Th.*, I-II^{oe}, q. 91, a. 6, resp.).

Nos referimos al dogma del pecado original que tiene como tema paralelo el de nuestra libertad y del valor de nuestras obras.

El pelagianismo, al fiar nuestra salvación sólo en nuestras obras, se contraponen al luteranismo, que sólo la hace depender de la gracia que determina la predestinación.

Paralelamente se contraponen, de una parte, las concepciones, respectivamente optimista y pesimista:

— de Rousseau, del hombre naturalmente bueno —de la que se estimaba prototipo al *buen salvaje*— pero oprimido por el pecado social producido por las instituciones o estructuras opresoras, de las que puede redimirse gracias a la “razón general” encarnada en la opinión de la mayoría;

— y de Lutero, que afirmó la total carencia de valor de las obras del hombre para su salvación eterna, aunque, sin embargo, no estima que esto fuera óbice para que estas obras puedan resultar buenas, “inmensamente buenas”, y “para la vida presente”, en el terreno de lo técnico científico y de lo económico.

Y, de otra parte, la contraposición que, en la concepción de nuestra razón, representan respectivamente:

— Descartes, que, según explicó Maritain, concibió «el pensamiento humano al modo del pensamiento angélico», e innatas las «ideas» del hombre, como las del ángel. De modo que «el conocimiento racional es para Descartes como una *revelación natural*». Por eso el pecado de Descartes es un pecado de angelismo.

— Y Lutero, que, en cambio, formuló un axioma contrario de que la razón humana está tarada por el pecado original. Estimándola, por ello, impotente para conocer los primeros principios; pues, para él, la naturaleza caída del hombre implica el deterioro de la razón humana que determina su incapacidad para conocer las primeras verdades, la ciencia especulativa y toda metafísica; pero que,

en cambio, no la inhabilita para funciones de tipo práctico en los quehaceres humanos dirigida por la voluntad, aquí, con el sentimiento del "yo" hipertrofiado.

La concepción verdaderamente cristiana es la de San Agustín, seguida por Santo Tomás de Aquino, según la cual el hombre herido por el pecado original y redimido por la gracia no es un ser tarado en su naturaleza; y sus obras pueden valer con el auxilio de la gracia que encarna en la naturaleza pero no la sustituye. Y así la humana razón, según resuelve el Doctor angélico, en *Sum. Tb.*, I^a-II^{ae}, q. 91, a. 3, ad. 1, «no puede participar plenamente del dictamen de la razón divina sino de manera imperfecta y según la razón humana»; así, tanto en el orden especulativo como en el práctico, «tenemos conocimiento de determinados principios generales, mas no conocimiento perfecto de cualquier verdad, tal como ésta la entiende la verdad divina». De ahí los esfuerzos ulteriores y aproximativos que necesita desarrollar la razón humana.

9. Hemos visto que no podemos escindir nuestro ser: ni del Ser que nos ha creado, ni del orden ínsito en el mundo por su obra creadora. Pero tampoco podemos escindir nuestro propio ser disociándolo, no sólo como espíritu de la materia o como cuerpo del espíritu, sino tampoco de ninguno de los elementos y accidentes que lo individualizan. Notémoslo, también con el P. Victorino Rodríguez: en cada uno de nosotros, además de nuestra naturaleza humana, se da una individualidad que se integra de accidentes, acciones, duración, existir, que si bien no son esenciales a la *naturaleza individual del hombre*, sin embargo pertenecen a la persona y son inseparables del *hombre concreto* de que se trate, pues abstrayéndolos le privaríamos de algo que caracteriza su personalidad y le individualiza.

Su olvido da lugar al empeño equivocado de extender la igualdad más allá de nuestra indudable igualdad de naturaleza, que tampoco debemos soslayar. Aquel olvido es causa del igualitarismo. El segundo, del racismo, de las castas, de la falta de amor entre los hombres, hermanos en Cristo como hijos de Dios Padre.

El P. Victorino Rodríguez subraya que los accidentes *pertenecen*

a la persona, pero *no son* la persona, incluso ocurre así con el alma y el cuerpo, con la conciencia y la libertad: «no soy alma ni cuerpo, no soy pensamiento ni soy libertad, sino que tengo alma y cuerpo, pensamiento y libertad. La persona posee y aúna todo lo que hay en mí, pero es más que la suma de todo ello. La persona trasciende a la naturaleza humana individual con todas sus peculiaridades estructurales y operativas».

Asimismo, en otro ámbito, *tenemos* existencia pero ésta no constituye nuestro ser: «*Tengo pero no soy existencia*»; si bien el *existir* pertenece a la misma constitución de la persona: «*esse pertinet ad ipsam constitutionem personae*» (Sto. Tomás, *Sum. Th.*, III, q. 19, a. 1, ad. 4), en el sentido de que no es producto, sino el “término” que la unifica y distingue.

En cambio, el *obrar* de la persona, su operación, es un producto o efecto múltiple de la persona, mientras «el existir es actuación unitaria de la persona».

Tenemos, pues, una *sustantividad dotada de existencia* (elemento que se da en todo animal y en toda planta), pero, además, como hemos ya dicho, estamos dotados de un elemento específico nuestro, la razón: «*Ducendum quod persona significat quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura*», dice el Aquinatense en *Sum. Th.*, I, q. 29, a. 3.

Pero, así como somos algo más que seres materiales destinados solamente a un bienestar meramente físico, y no nos circunscribimos a tener libertad —que nos ha sido dada como medio dentro de nuestras posibilidades y no como fin—, así tampoco somos sólo razón e intelecto. Volvemos a ceder la palabra al P. Victorino Rodríguez: «así como no es correcto decir que entiende el entendimiento o que obra el alma, sino que entiende el hombre por el entendimiento o que obra el compuesto de alma y cuerpo, tampoco es correcto decir que existe el entendimiento o que existe el alma o que el hombre es existencia, sino que el hombre tiene alma, tiene entendimiento, tiene existencia».

10. Correlativamente, también formamos una unidad operacional en nuestra composición dinámica, por la cual obramos, median-

te un complejo de facultades, de las que no podemos excluir ninguna. Con ellas opera el alma a través de sus muy diversas potencias, actuadas según las peculiaridades estructurales de cada individuo, debidas a la diversa complejión orgánica de cada cual.

Y esta unidad operacional se produce dinámicamente en un doble sentido:

Uno, diríamos en una imagen, de dentro hacia afuera, de *dimanación* o *efusión vital*, jerarquizado, del alma al entendimiento y de éste voluntad y a la cogitativa, ordenando los demás sentidos y el apetito sensitivo.

Otra, diríamos de fuera hacia adentro, inverso al anterior, de *motivación objetiva*, en cuanto el mundo exterior estimula los sentidos externos, transmitiéndose a los internos que estimulan el apetito sensitivo y al entendimiento que impulsa a la voluntad.

En conjunto, dice el P. Victorino Rodríguez, «en el hombre la inteligencia y la voluntad se proyectan sobre la sensación y la emoción (el mirar y el sentir del hombre no es como el del animal), y los sentidos del hombre están orientados hacia la voluntad», produciéndose así una interacción entre los procesos vegetativos y emocionales.

Así, con el obrar y el padecer personal, el hombre va modelando su personalidad psico-lógico-moral, con la adquisición y modificación constante de sus hábitos mentales, científicos, artísticos, morales, automatismos de comportamiento, acomodaciones ecológicas y sociales, hasta prefigurando su herencia biológica.

El olvido de estos hechos conduce a que atendamos solamente a uno solo o a alguno de los aspectos del hombre y omitamos otros, deduciéndose de ello muy graves consecuencias prácticas.

La hipertrofia de cualquiera de nuestras facultades conduce a un desequilibrio personal y a autolimitar nuestras posibilidades, originando graves errores en materia educativa e instructiva; y al proyectar la visión incompleta del hombre al terreno político-social, considerándolo únicamente a partir de una sola de sus cualidades o aspiraciones —la conservación de su ser, el bienestar, la libertad, etcétera—, ha conducido, como inevitables consecuencias, a las vi-

siones incompletas de las que han sido fruto las construcciones político-sociales de Hobbes, de Locke y de Rousseau.

De otra parte, el predominio de la corriente de *dimanación* sobre la de *motivación*, o viceversa, puede producir sendos desequilibrios metodológicos, respectivamente.

— *idealista* o *empirista* por los que nos sentimos creadores de nuestro mundo;

— o bien, *determinista*, que hace al hombre producto de la evolución o de la historia.

11. El hombre nace necesariamente *social* y *sociable*, tanto como racional, libre y operativo. Pero, aunque la sociabilidad es congénita del hombre, éste no deja de ser esencialmente hombre aun fuera de la sociedad o no ejerciendo funciones sociales. La persona es sustancial y ontológicamente incomunicable, metafísicamente solitaria; y la comunicabilidad es *operacional*, es fruto de la relación interpersonal de la que resulta la vida social. Pero, el hombre, que es naturalmente animal político, precisa de la convivencia y necesita organizarse en sociedad para llevar una vida digna de su condición, no sólo por sus necesidades biológicas, sino también para las del espíritu.

La sociedad resulta, así, un complemento perfectivo, en lo que se refiere al *bien común*, que excluye tanto un concepto absolutamente *individualista*, como una concepción *totalitaria*, es decir, hipostática de la sociedad, como si ésta fuera realmente persona que limitase o absorbiera las singulares que la integran. Otros dos errores sociológicos y políticos que se nos manifiestan como frutos respectivos de una y otra visión parcial.

La ordenación social de los fines particulares al bien común no significa, para Santo Tomás de Aquino (II^a-II^{ae}, q. 58, a. 9, ad. 2), absorción de la parte por el todo ni del bien particular por el común, pues la ordenación se efectúa «no por comunicación genérica o específica, sino por comunicación de finalidad, por lo cual el bien común es también fin común».

Al decir el Aquinatense que el bien común es *comunicación de fin*, explica el P. Urdanoz, «rechaza la idea de que deba entenderse

ese bien común como un *todo universal unívoco*, a ejemplo del género respecto de las especies o de la especie respecto de los individuos»; pues, mientras «el todo universal unívoco se comunica en igualdad unívoca y absoluta a los individuos», en cambio, «el bien común, que es de todos y cada uno de los particulares, no lo es totalmente ni con absoluta igualdad».

Esto nos advierte, además, que las partes no se deben subordinar totalmente a la comunidad, sino en lo referente al fin común determinante del bien común, como vemos confirmado en I-II^{oe}, q. 21, a. 4, ad. 3: «El hombre no se ordena a la comunidad política según su ser y todas las cosas que le pertenecen y, por eso, no es necesario que todos sus actos sean meritorios o no respecto de la sociedad».

Y así Santo Tomás relaciona la *unidad* y la *pluralidad*, sin absorber ésta en aquélla, que tampoco disuelve (*Sum. Tb.*, I, q. 31, a. 1, ad. 2); y relaciona, sin confundirlos, el *bien propio* y el *bien común*; sino que trata de armonizar los bienes propios de los componentes del grupo con el bien común de éste (*De regimine principum*, lib. I, lect. I).

Pero la sociabilidad humana, además de unir seres desiguales y de no unificarlos en todo sino en cuanto sea bien común, tampoco se halla formada en único grado por una unión de individuos en una comunidad política soberana, sino que, como el mismo Aquinatense dice en el párrafo 4 del proemio de sus Comentarios a la Política de Aristóteles: «Las comunidades humanas son de diferentes grados y órdenes y la más elevada de ellas es la comunidad civil ordenada para ser de por sí suficiente a la vida humana, por lo cual es la más perfecta».

Así, el Estado no es una sociedad de *individuos* sino una *sociedad de sociedades*, inferiores y naturales —como las familias, municipios, sindicatos, etc.—, a los cuales la sociedad política viene a completar, sin absorberlas, como tampoco a los individuos integrantes de unas y otras.

He ahí la plena sociabilidad humana desarrollada, sin ser absorbida, en las sociedades que escalonadamente va integrando.

No todo es vida social para el hombre, aunque éste difícilmen-

te puede, ni debe, prescindir de ella y de su prójimo. Tampoco ha de contemplar a éste, a los «otros», como algo que es *para él* —¡colmo del egoísmo individualista!—, como ocurre con la concepción del «otro» para Freud, que no ve en él sino «un objeto sexual, integrado, pensado, concebido, deseado subjetivamente en función de mi *cathexis*, de mis necesidades, de mis tendencias» Pero, a la inversa, es falso decir, con Bonhoeffer, que cada hombre es «un ser para los demás», olvidando que, ante todo, cada hombre es «un ser para Dios», y sólo en segundo lugar «un ser para los demás», a los que debemos amar como a nosotros mismos, pero no con amor *absoluto* que —como Sciacca repetía, en “L’ora di Cristo”— sólo debemos a Dios y que nos señala un orden de amor que no debemos soslayar con un amor desordenado, que suele suscitar odios difícilmente discernibles del amor que se dice motriz.

12. Otra segmentación del hombre, con evidentes repercusiones en sus relaciones sociales y en el orden político, implica la tesis de Jacques Maritain que distingue *individuo* y *persona*, sometiendo totalmente aquél al bien común temporal y excluyendo a ésta de toda coacción estatal. Con ella, en términos generales, se llegaría a un total liberalismo en el terreno jurídico en materia espiritual, mientras que en el campo económico y político quedaría plenamente justificado el totalitarismo comunitario, con tendencia al comunismo.

Leopoldo Eulogio Palacios, en “El mito de la nueva cristiandad”, niega toda raigambre tomista a esta distinción y señala su raíz en la distinción que estableció Kant al contemplar: «al hombre como naturaleza sometido al orden fenoménico, al engranaje del determinismo universal, y al hombre como persona dotada en el orden inteligible de moralidad y libertad».

Pero la escisión es imposible, pues la individualidad que la naturaleza otorga al hombre implica ya su personalidad, «*el individuo* —subraya Leopoldo Eulogio Palacios— *es de verdad individuo solamente cuando es persona*. Por tanto, la individualidad y la personalidad no difieren en el mismo hombre».

Si el fin común determina el ámbito del bien común, según Santo Tomás de Aquino, igualmente delimita donde existe sumisión al

todo social. En este ámbito, como estima el P. Teófilo Urdanoz, nada más falso que explicar las consiguientes limitaciones por la teoría mariteniana de la disociación de persona e individuo dentro del hombre; y «es ridículo afirmar que el hombre no actúa como persona con toda su dignidad y prerrogativas de la misma, sino como mero individuo en el campo económico. El único sujeto de derechos es la persona, y, si separamos la personalidad del hombre en sus relaciones con los demás, respecto de los cambios y gestión entera de los bienes de la tierra, le privamos de todos sus derechos, del respeto a su propiedad, a sus contratos, etc., con lo que queda reducido a una condición peor que ningún ideólogo totalitarista o comunista soñara. La personalidad es inseparable del hombre y éste nunca podrá dejar de actuar como persona, ni es individuo despersonificado en ningún campo de sus actividades».

Resulta contraria a la finalidad que —según explica el Aquinense en *De regimēni Principum* y en sus Comentarios a la Política de Aristóteles— constituye el objetivo de los hombres reunidos en sociedad de «llevar juntos una vida buena que aisladamente no podrían conseguir», siendo el fin último «vivir según la virtud», esa pretensión de escindir persona e individuo, pues con ella se llega al más absoluto liberalismo sociopolítico en los valores superiores, que escaparían al bien común, y a un totalitarismo estatal absorbente de los bienes económicos de los individuos que así difícilmente podrían tener libertad como personas. El orden escalonado de los fines humanos es preciso respetarlo y ordenarlo en ambos aspectos inescindibles del hombre, siempre persona en todas sus relaciones, tanto las que tiene como hombre individual como en sus conexiones hombre-familia, hombre-sociedad...

13. El hombre es un ser *temporal* e *histórico*, como precisa el P. Victorino Rodríguez, «en el sentido, aunque no en la medida, en que está sometido a la mutación, al cambio (cualitativamente progresivo o regresivo) cronológicamente conmensurable».

No *es* tiempo, sino que *tiene* tiempo; no *es* historia, sino que *tiene* historia, o sea es *sujeto* de la historia.

El devenir temporal, comúnmente cronometrable, no alcanza al

hombre en su supervivencia espiritual póstuma, y, además, el tiempo biológico como proceso evolutivo de la personalidad deja esencialmente inalterable a la persona, al espíritu del hombre y apenas afecta a sus cualidades más íntimas o las afecta de un modo poco proporcional a la sucesión evolutiva del complejo psicofísico del hombre.

Además de ser histórico, el hombre vive en un momento histórico dado, en el cual las tradiciones o acopios de saberes y experiencias, acumulados por generaciones anteriores, confluyen con la reacción crítica del momento presente, que tampoco deja de ser tributario de otras posturas críticas también incubadas en el pasado.

Notemos que esta cuestión está íntimamente ligada con la del equilibrio o predominio de la corriente de *dimanación*, de nosotros hacia afuera, o de *motivación* objetiva, de fuera hacia nosotros y, naturalmente, con la de nuestra libertad.

Las posiciones extremas son la idealista-racionalista, que hace del hombre un ser *ahistórico*, y la determinista-historicista, que hace del hombre *un producto de la historia*, un juguete del movimiento de ésta, sometido al juego dialéctico hegeliano, que produce la identidad de lo racional con lo real, o a la dialéctica del materialismo histórico, que, según las respectivas concepciones, lo predeterminan.

El hombre no puede ser contemplado, en modo alguno, con ninguna de estas dos visiones parciales, sino en su doble dimensión de ser histórico dotado de libertad y racionalidad, que le permite remontar la historia y aun guiarla sin desconocerla ni olvidar el orden de la naturaleza que la trasciende.

Sendos errores jurídicos consisten:

- en tratar al hombre como un ser ideal y abstracto;
- o en considerar los hechos humanos como constitutivos de derecho, tal como hoy vemos argumentar a muchos propugnadores del divorcio y del aborto.

Las visiones segmentadas del hombre y su combinación constituyen los más graves y perniciosos errores contemporáneos.

Tales son, entre los más patentes:

- El marxismo, que escinde el hombre de Dios, prescinde del alma, subsume al individuo en el todo social, negándole su indi-

vidualidad, rechaza su ser reduciéndolo de hecho a partícula de una evolución ineluctable en un materialismo histórico y dialéctico que le arrastra.

— El freudismo que, también prescinde de Dios y del alma y, en su materialismo, para tratar de comprender al hombre, según nos ha explicado Louis Jugnet, lo reduce a lo que en él es inferior: los problemas del adulto los retrotrae a los conflictos infantiles, los valores morales y estéticos los reduce a una sublimación del líbido.

— Marcuse combina ambas concepciones del hombre, mutilado de lo principal de su ser, y reduce el problema del hombre a una sola alternativa, ante la cual pone como meta que «el cuerpo debe llegar a ser un instrumento de placer en vez de instrumento de trabajo alienado» ... ¡No hay, para él, otra perspectiva!

IV. DISPERSIÓN GNOSEOLÓGICA.

14. Hemos visto cómo Descartes, al separar la *res cogitans* —el espíritu— de la *res extensa* —la materia— y asimilar el pensamiento humano al angélico —independizado de las cosas reducidas a mera materia inerte, objeto del cálculo y la configuración—, determinó una posición *gnoseológica* para el mundo de las ideas, Así, su método parte de las ideas para derivar de ellas racionalmente sus conclusiones de modo silogístico, linealmente *deductivo*, con exactitud matemática.

Así redujo la actuación de nuestro entendimiento a intuir la idea, primero, para deducir después las consecuencias; desechando cuanto no cupiera en esa simplificación de la clásica triple operación intelectual de *aprehender, juzgar y razonar*.

En cambio, Santo Tomás de Aquino, para ello, así como había distinguido pero no aislado espíritu y materia, mostrando su inseparabilidad como forma de ésta que aquélla es en cada ser, también supo distinguir sin aislarlos los caminos que nos han sido dados para nuestro conocimiento:

— tanto de lo intelectual, para la búsqueda del ser de las cosas, para el hallazgo de la verdad, o sea para la adecuación a ella de nuestro intelecto;

— como en lo operativo, para el conocimiento de lo que es bueno en todas nuestras actividades humanas.

Son, respectivamente, los caminos de la *razón teórica* y de la *razón práctica*, también distintas pero asimismo inseparables, en los cuales el proceso de aquélla debe preceder al de ésta; requiriéndose para alcanzar la meta de una y otra, respectivamente la verdad y el bien, que los caminos de cada una arranquen desde puntos de partida contrapuestos sin que ninguno deje de ser recíproco de punta a cabo.

Estos caminos arrancan hacia ambas, respectivamente:

— Uno de los *principios* captados por nuestro intelecto, tanto los de la razón teórica como los de la razón práctica u *operativa*, que respectivamente se inicia con la aprehensión intelectual de las cosas, *intellectus principiorum*, y con la *sindéresis*, para juzgar de lo bueno, alimentada por nuestra experiencia de la vida —Santo Tomás es siempre realista—; y ambos de modo iluminativo descienden de los principios a sus aplicaciones, de las causas a los efectos.

— Los otros caminos, en cambio, parten del conocimiento de las cosas y hechos singulares, y por inducción y juicios prudenciales ascienden a lo universal, hasta alcanzar por esa vía inversa, respectivamente, los principios teóricos y los principios prácticos de nuestra razón, elevándonos desde los efectos hasta sus causas.

Así, el Aquinatense no desdeña ningún posible camino, ni pretende convertir ninguno en exclusivo, ni los precluye a medio recorrer, ni los aísla de sus contornos, ni deja de confrontarlos para mejor orientarse con los datos reales que se hallan fuera de ellos. La intelección de los primeros principios y la inducción hacia ellos son, para él, inseparables de la realidad, y tampoco pierde de vista el uno cuando recorre el otro.

La visión no es completa si no sobrepasamos un mero nominalismo; ni tampoco lo es si no descendemos a lo concreto y nos quedamos en las nebulosidades de los principios abstractos.

15. Si el método cartesiano discurre de la *res cogitans* y su recorrido es racionalista, contrapuesto a él como método fue el que

Francis Bacon consagró operando experimentalmente con la *res extensa*, con las cosas materiales, sin elevarse a principio alguno metafísico, sino ciñéndose a un empirismo practicista acorde con el nominalismo ockamiano.

Así vemos, no sólo aislados entre sí, sino inicialmente antagónicos, dos caminos de direcciones contrarias.

—Uno que arranca de la observación de las cosas, pero chato, sin capacidad de elevarse de lo experimentado hasta una metafísica.

—Otro que desciende silogísticamente, con lógica formal rigurosa; pero que no parte de la fuente creadora de nuestra razón, sino inmanentemente de ésta, y que prescinde de alimentarla con la contemplación de las cosas en su realidad plena.

Aquel es un camino sin perspectiva, carente de origen y fin trascendentes. El segundo se descuelga del vacío del *cogito ergo sum*.

Ambas coinciden, sin embargo, en rechazar fuera de la filosofía y fuera de la ciencia, respectivamente, aquello que no resultara exactamente demostrado con su propio método. Es decir, según el racionalismo cartesiano: todo aquello que no sea demostrado de un modo deductivo con rigurosa lógica formal partiendo de un *primum vero*; y, según el método experimental: aquello que no esté experimentalmente comprobado. Lo demás quedaría entre paréntesis y dejaría de ser tenido en cuenta.

Y, así, frente a la inquietud y sensación de la necesidad de tener una pauta que nos guíe en nuestra función de causas segundas, como seres inteligentes y libres, capaces de conocer lo suficiente del orden universal y de trazar, dentro del mismo, un orden humano que no sea desorden, vemos, contrariamente, en el siglo XVIII, cómo Locke nos invita a que renunciemos a esta pretensión: "nuestra misión en este mundo —podemos leer en su *Essay*— no es conocer todas las cosas sino las que conciernen a la conducta de nuestra vida". Pero, además, eso que dice puede concernirnos, lo limita mucho, con la visión empirista que muestra con su símil del capitán del barco a quien, a fin de no chocar con los posibles escollos, sólo le interesa lo que queda al alcance de su sonda, y nada le importa cuanto se halle más allá. Su lema viene a ser: ¡Dejemos las nieblas de nuestro

origen y de nuestro fin, de las causas últimas, y contentémonos con alcanzar el bienestar en la esfera que tenemos a nuestro alcance ...!

16. Pero, ¿dónde están los límites entre estas esferas? ¿Acaso no es preciso profundizar más, y también elevarnos hasta alcanzar mayor perspectiva, a fin de que ese bienestar, que hoy perseguimos, no nos corra íntimamente, es decir, para saber qué tormentas próximas, pero ocultas, o lejanas pueden amenazarnos desde el infinito de nuestro existir?

Cuando limitamos nuestro conocimiento a los alcances de la sonda de que disponemos, perdemos toda perspectiva de conjunto y nos perdemos en un sinfín de problemas singulares y de comprobaciones parciales que se nos agolpan inconexos. Tendemos así a separar las cosas, a mirarlas aisladamente, diseccionarlas, a contemplar tan sólo el aspecto de ellas que alcanza nuestra vista, desconociendo todos sus demás aspectos, a seguir una sola línea y desatender el contorno que queda fuera del alcance de nuestros sentidos, a olvidarnos y despreciar incluso todas las demás posibles trayectorias que vayan en una dirección distinta de la nuestra.

Esto no puede satisfacer a una mente inquieta por comprenderlo todo, deseosa de alcanzar una coherencia objetiva. Por eso, no satisfizo al genial napolitano Giambattista Vico, que situó el punto clave de la controversia acerca de la prevalencia de los métodos antiguos o de los modernos ("Il método de gli studi del tempo nostro", III) en discernir si era acertada la opción de purificar la ciencia de toda sospecha de falsedad, mediante la crítica que arranca del *primum verum*, aun a costa de rechazar lo *verosimilia* y de ahogar el sentido común; pues, a su juicio: «Así como la ciencia nace de lo verdadero y el error de lo falso, así el sentido común nace de lo verosímil».

Ese planteamiento conlleva tres cuestiones fundamentales, en torno a las cuales, a su vez, Vico sometió a la crítica cartesiana a una dura crítica que abarcaba tres frentes:

- el *primum vero* del *cogito ergo sum*;
- las limitaciones que produce el método cartesiano en las facultades intelectuales que el hombre debe desarrollar, y,

— finalmente, el que excluía toda consideración de lo verosímil.

Entrando en la primera cuestión, en “De antiquísima Italiorum sapientia” III), ironizó —aludiendo a Descartes— «que un gran estudioso de la metafísica prescribe que para estar iniciado en los misterios de ésta conviene acostarse en estado de castidad mental, esto es, desnudándose no sólo de las convicciones o, como suele decirse, de los prejuicios concebidos desde la infancia, sino de aquellas informaciones falaces que son los sentidos, así como de toda otra verdad tomada de otras ciencias».

El hombre puede dudar de muchas cosas, y la primera duda se refiere a su propia existencia, Descartes la resolvía con su «*cogito ergo sum*». Sin embargo, en su segunda respuesta al “Giornale dei litterati d’Italia”, Vico objetaba que esta contestación de Descartes denota *conciencia* pero no *ciencia*, pues, por ella, si bien «sabemos que pensamos, ignoramos las causas del pensamiento, es decir, el modo como éste se forma». Lo había dicho ya en su primera respuesta, «digo que el *cogito* es signo indudable de mi ser, pero, no siendo causa por sí sola (*cagione*) de mi ser no me induce conocimiento del ser”.

Con el método cartesiano, deducimos rigurosamente, pero nos cerramos en la crítica de lo exacto, de lo que, en buena lógica, es indudablemente verdadero, pero no puede alcanzar ni la experimentación física ni las consecuciones metafísicas, a las que también pretende aplicarse. Y, con ese olvido, el raciocinio *more geometrico*, a través de largas cadenas de razonamientos, como dice Vico (*Autobiografía ...*, II): perjudica el *ingenio*, desvaloriza la *memoria*, rebaja la *fantasía* y destruye el *entendimiento*. El hombre —dice en “De antiquissima ...”, V”— percibe, juzga y razona, y «ni la invención puede ser cierta sin el juicio, ni el juicio sin la invención». Por eso, siendo así, «¿de qué modo —pregunta— la idea clara y distinta de nuestra mente podrá ser norma de lo verdadero si para conocer lo que una cosa es no examina todo cuanto le es inherente y cuanto se la refiere?».

Conocer la verdad es *scire per causas*, probar el conocimiento de algo requiere probarlo por sus causas. El hombre solamente conoce

así las matemáticas, que no tienen imagen corpórea, porque son creación arbitraria, además de abstracta. Pero las demás cosas solamente las conoce Dios por las causas —advierte Vico (segunda respuesta, IV)— mientras que para los hombres tan sólo «son noticias no científicas, aunque o bien son ciertas por la vía de signos indudables, o probables mediante buenos raciocinios, o verosímiles por medio de conjeturas poderosas».

17. Esto movió a Vico a intentar, en su *Scienza Nuova*, una nueva síntesis de todos los saberes que incluyen los antiguos y los modernos, que tiene como clave el *verum et factum convertuntur* o *verum ipsum factum*.

«Dios es el único facedor o creador de las cosas», dice al principio de su "*De antiquissima* ...", pues «en tanto que Dios contiene en sí todos los elementos de las cosas, tanto extrínsecas como intrínsecas, éstas no pueden dejar de estar presentes en El mismo». No así el hombre, añade, pues «la mente humana, en su limitación, y por el hecho mismo de que todas las cosas que no sean ella misma están fuera de ella, está constreñida a no recoger nunca todos los elementos, sino únicamente los extrínsecos».

Pero «la ciencia humana es imitatrix de la divina», y, en tanto Dios, «en acto de conocer la verdad, lo genera *ab aeterno ab intra* o, cuando no, lo crea en el tiempo *ad extra*», semejantemente «nosotros, los hombres, debemos hacer reposar este criterio en el hecho de que nosotros mismos creemos la verdad que así venimos a conocer». Es decir, que el *factum* —que hacemos— se identifica con el *verum* —que, por haberlo hecho, conocemos— al nivel de nuestra capacidad de creación; lo cual el hombre puede efectuarlo en la historia que él mismo realiza.

Notemos, con Donoso Cortés, que Vico debió enfrentarse, a la vez, con los criterios entonces predominantes en historia y en filosofía, es decir:

— en la historia, el criterio que se colocaba «en el centro de las realidades históricas, prescindiendo absolutamente de los principios filosóficos y de las leyes generales que presiden el desarrollo de los acontecimientos humanos»; y

— en la filosofía, el criterio que, «reconcentrándose dentro de sí propio, atrincherándose en una duda sistemática, prescindió de todos los fenómenos naturales, de todas las creencias, de todas las opiniones, de todos los hechos; porque los hechos, las opiniones y las creencias, y, lo que es más, Dios y el mundo, debían salir de su frente, como salió Minerva armada de todas las armas de la cabeza de Júpiter».

Ante este planteamiento, como sigue Donoso, «Vico no podía aceptar ese divorcio entre las ideas y los hechos, entre las leyes providenciales y los fenómenos locales y contingentes, entre la verdad y la realidad, entre la filosofía y la historia».

Para esa tarea de síntesis Vico se inspiró:

— En Hugo Grocio en su *De iure belli et pacis*, en el intento que acometió de exponer un sistema de un derecho universal toda la filosofía y la filología, de un modo crítico; aun cuando el mismo Vico entendiera que Grocio, como Selden y Pufendorff, confundieron el derecho natural de las naciones, surgido de sus costumbres, con el derecho natural raciocinado por los filósofos, y olvidaran lo revelado por Dios al pueblo elegido.

— En el método analítico-sintético de Bacon y Galileo.

— En la ciencia y conciencia, explicada por Platón, que la mente humana, sin necesidad de hipótesis alguna, tiene de la idea eterna principio de las cosas.

— Y en el diseño de una historia ideal y eterna sobre la que versa la historia universal de todos los tiempos, concerniente a ciertas eternas propiedades de las cosas civiles, en el surgimiento, estabilidad y decadencia de todas las naciones; informándose para ello, complementariamente y a la vez, en la sabiduría ilustrada de Platón que contempla el hombre como debe ser, buscando la honestidad, y en la sabiduría vulgar, expuesta por Tácito, que lo contempla tal como es, persiguiendo la utilidad.

Así, Vico, configuró su *verum ipsum factum* como un método de comprobación histórica de lo verdadero en el mundo civil, es decir, en la historia de las naciones, que es donde el hombre puede buscar el *verum* realmente a su alcance, verificándolo cuándo y cómo

la obra humana ha producido progresos y cuándo y cómo retrocesos.

Vico, en su «Historia ideal eterna», observa la existencia de un orden, de una providencia, que actúa según obremos los hombres, al realizar con nuestro libre arbitrio, nuestro mundo civil histórico y así, según lo hagamos, serán las consecuencias, es decir, el orden o el desorden particulares (como diría Santo Tomás, producidos por las causas segundas) que, dentro del orden universal y eterno (establecido por la causa primera de Santo Tomás, o la *caigione* de Vico), producirán la paz y el bienestar o bien las reacciones febriles consecuentes al malestar, la injusticia y la anarquía, hasta que se alcance de nuevo el orden perdido.

La obra de Vico contempla, pues, unos juicios de valor que no son producto de la historia, que no son immanentes a ésta, sino obtenidos: unos por el derecho natural de las gentes, otros con la ayuda de la Revelación, otros por los filósofos atendiendo a la pública utilidad contrastada con el conocimiento de la historia, estudiándola; pues, con su estudio, atendiendo a sus resultados, se alcanzan unos criterios de valor, que sirven, tanto para juzgar la historia como las obras humanas.

El *verum ipsum factum* debemos buscarlo para comprobar esto, pues no lo poseemos en tanto no sabemos lo suficiente de nuestra historia para sacar de ella las enseñanzas que debiéramos obtener contemplándola, verificándola y luego reflexionando. Verdad que —como dice Vico— si bien nunca la obtendremos en relieve, como Dios conoce lo que ha hecho, sí por lo menos conociendo así nuestra obra la tendremos en imagen plana, aproximativa.

18. Desgraciadamente, este genial intento de síntesis no fue atendido. Vico pasó casi inadvertido y quedó casi silenciado muchos años. Luego, cuando ha sido sacado a la luz, lo ha sido falseándolo, como han hecho Croce y Gentile, presentando su concepción como precursora del historicismo.

Sin embargo, como las perspectivas incompletas no satisfacen nuestra razón, que ansía tener un sistema coherente, por eso, para la articulación de aquellas perspectivas parciales fueron intentadas

innumerables construcciones ideales, productos puros de las mentes humanas. Así se trató de ir articulando hipotéticamente, de uno u otro modo, este conjunto de percepciones incompletas parciales, elevando cada una de esas construcciones a teoría del conocimiento pleno, y su método fue erigido en sustitutivo de la filosofía y de la metafísica. Se dio lugar así al denominado *cientismo*, conforme al cual la única realidad que debe ser tenida en cuenta, es la realidad sensible experimentada directamente por la inteligencia humana.

De ese modo la inteligencia circunscribe su función cognoscitiva al mundo material, y en ella se encierra; y, a cambio de un escepticismo metafísico, resultó que ya entonces se puso una fe ciega en los cálculos, abstracciones matemáticas, con los que se sintió una confortable seguridad, que hoy traducimos en presuponer que los datos de las computadoras "no pueden fallar" —aunque esos datos nos son dados "hechos" y casi nunca los comprobamos—.

19. La aceptación de esta incongruencia abrió paso a una tercera posición, que podríamos expresar con esta fórmula paradójica: "La razón es, a la vez, impotente y omnipotente". Pero, antes de explicar cómo nació esa paradoja, conviene que observemos de qué manera, según Francis Bacon, Galileo y la escuela de Pavía, debía operar y operaba la razón humana, experimentalmente, sobre la *res extensa* cartesiana.

Es sabido que debemos a Sir Francis Bacon los fundamentos del empirismo experimental, método que tanto ha acelerado el progreso de la física. La experiencia nos descubre unos fenómenos, a base de los cuales construimos una teoría o hipótesis científica, a modo de armazón en torno al cual avanzamos experimentalmente mientras no se agotan las posibilidades de avanzar por el camino de esa hipótesis. Pero la experiencia de los hechos no sólo permite descubrir las leyes de la naturaleza, sino que, a partir de ellas, capacita para realizar lo que podríamos llamar su *domesticación*, mandando sobre ella, para darle una finalidad a nuestro servicio, a base de obedecer sus reglas singulares específicas.

Pero es de notar que el método experimental no puede elevarse más allá del nivel de aquello que puede ser experimentado. De

ahí, su rigor en todo cuanto se halla a su alcance, y su limitación en lo que exceda de toda posible comprobación. Por eso es un método perfectamente correcto y progresivo en tanto no se le saque de su campo adecuado y en cuanto no se pretendan deducir consecuencias de lo que queda en otro plano distinto del suyo, en el vacío no experimentable.

Este salto de lo correcto a lo incorrecto se efectúa cuando se intenta deducir:

— bien sean consecuencias negativas, por las que se rechaza todo lo que no sea susceptible de experimentación;

— o bien positivas, si se pretende construir un dogma meta-científico sobre un andamio que, aun cuando se apoye en datos ciertos, se halla situado en un plano distinto de lo experimentado.

La aplicación del empirismo experimental de Bacon y del método descompositivo-reconstitutivo o analítico-sintético de la escuela de Pavía fue, después, extendido de las ciencias físicas a las ciencias sociales e, incluso, a toda la filosofía, fue contemplada la realidad social tan sólo como un objeto experimentable, como materia que podemos transformar sometiénola a las técnicas más adecuadas a dicho fin.

Así, Hobbes y Rousseau, al realizar el análisis de la sociedad humana, descompusieron el hombre aislado y ahistórico, y, partiendo sólo de él, como único objeto real, trataron de constituir idealmente una sociedad nueva y perfecta, según su respectivo modelo imaginario.

20. Verdaderamente, sin una perspectiva ontológica total no es posible un equilibrio de las vías gnoseológicas. La voluntad de cada cual impone el predominio del camino preferido. Esto incide en las relaciones existentes entre la razón teórica y la razón práctica, si la primera permanece en el idealismo, mientras el empirismo de esta última es guiado hacia los modelos racionalizados por aquélla.

Cuando Immanuel Kant publicó su "Crítica de la razón pura" (1781) y su "Crítica de la razón práctica" (1788) hacía ya cinco siglos que Santo Tomás de Aquino, en su "Summa Teologica" (1265 y ss.) había distinguido la *ratio speculativa* y la *ratio practica*

o *ratio operativa*. Notemos, sin embargo, ciertas diferencias fundamentales entre los puntos de partida y la orientación del Aquinense y las del filósofo alemán.

Para ambos la razón pura, teórica o especulativa, parte de unos principios conocidos *a priori* —“ex principiis indemonstrabilibus naturaliter cognitus”, dice Santo Tomás— de los que se deducen las conclusiones lógicamente consecuentes. Pero, mientras según el Doctor común la ley eterna que rige el universo es reflejo de la razón divina y la razón humana no puede participar plenamente de la luz de aquélla sino de una manera imperfecta, en cambio, según el filósofo alemán, la razón humana se despliega de un modo inmanente y aspira a regir el mundo por sí sola.

La razón práctica se refiere a los principios *a priori* de la acción, según Kant, quien, dando un giro copernicano, estima que no son nuestras ideas las que deben adecuarse a las cosas, sino éstas a aquéllas.

Así, la naturaleza reducida a materia bruta —la *res extensa* de Descartes— es el objeto que debemos moldear con nuestras ideas que no tienen más límites para operar sobre ella que los dimanantes de su resistencia material. El mundo, la organización social, son mera materia para una *praxis* que trata de realizar los modelos *a priori* que la razón teórica dicta. El hombre ya no trata de comprender el orden de la naturaleza sino de dominarla; y, para ello, si bien es realista en el conocimiento y aplicación de las técnicas adecuadas a este fin, las pone al servicio de sus ideales, aunque estos no sean sino sueños y utopías. De ahí los enormes éxitos parciales en la esfera operativa y los dolorosos desengaños que en el orden total sufre el hombre. Así:

— Cuando éste cree haber alcanzado el desarrollo acelerado se halla ante la inflación, el agotamiento de las materias primas y energéticas, la polución atmosférica, la contaminación de las aguas, la destrucción de la naturaleza ...

— Cuando cree hallarse a punto de conquistar la libertad se halla preso en las más complicadas reglamentaciones y sometido a las imposiciones dictadas por sus propios adelantos técnicos ...

— Cuando piensa tener conquistada la igualdad es presa de los totalitarismos colectivistas más opresores ...

— Cuando empieza a sentir próxima su liberación del frío y del calor, del hambre y del esfuerzo doloroso, de las enfermedades y, especialmente, de todos los viejos "mitos", se halla en la sociedad de consumo dominado por sus apetencias, que le debilitan moralmente, mientras sus hijos abominan de cuanto él consideró progreso y comienzan a adorar nuevos "mitos" y a perseguir nuevas "utopías", en cuyo trayecto se vislumbra la catástrofe ...

— Y, cuando cree estar avanzando hacia la prometida desaparición del Estado y del derecho coercitivos, se encuentra en el Archipiélago Gulag ...

Para el Aquinatense, en cambio, la razón práctica no era esclava de una razón teórica fruto de nuestra mente autónoma. Esta buscaba el conocimiento de las cosas —que según Kant entendió, no podían conocerse sino solamente en sus fenómenos— mientras aquella juzgaba lo bueno y lo útil de ellas ...

El conocimiento de ninguna de ellas, como hemos visto, se llegaba a agotar con el conocimiento humano de los primeros principios, pues ninguno de nosotros puede alcanzar el conocimiento completo de la ley eterna que vamos percibiendo a través de sus efectos. Por eso, no cabe que ningún idealismo pueda imponerse como razón teórica, cuando nuestra mente asciende del conocimiento de las cosas a las ideas, de lo singular a lo universal, valorando empíricamente la adecuación de las cosas, según su «necesidad» y su «utilidad», juzgadas por la razón práctica.

21. Si Kant arruinó el fundamento metafísico de todas las morales trascendentes, que sustituyó por nuestra voluntad autónoma, Fichte para tratar de conciliar la *Crítica de la razón pura* con la *Crítica de la razón práctica* de su maestro Kant, acentuó ese aspecto voluntarista, haciendo del *Ego*, «yo», una voluntad que crea el mundo del sentido y del entendimiento, como sustitutivo de una realidad, que de otra manera le resultaría ininteligible, que remodela haciéndola más y más inteligible; y constituyendo el acuerdo entre los productos de las voluntades individuales como resultado la Una Eter-

na Voluntad Infinita que crea el mundo en nuestras mentes y por nuestras mentes.

Como ha hecho notar Sciacca: «Fichte, partiendo del Yo y de su actividad creadora, va más allá de la filosofía kantiana; su yo no es el legislador sino el creador, la *Egoidad*»: «el Criticismo es ya Idealismo trascendental», que «hace de la realidad natural una producción de la actividad del Sujeto con el que identifica a Dios».

¡Cómo llegamos así hasta elevar una parte a todo y las criaturas, reunidas en el Yo trascendental, a creadores! Al perder la realidad, perdemos el límite ...

Qué interesante y aleccionador resulta aquí, como hace Sciacca, someter el criticismo de Kant y el idealismo trascendental a la prueba del único modo de conocer verdaderamente, el *scire per causas*, de Vico.

«Si Vico hubiera podido conocer la *Crítica de la razón pura* —comenta—, habría hecho a Kant la observación que hace contra el matematicismo dogmático de los cartesianos: habida cuenta de que el mundo no lo creamos nosotros y dado que no podemos tener sino experiencia de él, es decir, constatación de hechos y conocimientos de fenómenos, los juicios sintéticos *a priori* no resuelven el problema de la ciencia y no pueden fundar la física como ciencia [«porque tener ciencia de la naturaleza física significa conocer su esencia y sus causas y no solamente los fenómenos»]: la competencia de ésta es la simple probabilidad; y así, «la actividad sintética *a priori* del espíritu no dicta leyes al mundo real, sino al mundo ficticio de fantasmas e ilusiones».

Para Vico —según el mismo nos dice en su segunda *respuesta*, IV— «las filosofías no han servido más que para hacer las naciones», y no para conocer el mundo del que sólo Dios tiene ciencia «porque lo ha hecho». Hay, en efecto —como observa Sciacca—, «una indudable correspondencia entre lo que Vico dice de la historia y lo que Fichte afirma del mundo físico». Pero, Vico reconoce que la naturaleza sirve precisamente «para humillar nuestro orgullo, para que nos demos cuenta de que no somos nosotros los creadores del mundo», y que en nuestro hacer de la historia, que sí la hace el hombre, podemos cometer y cometemos toda clase de erro-

res respecto de la Historia ideal, trazada por la Providencia y que nosotros debemos tratar de conocer en cuanto nos sea posible, del modo como antes hemos visto que expone el propio Vico.

22. El inmanentismo lo encarna Fichte en el Yo trascendental, en la Una Eterna Voluntad Infinita, producto de la fecundación por la razón racionante de unos cerebros idealistas capaces de imponerla; en cambio, Schelling lo encarnó en el *Volksgeist* o espíritu del pueblo, que surge instintivamente en la vida de éste. Así apareció el primer historicismo ...

La escuela histórica alemana consideró el derecho como una expresión del espíritu de cada pueblo, revelado en sus costumbres. Según ella, los estudios históricos tenían por finalidad depurar cuanto propiamente no correspondiera a ese espíritu, cerrándose para ello en una inmanencia y un nacionalismo que contrastan totalmente en el espíritu abierto de la *Scienza Nuova* de Vico, quien, además, proclamó una unidad sustancial, que aproxima a los hombres de todas las naciones, en torno al derecho natural de las gentes.

Al alcanzar su edad adulta el historicismo fue considerado «como forma particular del positivismo, es decir, de aquella filosofía según la cual la teología y metafísica fueron suplantadas para siempre por la ciencia positiva, que asimila el conocimiento auténtico de la realidad al conocimiento proporcionado por las ciencias empíricas», y que estimaba la historia como única fuente de conocimiento empírico y, por consiguiente, sustancial de lo que es verdaderamente humano. Esto también se hallaba en plena contraposición con la perspectiva de Vico, no sólo por los presupuestos teológicos y metafísicos que, según hemos visto, él mismo señala como básicos, sino, además, porque él somete el arbitrio humano, «di sua natura incertissimo», al criterio del derecho natural de las gentes que corresponde al sentido común de los hombres, en torno a lo necesario y útil, expresado sin necesidad de juicio ni reflexión.

Pero, el historicismo radical acabó por volverse de espaldas a la historia, convirtiéndose en sociologismo, al no aceptar de ella sino su *producto* actual, existencialmente vivo, es decir, con lo vigente. También esto contrasta, y más radicalmente aún, con el mé-

todo viquiano de depuración histórica; pues, como ya en 1833 había observado Donoso Cortés, según el «criticismo elevado» de Vico, «no deben ser admitidos como hechos todos los que se consignan como apariencias de la razón en las historias, sino solamente aquellos que son admitidos por el sentido común, es decir, por las tradiciones no interrumpidas de los pueblos y por las creencias universales del género humano».

La crítica histórica es esencial para Vico, quien estimó que su gran labor, la que su *Scienza* debía desarrollar en el estudio de las tradiciones vulgares, era la de «reencontrar las causas de lo verdadero que, con el transcurrir de los años y con los cambios de las lenguas y costumbres, nos llega recubierto de lo falso».

La crítica metafísica —basada en el sentido común del género humano; en la Revelación al pueblo judío, calificada por Vico de «una filosofía de la autoridad», y en la crítica de los filósofos, que considera «absolutamente necesaria»— debe, según Vico, de ir seguida de la crítica filológica que él describe en sus diversos ámbitos. De «todas estas cosas —concluye— como de su necesaria causa (*cagione*), dimanar todos los efectos que son relatados por la historia cierta».

23. Con todo esto, queda ratificada la inconmensurable diferencia que media entre el *verum* en el conocimiento divino de su obra y el *verum* en el conocimiento por el hombre de la historia de las naciones o historia del mundo civil. Conocemos, ciertamente, lo que hacemos si lo realizamos conscientemente, y lo que hemos hecho si lo recordamos. Si esto ocurre así a cada hombre, individualmente considerado, más dificultad tiene aún la humanidad para conocer su obra histórica, es decir, la del *mundo civil*. Se trata de no perder las conquistas logradas y de alcanzar otras realizaciones. Sin olvidar las soluciones conseguidas, deben vencerse las dificultades que hasta el momento no han permitido el éxito, o llevado al fracaso, y, en especial, debemos reconquistar, con el progresivo conocimiento de la historia, los saberes fácticos alcanzados un día, pero que se hubieran perdido.

Ahí vemos la fundamental diferencia que media entre el *verum*

ipsum factum de Vico y la identificación, en cada instante, de lo racional con lo real, premisa necesaria del historicismo de Hegel. Por esa identificación, para Hegel, es ineluctable el progreso porque se produce necesariamente por definición, mientras que, según Vico, en la historia humana se producen progresos y retrocesos: «esta Ciencia —escribe— viene al mismo tiempo a describir una historia ideal eterna, sobre la cual corre en el tiempo la historia de todas las naciones en su surgimiento, progreso, estabilidad, decadencia y final».

La historia en la que la libertad humana se mueve, por buenos o malos derroteros, forja un orden fructífero o un desorden dañino, pero que sólo lo es en su esfera, pues el orden trazado por la Providencia da lugar a consecuencias insospechadas para quienes son autores del desorden. Por ello, la teoría de Vico poco tiene que ver:

— con «el triunfo final de la *Idea*», que según Hegel se realiza en la Historia universal;

— con el paraíso socialista, que deberá concluir en la sociedad del bienestar, sin propiedad privada, ni Estado, ni derecho, profetizado por Marx y Engels;

— ni tampoco con el *Punto Omega*, soñado por Teilhard de Chardin, hacia el cual —como dice— avanza el *universo*, que no es un orden sino un *proceso*; de tal modo que el cosmos se ha mudado en cosmogénesis, y así la naturaleza humana y todo el orden natural quedan disueltos en la evolución, donde el sentido moral se confunde con el sentido *cósmico*, pues no hay ley moral aparte de las leyes *físicas*, sino una ley del progreso inseparablemente física y moral, según la cual, es bueno lo que «produce fuerza ascensional de conciencia».

La visión que Vico tiene de la historia más bien recuerda lo que Santo Tomás de Aquino, en su tratado *De gubernatione rerum in commune* de su "Summa Teologica".

El historicismo confunde, pues, la naturaleza con la historia humana y, en ésta, lo verdadero con lo vigente. Así, cuanto no está vigente no existe ni es verdadero; no merece existir. Todo se reduce a lo vigente —en los hechos o en la opinión pública— y lo vigente es elevado a todo.

He ahí otra visión parcial, muy incompleta, que se pretende presentar como total y absoluta.

V. DESINTEGRACIÓN SOCIAL Y ACCIÓN UNIFORMANTE
Y MASIFICADORA.

24. Hemos visto, al ocuparnos de la sociabilidad humana, que los hombres, para la consecución del bien común, que es fin común, se agrupan en comunidades que se escalonan desde la familia al Estado.

«Cada comunidad —decía Santo Tomás en los §§ 10 y 11 del cap. I, Lib. I, de sus comentarios a la Política de Aristóteles— forma un cierto todo. Pero, en presencia de varias, debe establecerse un orden de tal modo que ese todo, que incluye en él algún otro todo, se mantenga como el conjunto principal. Así, un muro es un cierto todo; pero como se halla comprendido en ese otro todo que es la casa, es lo cierto que la casa es un conjunto más importante que el muro. Del mismo modo la comunidad que integra todas las demás es la comunidad principal. Y resulta claro que la ciudad comprende todas las otras comunidades: en ellas, efectivamente, incluimos las casas y los pueblos. Así la comunidad política es la más importante de todas; y el bien, que es su objeto, es el más deseable de los bienes humanos».

Pero, así como la casa se apoya en el muro sin destruirlo, si quiere conservarse, y la ciudad no destruye las casas, para encerrar todas las familias en un solo e inmenso local, tampoco el Estado debe destruir, si pretende no sufrir muy graves riesgos, las comunidades menores que la integran.

Esa sociabilidad humana se opera como realización humana que requiere de su inteligencia el previo conocimiento de su propia naturaleza. También lo expresó con claridad el mismo Santo Tomás, en el párrafo 1 del Proemio de sus expresados comentarios a la Política de Aristóteles: «el principio de todas las realizaciones humanas es la inteligencia y ésta deriva, con cierta similitud, de la inteligencia divina que es el principio de las cosas naturales. De ahí

resulta que los productos y operaciones de nuestras técnicas se inspiren en las operaciones de la naturaleza, y que los productos de la técnica imiten a los de la naturaleza» ... Por eso, la inteligencia humana «debe, necesariamente, informarse para sus propias operaciones mediante la observación de las cosas naturales y actuar semejantemente».

En el párrafo 2 de dicho proemio reconoce que «la naturaleza no emprende ninguna de las realizaciones de la técnica: se contenta con expresar ciertos principios, ofreciendo así a los hombres el modelo en el cual, en cierto modo, deberán inspirarse sus obras. Ciertamente el hombre de acción puede examinar atentamente las obras del universo, y utilizarlas para llevar a término sus propias realizaciones; en cambio, no podría efectuar cosa natural alguna».

«De ahí que el conocimiento de las cosas naturales solamente es *teórico*, mientras que el de las obras humanas es, a la vez, *teórico* y *operativo*; de donde deriva que las ciencias que tratan de las cosas de la naturaleza son *especulativas*, y las que tienen por objeto realizaciones del hombre son *prácticas*, es decir, operan inspirándose en la naturaleza».

Ahora bien, la naturaleza en sus operaciones —sigue en el párrafo 3— procede de lo simple a lo complejo. Y esto de tal modo que ella es la realización máxima más perfecta y la razón de ser de todas las demás, y así ocurre, en todos los conjuntos, en relación a las otras partes que los componen. Por eso mismo, la razón práctica del hombre también procede de lo simple a lo complejo, y de lo imperfecto a lo perfecto».

En otras palabras, comenta Hugues Kéraly, cuando los hombres «tratan de obtener con su inteligencia algún resultado práctico verdaderamente constructivo y duradero, no puede utilizar cualquier medio operando conforme la inspiración del momento. Es preciso que "copien", en cierto modo, al Creador (...); que se inspiren en la perfección de los procesos observados en la *naturaleza* (en sentido amplio)». Se trata de «una irreversible necesidad práctica de una ley para toda inteligencia que trate de producir algo. El conocimiento y el respeto a las realidades de orden natural, al mismo tiempo que el sentimiento de los límites del poder técnico del hombre, nos son

presentados como condiciones *sine qua non* de las realizaciones de las obras humanas ...».

«*Ars imitatur naturam*». Esta «le suministra un punto de partida: el fundamento gracias al cual no corre el riesgo de perderse en los caminos antinaturales del idealismo o del subjetivismo político ...».

Santo Tomás prosigue, en el párrafo 4: «Pero la razón humana no solamente dispone de los materiales que se ofrecen a su uso, sino que la razón también rige los hombres y, en este dominio, procede también de lo simple a lo complejo». Y estos materiales «se ofrecen al uso de la razón ...»; por ejemplo, «para hacer que muchos hombres se reúnan, ordenándose en una u otra comunidad».

Ahí tenemos expuesta la comunidad humana, que como —sigue comentando Keraly— es: «Un *producto*, o más bien uno de los productos, de la *razón* (práctica): la “razón” debe hacer que se reúnan ...». Pero, no un producto de la razón abstracta, como tampoco de la voluntad general, puesto que «*el fenómeno social es objeto de una “ciencia” posible*» y «*sus fundamentos deben inspirarse en el orden natural*».

Es decir, ni se trata de un mero producto de la naturaleza, sociológico o de la historia, ni tampoco de un fruto de la razón abstracta, racionalista; sino de la *razón* operando en la *naturaleza*, en la que se integra dinámicamente, conociendo sus leyes y perfeccionándolas.

Deriva de un impulso fundamental del hombre, el impulso social, aunque intervenido por la razón humana, pero sin ser un producto artificial dependiente sólo de la invención y del arbitrio, como tampoco de un proceso de transformación y desarrollo causal ciego.

25. Acabamos de ver que, según Santo Tomás de Aquino, la comunidad humana debe inspirarse en el orden natural, y es así un producto de la razón práctica, que procede en su construcción «de lo simple a lo complejo y de lo imperfecto a lo perfecto». Sin duda en esta construcción pueden darse cuestiones en las cuales hayan varias soluciones que quepan dentro del orden natural, aunque requieran una regulación efectuada de uno u otro de esos modos

dentro de lo que sea posible. Esta distinción la vemos expuesta también por el Aquinatense, al definir lo que es derecho y al explicar, en la *Summa Teologica*, II^a-II^{ae} (q. 57, a. 2, resp.), que «una cosa puede ser adecuada al hombre de dos maneras».

— «*Uno quidem modo, ex ipsa natura rei*» ... «*Et hoc vocatur ius naturale*».

— «*Alio modo aliquid est adequatum vel commensuratum alteri ex condito sive ex commune placito*», indicando que esto se puede realizar de dos formas: «por un convenio privado» o «por convención pública, v. gr., cuando todo el pueblo consiente en que algo se considere como adecuado o ajustado a otro o cuando lo ordena así el príncipe que tiene a su cargo el cuidado del pueblo y representa su persona, y esto se llama derecho positivo».

Advirtiendo, en el mismo artículo *ad. 2*, que «si algo en sí se opone al derecho natural, no puede hacerse justo por voluntad humana», pero que cuando sea «indiferente al derecho natural que una cosa sea hecha de un modo u otro», lo establecido por convenio o ley queda dotado de «fuerza y autoridad».

Vemos, pues, que con este criterio el contrato social o pacto político resulta lícito en todo aquello que no contradiga la naturaleza de las cosas, en el sentido que a esta expresión le da el Doctor común, es decir, el derecho natural.

En los años 1385 y 1386 el franciscano gerundense y obispo de Valencia, Francesch Eiximenis, en el cap. 156 del *Dotze del Crestià*, que engloba su *Regiment de Prínceps*, explica en catalán que los hombres, primero sólo reunidos en familias, o *casas*, se constituyeron en comunidades, «per millor estament llur». Notó que, «como cada comunidad para su buen establecimiento y para vivir mejor, eligiera vivir bajo señoría, cualquiera puede presumir que cada una efectuó con la propia señoría pactos y convenciones provechosas y honorables para sí misma principalmente». Pero subrayó que, no obstante: «Jamás las comunidades dieron potestad absoluta a nadie sobre ellas mismas sino con ciertos pactos y leyes ...».

Digamos, antes de hacer otro comentario acerca del pacto eximiano, que éste expresa algo *real, históricamente producido*, y no una ficción o un mito, como es el contrato social moderno, pues,

como Torras y Bages ha destacado, Eiximenis hizo referencia a la manera, que consta por la historia, en que los pueblos de la edad media fueron construidos después de la destrucción de la sociedad antigua. Pero, además:

a) De acuerdo con esa realidad histórica son *sujetos* del pacto las familias, las casas, primeras células de la sociedad política. A este respecto Vicens Vives ha destacado que la explicación de Eiximenis estaba de acuerdo, tanto con la realidad histórica del país en su época como con la tesis constitucional que Santo Tomás basaba en la célula familiar; así, el franciscano gerundense «no consideraba la comunidad como una agregación de individuos naturalmente ingenuos, sino como una agrupación de casas, primitivamente separadas, que se habían reunido "per millor estament lux"».

b) En su *esencia*, el pacto debía subordinarse a la ley divina, al derecho natural y al «*dret quaiix natural*» que requiere la primacía del bien común. Según explica también Torras y Bages, Eiximenis: «reconoce y altamente proclama, la naturaleza social de los hombres, las ventajas y necesidades de la vida común; para él el pacto es sólo el derecho positivo, no el origen del derecho como para Rousseau; es la forma, no la sustancia».

c) En cuanto a su *objeto*, estima que lo constituye el mejor vivir concreto de la comunidad de que se trate, y no unos derechos humanos abstractos y ahistóricos. Así se desarrolló coetáneamente el *pactisme* catalán. «El pactismo eiximeniano —dice Vicens Vives— no es abstracto, sino tallado en la misma madera de la realidad que vivía».

d) *Consecuencia* suya fue la verdadera libertad política del medievo, que coordinaba el bien común con el bien particular de las familias, de los gremios, de los municipios, dentro de su respectivo ámbito, y que no producía «l'alienation totale de chaque associé, avec tous ses droit, à la communité», como *le contrat social* de Rousseau.

26. Existía, como vemos, una visión total de la sociedad en la cual: el orden natural, la sociabilidad humana y el pacto, la libertad y la autoridad dentro de este orden, las comunidades y socieda-

des de diverso grado, o sea la unidad en la pluralidad, se conjugaban en una plena perspectiva que todo lo tenía en cuenta.

Ahora bien, es muy cierto que, como ha destacado Bertrand de Jouvenel, la historia nos muestra permanentemente dos tendencias contrarias que, respectivamente, se dirigen: una, a destruir la pluralidad absorbiendo el poder de todas las células sociales dentro del poder soberano; y, la otra, inversamente, a disgregar esta soberanía en nuevos poderes que asumen como propios los funcionarios que, en principio, no eran sino agentes del soberano. En determinados períodos predomina el movimiento centralizador, mientras en otros va acentuándose el contrario. Sin embargo, el equilibrio social requiere una armonía dinámica que equilibre ambas tendencias, para que pueda darse una correcta interacción de la unidad y la pluralidad y de las partes entre sí, dentro del conjunto, en beneficio del mayor bien común que también lo es para todas las partes.

Pero no es solamente en este aspecto constitutivo y orgánico, o sea el de su causa formal, que la visión de la Cristiandad contempla con plenitud la organización política.

Había otro, estimado indisociable de la política: el de su causa final, es decir, el logro de la justicia y el del arte de realizarla, o sea el desarrollo del derecho. Esto explica por qué Santo Tomás de Aquino entendió que la ley no era «el derecho mismo», «sino cierta razón» o regla del arte del derecho, dirigida para realizarlo y consistente en una «regla de prudencia» hallada y formulada con tal fin (*Sum. Th.*, II^a-II^{ae}, q. 57, a. 1, ad. 2).

Si individualmente corresponde a la prudencia «determinar cómo y porqué vías debe [el hombre] alcanzar en sus actos ese medio racional», o «justo medio», que constituye «el fin de la virtud moral» (*S. Th.*, II^a-II^{ae}, q. 47, a. 7, resp.); consecuentemente la prudencia política debe tender al logro de la justicia general.

Así nos dice (q. 47, cit., a. 10, ad. 1): «Como toda virtud moral referida al bien común se llama justicia legal, así la prudencia, orientada al bien común se llama *prudencia política*, de modo que hay la misma relación entre la prudencia política y la justicia legal». Así, si la *justicia general* es ordenada al bien común, corresponde a la *prudencia política* el «cuidado en torno al bien de la mul-

titud, ya que la recta disposición de las partes depende de su relación con el todo» (*ad. 2*).

De ahí que la ley, para serlo realmente, es decir, para tener validez de tal, debía ser ordenación racional al bien común, que para ser establecida requería de la razón más esclarecida de hombres prudentes e ilustrados (I-II^{ae}, q. 95, a. 1, *ad. 1*), a fin de que, como regla y medida, sea a su vez, en primer lugar, regulada y mensurada, por otra medida superior que es doble: la ley divina y la ley natural (I-II^{ae}, q. 93, a. 3, *ad. 2* y q. 95, a. 2, *resp.*) y, en segundo lugar, para que se adapte a su fin, «que es la utilidad de los hombres». Para ajustarse a la ley natural, es decir, para «estar en conformidad a la disciplina», debía reunir, según precisa la respuesta últimamente citada, las condiciones de «justa», «posible», «conforme con la naturaleza» de los hombres atendiendo a su condición, «apropiada a las costumbres del país» y «conveniente al lugar y al tiempo».

Esta regla estimaba que podía «ser propuesta y modificada por medio de la palabra del hombre», es decir, por la ley ordenada por quien rige la comunidad, o «también por medio de actos, tanto más si son repetidos», o sea por la *costumbre*, «ya que por medio de actos exteriores muy repetidos se muestra muy claramente el movimiento interior de la voluntad y los conceptos de la mente; porque es manifiesto que cuando se repite algo con mucha frecuencia, procede de un deliberado juicio de la razón» (I-II^{ae}, q. 97, a. 3, *resp.*).

En la posible contraposición entre ley y costumbre debía prevalecer la que de ellas estableciera norma racional, y si, en términos generales, ambas fuesen racionales pero contrarias, entendía el Aquinatense, que prevalecía la costumbre, cuando se daba alguna de estas circunstancias (*a. 3, ad. 1 y 3*).

— si la multitud «sujeto de una costumbre», fuera «libre y capaz de imponerse sus propias leyes»;

— si, aun no siéndolo, cuando resulte que las leyes «no están en armonía con las tradiciones de la patria, porque esa armonía es una de las condiciones de la ley» o,

— o bien, si aun cuando la «multitud no es libre ni capaz de

darse a sí misma leyes, y de anular las impuestas por la potestad superior», se trata de costumbres que «la toleran aquellos a quienes pertenece instituir las leyes para esta multitud».

Y, refiriéndose al juicio, precisa que:

— «si la ley escrita contiene algo contra el derecho natural, es injusta y no tiene fuerza de obligar», pues «tales escrituras no pueden llamarse leyes, sino más bien corrupciones de la ley», y, «por consiguiente, no debe juzgarse según ellas» (II^a-II^{ae}, q. 60, a. 5, ad. 1); y,

— «así como las leyes iníquas por sí mismas contrarían al derecho natural, o siempre o en el mayor número de casos, de igual suerte las leyes rectamente establecidas son deficientes en algunos casos en los que si se observasen se iría en contra del derecho natural» (ad. 2); pues, «sucede con frecuencia que la observancia de algún punto de la ley es útil a la salud común en la mayoría de los casos y muy perjudicial en otros» (I^a-II^{ae}, q. 96, a. 6, resp.), y, por eso, «no debe juzgarse según el sentido literal de la ley, sino que debe recurrirse a la equidad» (II^a-II^{ae}, q. 60, a. 5, ad. 2).

27. De estas interacciones de la unidad y la pluralidad y de lo político y lo jurídico, que para ser válido debía ser conforme al orden divino y natural, tenemos uno de los ejemplos más palpables en la Corona de Aragón y concretamente en el Principado de Cataluña, y el Reino de Valencia, según nos mostraron, en la primera mitad del siglo xv, los juristas más representativos del *pactisme*, los catalanes Callís, Mieres y Marquilles y el valenciano Belluga.

La trascendencia del derecho respecto de la política y la interacción sin absorción en lo general de lo particular lo vemos expresado en estos textos del *Apparatus* de Tomás Mieres (I, coll. IV, de Jaume II *in Curia Gerundae*, cap. XXIX, 1; II, coll. XI, cap. III, 46 y cap. IV, 12): «debe entenderse como evidencia que nuestros reyes y príncipes de Cataluña deben mantener la justicia y guardar los *usatges* de Barcelona, constituciones de Cataluña, y capítulos de Cortes generales y demás derechos patrios» y «también todas las libertades, privilegios, usos y costumbres cualesquiera», añadiendo que «el señor nuestro rey y príncipe de Cataluña, aunque no reconozca

superiores en lo temporal, no obstante debe vivir conforme las leyes y atemperar sus leyes».

El rey no podía hacer leyes generales ni derogarlas sin el consentimiento de los tres brazos de las Cortes, a partir de la Constitución de Pedro el Grande en las Cortes de Barcelona de 1283. Pero, advierte Mieres (*Apparatus* II, coll. X, cap. IX, 20) que, aun así, «el rey ni siquiera con las Cortes en pleno puede ni debe hacer leyes iníquas contra la ley de Dios, pues si las hiciera no valdrían; ni serían ley, pues es preciso que la ley sea justa y razonable».

28. Pero el reflejo político y jurídico de ese orden natural de la creación quedaría roto al perderse la concepción ontológica del universo en su plenitud y al desintegrarse la perspectiva gnoseológica. Así:

a) La crisis nominalista repercutió en el derecho, produciendo una fisura entre la ley eterna y la ley natural, al desechar Ockam la realidad de los universales, considerándolos meros nombres, y al desconectar las causas segundas o intermedias de la causa primera, dio paso a un voluntarismo, ya iniciado con Duns Scoto, en el cual el poder soberano no tenía más freno que el de la ley divina positiva, es decir, la revelada.

b) Maquiavelo independizó la política de la ética y del derecho natural, a la vez que subordinó a ella el derecho positivo que quedó sometido a una finalidad de eficacia. Al proclamar que «cuando se trata de la salvación de la patria no caben consideraciones sobre lo justo y lo injusto», transformó en cotidiano algo que los clásicos sólo habían admitido para casos anormales extremos.

c) El libre examen de Lutero y su total desconfianza respecto de la razón humana caída y, por ello, incapaz de toda elevación metafísica, le condujo lógicamente a declarar la completa independencia del derecho positivo humano respecto del divino y el natural: «Si eres un príncipe, caballero, señor, etc., y tienes gentes debajo de ti y quieres saber lo que te corresponde, no lo preguntes a Cristo, sino al derecho del país, al derecho del imperio ...».

d) La independización del pensamiento humano respecto de las cosas, obra de Descartes, dio lugar a un racionalismo jurídico, que

ha partido de una serie de postulados y axiomas de los cuales, pese a su discutible veracidad, el iusnaturalismo protestante, a partir de Grocio, trató de obtener deductivamente una serie de reglas de derecho, desconectadas no sólo del orden de las cosas sino también de la ley eterna; pues Grocio estimaba que la ley natural —para él racionalista, al modo cartesiano, y no fundada *ex ipsa natura rei*, como en Santo Tomás— «no dejaría de tener lugar en manera alguna aunque se admitiese —lo que no se puede admitir sin el máximo crimen— que no hay Dios o que no cuida de los asuntos humanos».

f) Según Bodino, la adecuación del derecho a sus fundamentos religiosos, éticos e históricos, se reducía a una cuestión que particularmente atañía sólo al príncipe, que los debía tener en cuenta en el fuero de su conciencia, o por el interés y utilidad de su reino y el propio suyo, por ello el derecho quedó despojado de toda trascendencia y dependiente del poder político, y así, sometido a la *soberanía absoluta*, se convirtió en un producto de ésta.

29. En el libro I, capítulo VIII, de *Los seis libros de la república* de Bodino, leemos: «La soberanía es el poder absoluto y perpetuo de una República» ... «La soberanía no es limitada ni en poder, ni en responsabilidad ni en tiempo» —¡qué lejos nos hallamos ya de la larga enumeración que el jurista gerundense Narcís de Sant Dionis, maestro de Mieres, hacía "*De his quae dominum Regem facere non debet*"—. Ciertamente Bodino reconoce: «En cuanto a las leyes divinas y naturales, todos los príncipes de la tierra están sujetos a ellas y no tienen poder para contravenirlas, si no quieren ser culpables de lesa majestad divina y por mover guerra a Dios, bajo cuya grandeza todos los monarcas del mundo deben uncirse e inclinar la cabeza con todo temor y reverencia. Por eso el poder absoluto de los príncipes y señores soberanos no se extiende, en modo alguno, a las leyes de Dios y de la naturaleza» ... Después de lo cual recoge la siguiente objeción: «Si el príncipe está obligado a las leyes naturales y las leyes civiles deben ser equitativas y justas, síguese que los príncipes están también obligados a las leyes civiles». Pero, después de rechazarla, concluye: «Lo que no es lícito es que el súbdito contravenga las leyes de su príncipe so pretexto de hones-

tividad o de justicia ..., porque la ley prohibitiva es más fuerte que la equidad aparente, si la prohibición no va directamente contra la ley de Dios y la naturaleza»; pues, como dejó dicho antes, «el carácter principal de la majestad soberana y poder absoluto consiste principalmente en dar ley a los súbditos en general sin su consentimiento».

Y, en el capítulo X, añade: «la ley puede anular la costumbre, pero la costumbre no puede derogar la ley. La ejecución de la ley no queda abandonada a la discreción del magistrado y de quienes tienen la función de hacer guardar las leyes» ... «la costumbre sólo tiene fuerza por tolerancia y en tanto place al príncipe soberano» ... «El magistrado puede plegar la ley e interpretarla restrictiva y extensivamente, siempre que al plegarla se guarde mucho de quebrarla, aunque le parezca demasiado dura ... Si se entendiera de manera distinta, resultaría que un simple magistrado estaría por encima de las leyes ...».

La tesis de Bodino, en realidad, respondía a una tendencia fáctica que se venía acentuando desde el Renacimiento y que corría pareja a la imposición de las monarquías absolutas. En ellas se producía y aceleraba la primera de las tendencias, observadas por Bertrand de Jouvenel en la historia política de todas las civilizaciones.

Es cierto que las estructuras feudales estaban envejecidas, que las corporativas no siempre se adecuaban a los cambios sociales acaecidos, y que no se hallaban debidamente representados muchos estamentos sociales. Pero, sin duda, la solución adecuada hubiese consistido en adaptar dichas estructuras a los cambios acaecidos y a las nuevas circunstancias que concurrían; pero, en su lugar, muchas monarquías absolutas optaron por absorberlas, destruirlas o ayudarlas a caer en la inoperancia.

Alexis de Tocqueville, en el Libro II, capítulo V de «L'ancien régime et la révolution», narraba que cuando llegó la gran Revolución, su labor destructura «no fue más que la culminación de un largo trabajo, la terminación rápida y violenta de una obra que se había desarrollado a la vista de diez generaciones de hombres». Esa obra que había consistido:

— en la *révolution silencieuse*, como había calificado el Mar-

qués de Mirabeau, que llevó a «la despoblación de las provincias de sus notables; sus hombres de negocios, sus hombres cultos» (Lib. II, cap. VII);

— en la corrupción de los gremios, al trastocar su significado, cuando en pleno Renacimiento «se pensó por primera vez en considerar el derecho de trabajar como un privilegio que el rey podía vender» (Lib. II, cap. X);

— en la revolución administrativa que había sometido a continuada asfixia las instituciones peculiares y autónomas de municipios y provincias, «sin respeto alguno a las costumbres anteriores ni a la situación particular de las provincias» (Lib. III, cap. VII).

Así, observa (Lib. III, cap. VIII) la extinción «más completa de la vida política»: «Los ciudadanos habían olvidado de la manera más absoluta la práctica de los negocios públicos y perdido la práctica de leer en los hechos ...». «La administración del antiguo régimen había arrebatado de antemano a los franceses la posibilidad y el deseo de ayudarse mutuamente. Cuando sobrevino la Revolución, en vano se hubieran buscado en casi toda Francia diez hombres que tuviesen el hábito de realizar alguna acción en común y de atender por sí mismos a su propia defensa; el poder central era el único que desempeñaba esta función ...».

Así, la perspectiva parcial de la vida política, no permitiendo verla sino como derivada del poder soberano, dio lugar a que éste absorbiese la actividad de los organismos básicos e intermedios; y, al perderse la perspectiva del derecho, como expresión de un orden objetivo y por ello justo, se le hizo tributario del voluntarismo del titular del poder político. Ambos hechos facilitaron la *praxis* destructora de toda autoridad social que no fuera la del monarca absoluto y de sus funcionarios, sin advertir que así se iban minando, inconsciente e insensatamente, la base en la que, como remate soberano, se apoyaba la propia monarquía, tanto como el orden jurídico que la justificaba, en cuanto coronación del propio orden.

30. Pero, mientras la teoría y la *praxis* de la monarquía absoluta se desarrollaban, iban incubándose otras teorías y otras prácticas que, aprovechándose de esa obra destructora de las sociedades na-

turales y del aparato de dominación construido por aquélla, proseguirían la pretenciosa tarea de sustituir el orden dinámico de la creación, y nuestra función de causas segundas en su desarrollo, por un orden artificial, fruto de nuestras ideas puras y de nuestro dominio operacional sobre las cosas, de cuya operación el hombre se ha ido erigiendo en causa primera. Hemos pasado así de lo genial a lo estúpido y de lo sublime a lo ridículo por nuestra falta de límite y medida.

Para apreciar el desarrollo de ese proceso —operado al tiempo de que el humanismo renacentista y las monarquías absolutas destruían el orden medieval en lugar de ponerlo al día— debemos volver atrás para reornar el hilo que hemos dejado antes (*supra* 18, *in fine*), cuando advertimos de qué modo Hobbes había trasladado el método descompositivo-reconstructivo de las ciencias físicas a las sociales, al diseccionar de la sociedad el hombre aislado y ahistórico, para reconstruir la sociedad civil a partir de esos seres abstraídos de su mundo, y adecuándola a un modelo imaginado, a fin de redimir al hombre de su estado de naturaleza.

Hobbes escindió al hombre de sus relaciones con Dios, con sus semejantes y con el mundo que le rodea; lo abstraigo de toda comunidad natural como si fuera un ser asocial, trasladándolo a sus hipotéticos orígenes, a un *estado de naturaleza* imaginario. Y una vez aislado y disecado, despojado de su sociabilidad natural y también de su finalidad trascendente e, incluso, de su razón, Hobbes tomó la pasión humana que estimó más fuerte, el temor a la muerte, el instinto de conservación y, apoyándose en él, construyó la *sociedad civil*, fruto del contrato social, concertado ante aquel temor que vincularía perpetuamente a cada individuo con el Estado.

Ahí tenemos un primer intento de desalienar al hombre en su vida social, de Dios y de su estado de naturaleza; pero, como siempre que así se ha pretendido, se le ha alienado a un nuevo poder, en ese caso al Leviatán. Mientras, como hemos visto antes (*supra*, núm. 25), en el pacto eiximeniano el hombre no se desvinculaba de su sociabilidad natural —pactaban las casas para su mejor vivir—, ni prescindía del orden de las cosas, ni sus primeras células básicas —las casas— renunciaban a su libertad en el ámbito que les corres-

pondía; en cambio, Thomas Hobbes laicizaba la sociedad civil, que consideraba el medio de redimir al hombre del estado de naturaleza y, a la vez, alienaba el hombre al soberano, pues —como dice en el cap. XVIII, 4, de su *Leviathan*—, en virtud del contrato social, «cada particular es autor de todo lo que hace el soberano». Por lo cual y siendo así que «es imposible cometer injusticia consigo mismo y aunque los detentadores del poder soberano pueden cometer iniquidades» —que, estima, «no es lo mismo que la injusticia en el propio sentido de la palabra»—, resulta a su juicio, que «haga lo que haga el soberano en sus actos y juicios instituidos no puede cometer injusticia respecto de sus súbditos».

Si Hobbes trató de justificar con un método nuevo la monarquía absoluta que asumían los Estuardos, Locke con el mismo método, intentó justificar una monarquía constitucional que en Inglaterra preconizarían los Orange. Conforme a su simil de la sonda, a que antes aludimos (*supra*, núm. 15), sustituía la metafísica por el empirismo; pero, no por un análisis histórico, sino con una técnica que, como ha explicado Rafael Gamba, consistía en «analizar o descomponer las ideas en sus elementos simples, hasta llegar al hecho puro de la sensación, que será el factor único que explique todo el pensamiento ulterior en una mecánica combinatoria del pensar». Siendo ese análisis psicológico y práctico, hizo actuar esa técnica combinatoria, «a partir de la teoría del estado presocial o de la naturaleza en el hombre y del supuesto de la formación contractual de la sociedad».

Si para Hobbes el fundamento del contrato social se hallaba en el instinto de conservación, para Locke lo constituyó el *inmatio de-seo de bienestar*. En tanto para aquél el contrato fundamentaba el poder absoluto y, para conseguir la paz y la seguridad y el bienestar de la población, propuso salvaguardias institucionales, consistentes en el establecimiento de una constitución, una asamblea legislativa claramente definida, un poder ejecutivo subordinado a la ley, y otro federativo relativo a las relaciones exteriores de la población, aunque todos sometidos a la comunidad política (“Dos tratados sobre el gobierno de los pueblos”, II, caps. X a XIII).

Sin embargo, esos límites no han impedido que el Estado sea

cada vez más el poderoso Leviatán, puesto que los hombres habían entregado a la sociedad civil todo su poder natural (*ibid.*, II, cap. VII, § 89), ya que el contrato sujetó cada individuo al conjunto, en el que forman un solo cuerpo político (II, cap. VIII, § 91), dentro del cual quedaba comprometido cada miembro por la decisión de la mayoría y vinculado a someterse a ella (II, cap. XI, § 134).

Notemos que esta ley de la mayoría de los individuos, que implica en Locke el reconocimiento de que la racionalidad del hombre da lugar a que el juicio de la mayoría signifique el término justo. Este axioma optimista del inglés fue recogido en el siglo siguiente por J. J. Rousseau, como un postulado indiscutible que se impuso como un dogma, al estimar subsumida la razón en la voluntad general, que la sustituye del mismo modo que suplanta las libertades, como consecuencia de la *alienation totale* de todos los derechos de cada asociado a toda la sociedad, traducida en su sumisión a la *volonté générale*, con el efecto paradójico de que cada miembro permaneciese tan libre como antes, aunque completamente colectivizado: pues se dice que «cada miembro, como parte indivisible del todo, recupera lo que ha entregado» (“El contrato social”, Lib. I, cap. VI).

31. Vemos el camino por el cual la lógica del contrato social establecido entre individuos aislados confluye con la *praxis* de la monarquía absoluta con Richelieu y de Luis XIV —deshaciendo los cuerpos intermedios, despoblando los estados de sus notables, destruyendo las costumbres y adueñándose la administración central del gobierno del país. Así, después de la “*révolution silencieuse*” operada por el centralismo de la monarquía absoluta y las ideas de los economistas, la explosión de la Revolución francesa ofreció el resultado que Tocqueville (“*L’ancien régime et la Révolution*”, Libro I, cap. II) muestra al explicar que «la Revolución francesa no ha tenido únicamente por objeto cambiar un gobierno antiguo, sino abolir la forma antigua de sociedad, ha tenido que combatir a la vez todos los poderes establecidos, destruir todas las influencias reconocidas, borrar las tradiciones, renovar los usos y las costumbres y arrancar, en cierto modo, del espíritu humano todas las ideas sobre

las cuales se habían fundado hasta entonces el respeto y la obediencia. De ahí su carácter singularmente anárquico».

«Pero —prosigue— apártense estas ruinas y se percibirá un poder central inmenso que ha atraído y absorbido en su unidad todas las partículas de autoridad que antes estaban dispersas en una infinidad de poderes secundarios: órdenes, clases, profesiones, familias e individuos, y como difundidas en todo el cuerpo social. No se había visto en el mundo un poder semejante desde la caída del Imperio Romano. La Revolución ha creado este poder nuevo o, mejor dicho, ha nacido por sí mismo de las ruinas amontonadas por la Revolución».

Ya en enero de 1822 reconocía Royer-Collard en la Cámara de diputados: «La Revolución no ha dejado en pie más que a individuos y de esta sociedad pulverizada ha salido la centralización y ahí donde no hay más que individuos, todos los negocios que no son suyos son negocios públicos, negocios de Estado. Es así como hemos venido a ser un pueblo de administrados».

El sentido profundo del cambio operado nos ha sido explicado a mediados del presente siglo por el que fue Decano de la Facultad de Derecho de Lyon, Paul Roubier: «al sistema de un orden jurídico armonioso, que representaba la agrupación en órdenes y en corporaciones, sucedió cada vez más un sistema de agrupaciones inorgánicas, constituidas por las clases sociales, que en definitiva no son sino el resultado de una descomposición de la sociedad en elementos puramente egoístas e indiferentes al bien común».

Sin embargo, también la filosofía había facilitado y aprobado ese tipo de sociedad de individuos —que Marcel de Corte ha calificado de *disociedad*, rechazando que políticamente existan sino *sociedades de sociedades*, es decir, las desarrolladas siguiendo el orden de la sociabilidad humana—, pues ya Kant había definido el derecho como «el conjunto de condiciones bajo las cuales el arbitrio del uno puede conciliarse con el arbitrio del otro, según una ley general de libertad», lo que conduce a un poder legislativo ilimitado, ya que elaborada la ley en el mismo régimen de libertad, es naturalmente la mayoría quien determina tales condiciones consideradas precisas para establecer ese pretendido régimen común de li-

bertad. Ahora bien, si no existe orden objetivo y si los imperativos categóricos subjetivos han de concordarse en un régimen común de libertad —arruinado el fundamento metafísico de todas las morales trascendentes y sustituido por nuestras voluntades autónomas—, se construyen las instituciones sin ningún contacto con la realidad y de un modo totalmente arbitrario; y sólo teóricamente decidido por la mayoría, ya que la voluntad legislativa, en un régimen democrático, escapa al pueblo una vez efectuada la elección de quienes se titulan sus representantes pero se han convertido en sus rectores.

Estamos hablando de voluntades, pues si ningún idealismo puede imponerse a otro como razón teórica, es una voluntad o una suma de voluntades la que decide el camino que la razón práctica tomará en busca del logro de un resultado juzgado «necesario» o «útil» por la mayoría que lo vote como ley.

Hemos visto cómo fue dado por Fichte el paso hasta la Una Eterna Voluntad Infinita —producto de los acuerdos entre las voluntades individuales—, creadora de un mundo que sólo puede ser inmanente a esa voluntad que lo crea.

Así el Estado, en sus instituciones, asume cuanto cree bienestar, moralidad y espiritualidad, y luego lo devuelve, impartiendo su enseñanza, convirtiendo en derecho sus ordenanzas e imponiendo su dirección.

La visión incompleta por monista que sea de la sociedad, como mera suma de individuos reunidos por un imaginario contrato social y regidos por la voluntad de un Estado sin más fundamento que este contrato, coincide con la pérdida de la percepción plena del orden natural que conduce a una posición ideológicamente pluralista, pero que termina por imponer un criterio parcial, determinado por la voluntad operativa, que seguirá el sentido elegido por la mayoría de votantes que marcará la dirección del idealismo dominante.

Una sociedad desintegrada en individuos, formando una masa dirigida y gobernada por la voluntad de un Estado dirigido por un idealismo cualquiera, que volitivamente decide, determina así una dirección práctica que no podemos saber a dónde nos llevará porque hemos perdido el sentido teleológico pleno al ocultarse la fina-

lidad que trasciende de nuestro ser y el significado del mundo en que vivimos, al hacerlo inmanente de nuestro pensamiento autónomo. De ese modo resulta que, a veces, se persigue la grandeza del Estado de que se trata, luego la paz a toda costa y eterna, otras veces la plena e irreductible libertad y, después, la liberación de lo que somos, o la perfecta igualdad o el bienestar para unos o para todos, el progreso, el desarrollo, el mundo feliz, es decir, el paraíso en esta tierra; y, al llegar la desilusión, la distribución de la penuria, y así sucesivamente.

32. Notemos todavía que la desintegración de la percepción humana del orden metafísico no excluyó la posibilidad de unos órdenes naturales en ciertos aspectos concretos: astronómico, ffsico, biológico. Locke que, como hemos visto, apoyó el orden político en el pacto y no en la naturaleza, aceptó en cambio la existencia de un orden económico natural, basado en el estímulo del trabajo por la recompensa de los goces derivados de una propiedad segura y firme, y tomó el bien común como pauta de ese orden, si bien lo estimó con una perspectiva puramente económica independiente de su reflejo en el orden moral y, por lo tanto, sin tener en cuenta las consecuencias políticas y sociales que pueden dimanarse del desorden moral que el primado de la economía provoque.

Consecuentemente, el objetivo del bien común quedaba desvinculado de las exigencias de la vida buena y virtuosa y de la mejora moral del hombre, y se centró en el utilitarismo y el bienestar material. Por ello, el Estado debía salvaguardar y proteger la propiedad productiva, factor del incremento de la riqueza, base del bienestar apetecido y preconizado.

La perspectiva de Locke de reconocer un orden natural económico, sin admitir un orden natural pleno, en el cual debería integrarse aquél y de reducir el bien común al logro de un bienestar material desentendiéndolo de la salud moral, tuvo su desarrollo en los fisiócratas. Estos estimaron, como afirmaba Turgot, que dejando actuar los apetitos económicos se lograría un orden social perfecto, pues juzgaban los egoísmos particulares coincidentes con el interés general. Tal ha sido la visión del liberalismo económico.

Sin empargo, la elevación del utilitarismo y del bienestar material a objetivo determinante del bien común, ha conducido también por otros derroteros, descubiertos al ser conectado con el operacionalismo, trasladado de las ciencias físicas a las sociales, en las que se ha dirigido a dominar la sociedad, utilizando sus propias leyes económicas y sociológicas.

El sansimonismo asumió esta posición, e incluyó como ideal político: 1.º El industrialismo, la «tecnificación» y la producción intensificada indefinidamente; 2.º, el mayor bien económico de la mayoría; 3.º, un gobierno industrial jerarquizado de un modo piramidal; 4.º, una acción de gobierno nula o casi nula; 5.º, eficacia técnica; 6.º, riqueza, bienestar material, y 7.º, planificación económica.

La pérdida del orden total y la reducción del bien común al económico, ha trastocado de tal manera las cosas que no sólo ha concretado la finalidad política a objetivos económicos, sino que incluso ha reducido la religión a servir para la consecución de finalidades terrenales político-económicas, determinando la valoración de la propia religión —como ya había advertido Rosmini— dependa del «*quantum* de su contribución al progreso del *status* social de la humanidad ...». El economismo, la tecnocracia, el progresismo católico, la religión sin Dios, son derivaciones —como nos mostró Sciacca en su ponencia de nuestra X Reunión “*Del sansimonismo a la tecnocracia de hoy*”— de la perspectiva que había planteado Saint Simon, encerrada en un mundanismo economista con metas hedonistas.

Pero también ha conducido a lo que Marcel de Corte ha calificado de *economía al revés*, economía de productores que impulsa el consumo para poder seguir incrementando la producción, en lugar de concretarse a servir lo que el consumidor realmente necesita.

Mas no terminan aquí las derivaciones de la elevación de la economía a todo y de la concreción de la finalidad del Estado a la consecución del mayor bienestar material de la comunidad, dejando a los individuos libres en el orden de las ideas rectoras por disolventes que sean. ¿Por qué estimar, como Locke, que la función del Estado es la de defender el libre juego de esa actividad de los individuos, y no la de asumirla directamente?

Bastó para que el socialismo impusiera su ideología socio-polí-

tica un cambio de apreciación acerca de la conveniencia del Estado policía o del Estado intervencionista, extendiéndose la racionalización de éste a la economía, y que fuera juzgada la igualdad como criterio de justicia, estimándose así injustas las desigualdades económicas.

Con ello Leviatán no ha cesado de agigantarse, y van creciendo —a pesar de todos los *slogans* y promesas— las desigualdades cualitativas entre la clase gobernante y los gobernados, a medida que éstos van igualándose en la pérdida de su libre iniciativa y de su responsabilidad personal.

33. Hemos visto ya una serie de consecuencias en el orden político, de la pérdida de la perspectiva ontológica plena y del aislamiento y especialización de los caminos gnoseológicos, todos ellos parciales.

Entre aquéllas recordamos:

— El olvido de la pluralidad en aras de una uniformidad centralizadora, que hace de la unidad un todo absorbente, en lugar de una conjugación armónica.

— La pérdida del orden jurídico trascendente del poder político.

— La reducción del bien común a lo económico y a la consecución del bienestar con mentalidad edonista.

— La desintegración ideológica en direcciones subjetivas opuestas entre sí, que implica la imposición de la mayoritaria o de la que asuman quienes lleguen a ser, por cualquier medio, detentadores del poder político.

— La operatividad humana dirigida a la construcción de un mundo artificial, nuevo e ideado feliz, aplicando para ello los métodos que faciliten los progresos de las ciencias y las técnicas.

— La asunción por el Estado de toda esa operatividad que abre las puertas *para realizar científicamente cualquier clase de utopías*.

Esta coyuntura fue percibida como el momento de ensamblar de nuevo la *res cogitans* y la *res extensa*, la *razón pura* y la *razón práctica*, la *Una Eterna Voluntad Infinita* de Fichte con el *espíritu del pueblo* de Schelling, pero no para recuperar el orden universal en

toda su dimensión, sino para *construir* el mundo inmanente, monista, en el que la naturaleza ya no es concebida sino como un momento dialéctico del proceso de la Idea constructora del mundo, que implica la sumisión de los individuos a la unidad del Estado nuevo, que ocupa el lugar de Dios, aunque sea un dios cambiante, que hace racional todo lo real por el hecho de lograr imponerlo.

Después, prescindiendo de la Idea y reduciendo todo el universo a un proceso dialéctico de la materia, se ha enarbolado por Karl Marx la bandera del movimiento de la historia, indicando hacia adelante para mostrarnos un mito final, el espejismo de la sociedad feliz, sin clases, sin Estado y sin necesidad de derecho, hacia el cual se dice que ineluctablemente avanza ese movimiento. Pero tanto ese movimiento ineluctable como el espejismo colocado en su prometida meta, nos son mostrados insistentemente para que nos sumemos a su pretendida marcha y a la lucha para asegurarla, pues no trata ya de conocer el mundo sino de cambiarlo, según la conocida frase de Marx.

34. El marxismo reduce la *res cogitans* a materia pensante. Ya no hay sino *res extensa* en perpetua evolución. Su análisis de la realidad, la contempla en continua evolución, mutilada en cuanto permanece y trasciende; y, para construir con ella el comunismo, emplea la experiencia de la lucha dialéctica.

Su visión parcial resulta limitada en todos los aspectos. Del orden natural se le escapa todo, desde la más elemental interacción hasta la armonía en la causa primera, excepto lo que es la dialéctica producida por los desórdenes de las causas segundas, que exacerbaba creyendo que así impulsa el progreso, aunque sólo impulse la destrucción y acelere el desorden. Al hombre, al perder toda noción metafísica de su origen y su fin, su individualidad y su verdadera libertad, le reduce a ser un producto de la historia, y ésta a ser el resultado de una dialéctica materialista, puramente económica, de tal modo que gnoseológicamente niega toda posibilidad de conocer aquélla, ya sólo nos queda la opción de sumarnos al movimiento de la historia.

El comunismo sitúa así su modelo ideal en la cima utópica de esa evolución marcada por lo que denomina el "sentido de la his-

toria”, aunque el camino de ésta lo haya previsto científicamente, en todos sus escalones que conducen a la llamada dictadura del proletariado —que no es sino una de las formas más agudas del totalitarismo estatal—, y aunque para recorrerlo, al servicio de aquella utopía, la *praxis* del materialismo dialéctico emplee una técnica de un inexorable realismo que efectivamente destruye lo que pretende destruir, aunque no construya lo prometido.

Es decir, sus escalones se detienen en el totalitarismo que denomina dictadura del proletariado, y no salen de él, aunque desde allí siga mostrándonos, como una promesa, el espejismo de la sociedad feliz, sin Estado opresor ni derecho coercitivo, en la que cada uno contribuiría según sus capacidades y recibiría según sus necesidades. Pero, repitémoslo, no existen los escalones que deberían unir el logro alcanzable y alcanzado de la dictadura totalitaria del Estado socialista o del Partido comunista con la meta prometida ..., y su vacío sigue siendo ocultado con aquel espejismo en pos del cual se cae en la esclavitud.

Vemos, pues, en plena marcha aquella paradoja observada agudamente por Leo Straus, y que no han sido capaces de superar la filosofía teórica ni la filosofía operativa, formulada ya prácticamente por Thomas Hobbes cuando de hecho enseñaba que, a la vez, “la razón es impotente y omnipotente” y que “es omnipotente porque es impotente”. Impotente, “porque ni ella ni la humanidad tiene apoyo en el universo para comprenderlo: el universo es ininteligible y la naturaleza está disociada del hombre”.

¡Ay!, pero por ese mismo hecho de que el universo sea ininteligible, la razón insensata pretende, insaciable, satisfacerse efectuando libremente sus construcciones mentales para realizar “científicamente” toda clase de utopías, con una técnica mecanizada y mecanizante que impulsa su pasión dominante o la pone a su servicio, para construir su propio mundo, sin tener más modelo para esa obra que su fantasía, sus apetencias o su pasión, y ni tan siquiera conocer lo que es el hombre, que al olvidarse de su origen y de su fin flota perdido en el cosmos en pos de un mundo feliz, pero siempre al borde del abismo de la desesperación o de la náusea.