

DECONSTRUCCIÓN, COMPRENSIÓN Y EXPLICACIÓN. A PROPÓSITO DE LA SOCIEDAD CIVIL

por el Académico de Número

Excmo. Sr. D. Juan VALLET DE GOYTISOLO*

1. Esta comunicación, que someto a este Pleno de Numerarios, me fue sugerida el pasado curso, al combinarme mentalmente lo que me suscitó la espléndida ponencia desarrollada por José Luis Pinillos, acerca de la *deconstrucción* y la propuesta de Olegario González de Cardedal, en el almuerzo en *Lhardy*, de que tratáramos en este la sociedad civil.

De la deconstrucción me he ocupado ya de paso, tratando de la teoría general de la interpretación, en la parte sistemática de mi *Metodología de la determinación del derecho*, volumen II, que estoy concluyendo. Los temas entorno de la sociedad civil han constituido, desde hace muchos años, uno de mis más constantes objetos de preocupación.

Al examinar la «deconstrucción» en la interpretación, Umberto Eco me mostró cuales son las diferencias entre la *semiosis indefinida* de Pierce y la *deconstrucción*, que con Derrida ha llegado al delirio.

Por mi parte, razoné que en el pensar humano, los riesgos surgen cuando se pierde la omnicomprensividad en la perspectiva de las cosas abarcadas. Y esto ocurre:

— Sea por considerar que las ideas solo pueden obtenerse por inducción o abducción de las cosas, prescindiendo de la capacidad de nuestra inteligencia de elevarse por el *intellectus principiorum* y la *synderesi* hasta los primeros principios teóricos y prácticos; que, a su vez, se enriquecen y precisan con el hábito,

* Sesión del día 21 de marzo de 1995

en el constante y necesario ir y venir de la mente a las cosas y de éstas a aquélla. El olvido de estas facultades nos hace caer en un naturalismo materialista, inmanentista y determinista, como ocurría en la interpretación que daba Averroes del Estagirita.

— O bien, por el otro extremo, se pierde la omnicomprensibilidad cuando, por el contrario, las ideas más generales y abstractas, idealmente intuídas, desde su altura, pierden de vista la realidad viva de las cosas, a las cuales pretenden imponerse sin considerarlas debidamente.

Esa unilateralidad, en uno u otro sentido, resultó inevitable cuando, con el nominalismo, se dejó de creer en la existencia de un orden en las cosas, no sólo físicas sino también humanas. Con ello, no quedaban otras vías al conocimiento de éstas sino unos caminos monolineales abiertos entre la espesura de lo singular. Así, para comprender el mundo, solo podía recurrirse:

- a la revelación, pero sin sostén racional alguno;
- a la inducción empirista con sus hipótesis;
- a la intuición, puramente idealista;
- al positivismo de los hechos, de la letra o de conceptos dogmatizados, o de la voluntad imperante, hecha norma.

Esto, naturalmente, tenía que repercutir en toda la hermenéutica, en toda exégesis, en toda interpretación.

Así, los signos, los textos, dejan de formar en nuestra mente un círculo interrelacional con la naturaleza de las cosas y con la naturaleza de la cosa a la que se refieren. Así se esfuma este círculo hermenéutico que, parte de las cosas referidas en el texto y se va elevando en forma de espiral, en cuyo movimiento las cosas son integradas, cotejadas, identificadas y encajadas en el organigrama de nuestra intelección, para que el texto sea comprendido y explicado en relación a ellas.

A partir de esa ruptura, para explicar un signo expresivo de un fenómeno natural tan solo se trató ya de explicarlo «científicamente», por inducciones y experimentaciones con las cuales se formula una hipótesis; y, si se trata de un signo o un texto provenientes de otro espíritu humano, solo se trata de comprender lo que su autor quiso significar, debiéndonos poner, para ello, en hilo directo con él, o bien procurar entenderlo a través de la tradición histórica recibida por el espíritu del pueblo de que se trate —como hizo la escuela histórica alemana.

El caso es que hemos llegado a una crisis de todo cuanto ha surgido del nominalismo; pero sin que a éste —que es la causa— se le incluya en esa crisis; puesto que casi todas las reacciones producidas, y entre ellas las deconstructivas, se han intentado sin pretender salir de él.

La perspectiva que nos ofreció aquí José Luis Pinillos es mucho más amplia, que la ofrecida por la interpretación de textos. Puso certeramente la causa remota

de la deconstrucción en el nominalismo, por cuanto éste tuvo de aparejar el constructivismo. Y, como reacción ante sus arbitrariedades, desde Shopenhauer, Nietzsche, Heidegger y los *nouveaux philosophes*, vienen destruyéndose intelectualmente las construcciones anteriormente efectuadas por el constructivismo. Ahora bien, muchas veces, se trata de destruir no sólo lo arbitrariamente construido, sino muchísimo más, como nos mostró acertadamente hace unas semanas Olegario González de Cardedal.

Pienso, que si la deconstrucción se circunscribe a demoler lo arbitrario y, en vez de dejar tan solo ruinas o de pretender nuevas reconstrucciones también arbitrarias, se lograra complementarla con la comprensión y la explicación de lo que es natural al hombre y a las cosas en las que nos hallamos inmersos, sin exceder de la clásica *ars adita naturam*, el resultado podría ser positivo, al no limitarse tan sólo a un derribo ciego.

DECONSTRUCCIÓN, COMPRENSIÓN Y EXPLICACIÓN

¿Cómo trató el constructivismo de cubrir el vacío dejado por el nominalismo?

Creo que resulta obvio. El mundo, para el hombre, había quedado —según el nominalismo— sin un orden asequible a su inteligencia. Por ello resultaba preciso que el mismo hombre fabricara un orden hecho por él mismo a su medida.

El orden natural de las cosas, que se había visto hasta entonces resplandecer en la *rerum natura*, u orden del universo, y en toda *natura rei*, o buen orden de cada cosa, ya parecía teológicamente frágil desde que Duns Escoto puso la voluntad divina por encima de toda razón que no fuera producto de su omnimoda voluntad, que podía variar en cualquier momento. Pero ese orden queda totalmente esfumado si —como afirmó Guillermo de Ockham— no existe en la naturaleza orden alguno y no hay en ella sino cosas singulares. Así el hombre no puede comprender el mundo, ya que ni siquiera le cabe abstraer sus universales como imágenes o representaciones reales de los géneros o las especies, ni los valores y fines objetivos, ni menos aún las causas formales de ese orden, puesto que éste se halla pendiente solamente de la voluntad omnipotente de Dios, inescrutable para el hombre.

Los universales no serían así el reflejo de realidades, sino meros nombres, *nomena*, signos expresivos del pensamiento de los hombres, conforme al cual éste *construye* mentalmente sus correspondientes conceptos —según Ockham— o bien, simplemente, conviene cual es en su significado como más tarde estimaría Hobbes, con un nominalismo aún más radical.

Dicha indigencia cognoscitiva humana trataría de ser remediada —a partir de Sir Francis Bacon de Berulam— mediante el empleo del método de la ciencia ex-

perimental aplicado a las ciencias sociales, método que tan evidentes éxitos había logrado en las ciencias naturales. Así, con el dominio de ambas ciencias, en el futuro se alcanzaría el *regnum hominis* por medio de una *civilización técnica*.

Por ese procedimiento, Hobbes construiría su Leviathan. Ha comentado Leo Straus que así el hombre, declarándose impotente para conocer el mundo —y por eso mismo—, se afirmó omnipotente para construirlo a su guisa, partiendo de aquellas ideas simples que considerara determinantes.

Lo que Hobbes basó en el temor del hombre a la muerte violenta y trató de remediar por el contrato social, Locke lo fundamentaría psicológicamente, y Rousseau lo resolvería por la *aliénation totale a la volonté générale*, encarnando así Leviathan en Demos. Pufendorf lo fundamentó con mayor penetración. Igual que ellos rechazaba toda *perseitas*, es decir toda verdad per se, toda idea a priori — con lo cual se apartaba de la línea racionalista pura—, y partió de la *observatio* de la *imbecillitas* del hombre en el *status hominis naturalis*, estado de absoluta indigencia, para el que hallaba remedio con su *socialistas*, apoyándose en su instinto de *sociabilidad*.

Esa *observatio* de Pufendorf, muestra un radical cambio respecto de la *observatio* realista de Aristóteles y de Santo Tomás. Estos examinaban al hombre ya integrado en las sociedades humanas de que formaba parte, y a éstas sociedades humanas en su propia realidad viva. En cambio, el profesor de Lund partía de descomponer la naturaleza humana conforme el método científico empleado por Hobbes, hasta diseccionar el elemento más simple apto para reconstruirla; y, como tal, tomo la *imbecillitas*, partiendo de la ficción del hombre «abandonado en un país desierto», —acerca de cuya irrealdad ironizaría Vico— y de la consiguiente necesidad de remediarlo. Para ello, comenzaría su «construcción» mental, tomando el instinto de sociabilidad como motor de la razón humana con la finalidad de construir tanto un orden intelectual como el orden social.

Ahí se halla la diferencia que ofrece el método utilizado por Pufendorf, no sólo respecto al de los realistas sino asimismo con el de los idealistas en cualquiera de sus líneas, sean la de Gregorio de Rimini, o las de Francisco Suárez, de Hugo Grocio o de Descartes, que sin duda también son diversas entre sí.

De las construcciones realizadas en los siglos XVII y XVIII, por los contractualistas, ha salido el Estado moderno y la destrucción de la sociedad civil, a la que se ha tratado de sustituir por lo que Marcel de Corte ha calificado de *disociedad*, es decir, la sociedad de masas.

La distinción a esta respecto de las sociedades organizadas y la masa inorgánica había sido ya presagiada a mediados del siglo pasado por Alexis de Tocqueville, en unos párrafos antológicos, que he citado muchas veces; y que, viéndola ya llegar, a finales del mismo siglo, nuestros pensadores Joaquín Costa, Torres y Bages, Prat de la Riba la definieron claramente. De ellas se destacan «*las foules*

—acerca de las que escribió Gustave Le Bon— que tan sólo afloran como una de sus manifestaciones ocasionales, aunque más ruidosas.

Sin duda, los «constructivistas» no preveyeron este resultado de su constructivismo social, por la misma ceguera que no les permitía comprender ni explicar la sociedad civil y, por lo tanto, ni siquiera pudieron vislumbrar que la tarea primordial que tenían ante sí no era la de ayudar a construir un nuevo Estado, sino solo la de adecuar la sociedad civil a los nuevos tiempos para que ésta no se anquilosara. Eso requería que ella se fuese adaptando a las circunstancias, completamente nuevas, que venían produciéndose aceleradamente desde finales del siglo xv. Pero la sociedad civil resultaba incomprensible para mentalidades nominalistas que no podían entender cual era el fermento preciso para realizar una reconversión desde dentro de la propia sociedad, efectuando así, en ella, las consecuentes adaptaciones.

Para ellos, el Estado no podía ser la coronación de algo que no comprendían ni podían explicarse, sino una construcción del ingenio humano —aislado de las cosas— para imponerse a éstas, desde fuera, y esa construcción debía efectuarse, a partir de la singularidad de los individuos abstractos, tomados como elementos materiales de esa construcción.

Si reducimos la naturaleza a átomos amorfos, a materia inánime e informe, sin posibilidad de vida racional propia, mera extensión, como la *res extensa* cartesiana, entonces, como ésta, debía ser el objeto de experimentación, cálculo, manipulación y construcción por la *res cogitans*, que ésta trataba de efectuar como si se tratase de algo separado de ella; pero, por esto, al separarse quedaba esta *res cogitans* desvitalizada y abstracta

La naturaleza de las cosas —«rerum natura»— y la de cada cosa —«natura rei»— como contrapunto del intento expuesto

En la naturaleza de las cosas, según su concepción clásica, *res cogitans* y *res extensa* se hallaban inseparablemente entramadas. El hombre se entendía inmerso existencialmente en la naturaleza, con su inteligencia, su razón, su libertad y su voluntad. No se consideraba un observador extraño que la contemplaba desde un punto de observación exterior, ni creía ser algo así como una esencia o un noumeno de ella, ni un ente abstracto. Por el contrario, conforme la concepción realista, todos y cada uno de los hombres se consideraban entramados naturalmente en ella. Y a su vez, la naturaleza concreta del hombre, así entendido, no era sino la naturaleza de todos y cada uno de los hombres, entramados entre sí y con los hombres de las generaciones pretéritas y futuras, y con todas las demás cosas integrantes de la *rerum natura*.

En esa integración, entendida así por la concepción clásica anterior al nominalismo, el hombre era considerado, a la vez, como objeto y como sujeto no só-

lo pasivo sino también activo de ese orden. Es decir, en este aspecto se consideraba causa segunda que, según el uso que hiciera de su libertad y de su razón, produciría ya sea buen orden o bien desorden en la esfera de su propia incidencia; pero ese desorden sería siempre reconducido, dentro del orden dinámico universal de las cosas —según explicó Santo Tomás en la *quaest.* 103, de la 1.^a parte de la *S. Th.* Así se producían —como dijo Vico— los consecuentes surgimientos, progresos, apogeos, decadencias y finales de los pueblos y de las civilizaciones, conforme el orden eterno de Dios, trazado en la que —ese genial napolitano— denominaba «historia ideal y eterna».

Por otra parte, la naturaleza de las cosas era considerada por los clásicos, ni más ni menos que como existencialmente es contemplada por los hombres. No por Dios, los ángeles, las águilas, las serpientes, las abejas o las hormigas. Y percibida no solo por los sentidos externos sino también integrada en nuestro intelecto por los sentidos internos. Así las percepciones captadas sintetizadas por el sentido común, son configuradas por la facultad figurativa, enjuiciadas por la cogitativa en relación con el *thesaurus* o depósito de recuerdos formado por la memorativa que ensancha la base de nuestros juicios. Así, a través de todos ellos, la naturaleza era captada intelectualmente por nuestra inteligencia y comprendida por nuestra razón práctica. Nuestra conciencia, más que como un espejo de las cosas, era considerada como una pantalla interior, en la cual y del modo indicado trazamos el diseño de las cosas captadas por los sentidos externos.

Así, no solo captamos objetos singulares sino que abstraemos integrativamente los universales representativos de géneros o especies; además, por división, abstraemos sus esencias y valores —así como abstraemos el color de una manzana separada de la consideración de ésta, la fuerza de un toro, el valor de ese héroe, o la virtud de un santo—; y también de ese modo, por la facultad del *intellectus principiorum*, captamos los primeros principios de la razón teórica y, por la facultad y el hábito de las *sindéresis*, los primeros principios de la razón práctica.

Estos universales no consisten en «conceptos generales abstractos», definibles con exactitud y que no admiten sino que las cosas se hallen dentro o fuera de ellos; y, en virtud de esa exactitud son susceptibles de subsunciones y conclusiones silogísticas. Por el contrario, los universales —como ha explicado muy bien Arthur Kaufmann— se integran en tipos o series de tipos, que admiten más o menos, son fluídos; por lo cual, requieren la *concreción* de sus singulares, mediante su observación y las inducciones, comprobaciones y juicios prudenciales precisos, atendiendo, para ello, no solo a las cosas en sí mismas, sino también en relación con las demás y con las posibles consecuencias dimanantes de ellas y de su mutua relación.

Ahí tenemos el *sensum naturale* —*sesos naturales*, según los aragoneses, o *seny natural*, en catalán—, la *naturalis ratio* —*bona rabó*— y la *aequitas naturalis*, que diseñan en nuestra conciencia la naturaleza de las cosas, captada tan-

to en su ser —en aquello que es *stabile*— como en su devenir dinámico —en lo que *ad motum pertinens*—; es decir, tanto en sus estructuras ontológicas, reflejo de su ser óntico —con sus causas formales—, como con sus fines o causas finales —su teleología—, sus esencias y sus valores —su axiología.

Pero, además, para esto se requiere un constante ir y venir intelectual entre las imágenes mentales y las cosas —aclarando así el entendimiento de éstas y, a la vez, enriqueciendo aquéllas imágenes universales— y relacionando lo natural con los artificios humanos, para que éstos se construyan como *ars adita naturam*; y no como artefactos perturbadores cuando no destructores.

Así, refiriéndose a las concreciones efectuadas por equidad, diría, sintetizando a Trifonino muchos siglos después, Tomás Mieres que *aequitas debet attendi non pura naturalis sed mixta ex traditionibus iuris positivis*.

Este contemplar de la naturaleza, desde dentro e integrando la acción humana en la dinámica de las cosas —pues los seres vivos nacen, fructifican, crecen y mueren, los paisajes cambian— y al hombre como un ser temporal e histórico, que también forma encadenamientos generacionales, además de interrelacionarse horizontalmente con sus contemporáneos, implica que ese *ars adita naturam* se realice a través de la tradición, tanto con lo que ésta tiene de conservación como en lo que implica de cambio, necesario para adecuarse a las modificaciones de las cosas.

Comprensión y explicación

Si la naturaleza de las cosas engloba la acción humana inteligente, su conocimiento requiere *comprensión* de ésta. Pero como esta comprensión se refiere a todas las cosas, también precisa *explicación*.

Desde la escisión que el nominalismo produjo entre *res cogitans* y *res extensa*, también se escindieron la *comprensión* y la *explicación*. Aquella era considerada como intelección de lo expresado por de la inteligencia humana, a la cual se redujo la interpretación, la explicación fue circunscrita exclusivamente a las cosas materiales, objeto de las ciencias físicas o naturales.

Así lo expresaría Dillthey con toda radicalidad.

Pero, partiendo de la *precomprensión*, tal como la entendió HEIDEGGER, con su círculo hermenéutico —que más bien es un espiral ascendente—, esta concepción ha sido revisada.

Gadamer dice que para poder comprender un texto deben explicarse las cosas a las cuales éste se refiere; o, como el mismo advierte: «El *comprender debe pensarse menos como una acción de la subjetividad que como un desplazarse uno mismo hacia un acontecer de la tradición*, en la que el pasado y el presente se hallan en continua mediación».

Ha sido Paul Ricoeur quien mejor ha mostrado la necesidad que toda hermenéutica tiene tanto de «comprender» aquello que otras inteligencias nos comunican, como de «explicar» en sus ser real las cosas a las que se refieren en esa comunicación. «Lo que debe comprenderse en un relato —dice—, no es ante todo a quien habla en el texto, sino aquello de lo que habla, la *cosa del texto*, a saber la parte del mundo que la obra despliega de cierto modo ante el texto». Si —como hizo notar Aristóteles— el poeta componiendo una fábula, una intriga, un *mutbos*, ofrece una *mimesis*, una imitación creadora de los hombres en acción, de igual modo «una lógica de los posibles narrables no se acaba sino en la función mimética por la cual el relato rehace el mundo humano de la acción. No se trata de negar el carácter subjetivo de la comprensión en la que concluye la explicación —pues siempre es alguien quien recibe el relato, lo hace suyo y se apropia su sentido— pero, tampoco se produce cortocircuito brutal alguno entre el análisis totalmente objetivo de las estructuras del relato y la apropiación del sentido que le es dado por los sujetos del mismo. Entre ambas operaciones se despliega el mundo del texto, el mundo de los trayectos posibles de la acción real. Si el sujeto es llamado a comprenderse ante el texto, lo es en la medida en que éste no se cierra sobre si mismo, sino que está abierto al mundo que redescubre y rehace».

Así la interpretación de los actos humanos, de los discursos, los textos y las normas, no solo requiere intelección de lo que quiso decir quien relata o legisla, sino también la explicación de las cosas referidas o implícitas en el relato. Pero esa explicación, si se refiere a las cosas del mundo humano, tampoco puede efectuarse únicamente conforme la efectúan las ciencias naturales o físicas, sino que, además, debe abarcar su *phronesis*. Así, conforme la naturaleza de las cosas clásica, con el *sensum naturale* se captaba, con la *naturalis ratio* se razonaba y con la *aequitas naturalis* se ponderaba, observándose no solo su estructura estática sino su perspectiva dinámica, o sea su *ser* y su *devenir*, su *teleología* y su *axiología*, incluyendo así su valoración ética y jurídica. Esta última debía ser combinadamente natural y mixta según la tradición del derecho positivo, en frase del jurista gerundense del siglo xv, Tomás Mieres.

Deconstrucción con propósitos «neoconstructivistas» y deconstrucción con propósito revitalizador de lo natural

Se puede deconstruir por el gusto de destruir. Se puede deconstruir para reconstruir de nueva planta, como si el mundo social fuera solo una realización técnica de lo poieticamente hipotetizado por nuestra *res cogitans*, abstracta y desvitalizada por falta de contacto existencial con las cosas. Pienso en cambio que, cuando sea preciso destruir algo, ello sólo debe acometerse una vez se haya observado bien la naturaleza de la cosa en el ámbito de todas las cosas, para no destruir sino lo preciso. Nótese que el ingenio humano no se desarrolla en el vacío,

sino en contacto con las cosas. Se desarrolla existencialmente a fin de poder «ser ahí», «con los otros» —como decía Heidegger—; pero también se desarrolla inteligentemente, para coadyubar al desarrollo fecundo de la sociedad civil, que sólo puede estar formada por hombres responsables, con propia iniciativa, entramándose en una sociedad de sociedades, participativa en todos los niveles.

En general, los portavoces de la «deconstrucción» son solo destructores de algo que consideran opresivo, aunque a veces se trata de simples pirómanos sociales. Ciertamente es que no faltan quienes deconstruyan para reconstruir, pero planeándolo otra vez poética y tecnocráticamente —aún cuando sus hipótesis poéticas las apoyen en bases científicas; sin embargo sólo observan las cosas desde un punto de perspectiva exterior y superior a ellas, sin los precisos criterios prudenciales y éticos. En este caso, sucede que, muy pronto, la reconstrucción requerirá una nueva deconstrucción y así sucesivamente. Ocurre, de ese modo casi siempre, que quienes reedifican, toman como objeto, como materia para configurar la sociedad, masas de individuos que confían a un *Estado providencia*, en lugar de promover la sociedad civil, como sociedad de sociedades, participativa, de la cual el Estado sea el complemento político que la culmine sin descomponerla.

Lo cierto es que vivimos en una época en la cual, cuando no se trata de destruir, sólo por destruir, se desconstruye para reconstruir también «constructivista», *ex novo*, como se construyó ayer aquello que hoy se siente la necesidad de derribar a fin de limpiar y explanar el solar de la nueva construcción.

Esto es algo que en la naturaleza resulta inconcebible. La tentación del «seréis como dioses», nos impulsa dada nuestra finitud histórica a no seguir el orden de las cosas con la paciencia con que Dios deja actuar a sus causas segundas. El *non serviam*, nos impulsa a ser aprendices de brujo.

Pero, *nadie es capaz de cultivar fructíferamente sino aquéllo que puede comprender y explicar.*

LA SOCIEDAD CIVIL

Comprensión explicación de la sociedad civil

Muchas veces sólo comprendemos la función de una cosa y la explicamos cuando la contrastamos con otra, o bien, si la echamos en falta, total o parcialmente.

La sociedad medieval que brotó entre los escombros del Imperio romano de Occidente, incubada lentamente durante los oscuros siglos de hierro, se desarrolló y configuró, en el Bajo Medievo, estructurándose en familias solariegas, gremios, municipios, nacionalidades nacientes y Cortes representativas de los diversos estratos sociales —eclesiásticos, feudales y municipales— presididas por

la *suprema auctoritas* de un príncipe. Se formaba así una religión —más o menos pactista— del rey con su pueblo orgánicamente estructurado en sus tierras y existencialmente vitalizado.

Pero, cuando la palabra Estado cambió de sentido y fue creado el concepto bodiniano de soberanía, comenzó a sentirse un contraste entre las que se denominan sociedad civil y sociedad política.

Frente a esa confusión, el italiano del Reino de Nápoles J. V. Gravina (1664-1718), en su *De ortu et progressu iuris civilis*, publicado en 1701-1713, efectuó una clara distinción entre *Estado político* y *Estado civil*, que respectivamente habían de regirse por el derecho político y el derecho civil, y debían circunscribirse cada uno a su ámbito correspondiente, que recíprocamente habían de respetarse.

MONTESQUIEU, en el capítulo III del libro I de su *De l'Esprit des Loix*, tomó esta distinción de Gravina. Consideró que el Estado civil es la reunión de todas las voluntades en usos, costumbres y hábitos dirigidos al bien común; y el *Estado político* es la reunión de todas las fuerzas particulares en la relación entre gobernantes y gobernados, para producir una armonía entre la libertad y la autoridad, evitando los desequilibrios tanto de la anarquía como del despotismo.

Entonces no existía el sufragio universal expresado por los individuos alienados totalmente a la sociedad política nacida del pacto. Sí existía cuando, en la penúltima década del siglo siguiente, Joaquín Costa (*La libertad civil y el Congreso de juristas aragoneses*, cap. VI) hablando de los liberales españoles de su tiempo exclamaría: «Piensan que el pueblo ya es rey y soberano porque han puesto en sus manos la papeleta electoral: no lo creáis mientras no se reconozca además al individuo y a la familia la libertad civil y al conjunto de individuos y de familias el derecho complementario de esa libertad de estatuir en forma de costumbres, aquella soberanía es un sarcasmo, representa el derecho de darse periódicamente un amo que le dicte la ley, que le imponga su voluntad. La papeleta electoral es el harapo de púrpura y el cetro de caña con que se disfrazó a Cristo de rey en el pretorio de Pilatos».

Tres décadas antes, Tocqueville había escrito: «En vano encargareis a esos mismos ciudadanos, a quienes habéis hecho tan dependientes del poder central, que elijan, de tanto en tanto, los representantes del poder». Ese uso, «no evitará que pierdan poco a poco la facultad de pensar, de sentir y de obrar por sí mismos»; y es «difícil de concebir cómo hombres que han renunciado enteramente al hábito de dirigirse a sí mismos podrán conseguir escoger bien a quienes deban presentarles...».

Hoy —conforme esa perspectiva realista (pues también se habla de ella con otros significados)— se denomina sociedad civil a la sociedad propiamente dicha, considerada, conforme la naturaleza de las cosas, como sociedad de socie-

dades —no mero conglomerado de individuos estructurado por el Estado—, con su correspondiente autonomía y autogestión de conformidad al principio de subsidiariedad.

La educación en la familia, indispensable para convivir en toda sociedad civil

La reconstitución natural de la sociedad civil requiere que se comience por su, primera célula: la familia. Resulta imprescindible que los hijos reciban en ella la primera y más básica educación. Nuestro compañero Alfonso López Quintás en su comunicación del pasado curso, nos explicó esto magistralmente.

Junto con la enseñanza de las palabras, con las cuales aprendemos a conocer las cosas y a diferenciarlas, es preciso que al niño se le inculquen las virtudes teológicas —fe, esperanza y caridad— y cardinales —fortaleza, templanza, prudencia y justicia.

Recuerdo haber escuchado hace cerca de treinta años, en un Congreso Internacional celebrado en Sión, capital de La Valais, una conferencia del Profesor de la Universidad de Lieja, Marcel de Corte, titulada *L'éducation politique*. Esta educación —dijo— se imparte en la familia «con inagotable prodigalidad, sin ningún plan preconcebido, en función de las necesidades siempre cambiantes de la vida, con una capacidad creadora y un poder de invención que surge improvisadamente».

La familia —explicó y resumió— resulta «el lugar en el cual se realizan y transmiten, de modo indivisiblemente biológico y humano, las experiencias fundamentales que constituyen la osamenta de toda comunidad».

Se objetará que hoy, en general, sufre la familia un evidente deterioro, unido al de las costumbres y a la degradación moral de la sociedad en que vivimos, formándose así un círculo vicioso del que parece difícil salir, y tanto más con una crisis religiosa, como las que padecemos, que —según Juan Pablo II— requiere una nueva evangelización.

¿Estamos al final de una civilización?, ¿en las postrimerías de un ciclo histórico?. ¿Se requerirán siglos oscuros de sufrimientos para que —como observó Vico— el hombre vuelva de nuevo los ojos al cielo y vaya templándose para recomenzar, desde la familia, el sucesivo fortalecimiento de las sociedades naturales que constituyen el tejido de la sociedad civil?.

El hombre es un ser libre cuando sigue su razón natural de modo integralmente realista y no se deja arrastrar por sus apetitos y sus utopías.

No se trata de aislar el *homo noumenon* del *homo phaenomenon*, para que aquél gobierne a éste; pues el hombre es inseparablemente fenoménico y nouménico. Solo en su íntegra constitución toma verdadera conciencia de su realidad; y así, de modo consciente, su razón práctica puede dar impulso a su volun-

tad a fin de que, dominando sus apetitos, opte por seguir el camino del bien individual y social.

Este camino no se alcanza recurriendo a un Estado providencia. Requiere la restauración de la sociedad civil comenzando —repito—, por la familia matrimonial.

Cierto es que vivimos en una sociedad crecientemente masificada, en la cual la protección de las masas obedece a una necesidad social y a una clara razón de justicia. Ahora bien, esa protección cabe realizarla con notable diversidad de objetivos y procedimientos, y puede alcanzar dimensiones y niveles muy distintos. Como planteé hace más de quince años en mi *Sociedad de masas y derecho*, se puede favorecer la desmasificación del sector protegido, promoviendo la propiedad entre sus miembros y estimulando su sentido de la previsión y el ahorro. Pero, también, al dispensar el bienestar a las masas cabe que se amplíe y fomente la masificación; pues la sensación de que el Estado debe protegernos y dispensarnos el bienestar, apaga la iniciativa y hace desistir de la asunción personal de responsabilidades y riesgos. Por otra parte, el Estado, actuando directamente, puede restar iniciativas a los particulares, disminuir y hacer más gravosa para éstos la creación de riqueza y, con ello, de puestos de trabajo. La causa de que resulte más gravosa se halla en el inevitable incremento de los impuestos —que son necesarios al Estado para redistribuir cubriendo con ellos las necesidades que, con su providencia asume, pues no puede, sin caer finalmente en la bancarrota, dar más de lo que recauda.

Adoptar la primera de esas dos opciones no está, sin embargo, totalmente a manos del Estado, sino que requiere, a la par, un constante retorno al sentido de la responsabilidad social, unido a la autorrestauración de la sociedad civil, comenzando por la familia y siguiendo después por la empresa, como comunidad humana productiva, por el municipio, etc.