

# LOS ORIGENES DE LAS FORMAS DE DETERMINACION ENTITATIVA DE LA SOCIEDAD

## I

El análisis de la sociedad se cumple hoy, fundamentalmente por dos modos: por modo positivo y filosóficamente. La sociedad ha llegado a constituirse por un lado en un conjunto de fenómenos entre los cuales se dan las conexiones de regularidad mínimas que permiten indagar, en esa dimensión puramente fenoménica, una explicación al estilo o por lo menos con la pretensión específica de la ciencia positiva. Esto significa que la realidad social es escrutable en los términos de su *positividad*, y en ello no hace sino seguir de cerca los pasos por los que la mentalidad moderna lleva a la determinación de cada ciencia en su particularidad: entenderla como expresión de un campo racionalmente cerrado de fenómenos dentro de la totalidad racional del Universo (1). La presuposición de que existe una esfera social de la vida humana, esfera que no puede ser científicamente explicada ni por las ciencias que investigan la realidad puramente física ni por las que elucidan la realidad puramente psíquica, y que, ello no obstante, constituye un campo de fenómenos que pueden ser metódicamente abstraídos en el «aislamiento específico» (2) que permita indagar su inmanente legalidad, implica con toda forzosidad la determinación de la realidad social como realidad *positiva*. Lo propio de una realidad así fijada es atenerse a la estructura lógico-objetiva de la posi-

---

(1) Cf. E. HUSSERL, «Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie», en *Husserliana*, t. VI, pág. 63.

(2) Cf. L. v. WIESE, *Soziologie. Geschichte und Hauptprobleme*, Gruyter, Berlín, 4.<sup>a</sup> ed. 1950, pág. 15.

vidad y hacer abstracción de la medida en que se corresponda con una u otra sustantividad de esa realidad. En otros términos se hace valer la pretensión de que una explicación científica de los fenómenos sociales puede llevarse a cabo sin hacerse cuestión de si además, hay un problema acerca de la modalidad propia de la realidad social, en cuanto realidad. En cambio un punto de vista enteramente diferente es el que resulta de entender, por ejemplo, que las «comunidades son unidades reales que forman un *corpus* objetivo», que donde existe una comunidad los individuos están real y objetivamente unidos en un «nuevo todo real», formando con sus nexos «un nuevo individuo»: familia, estado, nación (3). En tales enunciados va expresamente formulada una indicación de la realidad de la sociedad en cuanto tal realidad, y postulada, por lo mismo, una «metafísica» social.

La validez teórica de una tal postulación no deja, naturalmente, de ser cuestionable, mas, cualquiera que sea la actitud que en definitiva se pueda adoptar ante ella es preciso hacerse cuestión, también, del proceso histórico-cultural que ha conducido a que se dé la posibilidad mental de un planteamiento metafísico. La mentalidad que piensa entitativamente la sociedad, no es en modo alguno expresión de una actitud primaria y, por así decirlo, natural. Supuesto que hasta la mirada más superficial tiene que ver en la sociedad, cuando menos, relaciones de vida actuadas según cierto orden, en manera alguna se significa con ello que ese orden sólo pueda ser comprendido como orden de una realidad «per se» que sería la sociedad. Por lo que sabemos de las primeras interpretaciones sobre la vida social, cabría más bien sostener lo contrario. La mente primitiva no ha «totalizado» la sociedad, sino más bien ha «socializado» la totalidad cósmica. Ha visto el Universo como el magno escenario social de concurrencia de personas invisibles. En las primeras culturas históricas la imagen del Cosmos, es fundamentalmente, una imagen política (4).

La conciencia de lo sagrado aparece en todas partes estrechamente ligada a las formas de relación que integran las unidades totales de vida. Pero este nexo si indica la tendencia de toda reli-

---

(3) Cf. DIETRICH VON HILDEBRAND, *Die Metaphysik der Gemeinschaft*, ed. 1955, Habel, Regensburg, págs. 136 y 137.

(4) Cf. THORKILD JACOBSEN y otros, *The Intellectual Adventure of Ancient Man*, University of Chicago Press, Chicago, 1946.

gión a proyectarse socialmente, revela de modo muy expresivo, cómo desde esa actitud no es vista la sociedad en «su» realidad. La proyección social de la experiencia religiosa es, ante todo, la proyección del enérgico sentido de una realidad sacra sobre la existencia cotidiana; la determinación del puesto del hombre en esa imagen de la realidad a que se liga, determina un cierto entendimiento de las relaciones con sus semejantes, relaciones que, por lo mismo, no responden a una impresión de la realidad inmanente de la sociedad (5). Consecuentemente el acceso al pretendido «ser en sí» de la sociedad supone restringir la experiencia religiosa a contenidos de conciencia estrictamente individuales. La determinación de la comunidad, absolutamente hablando, en una *naturaleza* lleva consigo, de necesidad, la determinación absoluta del individuo en todas sus relaciones en la comunidad y en tal caso, el sentimiento religioso pierde toda posibilidad de proyección sobre un mundo social ópticamente fijado.

Cuando menos hasta cierto punto el despliegue intelectual que en nuestra cultura ha forjado la posibilidad de un tratamiento metafísico o pseudometafísico de la sociedad, ha seguido precisamente esa vía. La asignación de un tipo de realidad a la sociedad como, por ejemplo, la estructura mecánica de un campo de fuerzas o la estructura orgánica de la naturaleza viva, es una posibilidad mental precedida por un encapsulamiento de la religión en los límites de la conciencia individual, por una «invisibilización» de la comunidad religiosa entre los hombres y por una determinación por completo inmanente de sus relaciones según el esquema social.

Un mirar la realidad social que no esté seducido por el mirar de las cosas, un entender la vida del hombre con el hombre desde otro prisma que el que proporciona el estar de las cosas con las cosas en la Naturaleza, es una posibilidad mental exclusivamente arbitrada por la Revelación cristiana. La misma idea platónica del alma y el profundo dualismo que desgarró la filosofía de Platón, no consiguen liberar en definitiva a la imagen de la sociedad de su estricta dependencia del orden cósmico de las cosas. El hombre en su existencia y en su coexistencia es para Platón una cosa relativa a un Universo, una pieza dentro de la totalidad cósmica.

---

(5) Cf. J. WACH, *Sociología de la religión*, t. e. F. C. E., México, 1946. pág. 543.

mica (6). La consecuencia de ello es que, en la idea platónica de la justicia, nada pone el ser específico del hombre, que no ponga la entera arquitectura del Universo. La idea de la justicia es el eje de la armonía universal entre los seres y ocupa así el centro de una magna cosmología interpretada o construida políticamente (7) o el centro de una filosofía de la sociedad fundamentalmente cósmica (8). El saber griego trazó así con la idea de Naturaleza un horizonte mental totalitario dentro del cual quedó como aprisionada la imagen de la sociedad.

Si se va aún más allá, es fácil descubrir los supuestos de esta limitación. En definitiva se reducen al hecho condicionante de que la idea de Creación fué por completo extraña a la mente griega (9) y a que, justamente, dentro de esa idea emerge el primado del hombre sobre el reino de las cosas. Por una parte la idea de la Creación, libera a la realidad de su permanente flujo y circularidad, del ciego eterno retorno del movimiento. «El horizonte mental del hombre griego —ha escrito Zubiri— está constituido por el movimiento en el sentido más amplio del vocablo... Dentro de este cambio universal va envuelto también el hombre, no sólo individual, sino socialmente considerado: las familias, las ciudades, los pueblos, se hallan sometidos a un incesante cambio regulado por un destino inflexible, que determina el bien de cada cual» (10). La idea de la Creación confiere a la realidad sobre la estructura de su conformación y de la disposición recíproca de sus internos movimientos, una estructura teleológica, que le viene de haber sido concebida según plan hacia la realización y consumación de un fin. La imagen bíblica del mundo es fundamentalmente histórica, pero en el centro de una concepción histórica de la realidad en el centro del desenlace escatológico de esa realidad

(6) Cf. B. GROETHUYSEN, *Antropología filosófica*, t. e. J. Rovira, Buenos Aires, 1951, pág. 50.

(7) Cf. W. JAEGER, *Paideia*, t. e. W. Roces, F. C. E., 2.<sup>a</sup> ed., 1948, tomo II, págs. 241-242.

(8) V. L. ZIEGLER, *Von Platons Staatheit zum christlichen Staat*, Summa-Verlag Olten, 1948, págs. 42-43.

(9) Cf. H. MEYER, *Abenländische Weltanschauung*, Schöningh, Paderborn-Würzburg, 2.<sup>a</sup> ed., 1953, t. I, pág. 148.

(10) «Sócrates y la sabiduría griega», en *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid, 1944, pág. 202.

está, necesariamente, el hombre (11). El hombre se destaca del marco de las cosas, en primer término por el privilegio de su creación —«imago Dei»—, por la singular y trágica experiencia de su caída y por el magno drama teándrico de la Encarnación y la Redención, en segundo lugar. Todo ello confiere al hombre una posición única, más allá de las cosas y sobre esa singularidad ontológica se construye la idea cristiana de la sociedad.

Por supuesto es preciso distinguir entre Cristianismo y formas históricas de realización de la Cristiandad (12). Pues las formas históricas de vida, los sistemas de ordenación de la convivencia, las *culturas* —en una palabra— son configuraciones históricas en el sentido más estricto, o lo que es lo mismo están condicionadas por el conjunto de posibilidades que asisten al hombre para la convivencia. Toda forma de convivencia tiene por fondo un cierto entendimiento y atenuamiento del ser del hombre y esta radical realidad es la que decide sobre el sentido cristiano o no de esa convivencia. Pero al hombre le está dada con la naturaleza, la modalidad histórica de su existir. Es decir, el mundo y, por antonomasia, el mundo como sociedad. Entre la realización cristiana del ser del hombre y la conformación cristiana de la sociedad se da un juego de significaciones que es preciso establecer con rigor, si se quiere entender en sus justos límites la *entidad* de la sociedad.

El punto de partida de la antropología cristiana es el entendimiento del hombre como *persona*. Con esta noción no se alude a la mera individualización de la existencia, sino primariamente al modo de tener su ser el hombre. Con extraordinaria belleza y singular precisión ha expuesto X. Zubiri el recto entendimiento de esta noción de *persona*: «En el espíritu personal se manifiesta por excelencia el carácter originariamente unitivo del amor: relegado sobre sí mismo, el espíritu está en la eternidad atraído por Dios. Esa voz en la nada que es el acto creador, esa «llamada» al ser, es en el caso del espíritu algo especial: no es una simple

---

(11) Cf. OSKAR BAUHOFFER, *Das Geheimnis der Zeiten*, Kösel, München, 1935, págs. 19 y sigs.

(12) V. sobre lo que sigue KLEMENS BROCMÖLLER, *Christentum am Morgen des Atomzeitalters*, Knecht, Frankfurt, a. M., 1954, págs. 28 y siguientes, aunque las conclusiones que deduce para nuestro tiempo sean sumamente discutibles.

llamada, es una «vocación». Aquí lo llamado no sólo «es llamado», sino que «consiste en ser llamado»; de suerte que su ser pende de su «vocación divina». *El espíritu no sólo tiene destinación, y no sólo tiene vocación, sino que es formal y constitutivamente un ente vocacional*» (13). Pero la llamada del hombre a su ser mismo que es la vía de acceso a su llamada al Ser Supremo ha de ser actuada en el mundo. La existencia es el drama que tiene por motivo la decisión del ser como persona, y en ese sentido emplaza inexorablemente ante Dios al hombre desde el centro mismo de la intimidad de su ser. «Cada día —escribe en cierta ocasión Unamuno— creo menos en la cuestión social, y en la cuestión política, y en la cuestión estética, y en la cuestión moral, y en la cuestión religiosa (1), y en todas esas otras cuestiones que han inventado las gentes para no tener que afrontar resueltamente la única verdadera cuestión que existe: la cuestión humana, que es la mía, y la tuya, y la del otro, y la de todos... Y como sé que me dirás que juego con los vocablos y me preguntarás lo que quiero decir con eso de la cuestión humana, habré de repetírtelo una vez más: la cuestión humana es la cuestión de saber qué habrá de ser de mi conciencia, de la tuya, de la del otro y de la de todos, después de que cada uno de nosotros se muera» (14). Con esta patética apelación al desenlace existencial como definitivo *ultimátum* sobre el hombre cree Unamuno encontrar la única vía de acceso del hombre a su ser mismo: la soledad. «Se busca la sociedad no más que para huirse cada cual de sí mismo, y así, huyendo cada uno de sí, no se juntan y conversan sino sombras vanas, miserables espectros de hombres... Los grandes consoladores de la humanidad, los que nos dan el bálsamo de las dulzuras inagotables, son los grandes solitarios, son los que se retiraron al desierto a oír levantarse en sus corazones el plañido desgarrador de los pobres rebaños humanos perdidos, sin pastor ni perro, en los desolados yermos de la vida» (15). He ahí el error: los grandes solitarios estuvieron más que solos, recogidos para hablar a la humanidad. La cuestión humana no es una cuestión última a la que se accede volviendo la espalda a todas las

---

(13) «El ser sobrenatural: Dios y la deificación en la teología paulina», en ob. cit. pág. 520.

(14) V. «Soledad», en *Ensayos*, Madrid, 1918, pág. 45.

(15) *Ib.*, pág. 51.

demás cuestiones, sino una cuestión primaria que está siempre «en» todas las cuestiones.

El entendimiento cristiano de la sociedad está fijado por la dualidad absolutamente reversible que conduce al hombre desde la *persona* a la *comunidad* y de la *comunidad* a la *persona*. El principio fundante de la comunidad cristiana es, y no puede ser otro que el *amor*. El fondo trascendental de la noción de persona está determinado por el hecho de que a la persona, en cuanto que tal, le es dada una claridad singular sobre el principio del ser y sobre su específica condición ontológica. En esa claridad descubre el hombre la presencia de Dios y se conoce a sí mismo como imagen de Dios. En el concepto agustiniano del «*adhaerere Deo*» está explícitamente formulado el principio de la convivencia cristiana. La convivencia no es el resultado mecánico de una composición funcional de unos individuos con otros ni de una integración de miembros en una entidad superior entendida por modo orgánico-natural. La sociedad se construye desde la persona, esto es, desde el impulso de amor desatado por la conciencia del ser sí mismo que asiste al hombre. Pero ese impulso o alcanza hasta Dios como principio supremo del ser o queda aprisionado en el amor a sí mismo del sujeto. En el primer caso tiende a realizarse en un «*ordo amoris*» por el amor a Dios en el prójimo; en el segundo tiende actuarse como «*libido dominandi*», como esclavitud del prójimo. Así es el amor siempre el principio que constituye la sociedad humana, pero según los casos, un amor bien distinto: el amor de Dios hasta el desprecio de sí mismo la *civitas caelestis*; el amor de sí mismo hasta el desprecio de Dios engendra la *civitas terrena* (16).

Mas si la sociedad es entendida así, como un proceso dramático en cuanto al tener el hombre al hombre, es claro que no puede ser tenida como una realidad objetiva regida por su propia entidad metafísica. La sociedad terrena es curso, *saeculum*. Quiere decirse que no se realiza y concluye absolutamente en el mundo, ni como *ordo amoris*, ni como *libido dominandi* (17). El *sae-*

(16) *De Civitate Dei*, XIV, 28. Cf. sobre lo expuesto G. AMARI, *Il concetto di Storia in Sant'Agostino*, Roma, 1951, págs. 164 y sigs.

(17) *De Civ. Dei*, XVIII, 54: «*Ambae (civitates) tamen temporalibus vel bonis pariter utuntur, vel malis pariter affliguntur, diversa fide, diversa spe, diverso amore, donec ultimo iudicio separentur, et percipiat unaquaeque suum finem, cuius nullus est finis.*»

*culum* se caracteriza como *procursus*, como despliegue polémico cuyo definitivo desenlace rebasa el marco histórico del mundo y concluye con la bienaventuranza eterna de los unos y la irremisible perdición de los otros. Sólo al fin de los siglos cesa la confusión de las dos ciudades que el mundo por su constitutiva historicidad impone (18). En consecuencia, el orden cristiano del mundo, la ciudad de Dios en la tierra, es sólo pensable como imagen o sombra —al modo platónico— de la verdadera realidad de Dios (19). Es así un orden aproximado de perfección que siempre puede avanzar sobre sí mismo y siempre está en riesgo de extrañarse; jamás puede ser un orden cerrado que por su propia plenitud admita el entenderlo como una realidad objetivamente fijada. La filosofía social de San Agustín se resuelve así en una «teología de la Historia» (20).

La «Ciudad de Dios» de San Agustín constituyó el núcleo de la imagen de la sociedad efectiva y realmente vivida a lo largo de la Alta Edad Media. Hasta el siglo XII cuando menos se mantuvo con una vigencia impresionante como esquema interpretativo del mundo histórico y como supuesto condicionante de las estructuras de orden político y social puestas en ejecución. Consecuentemente toda la idea de orden temporal se construía y justificaba como ciudad de Dios terrenal y toda «auctoritas» encontraba en Dios, no solamente su principio sino también su definición. La autoridad imperial —«Vicarius Christi in terris», «Imago Dei», «Salvator mundi»— no solamente se ejercita con sumisión a las pautas morales cristianas sino que está real y existencialmente anclada en la trascendencia cristiana (21).

La angustia que domina la situación del cristiano en la historia estriba, ante todo, en el hecho de que las formas de ordenación cristiana de la vida no pueden ser nunca tenidas por resolución definitiva del orden cristiano. En primer término, una comunidad fundada sobre un amor que trae de Dios su principio metafísico está inspirada en una fuente inagotable de perfección. Pero en segundo lugar, una comunidad así entendida no puede reducirse

(18) Cf. AMARI, ob. cit. p. 169.

(19) *De Civ. Dei*, XV, 2.

(20) Cf. U. A. PADOVANI, «La Città di Dio di S. Agostino. Teologia e non filosofia della storia», Ed. *Vita e Pensiero*, Milán, 1931.

(21) Cf. M. SEIDLMAYER, *Das Mittelalter*, Pustet, Regensburg, 1949, página 24.



a estructura externa, a mecanismos legales, a conceptos jurídico-políticos, a mera arquitectura institucional valedera de una vez para siempre, porque el impulso espiritual que la rige y condiciona tiene que animar las formas en que cobra cuerpo, pero no se transfiere y objetiva en ellas como solidificándose y en tal manera que con solo conservarlas se conserve en idéntica medida el impulso que movió su realización. Por el contrario el aquietamiento del alma en la ciega confianza de que el mundo puede ir ya por sí mismo, es ya un principio de disolución de ese orden. «Dondequiera, por tanto, que el hombre, ya aisladamente, ya agrupado —ha escrito Scheler— crea haber adquirido en un bien infinito la plenitud y satisfacción absolutamente últimas de su ansia amorosa, trátase de un delirio, de un estancamiento de su desarrollo espiritual y moral, de un encadenamiento a causa de un impulso, o mejor, de una transmutación de la función incitadora del amor y limitativa de su objeto, propia del impulso, en una función encadenadora y refrenadora» (22). Por esta razón es posible entender, por ejemplo, como bajo el mismo vocabulario político, dentro de una idéntica sacralización del orden político social y aun dentro de una misma externa concepción de la religiosidad política que había articulado la configuración de la sociedad de la alta Edad Media como sombra o imagen del orden celeste, se inicia en el siglo XII, según ha mostrado HEER, un giro, una oscilación en las categorías estructurales, una ambivalencia de léxico y de sentido, que aun cuando mantiene incólume toda la fachada simbólica tradicional, está ya poderosamente trabajada por un impulso enteramente diferente, por un impulso que apunta al mundo como realidad y no como sombra y de cuyo juego atormentado a lo largo de tres siglos, va a salir no sólo un nuevo entendimiento del mundo y de la sociedad como realidades de sentido inmanente, sino también un nuevo entendimiento de la religiosidad como rescate puramente íntimo e interiorizado de la persona (23).

El cuerpo homogéneo de vivencias religiosas y de estructuras sociales que confiere su formato específico a la Cristiandad desde el Imperio carolingio aparece ya dislocado con la lucha de las

(22) V. «Ordo amoris», t. e. X. ZUBIRI, ed. *Revista de Occidente*, Madrid, 1934, págs. 137.

(23) Cf. F. HEER, *Aufgang Europas. Eine Studie zu den Zusammenhängen zwischen politischer Religiosität, Frömmigkeitsstil und dem Werden Europas im 12. Jahrhundert*, Europa V., Viena-Zürich, 1949, págs. 23 y sigs.

investiduras. Pero esta ruptura que encuentra en el conflicto su versión externa y espectacular aloja significaciones muy hondas y denuncia una tensión íntima entre la conciencia religiosa y la conciencia de la mundanidad, cuyo desenlace será a la postre la visión de la realidad histórico-social como una categoría sustantiva de realidad y de la religión como un vínculo espiritual absolutamente desconectado del mundo, como cauce de una comunidad invisible con Dios sin proyección ni réplica posible en la historia. De esta forma se constituye el fondo del que brota no tanto una imagen concreta de la sociedad, sino una mentalidad que a lo largo de la historia moderna va a hacerse problema de lo que para el trascendentalismo metódico y la simbólica sacral de la alta Edad Media no era en absoluto cuestionable: la consistencia de la sociedad. Si «De civitate Dei» de San Agustín es la expresión conceptual más poderosa de aquel modo de ver la historia mundana y sus estructuras positivas como simple reflejo del drama humano con Dios, la «Historia de duabus civitatibus» de Otto de Freising en la primera mitad del siglo XII, articulada aún según el esquema conceptual de la teología de la Historia, marca el fin de la proyección trascendental sobre la realidad histórica. La ruptura de la unidad teológico-política de la «Civitas permixta» que es lo que significa para Freising la excomunión de Enrique IV por Gregorio VII, es interpretada como un signo de la proximidad del Anticristo y del fin de los tiempos (24). La obra de Freising expresa de este modo las dificultades de composición entre el esquema del acontecer histórico tenido hasta entonces por incontrovertible y el curso de acontecimientos portadores de una significación insólita. No es en absoluto un azar, por ello, que solo unos años más tarde el mismo Otto de Freising lleve a cabo en su «Gesta Friderici» uno de los primeros intentos de construir una historia animada por motivos puramente políticos. La aparente contradicción entre las dos obras reiteradamente denunciadas es producto tan sólo de una interpretación en demasía tradicionalista de la primera. Pues la verdad es que Freising se sirve de la explicación teológico-histórica mirando con mucho más a la «aerumpnosa mutabilitas» del mundo que al desenlace escatológico; la sucesión de la «translatio imperii» aparece como una

---

(24) Cf. WERNER KAEGI, *Chronica Mundi*, Johannes V., Einsiedeln, 1954, pág. 21.

decadencia progresiva de la idea del Imperio y la ruptura de su interna unidad por la lucha de las investiduras es la definitiva expresión de su impotencia como configuración del orden sobre la tierra (25).

Entre los siglos XII y XVI se lleva a cabo en Europa una gigantesca tarea de reconstrucción de supuestos de vida, un fabuloso ensanchamiento de las posibilidades de acción y relación de las facultades humanas y se produce al mismo tiempo una fijación histórica de las unidades totales de convivencia en la categoría de *nación*, todo lo cual desemboca en un nuevo planteamiento de la cuestión del orden terrenal al cual va ligado la tendencia a comprender la sociedad como realidad sustantiva. La razón de ello debe buscarse en el giro de una mentalidad que descubre por primera vez un sentido propio para la existencia individual también como situación en este mundo y para las realidades histórico-concretas que van asociadas al destino de esa individualidad. Esta mentalidad crea —si cabe hablar así— y ensancha progresivamente un ámbito de despliegue mundano de la personalidad y un radio de acción creciente de conformación social y de expansión de poder, para las organizaciones puramente humanas. Visto de este modo la ruptura de la «Civitas permixta» es algo más que un mero proceso de secularización. Se trata de un brote irresistible de potencias que llevan asociadas una nueva tabla de valores para la vida social, una nueva «razón» operante en el mundo la cual puesta marcha en todos los campos de la vida relación, abre un proceso al cabo del cual cobra consistencia la pregunta en torno al «*qué*» de la sociedad, pregunta a la que no tenía acceso ni menester histórico todo un entendimiento de la vida ligado insolublemente a una visión trascendental de las realidades terrenas.

La ruptura de la unidad sacropolítica de la Alta Edad Media debe entenderse como el presupuesto histórico no sólo de una nueva mentalidad político-social sino también de una nueva *religiosidad*. O más exactamente los dos fenómenos se implican y traban recíprocamente, sin que pueda decirse cuál sea el principio activo y cuál el reflejo, por cuanto los dos juegan circunstancialmente uno y otro papel. El impulso constante hacia la *interiorización* del

---

(25) Cf. ALOIS DEMPF, *Sacrum Imperium*, Oldenbourg, Munich-Berlín, 1929, págs. 249 y sigs.

sentimiento religioso se corresponde con todo rigor con el sentimiento de señorío sobre la Naturaleza y la voluntad de poder sobre sus semejantes que se apoderan del hombre y que tienden a *institucionalizarse*. El hombre religioso se ve en esta situación movido a escapar del mundo convertido como nunca en «valle lacrimarum» y frente al cual no cabe ya más que una actitud apocalíptica o también se ve llevado por una vocación irresistible de transformación radical, de cataclismo salvador y de «reprimstinzación» actitud con la que ha hecho nacer también y a modo de réplica el profundo *pathos* revolucionario del mundo moderno. San Bernardo de Claraval elabora una jerarquía de la santificación que parte de la religiosidad popular como forma sensible del sentimiento religioso, pasa por la santificación litúrgico-sacramental como «causa episcoporum» y culmina en la santificación espiritual como «causa monachorum» (26). Así se alza el ideal de una forma sublime de religiosidad que rebasa las «carnalem populi devotionem, quia spiritualibus non possen, corporalibus excitant ornamentis» y al propio tiempo cobra la «espiritualización» de la existencia un significado acentuadamente antimundano. Sin haber aún dejado de ser en absoluto el mundo un lugar teológico, esto es, una realidad determinada en cierta manera desde Dios, aparece ante la mente como muy distinto a la ciudad celeste sobre la tierra.

Pero esta apreciación negativa no se corresponde hasta la Reforma al menos con una voluntad de renuncia frente al mundo. El ideal de la «vita contemplativa» es también un ideal de conversión espiritual de la existencia sobre la tierra. La «Chimaera mei saeculi» de San Bernardo traduce vigorosamente el sentimiento de perfección espiritual que anima la renovación religiosa de la Baja Edad Media, la institucionalización de nuevas formas de orden para la fe y la piedad que se destacan como reglas supremas de perfección dentro del marco general de la Iglesia. El Císter es para San Bernardo la más perfecta de las reglas de vida y así entiende el abandonarlo como verdadera apostasía (27). Se crea

---

(26) Cf. A. DEMPFF, «Die gestige Stellung Bernhards von Clairvaux gegen die Cluniazansische Kunst», en *Die Chimäre seines Jahrhunderts. Vier Vorträge über Bernhar von Clairvaux*, Werkbund V., Würzburg, 1953, página 38.

(27) Cf. F. HEER, *Europäisches Gesitesgeschichte*, Europa V., Zürich, págs. 93 y sigs.

una más alta exigencia religiosa pero no se enclaustra ni cierra sobre sí, sino que busca —lo que explica toda la inmensa acción política y de apostolado de San Bernardo— por la fuerza misma de su ejemplaridad una adhesión progresiva de la vida cristiana.

Con todo, es claro, que al igual que en todo renacimiento religioso hay aquí tanto de impulso de perfección como de insatisfacción y recelo ante la época. La Edad Media adquiere conciencia de su condición de *tempus, medium, status medius seu mediocris*, según términos extraídos de Tertuliano. La idea de un *imperium pietatis* tal como la formula Ruperto de Deutz, como un orden que por su intrínseca espiritualidad se opone a todos los reinos diabólicos de los príncipes del mundo y la imagen del proceso histórico que se forja Hugo de San Víctor como caída progresiva de la *stabilitas* del Paraíso y al propio tiempo como procesión de los reinos terrenales hacia el *status excellentior* del reino de Cristo, están estrechamente vinculadas a esa conciencia de interregno. Sin embargo el momento de máxima tensión entre las estructuras sociales y el violento estímulo de transformación espiritual que llega hasta la transformación de lo escatológico en categoría histórica, lo señala la obra de Joaquín de Floris y todo el conjunto de actitudes e ideales asociadas al joaquinismo espiritualista. Joaquín de Floris traza dentro de la mentalidad de la época un esquema del despliegue histórico, con sus tres estadios: el del Padre (*scientia*), el del Hijo (*sapientia ex parte*) y el del Espíritu Santo (*plenitudo intellectus*) con las mismas pretensiones de exactitud «científica» con que exponen el suyo, según otra mentalidad de signo muy distinto, Comte o Carlos Marx, y ese despliegue es conducido metódicamente a una resolución gloriosa en la que la humanidad alcanza su plenitud: la *aetas monachorum* (28). Lo que de nuevo hay en el joaquinismo es la transformación de los motivos religiosos en fuerzas que impulsan la cancelación de las estructuras sociales de una época, es decir, el apasionado no que se fulmina frente a un sistema de formas de

---

(28) Cf. E. ANITCHKOF, *Joaquin de Flore et les milieux courtois*. Collezione Meridionale Ed. Roma, 1931, págs. 232 y sigs. El conjunto de la literatura sobre joaquinismo en HERBERT GRUNDMANN, *Neue Forschungen über Joachim von Fiore*, Simons V., Marburg, 1950 que había dado ya la primera monografía fundamental sobre el monje calabrés, *Studien über Joachim vom Floris*, Leipzig, 1927.

vida, cuya caducidad es establecida en términos fatales de legalidad histórica. Todas las grandes filosofías de la historia y de la sociedad que establecen sus tablas de valores según el principio de que las unidades de vida histórica son momentos lógicos dentro de una unidad trascendental de sentido cuyo sujeto sería la Humanidad entendida como destino, tienen en la interpretación trinitaria de la Historia del joaquinismo no sólo su precedente fundamental sino ante todo aquel criterio de crítica político-social que en cuanto declara que una cultura ha cumplido su misión histórica, legítima por una especie de ley natural inmanente de la marcha de la Humanidad, una revolución que desconoce todo límite.

Con la utopía espiritualista de Joaquín de Floris concluye la mentalidad filosófico-social de la Edad Media (29). El monje de Calabria está por completo dominado por la enérgica vocación revolucionaria del mundo moderno, pero libera ese sentimiento de transformación ideal del orden del mundo sobre la base de los motivos teológicos-trascendentales característicos de la Edad Media. Todavía para él, la sociedad como orden de la Humanidad en el mundo, sigue siendo un «lugar teológico». Pero su significación, no por ello deja de ser menos segura. La imagen joaquinista de la *aetas monachorum* está construída con rasgos que inequívocamente descubren la fundamental actitud histórica del hombre moderno, actitud que tiene por nota común la tendencia a plasmar un orden social valedero por sí mismo. La idea de que la existencia de la Humanidad, como destino histórico, como hilo que une los siglos y los concluye, alcanza en el mismo mundo su constitución plenaria, está ya en el orto de la moderna filosofía de la Historia, y constituye el trasfondo intelectual de la afirmación de un nuevo sujeto de la propia Historia, de una nueva «subjetividad» cuyo despliegue configura desde dentro del *saeculum*, a saber: la *sociedad* como centro real de imputación de la existencia humana en el mundo.

---

(29) Cf. DEMPFF, ob. cit., págs. 281 y sigs.

## II

A una mentalidad que contempla el mundo como tiempo e interpreta la Historia en el umbral de la eternidad, sucede una mentalidad que ve el mundo como espacio ordenado y la Historia como lógica de este orden. El *Defensor Pacis*, de Marsilio de Padua, puede ser considerado por muchas razones como la primera expresión concluyente de esa nueva perspectiva. Marsilio «es el primer *averroísta* que nos ha dado un tratado coherente de filosofía social» (30). ¿Coherente con qué? Ante todo con una filosofía de la naturaleza construída con método rigurosamente inmanentista. Del mismo modo que la cosmología averroísta explica el universo como un magno mecanismo que funciona con regularidad absoluta por el ajuste exacto de sus piezas, la nueva imagen de la realidad social tal como resulta del *Defensor Pacis*, está dominada por los rasgos técnicos de un orden explicado como tal por la sola virtualidad de su estructura. Lo característico del pensamiento de Marsilio es que por primera vez la realidad social es, por así decirlo, *espacializada*, constituyéndose en espacio cerrado de relaciones regulares entre sujetos inscritos en esa totalidad. En otros términos el paradigma lógico del orden social deja de ser teológico aceptándose en su lugar la realidad física. El orden social resulta así algo tan regular y natural como las relaciones de fuerza entre los cuerpos físicos. Su remate y culminación es la paz, pero la paz marsiliana difiere por el sentido completamente de la paz agustiniana. La idea del orden social fundada en la tradición de San Agustín encontraba su base en los principios sobrenaturales encardinados en el hombre y dependientes de su relación mística con Dios y a través de ella con el prójimo. Era la concordia en el *amor Dei*. En el concepto agustiniano de paz, *omnium rerum tranquillitas ordinis* (31) está referido todo ser en su misma esencia al orden universal: «Ordo est parium dispariumque rerum sua cuique loca tribuens dispositio» (32) y la disposición, el *appetitus* propio del hombre es el amor de Dios. Tal

---

(30) G. DE LAGARDE, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Age*, 2.<sup>a</sup> ed., P. U. F., París, 1948. t. II, pág. 91.

(31) *De Civ. Dei*, XIX. 13, 2.

(32) *Ib. ib.*

es la estructura mística de la *Civitas Dei*: «Hoc bonum (el *adhaerere Deo*) quibus commune est, habent et cum illo cui adhaerent et inter se sanctam societatem et sunt una civitas Dei eademque vivum sacrificium eius vivunque templus eius» (33). Masilio adopta las notas formales de este concepto de paz como disposición adecuada de las partes, pero no piensa ya en un orden cósmico fundado trascendentalmente sino en un espacio concreto de orden, concebido como estructura puramente funcional. Tal giro se muestra sobre todo en el hecho de que Marsilio opera con una idea puramente *política* de la paz —«civilis pax»— y entiende por ella la adecuada disposición de los elementos dentro del todo político, el cual como unidad cerrada puede aplicarse a un fin no pacífico sin que ello descomponga su orden puramente interno (34).

De este modo la primera forma de determinación objetiva de la realidad social con la que se hace abstracción de toda motivación trascendental y se segregan los presupuestos metafísicos ligados a la esencia del hombre, es fundamentalmente *fisicista*. La *realidad social se entiende como un marco de relaciones regulares* determinadas por el orden inmanente del sistema por virtud del cual el todo político aparece como una *unidad de acción*. Con ello queda entendido en sus supuestos históricos más hondos el primer esquema configurativo de la realidad social en el mundo moderno, es decir, el Estado. El Estado moderno con sus notas estructurales de fijación territorial del orden de convivencia, de monopolio de la coacción, de creación sistemática de la legalidad positiva, articula esa realidad como una totalidad cerrada cuyo orden inmanente puede ser construido con la regularidad propia de un campo de fuerzas. El proceso de aislamiento metódico de la realidad política que tiene en Marsilio el exponente teórico de su punto de partida y encuentra en Maquiavelo su expresión más extremada, responde en primer término a las exigencias de una mentalidad que trata de explicar la convivencia humana como unidad total de vida, simplemente por la regularidad de efectos que se adscribe a esa unidad en cuanto que tal. La estructura de este ámbito ordenado, es bien esquemática. Por un lado unidad de mando y orden coactivo. Por otro obediencia. Aparentemente

---

(33) Ib., XII, 9, 1.

(34) Cf. sobre esto A. GEWIRTH, *Marsilius of Padua. The Defender of Peace*, Columbia University Press, Nueva York, 1951, págs. 95 y sigs.



se está en presencia de las constantes de construcción de todo orden político. Y así es en efecto. Pero el modo de ver la realidad subyacente a ese esquema es lo que determina y confiere al nuevo orden su peculiar significación. La relación mando-obediencia no se construye sobre premisas morales —en último término ligadas a las supremas categorías ontológicas de Dios y la persona humana— sino sobre condiciones estructurales relativas a la unidad técnica de acción, condiciones traídas lógicamente de la imagen física del conjunto que sirve de paradigma. La idea tradicional del hombre como animal social se radicaliza en el sentido de que el hombre es una potencia que se actualiza en la sociedad. Sólo en la sociedad alcanza el individuo la plenitud de su ser. La idea de la «societas perfecta» es elementalizada en modo no menos significativo. La sociedad es perfecta en la medida de su capacidad de actuar como unidad (35). La idea de la ley cobra un sentido increíblemente moderno. Como «regula praeceptiva et transgressorum coactiva» se formaliza hasta convertirse en instrumento capital para mover la realidad social como una unidad funcional. El Derecho es, sin más, «orden por coacción». Marsilio de Padua es el primer «formalista» en el sentido de la moderna filosofía del Derecho, esto es, el primero en reducir la esencia del Derecho a la estructura peculiar de un mandato conectado a previsiones regulares para la transgresión, abstracción hecha de sus contenidos: «Alio modo considerari potest secundum quod de ipsius observatione datur praeceptum coactivum per poenam aut praemium in praesenti saeculo distribuenda, sive secundum quod per modum talis praecepti traditur, et hoc modo considerata propriissime lex vocatur et est» (36).

La proyección «in praesente saeculo» de la idea de orden define con asombrosa precisión el nuevo marco ontológico en que la realidad social se inscribe y se construye. El Derecho como fijación positiva de ese orden es construido con vistas exclusivamente a una regularidad adecuada de la convivencia, de la cual es presupuesto el principio de unidad de acción y postulado la ampliación progresiva del campo de esa acción. Mientras que toda la tradición intelectual ante la que Marsilio se encuentra, ha entendido siempre que a la ley injusta no le asiste real y efectiva-

(35) Cf. LAGARDE, ob. cit., vol. II, p. 160.

(36) *Defensor Pacis*, ed. Previté-Orton, Cambridge, 1928, I, X, 4.

mente la condición de ley —«non videtur esse lex quae justa non fuerit», dice San Agustín en *De Libero Arbitrio*— en el *Defensor Pacis* se deja por completo de lado esa esencial reducción de la ley a un principio como el de justicia, que presupone referencias categóricas a una inteligencia trascendental de la convivencia humana. La inscripción metódica de la realidad social «in praesente saeculo» la cual se lleva a cabo en oposición consecuente a la idea agustiniana de la *civitas peregrinans* como miembro en la tierra de la ciudad de Dios, no significa meramente lo que se viene entendiendo por *secularización*. No supone tan sólo que el hombre trate de encontrar una configuración en el mundo de su existencia, sino en primer término la fijación de la existencia en un nuevo marco ontológico que es justamente la *sociedad*.

Con esta mentalidad se pone en marcha un proceso intelectual que hace crisis en nuestros días y que persigue el fijar la estructura entitativa de esa nueva realidad conformadora de la existencia humana. La persecución de este nuevo universo existencial teóricamente esquivo, pero que el hombre moderno palpa vitalmente en cada gesto, constituye la lógica interna de todo el el pensamiento filosófico-social —y no sólo social— del Occidente moderno. En manera alguna se trata de un experimento puramente intelectual, sino de algo mucho más hondo y exigitivo. Ni siquiera se agota la cuestión en la necesidad práctica de calcular estructuras político-sociales adecuadas. Menos aún puede mantenerse el problema dentro del marco académico de los sistemas filosóficos, por cuanto sus vías de ataque y los supuestos de su planteamiento, se descubren por doquier en la trama general de la vida social. La constitución del Estado moderno como el nacimiento de la moderna economía capitalista han sido intentos de establecer la mecánica inmanente de la sociedad, pero también lo han sido la idea histórica de nación por una doble vía romántico-democrática, la teoría de la evolución con su organismo biológico como fondo o la idea de una religión civil tal como queda apuntada en Rousseau. El nervio de la cuestión está en que el desvanecimiento tenaz del encuadre teológico de la convivencia, la frustración histórica de la existencia social como «lugar teológico» de la idea del mundo, como «peregrinatio» termina por desarticular todos los supuestos de orientación ontológica del hombre en el mundo al tiempo que postula existencialmente un nuevo encuadra-

miento para la inscripción de esa existencia, al cual sirve de premisa una determinación ontológica de la sociedad.

¿Cómo es posible, por ejemplo, entender la filosofía política de Maquiavelo de otro modo que sobre la base de una determinación que toca a la sociedad en sus principios constitutivos y frente a la cual se estrella toda referencia moral lo mismo que lo haría frente al postulado de Euclides? La reducción de esa realidad en cuanto asume forma a *stato*, esto es, la comprensión del Estado como un tipo de articulación del haz de fuerzas en conexión que pone en juego el choque del convivir, regido por esquemas puramente mecánicos, no es sino la consecuencia rigurosamente deducida de una mentalidad que establece previamente la naturaleza entitativa de la sociedad sobre la base de los esquemas reales del mundo físico. Aunque otra cosa parezca la psicología y la historia jugando un papel capital en la trama del pensamiento de Maquiavelo, no le sirven como líneas de fundamentación. La psicología proporciona o permite fijar las constantes de fuerza que operan en la unidad cerrada de la convivencia, las cuales desatan por atracción y repulsión, por contacto y por choque una onda de efectos que es la misma vida social incandescente. El orden político es tan sólo una disposición adecuada de esas fuerzas y de su acumulación sobre el punto preciso para obtener un resultado calculado. Consecuentemente como el orden político pende estrictamente de esa dinámica de fondo —«equilibrio»— (37), la dialéctica de sus formas tiene que ser entendida como una teoría del desplazamiento de la base de todo el sistema. Pasar del Principado a la República es *scendere*; de la República al Principado, *salire* (38). La historia es simplemente el banco de pruebas, el campo de verificación y de experiencia que pone de manifiesto la regularidad de efectos propia de la realidad social, y permite, con ello, el cálculo de resultados para una u otra aplicación de las fuerzas.

Con la reducción sistemática de la realidad social a un tipo de estructura análogo al del mundo físico se consigue la primera determinación en su modalidad real de la sociedad. Se puede seguir la línea de despliegue de esta primaria intuición comprobando

(37) Cf. F. J. CONDE, *El saber político en Maquiavelo*, Instituto Nacional de Estudios Jurídicos, Madrid, 1948, págs. 162 y sigs.

(38) «Discorso sulla Riforma», cit. CONDE, ob. cit., pág. 196.

hasta qué punto va a la zaga de la historia de la ciencia físico-natural. Esta secuencia que hasta la mirada menos atenta descubre entre los primeros intentos de construcción positiva de la realidad social y la reinterpretación averroísta de la física de Aristóteles, entre el nacimiento de la física matemática con Galileo y la aplicación metodológica de sus cánones al campo político con Hobbes y Spinoza, llega a ser un calco hasta ridículo en la época de la Ilustración, cuando la física de Newton aparece ante los ojos iluminados del hombre de la era de la razón, como la misma arquitectura de la ciencia. El reinado indiscutido de Newton en el siglo XVIII es, sin duda, una de las notas típicas de la cultura de la Ilustración (39). Fué Newton quien determinó, en efecto, el estilo de todo un pensamiento científico regido por la presuposición fundamental de la matemática inmanente del Universo (40), premisa con la que se sentaban las bases de una explicación científica rigurosamente inmanentista autorizando a abstraer, por el mismo canon científico, todos los elementos trascendentales. Con ello la física de Newton fué mucho más que una revolución en el campo limitado de la ciencia física de la Naturaleza. Whitehead ha hecho notar que Newton con su primera ley del movimiento introduce en la metodología científica el concepto básico del sistema científicamente aislado, que define una realidad acotada metódicamente y aislada por abstracción al sólo efecto de obtener un esquema de conexiones causales que permitan la explicación en términos de exactitud del conjunto de fenómenos inscritos en esa realidad (41). A partir de este instante la mente científica dispone de una imagen peculiar de la realidad que no es reductible al punto de vista ingenuo del sentido común que contempla por modo indiscriminado y como en bloque todo cuanto queda frente al sujeto. Una realidad es científica en la medida que es sistemática, y el Universo es el sistema de los sistemas.

Este descubrimiento de alcances ilimitados repercute energicamente sobre el modo de entender a Dios y a la sociedad. Ya Husserl notaba que la matematización del mundo lleva consigo una

(39) Cf. P. HAZARD, *La Pensée européenne au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Boivin, París, 1946, t. I, págs. 175 y sigs.

(40) Cf. H. FRIEDMANN, *Wissenschaft und Symbol*, Biederstein, Munich, 1949, pág. 46.

(41) Cf. *Science and the modern World*, Cambridge University Press, 12 imp., 1953, págs. 58-59.

idealización matemática de Dios un reajuste a términos matemáticos de la distancia metafísica entre Dios y el hombre. Dios como razón matemática es el infinito de la razón humana. Pero el infinito es una magnitud matemática (42). La expresión teológico-racional de esta nueva idea de Dios a escala matemática, es, sin duda, el deísmo. Es posible que, como quiere Nigg, el deísmo no estuviera por completo exento de una cierta emocionalidad religiosa (43), pero en realidad se trata más bien de un producto residual, de un revestimiento religioso del nuevo encuadre mundano de la existencia humana. Pero su importancia está, ante todo, en el hecho de que el intento de alcanzar la Divinidad inscribiéndola en el sistema de la razón positiva, debía ir metodológicamente precedido por una depuración cuidadosa de los fenómenos religiosos de la existencia humana, a fin de conseguir el aislamiento científico de Dios como Ente. El deísmo es así una «crítica de la religión pura» obtenida por exclusión metodológica de todas las «impurificaciones» sociales de la religión. Visto de esta manera su significación rebasa con mucho la atención más bien limitada que se le ha prestado. No meramente su significación histórico-teológica, sino, ante todo —por lo que aquí importa—, su significación filosófico-social. La explicación deísta de las religiones positivas que, por ejemplo, ofrece Toland en su «Christianity not Myste-rious» (1696) no viendo en ellas sino el producto de una falsificación al servicio de estructuras sociales de privilegio, es característica de la inversión de todo el cuadro ontológico desde el que se interpreta a la sociedad. Históricamente la religión constituye en todas partes la última instancia de justificación de la sociedad. Para Toland la sociedad es el mecanismo causal de las religiones positivas. La apelación constante a la razón que encontramos en todos los deístas, desde Herbert de Cherbury con el *Tractatus de veritate* (1624) hasta el *Essay on the Reasonableness of Christianity as delivered in the Scriptures* (1695), de Locke, y desde el *Dictionnaire historique et critique* (1697), de Bayle hasta las obras —ya en pleno siglo XVIII— de Collins y Woolston con su crítica de los milagros que anticipa el criticismo bíblico del XIX, se en-

(42) Cf. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften un die transzendentale Phänomenologie*, cit. pág. 67.

(43) Cf. W. NIGG, *Geschichte des religiösen Liberalismus*, Nihans V. Zürich, 1937, pág. 83.

frenta polémicamente a otra «razón», a la sociedad como razón inmanente, a la razón objetiva que aparece ante la razón pura, justamente, como «pre-juicio». El esfuerzo intelectual se dirige a depurar toda la vida social de todos los elementos propios de esa razón ficticia, situando en su lugar los principios de una constitución puramente racional, pero la reducción de la religión positiva a una magna reflexología anímica de la sociedad como realidad, constituye un paso decisivo en el sentido de situar ontológicamente el hombre en la sociedad. En definitiva, el deísmo lejos de suponer una espiritualidad racionalista, está ya por entero inscrito en el horizonte mental de la sociedad como realidad última del hombre y con la idea de la religión natural, trata de expresar esta nueva encardinación del hombre en su forma más racional. La divinidad deísta es un puro expediente conceptual que sirve, ante todo, como clave del orden racional del mundo.

Del mismo modo que la reducción del Universo a puro esquema mecánico causal conduce a la racionalización deísta de la idea de Dios, la explicación fisicista de la realidad social conduce a una determinación funcional del hombre por la sociedad. Al constituirse la sociedad en naturaleza desde la que el hombre hace frente a la Naturaleza, es deferida a la sociedad la base de conformación ideal del ser humano. La crítica religiosa de la sociedad se convierte en crítica social de la religión; la Moral establecida sobre supuestos ontológicos trascendentales se convierte en regla social del individuo. La conciencia, en una palabra, es la propiedad del ser que se sabe en sociedad y la sociedad de este modo, como horizonte total de la existencia aparece como aquella última realidad en que el hombre da absolutamente razón de sí mismo.

El alcance de este trágico extravío social del hombre puede ser comprobado en aquellos pensadores de segunda fila en los que la pobreza en fuerza creadora se compensa por una expresión del pensamiento que llega sin dificultades a sus consecuencias más extremadas, ante las que un pensador verdaderamente profundo se detiene siempre por una elemental censura de la propia razón. D'Holbach es en ese sentido no el pensador de la Ilustración sino el pensamiento de la Ilustración. Nadie ha expresado con más crudeza que él la exultante seguridad sobre el mundo, del hombre para el que han caído los velos de todo misterio; ninguno, entre sus contemporáneos, ha alcanzado a formular con menos recato la

idea del hombre degradado a pura materia y fijado con radicalidad ontológica en el mundo físico ni, finalmente, ninguno tampoco ha llegado a establecer en términos tan elementales la idea de la sociedad como prolongación humana del mundo físico y, en consecuencia, como mundo físico del hombre. D'Holbach ha escrito dos obras, el *Système de la Nature*, en 1770; el *Système social*, en 1774, y en estas dos obras ofrece individualizada toda la experiencia imanentista del pensamiento moderno y, con ella, en su forma más extremada la idea fisicista de la sociedad, la idea de la sociedad como una estructura general en la que el hombre queda determinado con idéntica fatalidad con que lo está, como cuerpo físico en la Naturaleza. Naturaleza y sociedad aparecen en él, como dos totalidades ordenadas por una mecánica imanente, que da lugar a un encadenamiento universal de causas y efectos en el que cada unidad queda funcionalmente determinada. Nada trasciende de estos universos cerrados, o al menos no hay posibilidad alguna de hacerse cargo de una supuesta realidad trascendente, porque también el hacerse cargo de la realidad es un fenómeno dependiente de la mecánica total del sistema. De esta forma la filosofía natural concluye en la negación de Dios, pero puesto que Dios incluso como mero sentimiento del hombre tiene que ser explicado como efecto de una causa, el universo social se constituye en principio de esta causalidad religiosa.

El *Système de la Nature* es una recapitulación sistemática de las ideas elementales de la explicación mecánico-naturalista del Universo. El mundo aparece como un sistema cerrado de relaciones de causalidad establecidas por la materia en movimiento. Los seres particulares no son más que combinaciones concretas de esa materia en movimiento, entendido éste unas veces como desplazamiento local y otros como la *energía inherente* generada por la conexión de las partículas materiales que constituyen los cuerpos. Todo ser tiene su ley particular de movimiento y actúa conforme a ella en tanto que no encuentra una fuerza material superior que actúe sobre él. Materia y movimiento no son discernibles en la realidad, sino desde un punto de vista meramente lógico: la materia no existe de otro modo que en movimiento (44). El Universo determinado de esta forma excluye toda trascendencia. Exis-

---

(44) Cfr. R. GARAUDY, *La théorie matérialiste de la connaissance*, P. U. F., París, 1953, págs. 51 y sigs.

te desde siempre por cuanto la materia en sus formas concretas no se produce sino por mecanismos materiales, y éstos, a su vez, no son pensables sin materia. Esto equivale a cancelar «científicamente» la idea de Dios. Es este uno de los momentos en la historia del pensamiento europeo en que la correlación lógica entre el proceso de positivación científica de la realidad y el proceso de apoteosis consecuente de esa misma realidad llega a hacerse más apretada. La reducción de toda realidad a materia en movimiento suprime toda distancia metafísica entre Dios y el mundo y, en consecuencia, se resuelve en una divinización mecanicista de la materia (45).

D'Holbach inserta al hombre dentro de este magno caleidoscopio y explica su condición en términos estrictamente materialistas. La vida es para él el producto de una serie de movimientos producidos con necesidad mecánica por la interacción de las partículas materiales que integran el cuerpo humano. El hombre, en resumen, es un ser puramente físico determinado absolutamente por las leyes que rigen la naturaleza material. Todo en la Naturaleza es necesario y el hombre es una parte de la Naturaleza (46). La posición de una unidad física en el Universo se caracteriza por la dependencia real de sus movimientos de los movimientos de otras unidades físicas respecto a las cuales está en conexión funcional. La ley de la necesidad universal supone la condición de necesitada de cada unidad concreta. Consecuentemente el hombre es radicalmente un ser menesteroso que está en la Naturaleza con conciencia de su necesidad. Sobre esta base se reduce la conciencia a la sensación de necesidad y la vida humana al juego de la necesidad y de los impulsos para su satisfacción.

Esta idea del hombre constituye la premisa sobre la cual todo el sistema social se comprende. «L'homme —escribe D'Holbach— est un être sensible, intelligent, raisonnable. L'être sensible, est celui que sa nature, sa conformation, son organisation, ont rendu capable d'éprouver du plaisir (et) de sentir la douleur (et), qui par son essence même, est forcé de chercher l'un (et) de fuir l'autre. Un être intelligent est celui qui se propose un but (et), qui est

---

(45) Cf. K. MUHS, *Geschichte des abenländischen Geistes*, Duncker-Humblot, Berlín, 1950, t. I, pág. 326.

(46) Cf. F. MAUTHNER, *Der Atheismus und seine Geschichte im Abenlande*, Stuttgart, 1924, t. I, págs. 135 y sigs.



capable de prendre les moyens propres à l'y conduire. Un être raisonnable est celui que l'expérience met à portée de choisir les moyens les plus surs de parvenir à la fin qu'il se propose» (47). Un ser así concebido está necesariamente determinado a la sociedad por su misma constitución. La sociedad es inmediatamente el medio en que puede satisfacer sus necesidades. «L'homme pour se conserver (et) pour jouir du bonheur, vit en société avec des hommes qui ont les mêmes desirs (et) les mêmes aversions que lui. La morale lui montrera donc que pour se rendre heureux lui-même, il est obligé de s'occuper du bonheur de ceux dont il a besoin pour son propre bonheur; elle lui prouvera que de tous les êtres le plus nécessaire à l'homme, c'est l'homme» (48). Pero del mismo modo que el sistema estableciendo la dependencia funcional entre las partes determina su recíproca necesidad, el intercambio recíproco genera un nuevo ámbito de necesidades. «Indépendamment de ces deux besoins primitifs (conservarse y multiplicarse) communs à tous les animaux, les hommes en société en ont beaucoup d'autres, que l'habitude, l'opinion (et) une imagination active leur rendent nécessaires... Le citoyen d'une nation policée a des besoins sans nombre, que son imagination, allumée par l'exemple, par les idées qu'il reçoit (et) souvent par le préjugé, lui crée à chaque instant (et) qu'il cherche à satisfaire par toutes sortes de voies» (49). De este modo resulta la sociedad el sistema propio del hombre, el ámbito físico —por la conexión funcional de las unidades individuales— en el que se cumple para el hombre la ley de la necesidad y de su satisfacción. «Tout est lié dans le monde moral comme dans le monde physique... La vérité en Physique, est la connoissance des effets que les causes naturelles doivent produire sur nos sens. La vérité en Morale, est la connoissance des effets que les actions des hommes doivent produire sur les hommes. La vérité en Politique, est la connoissance des effets que le Gouvernement produit sur la Société...» (50). La posición del individuo en la sociedad determina y está determinada según el juego de efectos que resulta de la actuación recíproca. La vida social del individuo es así el

---

(47) *Système social*, ed. original Londres, 1774, ch. VI, pág. 56

(48) *Ib.*, ch. VI, pág. 57.

(49) *Ib.*, ch. I, pág. 11.

(50) *Ib.*, ch. I, pág. 1; ch. II, p. 20.

lugar geométrico o la función física resultante de su movimiento respecto a los demás y de los movimientos de los demás respecto a él. «Tout homme qui vit en société, porte sans cesse sa balance; il proportionne nécessairement son affection ou sa haine, au bien ou au mal que lui font éprouver les objets ou les êtres qui agissent sur lui» (51).

La conclusión necesaria de todo ello es la reducción en términos ontológicos de la individualidad a mónada social. La sociedad asume las propiedades de una estructura universal cuyas leyes regulares determinan absolutamente al individuo. La razón individual se entiende ahora simplemente como modo de atenerse a la realidad del ser que se sabe en sociedad o lo que es lo mismo, que discurre a través del organismo lógico de la sociedad. «La raison humaine qui, pour se former (et) s'exercer, demande des expériences (et) des réflexions multipliées (et) répétées, ne peut être l'effet que de la Vie Sociale» (52). La conciencia moral aparece idénticamente determinada por la enajenación absoluta del ser humano a la sociedad. Como la sociedad es el ámbito donde se realiza el hombre por la satisfacción de las necesidades, el bien moral supremo es la sociedad en sí misma, pero este bien moral universal es al mismo tiempo el bien moral individual por cuanto éste no puede alcanzarse fuera o contra la sociedad. Pero el concepto de bien, en uno y otro caso, está referido a la rígida estructura funcional que es la sociedad; el individuo actúa tan sólo según la ley de su propio interés y la sociedad según la ley del interés universal de los individuos. En la medida que el uno está subordinado al otro, quiere decirse que la conducta moral es sencillamente un *cálculo* correcto de interés. «En un mot, le méchant est un mauvais calculateur, qui est à tout instant la dupe de son ignorance, de son imprudence (et) de ses préjugés: plus notre esprit s'éclaire plus nous apprenons à calculer avec justesse, à préférer la plus grande somme de biens à la moindre... La vertu n'est aimable, que parce qu'elle est utile; elle n'est utile que parce qu'elle contribue au bien durable des habitants de ce monde... L'injustice, la fraude, la débauche, le fanatisme, le faux zèle, le crime ont une utilité relative, momentanée; néanmoins ces choses sont justement abhorrées de tout homme raisonnable, parce qu'elles tendent

(51) *Ib.*, ch. VI, pág. 65.

(52) *Ib.*, ch. XVI, pág. 193.

a la ruine de la Société, finissent communément par nuire à celui même qui s'y livre.» (53).

El ajuste entre el individuo y el individuo se resuelve en definitiva idealmente por el ajuste integral del individuo a la sociedad. La *educación* es así el recurso ideal para elevar el individuo a la plenitud de su ser, quiere decirse para la apropiación consciente de la sociedad como fondo real de la existencia del individuo. «Elever un homme c'est lui inspirer nos idées, c'est l'habituer à estimer ce que nous estimons, à aimer ce que nous aimons, à faire ce que nous faisons nous-mêmes...» (54). La sociedad es la naturaleza del hombre.

Con esta imagen físico-naturalista de la sociedad se anonada idénticamente que con la imagen físico-naturalista del Universo, toda referencia trascendental del marco ontológico del hombre. Lo que D'Holbach enuncia como «principios naturales de la moral» en oposición terminante a la «moral religiosa» son los corolarios inevitables de esa determinación entitativa de la sociedad como mundo físico del hombre. La moral «natural» es la moral predicable en una sociedad reducida a naturaleza física, moral que tiene que oponerse resueltamente a toda otra que postule para el hombre un horizonte de realidad allende esa «naturaleza». «La science des moeurs doit être puisée sur la terre, non pas dans les Cieux... La science des moeurs, ainsi que les sciences physiques, doit se fonder sur des faits, c'est-à-dire, ne doit avoir que l'expérience pour base... Aulieu de chercher sur la terre les principes d'après lesquels les hommes devoient régler leurs actions, la Religion les chercha dans les cieux; au lieu de fonder la Morale sur les rapports sensibles qui subsistent entre les hommes, elle la fonda sur les rapports que l'on supposa subsister entre les hommes (et) les puissances inconnues, que l'on placa dans les régions inaccessibles de l'empirée» (55). Lo que de este modo se enuncia es una nueva situación ontológica del hombre. La perspectiva del ser para el hombre es ahora el universo físico de la sociedad y desde ella, aparece como la *nada* metafísica, la realidad trascendental desde la que el hombre, ateniéndose al ser, se descubría en sí mismo. El Dios que en el reino de la necesidad física aparecía entendido

---

(53) *Ib.*, ch. II, págs. 18, 23, 24.

(54) *Ib.*, ch. I, pág. 15.

(55) *Ib.*, ch. V, pág. 54; ch. IV, pág. 45; ch. III, págs. 25-26.

como una ilusión del hombre que compensa su condición de indigencia, aparece en el reino de la necesidad social como una ilusión del hombre religioso el cual es justamente aquél que «il n'eut aucune idée de la Société». (55). La aniquilación de la idea de Dios se corresponde con necesidad —no ya teológica— sino también *ontológica e históricamente* con la aniquilación del hombre como ser trascendental. El fondo de una y otra aniquilación, el fondo del *nihilismo* moderno, de la «muerte» de Dios y de la «enfermedad» del hombre (Nietzsche), es la constitución de la *sociedad* en el *marco ontológico* de ese mismo hombre, bajo la forma en primer término de *universo físico*.

JESÚS F. FUEYO

(Continuará)

---

(56) Ib., ch. III, pág. 36.