



ISSN: 1699-2849

Registro de propiedad intelectual *safecreative* nº 0910284775023

EL ENTENEDECIMIENTO DE LA CONCIENCIA MORAL EN OCCIDENTE.

Rafael Corazón González

1. La globalización y la ideología de género.

El año 1974 el presidente norteamericano Nixon encargó a una comisión un informe –conocido como el informe Kissinger-, sobre cómo lograr que la supremacía económica y militar de EEUU no se viera afectada por la descolonización de numerosos países africanos, asiáticos, e, incluso por el desarrollo económico de países del tercer mundo de Sudamérica. Determinadas materias primas, abundantes en esos países, eran necesarias para la industria estadounidense y, una vez lograda su independencia, esos países podían usarla, administrarla y venderla libremente, lo que, pensaba Nixon, podía poner en peligro la supremacía mundial de los EEUU. Se trataba de hacer un informe “secreto”, naturalmente, con indicaciones sobre qué política debía seguirse para seguir controlando a esos nuevos países.

El informe se encuentra en internet pues el presidente Reagan, contrario a él, lo desclasificó y lo hizo público. Sin embargo, las políticas recomendadas en el informe no sólo se han seguido aplicando a los países descolonizados en los años sesenta, sino que se ha extendido al mundo entero, ahora bajo la denominación de Nuevo Orden Mundial, en el que, lo

dicho en el informe, se amplía y se impone como la única ideología posible en un mundo globalizado.

El informe recomienda, como punto fundamental, el control de la población y, por tanto, de la natalidad. Es preciso que esos países –y ahora el mundo entero- disminuya su población; así el consumo de materias primas descenderá y, sobre todo, los países no podrán desarrollarse, salir de la pobreza, de modo que seguirán siendo dependientes de las grandes potencias.

Como modo o método para lograr este fin se habla de generalizar el uso de los métodos anticonceptivos artificiales, de la esterilización en masa de las mujeres y, sobre todo, del aborto, que debería ser aprobado legalmente en todas partes. Pero como ninguno de estos medios puede aplicarse por la fuerza a los países libres, es necesario crear una mentalidad antinatalista que haga que sean las propias mujeres las que se convenzan de que el matrimonio y la natalidad dificultan o incluso hacen imposible que lleguen a “realizarse” libremente como personas. Una madre de familia, según esta nueva ideología, está sometida al varón, no puede trabajar fuera de casa, ha de dedicar todas sus energías y sus horas a sus hijos, etc. O sea, la maternidad debe ser considerada como lo más opuesto a la libertad de la mujer en todos los planos; más aún, la maternidad no sólo no es lo más propio de la mujer respecto del varón, sino que es un medio del que éste se sirve para someterla.

Lo que comenzó siendo una estrategia para aplicar en determinados países se ha convertido luego en una estrategia mundial de dominación cuando a este imperialismo se le unió el imperialismo marxista en todas sus variantes: comunismo, socialismo y socialdemocracia.

2. La ideología de género y el marxismo.

En los años sesenta se produjo la que se dio en llamar “revolución sexual”, tanto en Europa como en EEUU. El “sexo libre”, cuando se quiera, como se quiera y con quien se quiera; a esta corriente libertaria se

unieron los autores conocidos como freudomarxistas. La liberación que preconiza el marxismo tendría que ver, y mucho, con el sexo libre. Pero aún no se hablaba de "ideología de género" ni de "feminismo radical".

Ambas ideologías no son, realmente, más que una, porque el feminismo radical se incluye en la ideología de género. ¿Qué tiene que ver esto con la doctrina marxista sobre la lucha de clases y el establecimiento de una sociedad en la que todos sean iguales? Razones históricas explican que los partidos de inspiración marxista hayan aceptado con entusiasmo la nueva ideología haciéndola propia.

Cuando en 1991 cayó la Unión Soviética, y no la tiró nadie sino que se vino abajo ella sola, el marxismo pareció quedar sin objeto; si pretendía liberar al proletariado, era evidente que no sólo no lo había conseguido, sino que en el occidente capitalista y liberal los obreros tenían muchos más derechos sociales, mejores salarios y más libertad que bajo el régimen comunista. Por eso algunos políticos y teóricos buscaron otros caminos para llevar a la práctica las doctrinas de Marx; un ejemplo fue la llamada "tercera vía", que no cuajó porque, como decían los marxistas más radicales, había abandonado la "ideología". Pero en la ideología de género, que nació en los EEUU, encontraron un cauce para su ideal de liberación. Para ello bastó sustituir al proletario por la mujer. El proletario estaba alienado por el capitalista; la mujer está alienada por el varón: la lucha de clases había que sustituirla por la lucha de sexos; abolir las diferencias haciendo que la mujer dejara de serlo. A partir de ahora el sexo sería sustituido por el género; si el sexo se debe a la biología, el género, en cambio, depende de la libertad. La liberación es, por tanto, doble: del varón y de la naturaleza humana.

Encontraron antecedentes en Engels y en algunas mujeres libres marxistas como Simone De Beauvoir; a ésta se le atribuye la frase "la mujer no nace, se hace", pero no fue esto exactamente lo que dijo; si se tiene en cuenta el contexto en el que la escribió, lo que realmente dijo es que "la madre no nace, se hace", lo cual no deja de ser evidente, aunque

a ella le pareciera muy negativo porque –y esto sí es literal-, “el feto es un invasor extraño que le roba a la mujer su individualidad frente al considerado por los médicos como una entidad sagrada para definir la identidad de la mujer”¹. De este modo la ideología marxista tenía ya a quien liberar y, por tanto, podía continuar luchando por las “libertades”.

A esto se unió también el lobby homosexual, muy activo también en EEUU. De todo ello ha resultado un conglomerado liberal-capitalista-marxista que pretende liberar a la humanidad entera, lo quiera o no, muy propio de cualquier ideología que pretenda dominar el mundo. Dicho de otro modo, la ideología de género nos va a hacer felices a palos, queramos o no, y para ello, de momento, usará medios “democráticos”: el Derecho en todos los campos: civil, laboral, penal, administrativo, privado y público, deportivo, etc. Es preciso cambiar la “mentalidad” de todos, mediante la “ingeniería social”, o sea, usando los métodos que proponía el informe Kissinger más la propaganda marxista.

Liberarse de la naturaleza humana, negarla o someterla con la “excusa” de que el hombre es un ser libre y la naturaleza, en cambio, no lo es y, por eso, supone una limitación, requiere un nuevo concepto de naturaleza, una nueva idea de la libertad y un modo nuevo de entender la “liberación” a nivel político. ¿Cómo ha sido posible llegar a esta situación en la que verdades elementales sobre el ser humano se han oscurecido hasta el punto de aparecer como inhumanas? Ha habido, por supuesto, mucho de propaganda y mucho dinero de por medio para que los medios de comunicación, profesores de todos los niveles, gobiernos, etc., hayan decidido hacerla propia y, lo que es peor, imponerla por la fuerza, mediante leyes educativas, penales, laborales, etc. Pero debe haber algo mucho más profundo, porque occidente ha renegado de sí mismo, hasta el punto de querer “cambiar” su propia historia, de condenarla, por no haber aceptado desde el primer momento la ideología de género, etc. Se niegan libertades fundamentales y se las sustituye por

¹ BEAUVOIR, S., *El segundo sexo*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1987.

unas nuevas “supuestas” auténticas libertades. Considerar que el matrimonio, la familia, la maternidad, etc., son contrarios a la libertad y que arruinan a la mujer, a la vez que se fomenta el sexo libre (reservando el derecho de admisión), el divorcio, el aborto (ahora considerado como un derecho inalienable), etc., implica no un cambio de paradigma, sino un oscurecimiento –entenebrecimiento- de la conciencia moral como no había ocurrido nunca. Occidente ha decidido suicidarse pensando que así se llegará a la máxima libertad: ser cada uno dueño de sí mismo de un modo absoluto, sin límites, y no admitiendo siquiera que alguien pueda poner estas ideas en duda y menos aún negarlas. Esa libertad absoluta se alcanzará cuando se hayan eliminado todas las libertades personales y sociales, cuando un Nuevo Orden Mundial se haga cargo de la vida de todos y cada uno de los que antes eran ciudadanos y ahora pasarán a ser siervos.

3. Naturaleza y libertad.

La filosofía nació cuando unos hombres descubrieron, con asombro, que la naturaleza –la *physis*- tenía *logos*, racionalidad, y que, por tanto, no se regía por el azar ni por la voluntad arbitraria de los dioses. A partir de ahí buscaron el *arjé*, el principio del que todo nace y al que todo vuelve. *Natura*, la traducción latina, viene del verbo *nascor*, nacer; la naturaleza es, por tanto, el principio, la causa, el origen de todas las cosas, por eso Aristóteles pudo definirla como un principio intrínseco de movimiento y reposo pero no en otro sino en uno mismo, en cuanto que es él mismo².

Si tiene “lógica”, racionalidad, no es porque piense o se proponga fines, sino porque actúa en razón de un fin que le viene dado, un fin intrínseco “natural”, que le es propio. En el universo es el orden, en cada uno de los seres que lo forman, su propia “naturaleza” le hace actuar de un modo u otro, siempre en vista del bien de la especie, si se trata de un

² ARISTÓTELES, *Metafísica*, V, 4.

ser vivo; por eso el caballo, el perro, el cerdo, etc., se comportan de modo distinto, cada uno de acuerdo con su naturaleza propia.

La filosofía –el amor a la sabiduría- trató de buscar las causas últimas así como el fin de todas las cosas. Aunque la naturaleza no es libre, tampoco es arbitraria –si lo fuera sería imposible estudiarla-, por eso Aristóteles escribió que “la naturaleza es una causa, y que lo es como causa que opera para un fin”³. Pero hay más: naturaleza no indica sólo origen, como opuesto a artificial, sino que tiene también un sentido “normativo”: hay cosas naturales y otras antinaturales, unas son “conformes a naturaleza”, por eso añade: “es claro que hay cosas que son así, y demostrar lo que es claro por lo que es oscuro es propio de quienes son incapaces de distinguir lo que es cognoscible por sí mismo de lo que no lo es”⁴.

Por tanto, aunque la naturaleza no sea libre, no es irracional, por eso tiene un sentido normativo. Así, de un hombre que no se comporta como tal decimos que es una bestia, un animal, un burro, etc., indicando que no actúa de acuerdo o conforme a su naturaleza. Y por eso mismo, los clásicos afirmaban que “la naturaleza no hace nada en vano”.

El problema se presenta en antropología. El hombre posee una naturaleza –la naturaleza humana-, pero al mismo tiempo es libre, tan libre que puede actuar *contra naturam*. ¿Cómo es posible? ¿Pueden ser compatibles naturaleza y libertad? La libertad es un misterio porque escapa a la naturaleza, no puede explicarse por ella, no tiene en ella su origen ni su fin. Por eso, el estudio de la libertad ha sido una constante a lo largo de la historia del pensamiento y el modo de entenderla ha sido múltiple, a veces incluso contradictorio. También hay doctrinas “deterministas” que niegan su existencia.

En el pensamiento clásico Platón pensó que el hombre, propiamente, es sólo su alma, la cual está encarcelada en el cuerpo por

³ ARISTÓTELES, *Física*, II, 8, 199b 34.

⁴ *Ibidem*, II, 1, 193^a 1 s.

un "pecado": no se guió por la razón sino por los apetitos y, en concreto, por el deseo de placer –el apetito concupiscible-. Pero si se "purifica", logrará librarse del cuerpo y volver a la región celeste, al mundo de las Ideas.

Aristóteles acepta que el hombre es libre: además de los deseos naturales posee un "apetito racional", que no se guía por la "naturaleza" sino por la razón. Por eso dice que el intelecto agente es "venido de fuera", "inmortal", "separado"⁵. Y que los hombres se hacen buenos o malos por el placer y por el dolor: porque buscan el placer que no deben, cuando no deben y donde no deben, o huyen del dolor cuando no deben y como no deben⁶. Esos hombres no se guían por la razón sino como bestias⁷.

Pero en ambos autores la voluntad, en la que reside la libertad, es un "apetito", una tendencia hacia un fin, y esa tendencia viene dada, no la elegimos, aunque podemos seguirla o no. En concreto, Aristóteles la sitúa en la felicidad: todos los hombres desean ser felices, aunque las teorías sobre qué es y dónde encontrarla son diversas, de ahí que muchos no la encuentren nunca⁸.

En la Edad Media fue santo Tomás de Aquino quien más desarrolló esta doctrina, dotándola de unas categorías y principios que perduraron hasta el comienzo de la época moderna, con excepción de los autores voluntaristas, especialmente de los nominalistas.

Para santo Tomás la felicidad sólo puede encontrarse en el conocimiento y el amor a Dios, Bien absoluto, porque tanto la inteligencia como la voluntad, por su misma naturaleza, no tienen límite alguno, si bien en esta vida y a causa del pecado original, la primera está oscurecida y la segunda debilitada. El pecado original no ha corrompido la naturaleza humana, pero ha causado un desorden grave en ella. Además de lo dicho

⁵ ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, III, 5.

⁶ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, II, 3 1104b 22 s.

⁷ Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, VII, 6, 1150a. También *Política*, I, 2, 1253a.

⁸ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, I, 4 1095a 13 s.

sobre las potencias espirituales, ha hecho difícil y costoso el dominio, por parte de la voluntad, de los apetitos sensibles; es lo que suele llamarse la "concupiscencia": estos apetitos tienden a bienes materiales, pero deben estar bajo el control de la voluntad, el "apetito racional", para que el hombre no se desvíe de su fin último; este control, sin el ejercicio de las virtudes cardinales y con la ayuda de la gracia divina, no es posible en muchos casos.

Más aún, no existe un fin "natural" propio del hombre; si al ser creado fue elevado al orden sobrenatural, no es posible que algún bien natural satisfaga su deseo de felicidad. En concreto escribe que "es evidente que no puede haber verdadera felicidad fuera de Dios, ya se la haga consistir en los deleites corporales, que son comunes al hombre y al bruto; ya en las riquezas, que están destinadas a la conservación de los que las poseen, lo cual es el fin común de todo ser creado; ya en el poder, que está destinado a comunicar la perfección a los demás, lo cual es común a todos; ya en los honores o en la fama concedidos a los que ya llegaron a su fin, o están bien dispuestos para conseguirle; ni aun en una ciencia superior a los límites de la inteligencia humana; porque el deseo del hombre sólo descansa en el conocimiento de Dios"⁹. Pero a Dios no de cualquier modo sino que "el deseo natural que tenemos de saber no puede estar satisfecho en nosotros sin que conozcamos la primera causa, no de una manera cualquiera, sino por su esencia: es así que Dios es la primera causa; luego el fin último del hombre es ver a Dios en su esencia".

Pero conocer la esencia divina, o sea, a Dios en sí mismo, no como Creador, no es posible a la criatura, ya que la trascendencia divina escapa a nuestra capacidad; de ahí que "para que Dios sea conocido en su esencia, es necesario que Dios llegue a ser la forma del entendimiento que le conoce, y que esté unido a Él, no para constituir una misma naturaleza, sino como la especie inteligible se une a un ser inteligente;

⁹ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Compendio de teología*, c. 104.

porque como Él es su ser, así también es su verdad, que es la forma del entendimiento, Es así que todo lo que toma una forma ha de tomar igualmente por necesidad una disposición propia para esta forma: es así que nuestro entendimiento no está por su naturaleza constituido en la última disposición respecto de la forma de Aquél, que es la verdad; porque si así fuera la tendría desde el principio; luego es necesario que cuando adquiere esta disposición última, sea elevado por alguna disposición agregada que llamamos luz de la gloria, mediante la cual nuestro entendimiento es perfeccionado por Dios, único que por su naturaleza posee esta forma propia, a la manera que la disposición del calor para la forma del fuego no puede proceder más que del fuego mismo. De esta luz es de la que se dice en el salmo XXXV: *Nosotros veremos la luz en tu luz*'.¹⁰

Santo Tomás no admite, por tanto, un *status naturae purae*; el hombre, al ser creado, fue elevado al orden sobrenatural, luego cayó en el pecado y perdió ese estado; por fin, el hombre ha sido redimido, si bien la redención ha de ser aceptada libremente por cada uno. Un fin natural, por consiguiente, no sólo no existe ahora, sino que no ha existido nunca. Esto no significa que no exista la naturaleza humana, pero caída o elevada.

Para explicar la libertad santo Tomás distingue entre *voluntas ut natura* y *voluntas ut ratio* La *voluntas ut natura* tiende al bien y no es libre de no hacerlo, pero éste ha de serle presentado por la inteligencia ya que ella no conoce. La inteligencia presenta muchos bienes y es preciso elegir en cada caso entre ellos; además, el conocimiento que tenemos de Dios por la sola razón es muy limitado. Por tanto, la libertad aparece como una propiedad de la voluntad cuando ésta, después de la deliberación de la razón sobre los medios para llegar al fin propuesto en cada caso, y más aún para llegar al fin último, "decide" y elige uno de ellos. La elección es libre, no está determinada –el determinismo es la negación de la libertad– y la voluntad la realiza teniendo en cuenta las "razones" que le ha

¹⁰ Ibidem.

presentado la inteligencia, si bien ninguna de esas razones es determinante porque ningún bien finito puede determinar a la voluntad.

¿Es suficiente esta explicación de la libertad? ¿La libertad se limita sólo a los medios pero el fin último escapa a ella? Y sobre todo, ¿es cierto que la voluntad, de entrada, sea una tendencia natural que, por tanto, no es libre y la libertad sólo aparezca cuando la inteligencia le presenta bienes que no le satisfacen pero que se requieren para alcanzar un fin?

Además, ¿qué criterio sigue la voluntad para “decidir”? ¿Lo hace espontáneamente y, por tanto, irracionalmente? No puede ser así, precisamente porque la libertad va unida a la *voluntas ut ratio*. Sin embargo, la explicación de este hecho ha dado mucho que hablar porque no parece que ese criterio sea fijo o permanente. Por un lado, la *voluntas ut natura* no es libre: tiende al bien en toda su extensión, pero sin conocerlo; por otra, la razón humana puede llegar con dificultad a conocer la existencia de Dios, Bien absoluto, e incluso conociendo su existencia, apenas conoce su esencia: lo conoce como Creador, pero no en sí mismo. Por eso cabe, e incluso es frecuente, que otros “bienes” mediales se presenten como más atractivos, más fáciles y más asequibles. Pero no se trata de confundir el mal con el error; aunque el error siempre se produce, la mala elección es obra de la voluntad, unas veces por precipitación, otras por no controlar las pasiones, etc.

Ni siquiera el deseo de felicidad, presente “por naturaleza” en la *voluntas ut natura*, sirve para conocer la existencia de Dios. Él mismo lo descalifica del siguiente modo: “verdad es que tenemos naturalmente cierto conocimiento confuso de la existencia de Dios en el sentido de que Dios es la felicidad del hombre, y puesto que el hombre, por ley de su naturaleza quiere ser feliz, ha de conocer naturalmente lo que naturalmente desea. Pero esto no es, en realidad, conocer a Dios, como tampoco conocer que alguien llega no es conocer a Pedro, aunque sea Pedro el que llega; y de hecho muchos piensan que el bien perfecto del

hombre, que es la bienaventuranza, consiste para unos en las riquezas, para otros en los placeres, y para otros en cualquier otra cosa"¹¹.

Así las cosas, la situación del hombre es complicada: quiere ser feliz pero no es nada fácil acertar con el objeto en el que se encuentra. No es extraño, por ello, que, al explicar las razones de conveniencia por las que Dios ha querido Revelarse al hombre, diga que, de no haberlo hecho, pocos hombres, después de mucho esfuerzo y no sin mezcla de errores, hubieran llegado a conocerlo¹².

Podría objetarse que Santo Tomás parte ya de la fe, en concreto de la existencia del pecado original, que lleva consigo el oscurecimiento de la inteligencia, la debilidad de la voluntad y la concupiscencia, entre otros males. Pero esta objeción carece de valor: sin necesidad de conocer esto, tanto los autores paganos como los modernos, sin fe, concluyeron que el hombre "no es bueno", que está inclinado al mal, y que conocer la verdad no es fácil. Así, Platón y Aristóteles, y, entre los modernos, prácticamente todos a partir de Kant, quien habla explícitamente de la existencia del "mal radical".

Esta concepción de la libertad no parecía suficiente; el hombre tiende al bien por naturaleza, o sea, sin libertad, y para alcanzarlo puede decidir sólo los medios. El fin, el sentido de la vida, le viene dado; esto no sería un problema muy grave si la existencia de Dios fuera evidente, pero no lo es y, por tanto, puede ocurrir que Dios no exista o, al menos, que sea dudosa su existencia.

Como es sabido, este problema se plantea ya con Duns Scoto; su distinción entre distintas "teologías" le lleva a plantear unas demostraciones que van de lo "posible" a lo "real", pero lo posible ya no es la "potencia" aristotélica, sino lo no contradictorio, es decir, lo "pensable". De ahí que sea pruebas complicadas, hasta el punto de que muchos consideran que se basan en el argumento *a simultaneo*, que ya

¹¹ SANTO TOMÁS DE AQUINO, STh, I, q. 2, a. 1 ad 1.

¹² Ibidem, I, q. 1, a. 1.

fue descalificado por santo Tomás. Ockham, poco después, da un paso más y concluye que es más posible que Dios exista que no que no exista; eso es todo lo que la mente humana puede alcanzar.

Estas dificultades tienen su origen en el voluntarismo: si Dios es el Ser Infinito, el Todopoderoso, su voluntad no está "sometida" a su inteligencia: por eso, buscar razones que expliquen la creación, por ejemplo, carece de sentido. Ahora bien, las vías hacia Dios se fundamentan en la "necesidad" de una Primera Causa de lo creado; si dicha necesidad desaparece o no puede ser conocida en absoluto, la demostración de la existencia de Dios es imposible.

Es congruente con este planteamiento que Scoto pensara que, salvo los tres primeros mandamientos de la ley de Dios –de la ley natural-, los demás hubieran sido establecidos por Dios de un modo arbitrario; Ockham extiende esta arbitrariedad a todos los mandamientos, lo que quiere decir que Dios no es el bien absoluto, ya que el bien lo establece Dios arbitrariamente: lo bueno lo es porque Dios lo ha mandado, y lo malo es malo porque lo ha prohibido.

Esta doctrina, abrazada por el luteranismo, que además afirma que la naturaleza humana está corrompida, acaba con la "naturaleza humana", con la "ley natural", con el deseo natural de ver a Dios... Un creyente es una persona que cree en Dios y en lo que Dios dice, sin motivos racionales para ello; la fe es lo contrario a la razón, la fe es ciega y su único fundamento es la voluntad de creer.

4. El rechazo de la naturaleza.

La naturaleza no es libre. Por tanto, no puede aportar ningún criterio sobre el sentido de la vida, ni sobre la conducta humana, porque ésta debe dirigirse hacia un fin. El ser humano es un ciego y un sordo: va palpando, obteniendo una información muy simple que no le permite caminar con seguridad. Pero lo cierto es que continuamente tenemos que tomar decisiones, que debemos elegir y que, además, hemos de convivir.

Es preciso, por consiguiente, buscar nuevos criterios para gobernar la propia conducta.

Si la existencia de Dios no es segura, si tampoco existe una ley natural, si el bien y el mal no lo son en sí mismos... habrá que investigar quién es el hombre, hacer una nueva antropología. La fe tampoco sirve: sería aceptar como válido lo irracional.

Aristóteles advertía que "quien habla así [negando la causa final] suprime enteramente la naturaleza y lo que es por naturaleza; pues las cosas por naturaleza son aquellas que, movidas continuamente por un principio interno, llegan a un fin"¹³. El pensamiento moderno no negará la existencia de la naturaleza, porque sería negar la evidencia. Por ejemplo, tenemos un cuerpo, con sus necesidades y sus instintos, además unos hombres son altos y otros bajos, unos son más inteligentes que otros, o con mejor memoria, aunque ésta se vaya perdiendo con el paso de los años; sufrimos enfermedades y todos acabamos muriendo. Se puede intentar poner remedio, por ejemplo, mediante la educación y la medicina, pero curar un mal no es cambiar la naturaleza; al contrario, curar es hacer que la naturaleza funcione bien, de acuerdo con "su principio interno".

Sin naturaleza que oriente la vida, sin un fin determinado, con una voluntad que no se rige por la razón, sin ley moral objetiva, sin "sociabilidad natural", al hombre no le queda más remedio que tomar las riendas de su vida; pero tampoco esto es posible porque no sabe a dónde ir, qué debe hacer y qué no debe hacer...

Además, la concepción de la naturaleza como una "máquina" creada por un dios artífice, relojero o ingeniero, no podía admitir la finalidad. El fin de una máquina es extrínseco a ella; es el "mecánico" quien la fabrica para uno u otro fin, pero intrínsecamente ella es inerte.

¹³ ARISTÓTELES, *Física*, II, 8, 199b 14-17.

5. Lo natural y lo sobrenatural.

La distinción entre natural y sobrenatural, que en la doctrina católica daba respuesta a muchas preguntas, dejó también de tener valor incluso para los católicos. En concreto, "del mismo modo que, para Aristóteles, aislar a una 'naturaleza' individual autosuficiente y a sus facultades es hacer abstracción de la naturaleza social del hombre – naturaleza a la que siempre pertenece la amistad-, así, para Santo Tomás, aislar una *natura pura* es una abstracción de la naturaleza religiosa del hombre, una naturaleza que conduce a la 'amistad con Dios'. Pero la autotranscendencia de la naturaleza humana está en analogía con la superación de la situación de carencia en la que el hombre se encuentra en tanto que ser natural mediante las manos y la razón, lo que ya era un tópico antiguo. La estructura fundamental de esta idea es que la naturaleza produce en el hombre algo que es más que naturaleza ('*nobilior*', lo llama Santo Tomás). El hombre no *es* este más; es el ser en el que la naturaleza se supera a sí misma en dirección a este más. '*L'homme transcende infiniment l'homme*', dirá Pascal. Pero esta superación de sí mismo está basada en la constitución teleológica de la propia naturaleza..."¹⁴.

Este texto es muy explícito: es la concepción cristiana del hombre, apoyada en Aristóteles: el fin del hombre es trascendente, lo que significa que pertenece a la naturaleza humana superarse a sí misma, autotranscenderse. La capacidad de trascenderse no es un añadido extraño, ajeno al ser del hombre, ni una conquista gracias a la cual el hombre salga del "estado de naturaleza". De hecho santo Tomás no trata nunca sobre la naturaleza humana al margen de su elevación al orden sobrenatural. No dice que la elevación sea necesaria, o que forme parte de la naturaleza, sino que, sencillamente la "naturaleza en estado puro" no existe. Un salvaje o un no bautizado no es un hombre "natural", algo así como el modelo para conocer qué y cómo es la naturaleza humana.

¹⁴ SPAEMANN, R., *Lo natural y lo racional*, Rialp, Madrid, 1989, 40-41.

Como lo propio del hombre es autotrascenderse, la elevación no es "antinatural", aunque sea un don gratuito. Además, una vez elevado, no es posible volver al estado natural, del que, por otra parte, no consta que haya existido nunca.

La dificultad mayor está en entender cómo afecta a la naturaleza humana la elevación sobrenatural. Santo Tomás dice unas veces que la "gracia" divina es un hábito entitativo, pero esta no es su última palabra ya que, en ese caso lo sobrenatural se añadiría a lo natural, y no es así: lo elevado es la misma naturaleza, de ahí que la elevación sea "un nuevo nacimiento", y el hombre en gracia, una "criatura nueva". Hay, pues, en santo Tomás, como una doble antropología que no concuerdan, y ello se debe a su dependencia de Aristóteles: "la filosofía tomista se centra todavía en el estudio del hombre como sustancia y naturaleza. Aunque Tomás de Aquino desborda la perspectiva griega en metafísica, no extiende sus hallazgos al ser humano. Por eso entiende el paso de lo natural a lo sobrenatural según un cambio de atención. La sustancia como fundamento de las operaciones naturales no está unificada con la consideración del hombre como criatura elevada"¹⁵. En santo Tomás hay, hasta cierto punto, una doble antropología: cuando sigue a Aristóteles se refiere a la naturaleza humana como si existiera en estado puro, aunque incluye, como también lo hizo Aristóteles, la inclinación al mal; pero otras veces no olvida que la naturaleza humana está elevada, caída y redimida, o sea, que la *natura pura* ni existe ni ha existido. De hecho, no parece que haya ni un solo texto en el que santo Tomás hable de un "fin natural" del hombre; el fin es sobrenatural.

Es especialmente claro el siguiente texto: "el deseo natural que tenemos de saber no puede estar satisfecho en nosotros sin que conozcamos la primera causa, no de una manera cualquiera, sino por su esencia: es así que Dios es la primera causa; luego el fin último del

¹⁵ POLO, L., *Antropología trascendental*, OC., XV, Eunsa, Pamplona, 2016, 24.

hombre es ver a Dios en su esencia".¹⁶ Siguiendo esta argumentación a partir del deseo natural de ver a Dios, como se ha dicho, santo Tomás llega a la siguiente conclusión: "Es evidente que... el deseo del hombre sólo descansa en el conocimiento de Dios".¹⁷

Más asombroso es, sin duda, lo que añade a continuación: "Como el fin último de una criatura racional excede las facultades de su naturaleza, y como las cosas que están ordenadas a un fin, deben ser proporcionadas a este fin, según la rectitud del orden providencial, se sigue que la criatura racional recibe auxilios divinos, no sólo proporcionados a su naturaleza, sino superiores también a las facultades de su naturaleza. Esta es la razón por qué además de las facultades naturales de la razón, Dios otorga al hombre la luz de la gracia que le forma interiormente para la perfección de la virtud, en cuanto al conocimiento, elevando por esta luz el espíritu del hombre y disponiéndolo al conocimiento de las cosas superiores a su razón; y en cuanto a la acción y a la afección, elevando por esta luz la facultad afectiva del hombre sobre todas las cosas criadas para inclinarle al amor de Dios, para esperar en Él, y para hacer todo lo que el amor exige. Estos dones o auxilios concedidos sobrenaturalmente al hombre, son llamados gratuitos: primero, porque Dios los concede gratuitamente, en atención a que no puede encontrarse en el hombre mérito alguno que le dé derecho para semejantes auxilios, porque son superiores a las facultades de la naturaleza humana. Segundo, porque por medio de estos dones el hombre llega a ser más agradable a Dios de una manera especial. Siendo el amor de Dios una causa de bondad en las cosas, cuando no ha sido producida por una bondad preexistente, como nuestro amor, necesario es admitir una razón especial del amor divino respecto de aquellos a quienes concede algunos efectos especiales. Por esto se dice que ama mucho y *simpliciter* a aquellos a quienes concede tales efectos de bondad, con cuyo

¹⁶ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Compendio de teología*, c. 104.

¹⁷ *Ibidem*, c. 108.

auxilio pueden llegar a su fin, que es Dios mismo, la fuente de la bondad".¹⁸

Santo Tomás salva la gratuidad de la elevación al orden sobrenatural, pero como la inteligencia no puede tener límites, su objeto ha de ser Dios en sí mismo –la esencia divina-. ¿Qué sería entonces un hombre no "elevado"? Sería otra creación, pero no sería un hombre tal y como lo ha creado. Por tanto lo natural y lo sobrenatural no sólo no se oponen, sino que, en el hombre, es la misma naturaleza la que es elevada, de modo que las referencias a un estado de naturaleza pura están justificadas siempre que no se olvide que no es, por así decir, el estado "natural" del hombre¹⁹.

6. Necesidad de un "estado de naturaleza" en el pensamiento moderno.

Por diversos motivos, en la Escolástica del siglo XVI, la doctrina de santo Tomás fue rechazada por sus comentaristas. "Este pensamiento de una teleología inmanente que no podría realizarse por sí misma debido a la infinitud del *telos* es completamente ajeno a Aristóteles. Y, apelando a Aristóteles, los escolásticos tardíos –y especialmente los tomistas– abandonaron tal pensamiento. Así escribe Silvestre de Ferrara: 'si Dios fuese el fin natural, esto es, el fin al que la naturaleza tiende aun siendo alcanzable sólo sobrenaturalmente, eso significaría que la naturaleza dirigiría a un sujeto hacia algo que a éste le sería imposible alcanzar. Un

¹⁸ Ibidem, c. 143. La misma tesis en CG, III, 50-63, así como en STh, I-II, q. 2, a. 5.

¹⁹ "Lo sobrenatural en el hombre no sustituye a lo natural, sino que lo eleva; además, la naturaleza humana, herida por el pecado original, es sanada por la gracia. No existe la simple naturaleza pura (podría haber existido, si así Dios lo hubiera dispuesto); la situación del hombre, de hecho, es necesariamente sobrenatural: situación de gracia o de pecado". OCARIZ, F., *Naturaleza, gracia y gloria*, Eunsa, Pamplona, 2000, 62. Sobre este tema y las diversas interpretaciones que se dieron sobre la postura de santo Tomás a partir del siglo XVI, cf. LORDA, J. L., *La gracia de Dios*, Palabra, Madrid, 2004, 340 ss.

impulso que, fijado en todas las naturalezas, en modo alguno fuera realizable por naturaleza, existiría en la naturaleza inútilmente..."²⁰

Las consecuencias de admitir un destino natural del hombre serán inmensas, y, sin embargo, "hay un motivo específicamente teológico que actúa en esa misma dirección: según infieren teólogos del siglo XVI, el pensamiento de un *desiderium naturale* que, estando en la naturaleza, se remita a algo por encima de ella, crearía una pretensión jurídica sobre la salvación: la gracia dejaría de ser un obsequio... De este modo surgió la construcción, cargada de consecuencias, de una *natura pura*. Dios – sostiene la tesis- podría haber creado también al hombre *in puris naturalibus*. Así pues, con relación a la naturaleza humana, el destino salvífico es meramente accidental"²¹.

Quizás influyó de modo decisivo la lucha contra el luteranismo, porque para Lutero el hombre, en el Paraíso, estaba "elevado", y después del pecado, "corrompido"; contra la corrupción de la naturaleza humana – herida, pero redimible y redimida- algunos teólogos se creyeron en la necesidad de "defender" la integridad de la naturaleza del hombre.

Pero esta postura llevaba consigo "encontrar" un fin natural a la naturaleza en estado puro. ¿Cuál podía ser este fin? ¿Cuál sería el sentido de una vida semejante, la felicidad correspondiente a esa situación? Si a esto unimos las tesis del nominalismo y la doctrina protestante acerca de la corrupción de la naturaleza humana, imposible de "justificar" incluso por Dios –sólo puede no "mirar" al pecado y predestinar a unos a la salvación y a otros a la condenación eternas-, podemos comprender el giro radical que tendrá lugar en el pensamiento moderno.

Es muy ilustrativo que Descartes, en el *Discurso del método*, piense que su labor es particularmente importante, porque "si entre las ocupaciones que embargan a los hombres, puramente hombres, hay

²⁰ SPAEMANN, R., *Rousseau: ciudadano sin patria*, Centro de estudios jurídicos y constitucionales, Madrid, 2013, 55.

²¹ *Ibidem*, 55-56.

alguna que sea sólidamente buena e importante, me atrevo a creer que es la que yo he elegido por mía”²². Es decir, Descartes deja de lado intencionadamente la posibilidad de que el fin del hombre sea exclusivamente sobrenatural porque éste se añade o es extrínseco a la naturaleza humana: “profesaba una gran reverencia por nuestra teología y, como cualquier otro, pretendía ya ganar el cielo. Pero habiendo aprendido, como cosa muy cierta, que el camino de la salvación está abierto para los ignorantes como para los doctos, y que las verdades reveladas que allá conducen están muy por encima de nuestra inteligencia, nunca me hubiera atrevido a someterlas a la flaqueza de mis razonamientos, pensando que para acometer la empresa de examinarlas y salir con bien de ella era preciso alguna extraordinaria ayuda del cielo, y ser, por tanto, algo más que hombre”²³. Como “puramente hombre” se siente capaz de realizar la empresa que se ha propuesto pues no requiere de la ayuda divina. Sin embargo, “la reducción de toda intencionalidad y de toda trascendencia volitiva a estados orgánicos es lo que define la opción naturalista. La idea de que para un ser natural puede estar en juego algo distinto de sí mismo, de que, en consecuencia, una acción puede tener en última instancia alguna otra función que la de lograr la estabilización del sujeto que la realiza -de un organismo o de una población-, haría estallar el principio metódico configurado por la opción naturalista”²⁴.

Curiosamente, luego, al ir avanzando en su filosofía, necesitará apoyarse en la veracidad divina, sin la cual incluso el criterio de certeza que ha formulado, carecería de valor. Tampoco es extraño que al formular la ética *par provision*, no acuda a la ley natural y se atenga a unas “máximas” que él mismo formula. Con ellas pretende, por ejemplo, “librarme para siempre desde entonces de todos los arrepentimientos y

²² DESCARTES, R., *Discurso del método*, Primera parte, 32 ed., Espasa Calpe, Madrid, 1997, 42.

²³ Ibidem, 46-47.

²⁴ SPAEMANN, R., *Felicidad y benevolencia*, Rialp, Madrid, 1991, 85-86.

remordimientos que suelen agitar las conciencias de esos espíritus débiles y vacilantes que, sin constancia, se dejan arrastrar a practicar como buenas las cosas que luego juzgan malas²⁵. También piensa que siguiéndolas se librára "de escrúpulos", y "no habría sabido limitar mis deseos y estar contento"²⁶. En resumen, como dice más adelante, su propósito es alcanzar "la perfecta tranquilidad de mi espíritu"²⁷.

Ya tenemos, pues, una propuesta al margen de la elevación, la caída y la redención, sobre la ética y el fin último del hombre. Desde este momento, las teorías se multiplicarán y no habrá dos autores que coincidan. Tenemos también un "remedio", un modo de alcanzar el fin natural del hombre, al que puede aspirar en esta vida viviendo como "meramente hombre".

Si lo comparamos con la doctrina tomista encontramos que para santo Tomás, "la naturaleza del hombre puede ser considerada en un doble estado: el de integridad, que es el de nuestro primer padre antes del pecado, y el de corrupción, que es el nuestro después del pecado original. Pues bien, en ambos estados, la naturaleza humana necesita para hacer o querer el bien, de cualquier orden que sea, el auxilio de Dios como primer motor... En el estado de integridad, la capacidad de la virtud operativa del hombre era suficiente para que con sus solas fuerzas naturales pudiese querer y hacer el bien proporcionado a su naturaleza, cual es el bien de las virtudes adquiridas; pero no el bien que sobrepasa la

²⁵ DESCARTES, R., *Discurso del método* 3ª Parte, 61.

²⁶ Ibidem, 63.

²⁷ Ibidem, 6ª Parte, 102. Sobre esta moral "provisional" es importante no olvidar lo siguiente: "se suele interpretar la moral provisional de Descartes como si éste, en asuntos de la moral, se hubiera contentado con la mera probabilidad. Pero esto no es así, pues lo cierto es que Descartes habla incluso de casos en los que la probabilidad teórica de que de un modo de conducta determinado es correcto sólo asciende a 0,5. Cuando, no obstante, dice que la razón de nuestra decisión es verdadera y segura y que es una verdad cierta que es correcto elegir y considerar en adelante la decisión tomada como ciertamente correcta, se hace patente que la certeza moral ahí expresada no es una probabilidad que se aproxime a 1, como con frecuencia se ha malinterpretado la certeza moral, sino de una certeza absoluta que siempre ha llegado ya en el terreno práctico allí donde la ciencia teórica idealmente aspira a llegar". SPAEMANN, R., *Límites. Acerca de la dimensión ética del actuar*, EIUNSA, Madrid, 2003, 84.

naturaleza, cual es el de las virtudes infusas. En el estado de corrupción, el hombre ya no está a la altura de lo que comporta su propia naturaleza, y por eso no puede con sus solas fuerzas naturales realizar todo el bien que le corresponde. Sin embargo, la naturaleza humana no fue corrompida totalmente por el pecado hasta el punto de quedar despojada de todo el bien natural; por eso, aun en este estado de degradación, puede el hombre con sus propias fuerzas naturales realizar algún bien particular, como edificar casas, plantar viñas y otras cosas así; pero no puede llevar a cabo todo el bien que le es connatural sin incurrir en alguna deficiencia. Es como un enfermo, que puede ejecutar por sí mismo algunos movimientos, pero no logra la perfecta soltura del hombre sano mientras no sea curado con la ayuda de la medicina.

"Así, pues, en el estado de naturaleza íntegra el hombre sólo necesita una fuerza sobreañadida gratuitamente a sus fuerzas naturales para obrar y querer el bien sobrenatural. En el estado de naturaleza caída, la necesita a doble título: primero, para ser curado, y luego, para obrar el bien de la virtud sobrenatural, que es el bien meritorio. Además, en ambos estados necesita el hombre un auxilio divino que le impulse al bien obrar"²⁸.

La naturaleza íntegra no se conoce porque la "veamos" en algunas personas, ya que "en Adán todos pecaron"; sino al reconocer las deficiencias, las "enfermedades" que padecemos, ya que si la naturaleza no carece de lo que le es propio, la naturaleza caída sí. Además, la naturaleza íntegra estaba "elevada" al orden sobrenatural, pero esa elevación no era una "curación".

Después de la crisis protestante y de la influencia del nominalismo, el planteamiento tomista carece de sentido para quienes acepten sus conclusiones. Si se quiere conocer cómo es o era la naturaleza pura, es preciso volver al pasado, conocerlo, porque el estado actual del hombre apenas guarda relación con ella.

²⁸ SANTO TOMÁS DE AQUINO, STh, I-II, q. 109, a. 2.

Hemos visto la postura de Descartes, pero aquí interesa más ver qué consecuencias se siguen, en el pensamiento moderno, respecto de la sociabilidad del hombre, de la organización de la sociedad, de cómo legitimar el poder político, etc.

7. De la sociabilidad natural al pacto social.

Para el nominalismo, no existe una naturaleza común a muchos individuos; por tanto, la teoría de la sociabilidad natural del hombre, que para Aristóteles y durante siglos, resultaba "evidente"²⁹, pierde ahora todo su valor. Cada hombre es un "individuo", distinto de los demás, y si tiene que vivir en sociedad lo hará porque así lo decide; la naturaleza no le impulsa a ello sino más bien la necesidad o la conveniencia, pero siempre por una decisión libre.

Para Hobbes, por ejemplo, el hombre es un lobo para el hombre y, por tanto, la sociedad y el estado son artificios para evitar la lucha continua. Por eso, el poder ha de ser absoluto, capaz de imponerse siempre. ¿Cuál debe ser el criterio para organizar la sociedad? Ya se ha dicho: la paz social mediante la fuerza. ¿La naturaleza aporta algún criterio sobre el bien y el mal, sobre la justicia, las leyes, etc.? No. Precisamente porque se trata de salir del estado de naturaleza, de olvidarlo. Por tanto, el bien y el mal lo determina el gobernante de modo arbitrario.

Más interesante, por su influjo posterior, es la postura de Rousseau que, junto con la de Locke, inspiró las primeras sociedades "democráticas": la Constitución de los Estados Unidos de América y las diversas Constituciones que se aprobaron durante la Revolución Francesa. En concreto, "el pensamiento moderno intentará otro planteamiento: partir del hecho de que el hombre está por encima de la naturaleza, o ha

²⁹ ARISTÓTELES, "La razón por la cual el hombre es un ser social, más que cualquier abeja y que cualquier animal gregario, es evidente". ARISTÓTELES, *Política*, I, 2, 1253a 10 ss.

sido capaz de salir de ella, y, por tanto, no tiene necesidad de autotrascenderse. Esto no quiere decir que no se usen términos como estado de naturaleza y elevación, sino que han de ser entendidas de otra manera...

“La teoría sobre el estado de naturaleza (que sustituye ahora al estado de justicia original en que vivía el hombre antes del pecado original), del que el hombre sale al hacerse social, lleva consigo muchas implicaciones, no solo en la doctrina política y jurídica, sino sobre todo en antropología. Un ser situado por encima de la naturaleza es un ser que la domina, que no se somete a sus leyes, que se ha liberado incluso de su misma naturaleza humana, y ha llegado a ser un hombre nuevo, no hecho a imagen y semejanza de Dios, sino del proyecto que él mismo ha elaborado sobre su futuro”.³⁰

Rousseau, por ejemplo, escribió que “este paso del estado de naturaleza al estado civil produce en el hombre un cambio muy notable, sustituyendo en su conducta el instinto por la justicia, y dando a sus acciones la moralidad que les faltaba antes... Aunque en ese estado se prive de muchas ventajas que tiene de la naturaleza, gana otras tan grandes, sus facultades se ejercitan al desarrollarse, sus ideas se amplían, sus sentimientos se ennoblecen, su alma toda entera se eleva a tal punto, que si los abusos de esta nueva condición no le degradaran con frecuencia por debajo de aquella de la que ha salido, debería bendecir continuamente el instante dichoso que le arrancó de ella para siempre y que hizo de un animal estúpido y limitado un ser inteligente y un hombre”³¹.

Si la sociedad es artificial, lo natural ha de buscarse despojando al hombre de todo lo que ha adquirido mediante la cultura y el trato con otros hombres: “lo natural es sólo lo que puede desarrollarse a partir de la estructura de capacidades del individuo particular”; por eso, “el *status naturalis* deja de ser un estado fáctico-histórico y se convierte en un

³⁰ CORAZÓN, R., *Por qué pensar si no es obligatorio*, Rialp, Madrid, 214, 160-161.

³¹ ROUSSEAU, J. J., *Del contrato social*, I, 7.

estado puramente hipotético que debe asumir por razones metódicas. Y justo en este contexto se remite Rousseau al *status naturae purae* de los teólogos... Se inquieren de esta forma "los principios que preceden a la razón"³². Es una alternativa que no tiene marcha atrás: "Aristóteles había escrito que el hombre es por naturaleza un ser que habla y un animal político. Esta afirmación solo es inteligible si partimos de un concepto teleológico de naturaleza... Rousseau, por el contrario, pretendió entender la naturaleza del hombre haciendo abstracción de todas las condiciones históricas y sociales. Lo natural no se encuentra al final, sino en la pureza del principio... Por naturaleza, el hombre es un ser sin lenguaje y sin sociedad [...]. Historia y naturaleza se vuelven inconmensurables... [no] hay ninguna medida 'natural' para juzgar las maneras y formas de vivir del hombre, una vez que este ha alcanzado una existencia histórico-personal. Persona y naturaleza se han convertido en lo inconmensurable por antonomasia"³³.

En realidad, el hombre en el estado de naturaleza no era propiamente hombre; el hombre es obra del hombre, una construcción, un artificio que Rousseau no sabrá explicar cómo ha llegado a existir. El "hombre de la naturaleza" era un "animal estúpido", que al vivir en sociedad llegó a ser un "ser inteligente y hombre". Es fácil advertir que en la teoría de Rousseau no hay ni un solo dato, todo son supuestos, conjeturas, hipótesis, pero "necesarias" para poder definir un "hombre nuevo" que desea crear: "el estado de naturaleza no es más que el postulado especulativo que se da a sí mismo una "historia hipotética": un principio sobre el que la deducción podrá apoyarse en su búsqueda de una serie de causas y efectos bien encadenados a fin de construir la explicación del mundo tal y como se ofrece a nuestros ojos... De hecho, a medida que Rousseau desarrolla su ficción "histórica", ésta pierde su carácter de hipótesis; una especie de seguridad y de borrachera van a

³² SPAEMANN, R., *Rousseau: ciudadano sin patria*, 59-60.

³³ SPAEMANN, R., *Lo natural y lo racional*, Rialp, Madrid, 1989, 34-37.

abolir toda prudencia intelectual: la descripción de este primer estado, todavía muy próximo a la animalidad, se transforma en evocación encantada de "un lugar para vivir"³⁴.

Aún así, el conocimiento del estado de naturaleza es imprescindible si se desea construir al "hombre nuevo" o, al menos, salvar al hombre actual, que vive de un modo inhumano. Por eso, Rousseau insiste: "no es tarea fácil deslindar lo que hay de originario y de artificial en la naturaleza actual del hombre, y conocer bien un estado que ya no existe, que tal vez nunca haya existido, que probablemente no existirá jamás, y del que sin embargo, es necesario tener una opinión correcta para juzgar correctamente nuestro estado presente"³⁵. ¿Por qué tanta importancia por conocer algo que "tal vez nunca haya existido y probablemente no existirá jamás? ¿Qué busca Rousseau?

La respuesta es la siguiente: "seguir siendo lo que uno era; dejarse modificar por el cambio: tocamos aquí categorías que para Rousseau son el equivalente de las categorías teológicas de la perdición y de la salvación. Rousseau no cree en el infierno, pero, en cambio, cree que la pérdida de parecido es una desgracia esencial, mientras que permanecer semejante a sí mismo es una manera de salvar la vida, o al menos una promesa de salvación"³⁶.

Se ha dicho siempre que el pensamiento de Rousseau es inseparable de su vida: habla de sí mismo, de lo que desea y lo que le entristece; lo primero es lo bueno; lo segundo, el mal. Y en las *Confesiones*, plantea, para justificarse, el siguiente problema: ¿cómo es posible que un hombre como yo, con tan buenos sentimientos, haya cometido tantas barbaridades? La respuesta es conocida: la sociedad y la cultura han embrutecido al "buen salvaje", le han llevado a distinguir entre el "ser" y el "parecer", y a abandonar lo que era naturalmente para llevar

³⁴ STAROBINSKI, J., *Jean-Jacques Rousseau. La transparencia y el obstáculo*, Taurus, 1983, 24.

³⁵ ROUSSEAU, *Discurso sobre el origen de la desigualdad*, prefacio.

³⁶ STAROBINSKI, J. *o.c.*, 26-27.

una vida falsa en la que lo importante es el "parecer", la opinión de los demás. Por eso la cultura, las costumbres, la moral, etc., han de ser rechazadas. La sociedad se ha organizado mal y, por eso, es la causa de todos los males de la humanidad. Dicho de otro modo: "los postulados de Rousseau permiten resolver el problema de la teodicea, sin imputar el origen del mal ni a Dios, ni al hombre pecador"³⁷. Aplicado al tema de la política, ya tenemos la clave para interpretar su propuesta: "su pensamiento social, consciente de la necesidad de afrontar al mundo y a 'los hombres tal como son', apunta sobre todo a instaurar la soberanía de lo inmediato, es decir, el reino de un valor sobre el que la duración no tiene influencia"³⁸. Volver a la naturaleza no significa "recomenzar", sino permanecer en ella, establecerse definitivamente en el estado propio del hombre.

¿El estado de naturaleza es bueno en sentido moral? Esta pregunta carece de sentido, quien la formule no ha entendido el problema, ya que "el hombre de la naturaleza vive 'inocentemente' en un mundo amoral o premoral. En su limitada conciencia, la diferencia entre el bien y el mal no existe"³⁹. En resumen: la moral es un "invento", un "artificio" creado por la sociedad que, por tanto, es preciso desmontar, o bien crearla pero no como norma personal de comportamiento, sino como norma de convivencia, de modo que la sociedad y la cultura no "desnaturalicen" al hombre.

Buscar esta norma en el "estado de naturaleza" es tarea imposible porque en éste el hombre era un ser amoral o premoral. La única norma de conducta en ese estado ideal –que no ha existido ni volverá a existir– era la unidad consigo mismo: el ser y el parecer eran una sola cosa; guiándose por sus instintos más primitivos, el "buen salvaje" vivía feliz, sin contradicciones internas, sin remordimientos, sin sentido de culpabilidad.

³⁷ STAROBINSKI, J., *o.c.*, 31.

³⁸ *Ibidem*, 33.

³⁹ *Ibidem*, 37.

Pero ese "salvaje" no era propiamente hombre; el "hombre de la naturaleza" no es el "hombre del hombre". En sociedad el hombre ha de hacerse así mismo pero sin permitir que el "parecer" sustituya a su "ser". Pero ¿cuál es su nuevo "ser"? Tal y como lo ha planteado Rousseau, este problema carece de solución, por eso en la filosofía moderna hay tantas éticas como filósofos. Si la naturaleza ha perdido tanto su sentido nativo como normativo, ¿qué criterio puede sustituirla?

El propio Rousseau se hace cargo de la dificultad pues "al obstáculo natural [que obligó al buen salvaje a unirse a otros hombres] se opone el trabajo, éste provoca el nacimiento de la reflexión, que es la que produce 'el primer movimiento de orgullo'.

"Con la reflexión desaparece el hombre de la naturaleza y aparece 'el hombre del hombre'. La caída no es otra cosa que la intrusión del orgullo; el equilibrio del ser sensitivo se ha roto; el hombre pierde el beneficio de la coincidencia inocente y espontánea consigo mismo. Si la naturaleza 'nos ha destinado a estar sanos, casi me atrevo a asegurar que el estado de reflexión es un estado 'antinatural', y que el hombre que medita es un animal depravado"⁴⁰. ¿Estamos ante un callejón sin salida?

8. El contrato social.

La sociedad no es natural; nace por la necesidad, pero la forman seres insociales. Convivir no es el estado natural, ni tampoco el ideal, pero puesto que es inevitable, tiene también sus ventajas. Rousseau —ya lo vimos— cita las siguientes: "este paso del estado de naturaleza al estado civil produce en el hombre un cambio muy notable, sustituyendo en su conducta el instinto por la justicia, y dando a sus acciones la moralidad que les faltaba antes... Aunque en ese estado se prive de muchas ventajas que tiene de la naturaleza, gana otras tan grandes, sus facultades se ejercitan al desarrollarse, sus ideas se amplían, sus sentimientos se ennoblecen, su alma toda entera se eleva a tal punto, que si los abusos de

⁴⁰ Ibidem, 40. Las citas de Rousseau son del *Discurso sobre el origen de la desigualdad*.

esta nueva condición no le degradaran con frecuencia por debajo de aquella de la que ha salido, debería bendecir continuamente el instante dichoso que le arrancó de ella para siempre y que hizo de un animal estúpido y limitado un ser inteligente y un hombre” La justicia, la moralidad, ampliación (o nacimiento) de sus ideas, ennoblecimiento de los sentimientos... ¿Cómo se ha podido obrar un cambio tan ventajoso si su causa es “antinatural”?

De hecho la fórmula del contrato social que propone es paradójica. “si se aparta del pacto social lo que no pertenece a su esencia, encontraremos que se reduce a los términos siguientes: *cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general; y nosotros recibimos corporativamente a cada miembro como parte indivisible del todo*”⁴¹. Por si quedaran dudas sobre lo que propone, él mismo lo explica así: “en suma, como dándose cada cual a todos no se da a nadie y como no hay ningún asociado sobre el que no se adquiriera el mismo derecho que uno le otorga sobre uno mismo, se gana el equivalente de todo lo que se pierde y más fuerza para conservar lo que se tiene”⁴². ¿Qué quiere decir que “no se da a nadie”? La respuesta es que así hemos logrado “encontrar una forma de asociación que defienda y proteja de toda la fuerza común la persona y los bienes de cada asociado, y por la cual, uniéndose cada uno a todos, no obedezca, sin embargo, más que a sí mismo y quede tan libre como antes”.⁴³

Rousseau busca la cuadratura del círculo porque si el estado es uno mismo porque recibe tanto como da, “se halla entonces en el caso de un particular que contrata consigo mismo: de donde se ve que no hay ni puede haber ninguna especie de ley fundamental obligatoria para el cuerpo del pueblo, ni siquiera el contrato social”⁴⁴. El contrato no se me impone, no tengo que aceptarlo como un mal menor, no limita mi libertad

⁴¹ ROUSSEAU, J. J. *Del contrato social*, I, 6.

⁴² Ibidem.

⁴³ ROUSSEAU, J.-J., *El contrato social*, I. 6.

⁴⁴ Ibidem.

ni me compromete a nada que yo no quisiera de antemano y por mí mismo. Es decir, el estado ha nacido de modo tan natural que, aun siendo artificial, no obliga a la persona a considerarse como individuo por un lado y como ciudadano por otro.

Lo importante es que la sociedad sea "una", y esa unidad se manifiesta en lo que Rousseau llama la "voluntad general": una y la misma para todos los ciudadanos. La dificultad mayor es que esta voluntad, normalmente, no se "manifiesta", no es posible saber qué quiere. Rousseau, que tanto habla de libertad, ¿exige ahora una sumisión total a quien "representa" la voluntad general? Es imposible saber qué quiere, ni cómo puede lograrlo. La ambigüedad es total porque las dos posibilidades son incompatibles.

Pero en Rousseau todo es posible: "la crítica tradicional ha querido ver una misteriosa ruptura entre el *Contrato Social* y el resto de la obra: en él, Rousseau no da carta de naturaleza jurídica a la reivindicación de la felicidad personal, que, por otro lado, le parece tan preciosa. De hecho, Rousseau permanece profundamente fiel al principio de la transparencia. Si la transparencia se realiza en la voluntad general, hay que preferir el universo social; si no, no puede conseguirse más que en la vida solitaria. Las dudas de Rousseau, sus 'oscilaciones', conciernen únicamente al lugar, momento y condiciones en los que la transparencia podrá serle restituida"⁴⁵.

El fin de la sociedad no es el bien común –no existe-, ni la paz –aunque se logrará necesariamente-. "Lo que tantas veces es visto como contradicción e inconsecuencia en el pensamiento de Rousseau puede que sea una equivocación, pero sólo se presenta como inconsecuencia cuando no se advierte la premisa de la que parte. Es ésta una premisa revolucionaria en la historia del pensamiento europeo, una premisa que Nietzsche fue el primero en formular: que la verdad no es a todas luces lo mejor para los hombres, y que no es lo mismo contemplar la política en

⁴⁵ STAROBINSKI, J., *Jean-Jacques Rousseau. La transparencia y el obstáculo*, 61.

calidad de filósofo que la filosofía en calidad de político”⁴⁶. Lo que Rousseau propone no es vivir de acuerdo con la verdad o con la realidad, sino con uno mismo, sin que “uno mismo” signifique la “naturaleza humana”. “¿En qué puede basarse una opción cualquiera cuando la naturaleza misma ya no es la última norma sino, únicamente, una de las dos posibilidades? Rousseau establece una nueva medida, una medida que, consecuentemente subjetiva, habría de hacer época: la armonía, no con una norma objetiva, sino con uno mismo. ‘Todas las instituciones que ponen al hombre en contradicción consigo mismo –dice en el *Contrat social*– no valen nada”⁴⁷.

La carencia de norma objetiva sobre el bien y el mal moral es la abolición de la conciencia moral. La conciencia es un juicio práctico sobre la moralidad de una elección, una acción, una omisión...; pero sólo puede emitirse si existe un criterio, una ley universal aplicable al caso concreto. Juzgar requiere al menos dos premisas, “pero allí donde se abandona todo concepto platónico-teleológico de la esencia del hombre, y donde la figura del Hijo del hombre ya no se acepta como respuesta incuestionable a la pregunta ¿qué es el hombre?; allí habrá sitio para nuevas versiones del *Ecce homo*, ora la versión de Rousseau, ora la versión de Nietzsche. Se abre la infinitud de una subjetividad que no está limitada por ninguna teleología natural, por ningún *Tao*, por ningún camino prefijado sobre el que el hombre se comprenda y desde el que obtenga su medida. El camino que aquí se abre es infinito. Porque ‘nadie llega más lejos que aquél que ha olvidado adónde conduce el camino’ (Goethe)”⁴⁸.

No es extraño, por tanto, que Rousseau no se sintiera culpable del mal que él mismo reconoce en sus *Confesiones*. El bien y el mal moral no existen en absoluto. Aunque bien visto, el fin, la teleología, ha vuelto a aparecer de nuevo, aunque invertida: uno mismo es su propio fin, y se

⁴⁶ SPAEMANN, R., *Rousseau: ciudadano sin patria*, 16.

⁴⁷ *Ibidem*, 17.

⁴⁸ *Ibidem*, 6.

puede llegar a él tanto en soledad como en sociedad: “el fin de la naturaleza –que Rousseau caracteriza como *sentiment de notre existence*– se alcanzará en él [el estado social] en una medida superior que en el *homme naturel*. Se trata de un fin que nada tiene que ver con la teleología, sino que reside en la simple fruición de sí mismo, en la retrospectiva sentimental total de un ser vivo hacia sí mismo. Este *sentiment de l’existence* resulta elevado a la máxima intensidad en el mundo de la cultura, merced a la educación natural. Ahora bien, la máxima intensidad es la conciencia. La conciencia hace acto de presencia como forma más alta de autorreferencia en lugar de la pasión extasiada y antinatural del patriotismo... En la conciencia el hombre retorna a sí mismo, vuelve a su ser natural”⁴⁹.

En el fondo, por tanto, Rousseau no quiere ir a ninguna parte; desea permanecer en el “estado de naturaleza”, un estado amoral o premoral en el que la conciencia moral es sustituida por la conciencia, fisiológica, de sentirse bien física y psíquicamente. Pero esto en esta vida es imposible porque el hombre no sólo está sujeto a muchas necesidades, sino que envejece, enferma, siente dolor... y acaba muriendo.

Algo parecido era lo que pretendía Descartes: no sentir remordimientos de conciencia (para lo cual hay que anularla), no tener, por tanto, que arrepentirse nunca, y pasar la vida con tranquilidad de ánimo: sentirse tranquilo y satisfecho. Y más tarde Nietzsche expresará una idea semejante: “sólo si la humanidad tuviera una meta reconocida por todos, podría uno proponer, ‘así y así hay que actuar’: por el momento no existe tal meta. De manera que no se deben poner las exigencias de la moral en relación con la humanidad, esto es una insensatez y un pasatiempo inútil”⁵⁰.

⁴⁹ Ibidem, 65.

⁵⁰ NIETZSCHE, F., *Morgenröte*, Werke, ed. K. Schlechta, I, 1080. Cit. SPAEMANN, R., *Límites*, 77.

De este modo, el pensamiento moderno, que rechazó tanto la intencionalidad del conocimiento como la de la voluntad, es decir, que descalificó la teleología natural por oponerse a la libertad, ha terminado por eliminar también la conciencia moral, pero a costa de "volver a la naturaleza", o sea, de contentarse con lo que ella aporta al hombre, porque lo que ahora se desea es la autoconsecución en un estado "ideal" que, en realidad, es el "natural": "en la conciencia el hombre retorna a sí mismo, vuelve a su ser natural"⁵¹. "Lo desechado por el racionalismo resulta ahora tematizado: ausencia de reflexión; seguridad del instinto natural; espontaneidad; realismo; habilidad; vivir el momento..."⁵².

9. El entenebrecimiento de la conciencia moral.

En varios lugares de la Biblia aparece el término "entenebrecimiento"⁵³. Quizás los dos que ahora son más oportunos se encuentran en la epístola a los Romanos y en la epístola a los Efesios. A un entendimiento entenebrecido le sigue un corazón en tinieblas, una voluntad que no sabe qué es el bien y el mal. Ése fue el pecado de Adán y Eva: adquirir o construir ellos mismos la "ciencia del bien y del mal", sin aceptar la de Dios; de modo que así llegarían a "ser como dioses".

No cabe duda que la cultura occidental ha llegado hace tiempo a entenebrececer tanto la razón como la voluntad: ha ido "más allá del bien y del mal". ¿Adónde ha llegado? Cuando no se sabe cuál es el fin, no se va a ninguna parte, por más que no se detenga nunca. Lo importante ahora es andar, seguir, continuar; pararse, detenerse, es caer en la cuenta de

⁵¹ SPAEMANN, R., *Rousseau: ciudadano sin patria*, 65.

⁵² *Ibidem*, 83.

⁵³ *Romanos*, I, 21 quia, cum cognovissent Deum, non sicut Deum glorificaverunt aut gratias egerunt, sed evanuerunt in cogitationibus suis, et obscuratum est insipientium eorum. *Efesios* 5, 7-8: Nolite ergo effici participes eorum; eratis enim aliquando tenebrae, nunc autem lux in Domino. Ut filii lucis ambulate. También en el Antiguo Testamento se habla de las tinieblas del corazón. *Efesios*, 4, 17-18: Hoc igitur dico et testificor in Domino, ut iam non ambuletis, sicut et gentes ambulantes in vanitate sensus sui tenebris obscuratum habentes intellectum, alienati a vita Dei propter ignorantiam, quae est in illis propter caecitatem cordis ipsorum;

que todo esfuerzo es inútil. Confundir la voluntad –y la libertad, con la que se la identifica- con la espontaneidad, al margen de la razón, es puro “naturalismo”: “si quitáramos el querer, el bien sería imposible y la verdad desaparecería de la voluntad. El bien justifica quererlo, cualquiera que sea, y exige un acto voluntario. Para elegir un bien se requiere querer elegir (mejor: *querer-yo* elegir). Para disfrutar el bien también hace falta querer. Querer es un irreductible... Asimismo, el querer es incrementable, pues el acuerdo de la voluntad consigo es curvo (*querer-querer*, significa, *querer-querer-más*). Lo que comporta el aumento de la intención de otro.

“La voluntad se destruiría si se negase a querer. Pero su primer acto no puede ir contra ella. Con todo, es posible la exclusión del querer-más en virtud de la concomitante inclinación al mal; así acontece lo que llamaré *obstinación*... El ser afectada la constitución de un acto equivale a una inversión: la obstinación pretende que el yo sea constituido por el acto paralizado. En esta inversión la intención de otro se desvanece, como ocurre en el planeamiento nietzschiano... Querer es un deber no impuesto ni autónomo; no es un imperativo espontáneo, sino un acuerdo esencial”⁵⁴.

La conciencia moral desaparece cuando la verdad de la voluntad – su tendencia al bien- se anula: “el mal es la mentira opuesta a la verdad de la voluntad... Ahora bien, si el mal oscurece la verdad de la voluntad, la constitución de los actos voluntarios es impedida. Por consiguiente, el mal comporta para la voluntad una catástrofe más grave que la que se desprende de la de la noción de privación [el mal entendido como privación del bien debido]... El mal que aquí se intenta describir es mucho más grave que ese descarrío, que es una consecuencia suya. Con otras palabras, el dejar en suspenso la voluntad no es lo mismo que el *entenebrecimiento* de su verdad”⁵⁵.

⁵⁴ POLO, L., *Antropología trascendental*, OC., XV, Eunsa, Pamplona, 2016, 423-424.

⁵⁵ *Ibidem*, 478.

¿De dónde procede esta catástrofe que afecta al ser humano impidiéndole vivir como tal y qué consecuencias tiene? La respuesta es que "el pecado original se detecta a lo largo de la historia. Se aprecia en la *gnosis*, la cual sostiene la diferencia entre el Dios creador, que es un Dios torpe, y el Dios salvador, que enmienda la torpeza divina. Por su parte, Nietzsche dice que la gran osadía del idealismo alemán es haber puesto el mal en Dios. Así pues, el ejercicio de los actos malos, al entrañar la desobediencia a Dios, aísla a la persona humana. Como se dijo, una persona aislada es una pura tragedia, porque su acto de ser es radicalmente co-existencial... Al aislarse, la persona humana se ve constreñida a buscar en su esencia su propia réplica"⁵⁶, o sea, a amarse a sí misma, sin tener en cuenta que la esencia no puede "corresponder" al amor, ni satisfacer su búsqueda del bien. Esto es así porque "si el querer se detiene, lo que en definitiva es querido es el yo"⁵⁷.

Si la voluntad –que entonces se identifica con la libertad- no es intencional, si no quiere el bien y, en definitiva, a otra persona-, se produce una oclusión; la persona se encierra en sí misma, busca deleitarse en ella misma, en su "sentimiento" de independencia, de vivir, de ser. Esto es el egoísmo en grado supremo, el desprecio del otro, por considerarlo como un estorbo para el propio goce. Como mucho, los otros no serán más que medios, nunca fines. Su "uso" se vuelve entonces provechoso. Y la conciencia moral se desvanece: el bien y el mal son subjetivos o peor, el único bien soy yo mismo. De ahí deriva el proyecto de re-crearse, el "transhumanismo". La frase de Sartre "el infierno son los otros" es la expresión extrema de este camino emprendido por el

⁵⁶ Ibidem, 479.

⁵⁷ Ibidem, 485, nt. 219. Santo Tomás describe los efectos del entenebrecimiento del siguiente modo: "Et haec tria facit etiam spiritualis tenebra, idest ignorantia veritatis: primo enim, contrahuntur ex ea sordes non solum errorum in intellectu, sed etiam pravarum affectionum in affectu et inordinatio actionum in actu, dum mala quae ignorat homo nec vitat nec purgat; secundo, tenebra reddit homines otiosos, qui, dum habent ignorantiam boni quod est finis et viae qua ad ipsum pervenitur, non se movent ad finem consequendum; tertio, reddit eos conclusos, quia dum non cognoscunt bonum, non aperitur eorum affectus per desiderium ad capiendum ipsum intra se". *In De divinis nominibus*, cap. 4 l. 4. 3.

pensamiento ilustrado. Porque, se quiera o no, es innegable que “si es verdad que el sometimiento de la naturaleza implica siempre a la vez dominación sobre hombres –puesto que no podemos renunciar al sometimiento de la naturaleza- la necesidad de volver a pensar el concepto de dominación y también de reconocer escalonadamente a otros seres, no sólo a los interlocutores adultos de la especie *homo sapiens* que participan en un discurso, algo así como ser en sí. Se trata de experimentar este reconocimiento no como obstáculo, sino como oportunidad para la realización del ser en sí propio”⁵⁸.

La ética no es una “necesidad social” para que ésta no se convierta en una lucha, o para hacer compatibles las libertades de todos los ciudadanos; la ética surge por una razón mucho más profunda que afecta directamente al hombre como persona. “La ética surge porque el hombre tiene que conducir su propio existir. Ese conducirse, en cuanto sujeto a una alternativa que sólo puede venir de la libertad, nos permite hablar de una peculiar normatividad: la norma moral; de una peculiar diferencia que llamamos bien y mal, y de una modificación del sujeto moral que son las virtudes y los vicios”⁵⁹

La destrucción de la ética, o su consideración como “un mal menor”, es una consecuencia necesaria del planteamiento moderno, ya que “las normas éticas, en tanto que no son leyes físicas ni psicológicas que dependan de la biología animal, son leyes del ser libre para ser libre. De manera que si estas leyes no existieran, o un ser humano se empeñara en decir que no hay normatividad ética, o que tal normatividad no se explica por su carácter de ser personal libre, sino por convención o tradiciones culturales, o por acuerdos o pactos, entonces él mismo se

⁵⁸ SPAEMANN, R., *Ensayos filosóficos*, 21-22.

⁵⁹ POLO, L., *Ética: hacia una versión moderna de los temas clásicos*, 2ª ed., AEDOS, Unión Editorial, Madrid. 1997, 63.

limitaría a la condición de mero animal, se aceptaría reducido a ese nivel⁶⁰.

Cuando la filosofía ilustrada entiende al hombre como un ser libre, no sometido a normas éticas y menos aún a las leyes de la naturaleza, la emancipación de ambas cosas –la ética y la naturaleza- aparecen como una “empresa”, un proyecto de vida que concluirá en una libertad absoluta pero sin sentido, sin fin porque el fin limitaría la libertad. Por eso el hombre, ahora, se propone liberarse incluso de su “naturaleza humana”. Esta empresa es inviable e imposible, porque el hombre no “dispone” de su cuerpo como de una posesión: no es su dueño porque no es una propiedad, sino que el hombre “es” también su cuerpo. Basta pensar en las enfermedades corporales para darse cuenta de la “unidad” entre el “yo” y su cuerpo; o, más evidente, advertir la relación directa entre las adicciones –droga, juego, sexo, etc.- y la pérdida de la libertad.

Más grave, si cabe, es el intento de autohacerse, de no reconocer el origen: “el acto originario de un nuevo ser humano es el núcleo de la paternidad: es un acto trascendente que sobrepasa la mera unión sexual de un hombre y una mujer. La paternidad humana constituye de un modo nuevo al hombre por hacerlo respectivo a un nuevo ser humano. A su vez, la relación del hijo con el padre, por ser constitutiva y originaria, remite inevitablemente al origen del propio ser: el hombre es interpelado por su propio origen. Así se evita la caída en el narcisismo –tan extendido en la sociedad actual-, que viene a ser la exclusión de la conciencia del origen.

“Por ello, tanto la paternidad como la filiación son relaciones permanentes. Ningún hombre está autorizado a entenderse como ex-padre, como tampoco nadie puede comprenderse a sí mismo como ex-hijo. Por ser esta relación constitutivamente originaria, posee una vigencia extratemporal... La identidad personal es, por tanto, indisociable de ese reconocimiento. Sin embargo, uno de los fenómenos más notorios de las

⁶⁰ POLO, L., *Ética: hacia una versión moderna de los temas clásicos*, 2ª ed., AEDOS, Unión Editorial, Madrid. 1997, 61.

ideologías modernas es el no querer ser hijo, el considerar la filiación como una deuda intolerable⁶¹.

Otra consecuencia de la libertad que pone de relieve que la ética le es intrínseca es la sociedad: "al meditar qué significa 'animal racional', se ve que indica supraespecificidad. De aquí la posibilidad de abusar de la especie, o ir a favor de ella, de matar o colaborar con los demás. El ser supraespecífico no es un ser aislado, sino social. Sin sociedad no hay ética, y al revés, porque sociedad significa relación activa y comunicativa entre personas"⁶². Por eso, cuando la conciencia moral se entenebrece, la convivencia se hace bastante problemática y conflictiva; las ideologías modernas, como el marxismo en todas sus variantes, y el liberalismo, no pueden resolver los problemas sociales. En ellas la libertad y la igualdad con incompatibles, no porque realmente lo sean, sino por el modo de entenderlas: la libertad impide la igualdad y, a su vez, la igualdad, hace imposible la libertad. Por eso, aunque se hable continuamente de democracia, el ciudadano ha dejado de serlo, apenas cuenta; las ideologías colectivistas desean que los que llama "ciudadanos" sean felices a "palos", por la fuerza, imponiéndoles un modo de vida y de pensar que no tiene en cuenta, en absoluto, la libertad de las conciencias. A su vez, el liberalismo respeta formalmente las libertades individuales, pero dentro de ciertos límites, e impide que parte de los "ciudadanos" puedan gozar del bien común.

Sin principios morales, sin normas y sin fines, la moral ha desaparecido, y con ella la conciencia del bien y del mal. La ética ha sido sustituida por el emotivismo y por el consecuencialismo, y en ambos casos "el fin justifica los medios". "La ilustración..., apunta hacia una crítica racional, es decir, dirigida a un fin consciente, de los valores vigentes; y una crítica en el sentido de la destrucción, la justificación o la modificación crítica. En cuanto tal, la ilustración es condición de la autonomía. Pero,

⁶¹ Ibidem, 67-68.

⁶² Ibidem, 69.

evidentemente, no es una condición suficiente, pues hoy presenciamos una ilustración al servicio de la heteronomía, de la falta de libertad. Una ilustración para desacreditar toda resistencia, toda protesta contra un dominio establecido, como protesta contra la razón, como donquijotismo... Ya Thomas Hobbes esperaba de la ilustración total la completa sumisión del hombre al poder del Estado, pues la ilustración deja al hombre completamente a merced del miedo a la muerte al eliminar sus exaltados deseos y esperanzas⁶³.

10. La conciencia y la democracia.

Desde el punto de vista personal, las diversas antropologías modernas acaban en el absurdo, el sinsentido y el nihilismo. Pero cuando se aplican a la vida social y, más en concreto, a la política y al poder, por más que se llenen la boca hablando de democracia, el resultado es aún peor.

Volviendo a Rousseau encontramos que "se movía a capricho entre su propia teoría de la voluntad general y la doctrina de los derechos individuales inviolables que ostensiblemente había abandonado. El mero hecho de que los derechos de cualquier clase requieran el reconocimiento social y sólo puedan ser defendidos en términos de un bien común no quiere decir nada respecto de qué derechos individuales deba conceder a sus miembros una comunidad bien regulada. Como Rousseau creía y daba por hecho que el propio bienestar social exige alguna libertad de elección y acciones individuales, siempre que se enfrenta con un problema de este tipo lo presenta como limitación a la voluntad general. Lógicamente no puede ser nada semejante, si la misma libertad es una de las cosas requerida por el bien general. Por otra parte, Rousseau era capaz de

⁶³ SPAEMANN, R., *Crítica de las utopías políticas*, Eunsa, Pamplona, 1980, 45.

sostener que como no hay derechos inviolables frente al bien general, no existen en absoluto derechos individuales”⁶⁴.

Esta y otras contradicciones derivadas de la anterior le llevaron a emprender “la tarea de mostrar que en la sociedad no se produce nunca una verdadera coacción y que lo que se considera como tal sólo es coacción en apariencia, cosa que constituye una paradoja de la peor especie. Incluso un criminal desea su propio castigo... Casi inevitablemente iba implícita en esa afirmación la de que un hombre cuyas convicciones morales son contrarias a las generalmente aceptadas en su comunidad, es caprichoso y debe ser eliminado... Obligar a un hombre a ser libre es un eufemismo que oculta el hecho de hacerle prestar obediencia ciega a la masa o al partido más fuerte. Robespierre hizo esta aplicación inevitable al decir de los jacobinos que “nuestra voluntad es la voluntad general”⁶⁵.

Las consecuencias que se siguen de estas ideas están a la vista. La Declaración Universal de Derechos del Hombre del año 1948 se redactó para poner límites al poder político; ahora, por el contrario, se entiende como una serie de Derechos que el Estado “concede” y regula a los ciudadanos: no sólo no sirven para controlar el poder sino que se han vuelto contra los ciudadanos. El positivismo jurídico –otra consecuencia del pensamiento moderno- es capaz de llevar a cabo esta “revolución”; las leyes son justas porque las aprueba la autoridad, no porque sean justas: *mala quia prohibita*. Las diversas declaraciones de derechos humanos, aunque en su origen fueran bienintencionadas, han contribuido a transformarlas en derechos positivos declarados por una instancia que se cree con derecho a establecerlos, ampliarlos, limitarlos, eliminarlos, etc., como se ve en los llamados “derechos de segunda y tercera generación”. Ahora son como un chicle, que puede hincharse y estirarse.

⁶⁴ SABINE, G. H., *Historia de la teoría política*, 6ª reimpresión en España, Fondo de cultura económica, Madrid, 2002, 449.

⁶⁵ *Ibidem*, 450.

En las actuales democracias en las que sólo los partidos políticos tienen cabida como legisladores y gobernantes, se da la paradoja de que los "elegidos", o sea, los parlamentarios, son los ciudadanos menos libres, más aún, carentes por completo de libertad, pues, al estar sometidos a la "disciplina de partido", se les exige que dejen de lado su conciencia moral y voten siempre aquello que decida la dirección del partido. Pero un legislador sin conciencia no hará nunca verdaderas leyes –si las hace será por casualidad- pues una ley injusta no es una verdadera ley.

Peores son aún otras ideas que se han extendido como si fueran "dogmas" y que se plasman en leyes, con sus correspondientes penas si no se aceptan, cuando lo propio de una verdadera democracia es que puedan cambiarse las leyes, o sea, que los ciudadanos puedan no estar de acuerdo con ellas. Ejemplos de "dogmas" actuales son la ideología de género –única válida-, el feminismo radical, el ateísmo, el aborto como derecho de la mujer, el matrimonio homosexual, la prohibición de la objeción de conciencia, el animalismo, el ecologismo como ideología, la admisión de derechos de los animales, la liberación sexual de la mujer, la llamada "discriminación positiva" de la mujer en las leyes, etc., etc., todas ellas antinaturales pero, según la ideología dominante, necesarias para lograr la "liberación", la "emancipación" de la naturaleza.

La negación de la objeción de conciencia es una consecuencia inmediata de todo lo dicho; si la conciencia moral debe desaparecer de la sociedad, es imposible admitir que algún ciudadano apele a ella. O, de otro modo, el ciudadano ha dejado de serlo y ha sido rebajado a la condición de esclavo o de siervo.

No se podía esperar otra cosa de posturas como la postverdad y el posthumanismo, ¿Puede existir un humanismo sin verdad? No. Por eso, para acabar con el hombre –para la "abolición del hombre-, primero era preciso acabar con la verdad. Se ha pasado del evangélico "la verdad os hará libres" a "la libertad os hará verdaderos": el ateísmo se manifiesta blasfemo y agresivo. El nihilismo –amar la nada para siempre- es el nuevo

ideal emancipatorio, la propuesta –o más que propuesta, ya que se intenta imponerla- que la Ilustración hizo suya como único modo de lograr una liberación absoluta; sin embargo, “lo que tiene sentido tiene su justificación en sí mismo y justifica el mundo. Toda actividad social puede servir para poner a otros en condiciones de participar de un sentido que ya existe. Cuando actuamos partiendo de la nada, partiendo de cero, no vamos más allá de cero. Reducimos todo de nuevo a cero”⁶⁶.

⁶⁶ SPAEMANN, R., *Ensayos filosóficos*, 111.