



UNIVERSIDAD FRANCISCO DE VITORIA
Departamento de Humanidades

PETIT SULLÁ ANTE LA MODERNIDAD

Doctorando.- José Enrique Garza Grau

Director Tesis.- Dr. José María Ortiz Ibarz (UFV)

Junio 2015

PETIT SULLÁ ANTE LA MODERNIDAD.

1.INTRODUCCIÓN A LA OBRA DE PETIT.....	17
1.1. Biografía.....	17
1.1.1. <i>Escuela Tomista de Barcelona.....</i>	19
1.1.2. <i>Maestros y discípulos.....</i>	21
1.1.3. <i>Schola Cordis y Cristiandad.....</i>	22
1.2. Justificación de la obra.....	25
1.3. Estructura y División de la obra.....	28
1.3.1. <i>Del Concilio Vaticano II a Mayo de 1968.....</i>	28
1.3.2. <i>Crítica del autor a la posible osmosis entre catolicismo y modernismo.....</i>	31
2. LA SOBERANÍA SOCIAL.....	47
2.1. <i>Soberanía Social y teoría del contrato social.....</i>	47
2.2. <i>Contrato social como principio del moderno derecho político, nacido de la Revolución francesa.....</i>	71
2.3. <i>Dos fuentes antagónicas en la modernidad.....</i>	78
2.4. <i>Influencia de Enrique Ramière en Petit: liberalismo y, soberanía social.....</i>	85
2.5. <i>La Doctrina Social de la Iglesia en la obra de Petit. Origen del poder.....</i>	88
A) <i>La cuestión social. Constitución cristiana del Estado.....</i>	92
B) <i>La enciclica Dieternum Illud.....</i>	94

3. MODERNISMO Y MODERNIDAD.....	97
3.1. Origen del modernismo.....	97
3.2. La importancia de los distintos estudios filosóficos sobre el origen de la modernidad.....	105
3.2.1. <i>Racionalismo cartesiano</i>	106
A) La sabiduría universal. La Regulae.....	106
B) El árbol de la filosofía.....	108
3.2.2. <i>Empirismo de Hume y empirismo radical de W.James</i>	109
A)La idea común como imagen.....	111
B) El empirismo radical de James.....	115
3.2.3. <i>Neopositivismo. La filosofía de Ernest Mach</i>	118
3.2.4. <i>El racionalismo del Tractatus de Wittgenstein</i>	119
3.3. La pérdida del sentido de naturaleza.	
Filosofía política de la modernidad.....	124
3.3.1 <i>Conclusiones de Petit sobre la filosofía política en la modernidad</i>	124
3.3.2. <i>El problema de la naturaleza como fuente de vida y motor social</i>	126
3.3.3. <i>¿Qué es naturaleza?</i>	
<i>Su importancia para analizar y comprender las causas primeras</i>	128
3.3.4. <i>Naturaleza y sobrenaturaleza</i>	134
3.3.5. <i>Pérdida del sentido de la naturaleza</i>	139
A) Crisis en la fase histórica de la modernidad.....	141
B) Crisis de la naturaleza en el periodo postmoderno.....	143
3.4. La condenación del modernismo. El Syllabus.....	147

3.5. Crítica de la doctrina de la Iglesia al liberalismo y modernidad	152
3.6. Otras cosmovisiones.....	162
4.- FE Y RAZÓN.....	165
4.1. Bases establecidas a partir del Concilio Vaticano I.....	165
4.2. Tensión debate entre fe y razón.....	168
4.3. Mirada al debate entre razón y fe ante la creación, desde el tomismo filosófico y teológico.....	171
4.4. Racionalismo y marxismo. Reducción modernista.....	176
4.5. El debate fe-razón a partir del Concilio Vaticano II.....	179
4.6. Los efectos del laicismo en la vida moral, social y política.....	185
4.6.1. <i>Origen del problema.....</i>	185
4.6.2. <i>Consecuencias en la vida moral, social y política.....</i>	189
4.7. Hacia una religión sin Dios.....	196
5. LA LIBERTAD Y EL LIBERALISMO.....	199
5.1.- Fuentes del liberalismo racionalista: el pensamiento de Spinoza.....	199
5.1.1. <i>Definición y origen del liberalismo, apreciado por Petit Sullá en la filosofía de Spinoza.....</i>	199
5.1.2. <i>El pensamiento de Spinoza.....</i>	200

A) Perfil de Spinoza: entorno social, cultural y religioso.....	200
B) Verdad en el pensamiento de Spinoza, Ruptura con el cristianismo.....	203
C) Impronta del pensamiento de Spinoza en la doctrina de la Ilustración.....	205
5.1.3. <i>El fundamento jurídico en Spinoza</i>	206
5.2. La democracia: mirada desde la perspectiva de Torras i Bages.....	212
5.3. Paz en la tierra. <i>Pacem in Terris</i> de Juan XXIII.....	219
5.4. Relaciones entre Iglesia y Estado.....	221
5.4.1. <i>Posicionamiento de Petit Sullá sobre las relaciones Iglesia y Estado</i>	221
5.4.2. <i>Actitud de la doctrina de la Iglesia ante el problema de las relaciones entre Iglesia y Estado</i>	225
6. LA REORGANIZACIÓN SOCIAL.....	229
6.1. El Positivismo comtiano. El <i>Plan</i> de Comte.....	229
6.1.1. <i>Génesis del positivismo Comtiano</i>	229
6.1.2. <i>El Plan de Comte</i>	230
6.2. Dinámica social y estática social: ley generadora de la modernidad.....	233
6.2.1. <i>Ley fundamental de la estática social</i>	233
6.2.2. <i>Ley fundamental de la dinámica social</i>	236

6.3. Física social: ley de los tres estados.....	240
6.3.1. <i>El estado teológico o ficticio «militar».....</i>	243
6.3.2. El estado metafísico o abstracto «legista».....	245
6.3.3. El estado científico o positivo « <i>industrial</i> ».....	246
7.-REFLEJOS EN LA ESPAÑA CONTEMPORÁNEA.....	249
7.1. Pequeña memoria biográfica de los años vividos por Petit Sullá.....	249
7.2. Justificación previa: por qué la Iglesia opina sobre el bien común, y en particular sobre la familia y la educación, y la libertad religiosa.....	253
7.3. Otros temas sociales preconizados y analizados con el entorno de la obra de Petit Sullá.....	256
7.3.1. <i>La desintegración política de España: origen del problema y consecuencias.....</i>	256
7.3.2. <i>Decadencia espiritual de Occidente y sus consecuencias sociales en España.</i>	
<i>El nihilismo incipiente en la España postmoderna.....</i>	265
A) Visión de matrimonio y familia en España (art. 32 CE).....	266
B) El problema del abandono escolar (art. 27 CE).	
Valoraciones con prospección en la obra de Petit.....	269
C) Aborto (art. 15 CE). El fantasma de la postmodernidad.....	271
D) Depresión y droga (art. 15 CE). Final del elenco nihilista.....	273
7.4. Los grandes debates hasta la Constitución del 78.....	277
7.4.1. <i>Posición de las distintas fuerza políticas en los debates constituyentes,</i>	

<i>sobre el derecho a la libertad religiosa.....</i>	277
7.4.2. <i>Conclusiones del centro-derecha en el debate constituyente.....</i>	281
7.4.3. <i>Conclusiones de la izquierda en el debate constituyente.....</i>	283
7.4.4. <i>Familia. Matrimonio y divorcio a partir de la Constitución de 1978.....</i>	284
7.4.5. <i>El matrimonio desde la doctrina de la Iglesia, y el matrimonio interpretado por el derecho positivo en España.....</i>	289
7.4.6. <i>Educación y libertad religiosa: cristianismo e ilustración.....</i>	292
7.4.7. <i>Determinismo histórico e ideológico como fuente de la sociedad moderna.....</i>	299
7.5. La educación en la encrucijada.....	301
7.5.1. <i>Necesidad de consenso.....</i>	304
7.5.2. <i>Cristianismo, dinámica social y derecho positivo en España.....</i>	305
8. CONCLUSIONES.....	311

*Dedico este trabajo mi mujer, María; Y, a mis hijas Alejandra y Lucía;
quienes llenan y dan sentido a todos los momentos de mi vida.*

*Sin olvidar mi enorme cariño y agradecimiento a mis padres, Tomás y Lola;
que me han trasmitido el patrimonio más importante que el ser humano puede
donar; amor incondicional.*

INTRODUCCION

El detonante que impulsó la voluntad de un profesional del Derecho a embarcarse en el periplo de meditar a través de una tesis doctoral en Humanidades sobre la obra del filósofo catalán José María Petit Sullá,, concretamente, sobre su posición doctrinal entorno a la modernidad; fue sin duda, la desazón o chispazo que me produjeron las palabras del profesor Juaristi en su lección magistral realizada en la Universidad Francisco de Vitoria como preámbulo al postgrado en esta disciplina. En aquel momento, lógicamente, no estaba decidido a la iniciación de este trabajo, ni mucho menos diseñada la forma para su desarrollo: pero digamos que se inició la génesis del mismo, germinada por el calado del discurso del filólogo bilbaíno.

La cuestión fundamental de su ponencia se centró en las causas y motivos del atardecer de las humanidades en la postmodernidad. Resultó especialmente llamativo que la exposición convergiera sobre la deriva de las humanidades, puesto que el ilustre ponente había definido éstas en el *iter* de su conferencia como «zócalo de la sociedad y de la dignidad humana». Juaristi hizo una desoladora descripción de la situación de las humanidades, en cuanto a su influencia en la vida política, social y cultural, tallando una frase muy descriptiva, dicha sin ambages, aquella mañana de octubre, que conviene que no quede olvidada en los rincones del Aula Magna de la Universidad Francisco de Vitoria: «vivimos el crepúsculo de las humanidades». Admitido este axioma, entendemos que implica la renuncia del hombre moderno y postmoderno a la filosofía, historia, antropología, metafísica...No solo como medio o afán para la búsqueda del conocimiento, sabiduría, preguntas y respuestas sobre el origen y motivos de la existencia; sino también, como abandono o alejamiento del hombre moderno de la abstracción e independencia intelectual como medio para adentrarse en el camino de la verdad.

Coincidió Juaristi con la tesis del Catedrático de Metafísica, Dr. Eduald Forment, en sus clases durante el Master de Humanidades en la Universidad Francisco de Vitoria. Concretamente en lo que respecta a la exposición que denominó «Crisis de la metafísica o superación de la misma en la postmodernidad». Si aceptamos que la modernidad nace en el Renacimiento, a

la sazón surge una dicotomía entre religión cristiana y filosofía por causas conocidas; con el advenimiento del movimiento social y político que en su definición histórica se denomina *Ilustración*, se acentúa la segregación entre fe y razón. Culmina con el devenir del pensamiento y la eclosión de los humanismos ateos del siglo XIX y XX. Estos antecedentes históricos conducen al Dr. Forment a la siguiente desgarradora —no por su estética sino por lo certera y precisa que resulta— conclusión: «la postmodernidad no muestra hostilidad alguna contra las filosofías teístas ni contra la religión. No obstante, la atmósfera cultural que implica lo postmoderno impide que cualquier creencia pueda respirar».

Por consiguiente, se suscitan nuevas dudas sobre las herramientas que puede crear la sociedad para dominar al hombre, y la eventual decadencia de la libertad consecuencia de éste dominio soterrado. El abandono de la historia de una nación, pobre o rica, deja a la deriva la misma; la nación olvidada queda al albur de los criterios espurios de los grupos de poder: el abandono deja una sensación desoladora en el ciudadano. Se produce una pérdida espiritual y física en la sociedad civil, teñida de profunda frustración *noventayochista*. La bien traída habitualmente frase de Sócrates *conócete a ti mismo*, no solo ha de afectar al hombre. Con mirada introspectiva, los pueblos deben *conocerse a sí mismos* de la misma forma que el hombre, para poder cristalizar en grupos sociales democráticos, maduros y libres en sentido pleno. Dicho con palabras de Charles J. Chaput «la historia es una forma de memoria, y la memoria es la piedra angular de la identidad propia»¹

Y, en el mismo sentido cita Chauput a Orwell para apuntala la idea de que los pueblos han de conocer su historia y sentirla como propia «El pueblo que olvida quién es puede ser manipulado mucho más fácilmente. Esto fue dramatizado en la imagen de Orwell del —agujero de la memoria— en su novela *1984*»² El filósofo americano Richard Rorty, ha reflexionado sobre lo que denomina *nueva utopía banal*, es decir, el bienestar será lo único que merezca la pena. La libertad se puede anular y hartar de sí misma cuando

¹ MAYOR OREJA, J; BUTTIGLIONE, R; SCHONBÖRN, C; SANCHEZ CAMARA, I. *Democracia sin religión? El derecho a influir de los cristianos en la sociedad*. Edi. Stela Maris, Barcelona, 2014, 916.

se convierte en una realidad vacía. Pues bien, sobre estas bases se edifica el entramado legal de la Constitución Española de 1978, momento clave como cristaliza en nuestra sociedad el *humus cultural* que la envuelve.

Dicho esto, debemos añadir que con el desarrollo de la tesis buscaremos de la mano del pensamiento de J.M^a Petit Sullá la certeza, repetición y universalidad de un debate esencial y no cerrado en la nuestra sociedad. Debate preñado de otros debates de la misma importancia y dimensión, sobre el concepto de libertad, dimensión de la dignidad de la persona, la presencia de Dios en la vida pública o el predominio de la razón sobre el hombre, y el dominio de la razón por los grupos de poder. Es menester, encajar la Constitución española de 1978 en este ámbito histórico para desgranar su posición y contrastarlo con el problema de las humanidades en la postmodernidad. Trataremos de aproximarnos con la mayor abstracción posible a las contingencias de la *nueva utopía banal* en los aledaños del siglo XXI en España².

Comienza la Constitución española con una frase tallada en el Preámbulo, sucinto y comprometido: «La Nación española, deseando establecer la justicia, la libertad y la seguridad y promover el bien de cuantos la integran, en uso de su soberanía». Deberíamos valorar en primer lugar, si el origen de la Constitución española de 1978 se encuentra arraigada en el basamento del humanismo cristiano. Y por tanto, parte de los pilares sobre los que se sustenta el mismo: justicia, libertad y bien. Triángulo sobre el que descansa la dignidad de la persona. O en su caso, la cuestión a plantear afectaría a la posibilidad de que las semillas de estos valores germinen en otros lugares propios de la Ilustración: razón, naturaleza y consenso. Debemos explorar el origen, génesis y conclusión del concepto de libertad, así como, el sentido que se da al mismo dentro del ámbito del Derecho Constitucional vigente. Interesa deducir y desarrollar qué se entiende por libertad y soberanía en la Constitución de 1978. Y, por ende, sus consecuencias morales, sociales y políticas.

En la lectura del libro escrito por los Ponentes de la Constitución de 1978 con

² Ibidem, 916.

motivo de su 25 aniversario titulado *Reflexiones de los ponentes de la Constitución Española 1978-2003*,³ en cuya fondo se ubica la posición y exégesis unánime de los mismos. Y no precisamente como liviana reflexión jurídica, sino metafísica, antropológica y teológica sobre lo que ha configurado la comunidad política a partir de 1978. Por tanto, he de manifestar que me resultó determinante ésta lectura, para buscar las respuestas necesarias durante el desarrollo de la tesis a las cuestiones fundamentales que sirven de piedra sillar, para el sostén de la sociedad y los valores que la alimentan; siempre bajo el prisma de la obra de Petit Sullá, puesto que con el análisis minucioso de su contenido podemos abordar las causas de la decadencia moral, política y espiritual que vive la España de finales del Siglo XX, y principios del XXI.

Es cierto que la Constitución española de 1978 trajo años de progreso y convivencia cívica, además de una interminable lista de bondades, pero es más cierto que es una Constitución fruto de su tiempo para lo bueno y cómo no, para lo menos bueno. Es decir, en ella se práctica un corte de microcirugía implacable sobre el Derecho Natural, con las consecuencias sociológicas y morales que esto implica. No existe en ninguno de los ensayos desarrollados por los Ponentes, ni tan solo una referencia al Derecho Natural como fuente de los valores que han de sustentar las normas en la Carta Magna.

Hemos de comenzar la investigación buscando el origen de estos bienes jurídicos que *ab initio* la Constitución española de 1978, ha orillado hacia los márgenes de cualquier interpretación iusnaturalista, tanto en su texto, como en las ulteriores interpretaciones doctrinales y jurisprudenciales que se han hecho sobre el fondo de la misma. El inicio de esta búsqueda se debe realizar desde los cimientos de los orígenes de Europa; en consecuencia, debemos soterrar la indagación veladamente en la Grecia clásica y con mayor calado en la cultura cristiana. Sobre las fuentes del cultura Europea y de forma más concreta, el estudio sobre la dimensión histórica, cultural y política del mundo libre.

³ CISNEROS, FRAGA IRIBARNE, HERRERO DE MIÑON, PECES-BARBA, PEREZ-LLORCA, ROCA, SOLE. *Reflexiones de los ponentes de la Constitución Española*, Edi. Aranzadi SA, Navarra. 2.003.

Para el perfeccionamiento de la tesis, dividimos la misma en siete capítulos. Desarrollamos los distintos problemas centrándonos en el ámbito histórico, social y cultural de la Transición española. Se suscitarán los temas fundamentales de la modernidad: soberanía social; fe y razón y libertad y liberalismo. Por último, hemos de acometer de igual forma a través de la obra de Petit Sullá, el problema de la reorganización social y los reflejos en la España contemporánea. Hay elementos esenciales que se tratarán en este trabajo; como son el concepto de libertad, su evolución y desarrollo, la interpretación que nuestro autor hace del cristianismo, y las desviaciones positivistas denotadas en la Ilustración y cuya onda expansiva se extiende hasta nuestros tiempos

Llegaremos a las conclusiones, en ese momento se analizarán los problemas antropológicos, metafísicos y teológicos de la sociedad contemporánea. Intentaremos demostrar, cuál de las dos fuerzas—liberalismo o cristianismo— domina el mundo contemporáneo, sus consecuencias, y trataremos una cuestión esencial: el estado de salud del sistema democrático observado desde la teoría de la dinámica social.

En este momento histórico, Occidente está viviendo una severa crisis económica. España lamentablemente no solo no es ajena a la misma, sino que resulta uno de los países protagonistas por los dramáticos datos económicos que conocemos día a día; aderezados con la desazón y desconfianza del pueblo en la clase política y la inequívoca falta moral que asola la vida pública de esta vieja nación. Por tanto, padecemos una crisis económica derivada de un profundo trance cultural e institucional, que convergen en una grave crisis de valores. Posiblemente seamos testigos de un episodio o hito histórico en el que la dinámica social está transformando las estructuras no solo económicas, sino también políticas y morales de la sociedad.

Petit, en ningún momento abandona la «esperanza», que es síntesis y fundamento de toda su obra; puesto que la vida de nuestro autor giró en torno al apostolado en la familia, la docencia y su sincera transmisión de la verdad, para la consecución de la paz interior y social del hombre. Esta luz ha de brillar en la conclusión final.

No puedo dejar de agradecer a mi director de tesis, Dr. José María Ortiz Ibartz; su dedicación, paciencia, generosidad, maestría y vocación. Le debo gratitud sobre todo, por el esfuerzo que ha hecho al cincelar mi pensamiento: en ocasiones bloqueado, en otras abrupto o apasionado. Con enorme habilidad supo abrirme los caminos necesarios en la búsqueda de los fines del trabajo; siempre ayudado con las mismas herramientas que de forma natural salían de su mano, como para un genio de la pintura un trazo o una pincelada magistral: sabiduría, sencillez y amor a la verdad. Y en todo caso, con la humildad y elegancia que solo un verdadero maestro posee.

Asimismo, agradezco al Departamento de Humanidades de la Universidad Francisco de Vitoria, y en especial al Dr. Salvador Antuñano, la labor que han hecho con el diseño y desarrollo del Master en Humanidades que me abrió las puertas de esta tesis; puesto que la impronta de materias recibida en el ciclo formativo; ha supuesto un complemento extraordinario en mi formación jurídica. Digo esto desde el convencimiento absoluto y con la perspectiva y madurez alcanzadas en mi vida profesional culminada en el año 2014 con la celebración de las bodas de plata en el ejercicio de la abogacía.

La sensación de armonía y paz interior que me acompañan en este momento de mi vida profesional, tengo la certeza de que son el resultado del abrazo entre humanidades y ciencias jurídicas que me ha proporcionado la complementariedad de ambos mundos.

Animo a quienes tengan la oportunidad de leer esta tesis, que no dejen de asomarse al Master en Humanidades de la Universidad Francisco de Vitoria, puesto que si al menos una persona obtiene los beneficios inmateriales que he recibido en esta universidad, habrá merecido la pena el esfuerzo de los años dedicados a la realización de esta tesis. Por último, debo mi agradecimiento al Dr. Evaristo Palomar, que me introdujo en la obra de Petit Sullá, que tanto interés y admiración ha despertado en mí durante estos años de trabajo.

El hombre se hace deudor de los demás, según la excelencia y los beneficios que de ellos ha recibido. Por ambos títulos Dios ocupa el primer lugar. Sto. Tomás.

1. INTRODUCCIÓN A LA OBRA DE PETIT

1.1. Biografía.

José María Petit Sullá, nace en Barcelona el 18 de octubre de 1940. Su padre fue un industrial catalán, don Miguel Petit Mirabet, casado con doña María Loreto Sullá Gabernet; fruto del matrimonio nacieron cuatro hijos, José María fue el tercero de los hermanos. Petit, forjó sus primeros estudios en el colegio de los PP. Jesuitas del barrio de Sarriá en Barcelona. En 1958 obtuvo el título de Bachiller, a los 18 años inició la carrera de Ingeniería Industrial con objeto de trabajar en la empresa familiar; durante este tiempo participó en la congregación Mariana donde conoció al P. José María Alba, S.I., éste le aconsejó que frecuentara en la calle Lauria, nº 15 el carisma religioso *Schola Cordis Iesu*; pocos años después del fallecimiento del fundador P. Orlandis, S.I. coincide también con el que fue su maestro, doctor Francisco Canals.

Canals coordinó a los jóvenes que acudían en busca de formación intelectual católica y los iniciaba en filosofía, teología y teología de la historia. De aquellos encuentros surge un enorme interés en Petit por la filosofía, lo que le empujó a estudiar ésta disciplina como segunda carrera a la que se consagraría con dedicación exclusiva. Es muy importante la fecha en la que obtuvo el título de doctor en filosofía (1975) con la lectura de su tesis *Filosofía, política y religión en el sistema de Augusto Comte*, dirigida por su maestro y amigo Francisco Canals, que mereció la calificación de *cum laude*.

Su vida se desarrolló en tres ámbitos convergentes familia, mundo

universitario y *Schola Cordis Iesu*. Ésta institución, es una sección de Apostolado para la Oración fundada por el P. Orlandis, cuyo fin esencial es el estudio de temas filosóficos, teológicos e históricos, para conciliarlos con el ser cristiano en todos los ámbitos de la vida; lo que en definitiva, coincide con la búsqueda de la libertad, justicia y bien, que se enrocan como principios nucleares de la Constitución española. Sus amigos le describen como un hombre directo, penetrante, generoso, tolerante, pleno, llano y cordial. En conclusión, podemos afirmar que toda su vida profesional, familiar y social tiene un inequívoco propósito apostólico.

José María Petit, era profundamente creyente y un enamorado de la naturaleza en la que veía reflejada la obra de Dios. Valoraba y disfrutaba de las bellas artes, la docencia, la filosofía y literatura. La naturaleza fue palanca de todo su pensamiento filosófico y político; de ahí su especialización en Filosofía de la Naturaleza asignatura en la que alcanzó la cátedra en 1981. Fue profesor de *Teoría del conocimiento, Ontología, Teología Natural y Antropología*. Nos detenemos en el perfil biográfico de Petit, puesto que resulta esencial este examen para entender su vida y bucear en lo más hondo de la obra del profesor. Ésta técnica la utilizaremos cuando estudiemos a Spinoza, aunque lógicamente en menor medida, puesto que conocer la vida del sefardí es necesario, para entender su obra y las circunstancias que forjaron su arquitectura intelectual. A través de ambos podemos hacer un análisis de las dos corrientes filosóficas contrapuestas que se debaten en la España del periodo histórico definido como modernidad; la fuerza de ambas corrientes filosóficas, se mide especialmente durante la Transición y su impronta ha quedado sellada sin duda en la Constitución española de 1978, por tanto, laten en la realidad política y social contemporánea como iremos desentrañando a lo largo de este trabajo.

Otra fecha relevante en su vida es el año 1978, año en el que obtuvo por oposición la plaza de agregado de *Filosofía de la Naturaleza* en la Universidad de Santiago de Compostela. Coincide su nueva etapa formativa con la aprobación de la Constitución española, lo que implica una necesaria e involuntaria revisión de los grandes temas tratados en las Cortes Constituyentes: soberanía, libertad religiosa, libertad de educación, derecho a la vida, concepto de justicia, debate entre fe y razón, relaciones Iglesia Estado. Ese año fue el séptimo de su matrimonio, por lo que tendría a la sazón a sus

hijos en los primeros cursos de formación y alguno incluso gateando. Era educador vocacional, ofrendaba una enorme dedicación y entrega a sus alumnos, combinando sus clases con la dirección de tesis doctorales. Su capacidad para conocer a las personas, le hicieron ganarse el respeto y cariño de aquellos que le conocieron. Se entregó a las organizaciones Provida; Apoyó y colaboró con el proyecto empresarial de la librería Balmes. Su vida finalizó el 9 de junio de 2007 a los sesenta y seis años de edad.

Nos hemos acercaremos a los datos biográficos de Petit para arribar a sus escritos filosóficos y artículos doctrinales de éste. Su trabajo reside en las cuestiones fundamentales que afectan a la comunidad política y al hombre: sobre racionalismo, empirismo y neopositivismo; el concepto de causa o la existencia de Dios y la creación del mundo como cuestiones basales de la sociedad moderna. Evidentemente para acaparar estos saberes se introduce el estudio del estatuto formal de la Filosofía de la Naturaleza como fuente de conocimiento, su importancia y necesidad para alcanzar aquello que el hombre necesita entender en los diferentes ámbitos de vida: para los materialistas, el hombre tiende a conocer lo directo, el detalle, como medio instintivo para el conocimiento de la especie; y en el plano del reconocimiento de lo trascendente el hombre se preocupa por la comprensión de lo absoluto basándose en su propia racionalidad. Otro de los problemas que abarca Petit para alcanzar el mejor y mayor conocimiento de la postmodernidad es la Comunidad Política, ley y libertad; por último se centra en la crítica a la sociedad moderna y su cenit en la postmodernidad.

1.1.1. *Escuela Tomista de Barcelona*

El profesor Eduald Forment en su obra titulada *Historia de la filosofía tomista en España*⁴ pudo haber subtitulado su trabajo como *Escuela Tomista de Barcelona* si atendemos al perfil y origen de los autores de referencia: Balmes y Torras y Bages (Siglo XIX). Y sobre todo al perfil de quienes fundaron y consolidaron esta Escuela. Su fundador fue el P. Ramón Orlandis (1873-1958) la desarrolló Jaime Bofill y fue consolidada por Francisco Canals. El tomismo clásico en España tiene un nombre que eclipsa cualquier

⁴ FORMENT, E, *Historia de la filosofía tomista en España*. Ediciones Encuentro, Madrid 1998, 11.

otro en el siglo XIX y posiblemente en el XX: Jaime Balmes; sin que esta afirmación menoscabe la obra de otro catalán, Torras y Bages, ambos vinculados a la Universidad de Cervera como bastión cultural del regionalismo basado en la tradición católica de Cataluña. La tesis que defendía Torras sostiene que Cataluña es hija del cristianismo, por tanto, resulta indisociable tradición catalana y tradición cristiana; esta premisa ha sido defendida sin fisuras por la Escuela Tomista de Barcelona hasta el momento que nos ocupa.

Hay un punto de inflexión en el pensamiento tomista —neologismo—, como se verá en el fondo de la obra de Petit: la promulgación de la encíclica del Papa León XIII, *Aeterni Patris*, en 1879, que de forma expresa reivindica la restauración de la filosofía cristiana conforme a la doctrina de santo Tomás de Aquino, puesto que desde finales del XVIII las escuelas católicas habían hecho «muchas concesiones doctrinales»⁵ Según Forment, la escolástica española a finales del XIX volvió a resurgir, siguiendo el magisterio de este documento, y acompañado del encuentro histórico con la Restauración Alfonsina que favoreció un proceso de renovación en la Iglesia: instauración de nuevas órdenes y congregaciones; sin perjuicio de que la Ilustración y posterior revolución industrial acompañada del incipiente socialismo, provocó una importante descristianización de España. Preocupaciones parecidas a la que vivieron noventayochistas y regeneracionistas a finales del XIX, en una España sin liderazgo espiritual y político, impulsó la obra de Torras y Bages conocida como «reinaxença» de claro pensamiento apostólico, culmina su esfuerzo intelectual y catequístico con su obra más relevante, *La tradició catalana*⁶

Quizá la obra más fecunda de la Escuela de Barcelona es la de su fundador Ramón Orlandis Despuig. Debido a sus aires socráticos, hizo que gran parte su legado intelectual fuera oral y se difundió por sus discípulos: Jaime Bofill y Francisco Canals —de éste último hablaremos con más detalle por ser el maestro de Petit Sullá, y sin duda por la relevancia de su obra— a quienes despertó Orlandis tal vocación filosófica que les llevó a ambos a la cátedra de

⁵ Ibidem, 21.

⁶ PETIT SULLÁ J.M., *Obras Completas*. «Torras i Bages: el Papa, la Iglesia, la humildad» Tradere, tom. 1, vol.1, Madrid 2011, 257.

Metafísica de la Universidad de Barcelona.

1.1.2. *Maestros y discípulos.*

No cabe duda de que el maestro sin eufemismos de Petit fue Francisco Canals. Esta tesis se centra en Petit, pero no es posible hablar de nuestro autor sin explicar su entorno espiritual, cultural, político y filosófico. Recientemente se han publicado las obras completas de quien ha sido paradigma del magisterio tomista contemporáneo (Editorial Balmes 2013). Y como indica su prologuista Antonio Prevosti «...la vida de Francisco Canals no tiene muchos episodios narrativamente destacables, pero su contenido es de hecho riquísimo, de una intensidad activa compleja y variada a la vez, tremendamente unificada porque se halla recorrida toda por una pasión o, mejor por una voluntad intensamente decidida, por un amor ferviente, que lo ordena absolutamente al ideal único que le anima: el servicio del Reinado de Cristo»⁷ Este magisterio de vida y pensamiento podía trasladarse como prólogo a las Obras Completas de Petit Sullá. El maestro sembró en su discípulo las mismas pasiones: devoción al Sagrado Corazón de Jesús como fuente de su vida y enseñanza; *Schola Cordis Iesu* como apostolado de oración y la revista *Cristiandad* como método de reflexión y apostolado.

Canals no solo formó a Petit, sino a un elenco muy relevante de profesores e investigadores, entre ellos los maestros universitarios José M^a Albina, Antonio Prevosti, Margarita Mauri, Ignacio Guiu, José M^a Romero, Francisca Tomar, Misericordia Anglès y Eudald Forment. Quienes a su vez han dirigido tesis sembrando el pensamiento del P. Orlandis y consolidando la Escuela Tomista de Barcelona; arraigada en la obra de Orlandis, Torras y Bages, Canals y Bofill⁸. José M^a Petit tomó y llevó a la luz importantes tesis doctorales: *Facultad Psíquica y operación vital en el tratado de las almas de Aristóteles* (2000), Rosa M^a Claveras Pérez; *Metafísica de la libertad* (1982), Narciso Torres Riera, entre otras. Además de la dirección doctoral, formó parte de un gran número de tribunales encargados de evaluación de tesis desde los años

⁷ CANALS VIDAL, F, *Al servicio del Reinado del Sagrado Corazón de Jesús*. Editorial Balmes, tom. 1, Barcelona 2013, 13.

⁸ FORMENT, E, *Historia de la filosofía tomista en España*. Ediciones Encuentro, Madrid 1998, 47.

ochenta hasta el momento de su fallecimiento en el año 2007.

1.1.3. *Schola Cordis Iesu y Cristiandad.*

En los últimos estatutos de *Schola* aprobados por decreto del arzobispo de Barcelona el día 3 de septiembre de 1970 se dice que «*Schola Cordis Iesu* fue fundada por el P. Ramón Orlandis, S.I., en 1940...Ordenada a la adecuación del programa espiritual del Apostolado a las necesidades y aptitudes de los seculares que buscan en el culto al Sagrado Corazón de Jesús y al Inmaculado y Maternal Corazón de María el impulso y la orientación para su tarea de *Consecratio Mundi*» —*Art. 1 de los estatutos.*⁹ Desde el culto al Sagrado Corazón de Jesús los seculares que conforman *Schola* se suman al difícil reto de recristianizar el mundo; para devolverlo transformado al corazón de Jesús¹⁰.

El P. Orlandis definió *Schola Cordis Iesu* con gran acogida entre sus discípulos como «una sección para formar, siguiendo el espíritu del P. Ramière como, celadores del apostolado de la oración»¹¹. Esto no es una cuestión banal o ritualista. Para alcanzar el apostolado buscan el «todo» en conocimiento: historia, sociología, teología, política y divulgación de la Escritura, en síntesis, *Schola* trata de promover el reinado social de Cristo¹²; ¿Cuál es la metodología para ejercer su labor de apostolado? La primera convicción espiritual de *Schola Cordis Iesu* es la divulgación de la doctrina católica para fermentar el camino hacia la salvación de la humanidad. Partiendo de este axioma, concluyen que, para alcanzar la paz hay que sobrenaturalizar todo ¿Hasta dónde alcanza el todo? Consideran los integrantes de *Schola* que ésta ha de ser un gran movimiento sobrenatural; ello implica que el hombre ha de darle a su vida un sentido religioso, ha de aprehender la historia con visión de fe y vivir la Palabra dentro de la vida familiar y social; incluso proponen alcanzar

⁹ CANALS VIDAL, F, *Al servicio del Reinado del Sagrado Corazón de Jesús*. Editorial Balmes, tom. 1, Barcelona 2013, 329.

¹⁰ PETIT SULLÁ J.M., *Obras Completas*. «Schola Cordis Iesu y la revista Cristiandad». Tradere, tom. 1, vol.1, Madrid 2011, 290.

¹¹ CANALS VIDAL, F, *Al servicio del Reinado del Sagrado Corazón de Jesús*. Editorial Balmes, tom. 1, Barcelona 2013, 208.

¹² PIO XII, SS, *Discurso en el II Congreso del Apostolado Secular*. www.vatican.va

la sobrenaturalidad de la vida política con *unión Iglesia y el Estado*.¹³

Para no entrar en elucubraciones del doctorando sobre la interpretación que *Schola* hace del concepto sobrenaturalidad, nos apoyaremos en la explicación de Canals sobre su sueño de *sobrenaturalizar todo mediante el Sagrado Corazón de Jesús*¹⁴. Asienta su pensamiento, en la frase del Profeta: «...Os quitaré el corazón de piedra de en medio de vuestras entrañas, y os daré un corazón de carne» y continúa con la carta de san Pablo a los Romanos definiendo el paganismo «como no quisieron reconocer a Dios, Dios los entregó a un reprobó sentido quedando atestados de fornicación, malicia, de avaricia, de perversidad, llenos de envidia, homicidas, pendencieros, fraudulentos malignos, chismosos, soberbios, altaneros, inventores de vicios...» con el corazón desamorado, corazón de piedra. Las personas desnaturalizadas, sin afectos humanos, han creado el paganismo moderno, el corazón de Jesús es la Palabra, es Amor en puridad, el medio para alcanzar la paz y sentido a la vida, es decir, la felicidad; lo que resulta inherencia al sufrimiento porque el corazón de piedra resulta ajeno al dolor pero también y por extensión al amor.

Siguiendo el hilo lógico del pensamiento arraigado en la Escuela Tomista de Barcelona, podemos afirmar que, así como Tomás asumió la doctrina agustiniana de las dos «ciudades», lo hace Torras i Bages y sus discípulos de *Schola Cordis Iesu*. Recordemos el famoso texto de san Agustín: «Dos amores han dado origen a dos ciudades: el amor de sí mismo hasta el desprecio de Dios, la terrena; y el amor de Dios hasta el desprecio de sí mismo, la celestial»¹⁵. Para Torras i Bages nuestro tiempo lo es de soberbia y como consecuencia de falta de reflexión y de mucha ligereza intelectual, del colorido, de lo que hiera a los sentidos¹⁶.

¹³ CANALS VIDAL, F, *Al servicio del Reinado del Sagrado Corazón de Jesús*. Editorial Balmes, tom. 1, Barcelona 2013, tom. 1, 264.

¹⁴ Ibidem, 63.

¹⁵SAN AGUSTIN, *La Ciudad de Dios*, Estudio Preliminar, *Salvador Antuñano*, Tecnos, Madrid 2006, 366.

¹⁶ FORMENT, E, *Historia de la filosofía tomista en España*. Ediciones Encuentro, Madrid 1998, 180.

Petit afirma que el P. Ramière «fue el fundador de la más grande obra apostólica de todos los tiempos»¹⁷ deja claro Petit la importancia y dimensión que esta institución tuvo en su vida privada y pública. Los miembros de *Schola Cordis Iesu* basándose en la doctrina de la Iglesia identifican los problemas de la sociedad que impiden el avance del Reinado Social de Cristo: el naturalismo y el liberalismo descubiertos como forma de materialismo en la encíclica *Quas Primas*; el comunismo condenado en la encíclica *Divini Redemptoris* (Pío XI) y el materialismo y modernismo cuya crítica se consume en la encíclica *Pascendi Dominici Gregis* (Pío X).

Es evidente que para entrar en un análisis de la realidad desde el ámbito de conocimiento, Petit se plantea cuantas cuestiones filosóficas, sociales y religiosas afectan al hombre; este ejercicio constante y permanente en su obra nos muestra un hombre, en pleno sentido de la palabra, profundo. Con errores y aciertos, en cualquier caso su obra es del todo valorable, como herramienta para obtener el más excelso conocimiento del momento en el que nos encontramos.

Cristiandad fue otra de las grandes pasiones de Petit Sullá. *Cristiandad* nace de *Schola Cordis Iesu*, por inspiración del P. Orlandis en 1943, con la finalidad de que la Palabra llegue a todos los hombres. Alcanzar la Ciudad de Dios y en ella la paz de Cristo, en la que se condensa y simboliza todo el bien. La idea basal del pensamiento de Petit enraizado en la Escuela Tomista de la que venimos hablando, sobrenaturalizarlo todo, es también un mandato de fe y una responsabilidad para los colaboradores de la revista *Cristiandad*. Decíamos que *Schola* es maestra de la historia desde la fe. Petit, que es hombre de calado en sus términos y razonamientos, no solo define qué entiende por teología de la historia: «la posibilidad de analizar toda la realidad humana, individual y colectivamente considerada, conforme al plan de Dios»¹⁸; sino que define sin temores el significado del vocablo, fe: «es asentir a una verdad por la autoridad del que lo atestigua. En todo acto de fe es la voluntad la que

¹⁷ PETIT SULLÁ, J.M., *Obras Completas* «Schola Cordis Iesu y la revista Cristiandad». Editorial Tradere, tom.1, vol. 1, Madrid 2011, 39.

¹⁸ PETIT SULLÁ, J.M., *Obras Completas* «Cristiandad, fructificación de Schola Cordis Iesu». Tradere, tomo. 1, vol 1, Madrid 2011, 318.

manda al entendimiento...Fe cristiana es el asentimiento ciertísimo a lo que no alcanzamos en virtud a la autoridad infalible de Dios, en tanto que, verdad primera que nos revela». Por tanto, *Cristiandad para Schola* y los editores de ésta, es un mandato para favorecer la armonía del cristianismo en la vida pública y privada.

Con estas premisas surge una afirmación ascendente desde Petit a Canals hasta llegar al P. Orlandis. Los tres son conscientes de que recibirán los epítetos de *integristas, tomistas y milenaristas*¹⁹. No rechazan ni les perturba el calificativo de *integristas*, siempre y cuando se utilice con la acepción que se da para identificar a los sectores más próximos al *tradicionalismo* católico que se centran en mantener los deberes religiosos de la sociedad política; ahora bien, les incomoda y consideran una descalificación que se les adjetive como *ultramontanos o intransigentes del movimiento católico*²⁰ Piensan en el integrismo como la evolución doctrinal del carlismo, necesariamente acomodada en la doctrina de la Iglesia. Todo un debate podría y debería surgir al tratar esta cuestión cuando se analicen las encíclicas más citadas en las obra de Petit Sullá en apartados posteriores, puesto que tienen interpretaciones en algún caso incontestables y en otros controvertidas, pero siempre contrastadas con la realidad social, política y religiosa.

1.2. Justificación de la obra.

La obra de nuestro autor, es un buen faro para apostarse y vislumbrar bajo su luz el análisis filosófico del impacto que producen las transformaciones políticas y sociales en el transcurso de la modernidad en España. Podemos centrar la mirada en el periodo constituyente, es decir, desde su inicio a finales de los años sesenta y su término *stricto sensu* con la aprobación de la Constitución española del 78. Algunos tratadistas estiraran un poco más la cuerda de la cronología de la Transición, y la llevan hasta la conclusión del inagotable proceso de transferencias a las comunidades autónomas todavía latente.

¹⁹ Ibidem, 307.

²⁰ CANALS VIDAL, F, *Al servicio del Reinado del Sagrado Corazón de Jesús*. Editorial Balmes, tom. 1, Barcelona 2013, 247.

Entendemos que resulta poco cuestionable que la Constitución de 1978 es el punto de inflexión normativo más importante en la España de la segunda mitad del siglo XX. Ley de leyes, en cuya redacción, todas las fuerzas y corrientes de pensamiento político y filosófico volcaron sus energías hasta la extenuación, con objeto implementar sus creencias en lo que sería el marco de desarrollo normativo que iba a dar sustento a las instituciones pactadas en la incipiente democracia parlamentaria: había mucho en juego. Con la promulgación de ésta norma, se abrían las compuertas del estuario que conservaba las aguas aparentemente tranquilas de las verdades políticas, morales y religiosas de distintos mundos, a veces antagónicos y difícilmente compatibles en la praxis: socialistas, liberales, nacionalistas de toda índole, comunistas, agnósticos, masones y católicos.

Nuestro autor era una persona con enorme capacidad intelectual, formación e inquietudes, apto para observar en profundidad lo que ocurría en su entorno y buscar las causas de cada acontecimiento, y las consecuencias que estos podían labrar en el hombre y su entorno social. Con estas premisas, entendemos que Petit Sullá es la persona idónea para culminar una investigación rigurosa, si lo que buscamos es orillar las cuestiones epidérmicas de la vida social y política en el atardecer del siglo XX en España. Y profundizar en la esencia de las transformaciones que se produjeron durante la Transición, cuyo cenit alcanzamos en el hito que nos está tocando vivir en esta década. La obra de Petit, está tratada con distintas herramientas intelectuales: teología, filosofía, antropología, metafísica. Gracias a su arquitectura intelectual, es difícil que queden cuestiones esenciales del alma en la vida social y política sin que pasen por su atenta observación, lo que es de agradecer para lograr el buen fin de esta investigación.

La incipiente aproximación a su obra debe ser cronológica. A los veinticuatro años de edad, escribió su primer artículo en la revista *Cristiandad*, titulado *Marianismo y humanismo* . Todavía no tenía formación filosófica, pero en la médula de su primer trabajo, se desarrollan aspectos que no serán ajenos a la

²¹ PETIT SULLÁ, J.M., *Obras Completas*. Tradere, Madrid 2011, tom.1, vol.1, 101.

integridad de su labor global; la inteligencia humana o razón; la vida a modo de camino hacia la salvación del hombre, etcétera. En 1964, publicó el artículo titulado *Os llamaran integristas*²². Como sus maestros Canals y Orlandis, define el integrismo a modo de idea simple, ampliamente difundida, inventada por modernistas y cultivada por progresistas, para descalificar a los católicos que se identifican con la doctrina de la Iglesia, lo que implica una minusvaloración de los valores cristianos: vida, propiedad, familia y justicia. Petit, vive profundamente la doctrina de la Iglesia; toda su obra y actos se entrecruzan para explicar la existencia del hombre a través de la enseñanza evangélica. El 26 de enero de 1964, el Papa Pablo VI con motivo del XIX centenario de la llegada de san Pablo a España²³, hizo un discurso radiado cuyo eje coincide con el desarrollo de la obra de Petit:

- a)Aproxima las enseñanzas de san Pablo a la vida del pueblo católico.
- b)El hombre debe actuar a imagen de Dios.
- c)Invitación al laicado a comprometer su vida sin ser por eso «unos extraños a la vida moderna»²⁴.
- d)Reivindicación de la doctrina social de la Iglesia.

La obra de Petit, permite elaborar un compendio de los grandes temas e interpretaciones de los bienes jurídicos conocidos en la Constitución española de 1978. Resulta viable someter a un debate paralelo acomodado al modo de pensar de la generación protagonista de la Transición, temas tan primordiales como el origen del poder; la idea de bien común o bien social; relaciones Iglesia Estado; efectos del laicismo y laicidad en la vida del hombre y ciudadano; cuestión social en la doctrina de la Iglesia; liberalismo y libertad, libertades objetivas: enseñanza, libertad religiosa y libertad de expresión; el eterno debate entre fe y razón; dignidad del hombre y la síntesis de todo ello, en el desarrollo que hace del concepto de paz.

²² Ibidem, 307.

²³ PABLO VI. *Radiomensaje del Santo Padre Pablo VI Con Motivo Del XIX Centenario de la Llegada de San Pablo a España*. www.vatican.va 26 de enero 1964.

²⁴ PETIT SULLÁ, J.M., *Obras Completas*. Tradere, tomo. 1, vol 1, Madrid 2011, 307.

El primer enfoque de estos bienes jurídicos; lo vamos a perfilar desde la aceptación del Derecho Natural, interpretado por la doctrina histórica de la Iglesia: escolástica, patristica y magisterio cultural, filosófico y social de la Iglesia.

El segundo, lo denominaremos visión ilustrada; su aceptación implica la casi necesaria fricción con la fe católica, ampliamente arraigada en la sociedad y cultura españolas. La mejor manera de conocer este segundo examen de los bienes jurídicos o valores que recoge la Constitución, es hacerlo desde su origen: la semilla intelectual de Spinoza, germinada en todo el pensamiento moderno en sus distintas formas filosóficas. Como veremos y desarrollaremos en ulteriores epígrafes, para Petit, *naturalismo* y *liberalismo* son los principales enemigos de la paz cristiana. Y ambos términos, se encuentran y estudian en la obra de Spinoza, eso sí, con acepciones opuestas al sentido que se les da en la filosofía cristiana. El diálogo entre estos autores versa con la observación de dos modos distintos de una misma realidad; en uno de ellos estará la verdad, puesto que en ésta descansa la certeza, lo constatable y ocurrido realmente. La verdad es la adecuación entre el entendimiento y la realidad, es algo no opinable, sencillamente, objetivo. El subjetivismo o relativismo, lo que hace es desmarcarse de la realidad para adecuarla a los propios intereses del sujeto, es por tanto, corrupción de la verdad.

1.3. Estructura y División de la obra.

Petit observa el paralelismo que se produce en la evolución del liberalismo filosófico y el modernismo religioso. Para no incurrir en reduccionismos, aceptemos la interpretación teológica de la historia aunque sea puntualmente y a modo de ensayo; partamos en consecuencia de los momentos esenciales en la obra de Petit.

1.3.1. Del Concilio Vaticano II a Mayo de 1968.

La historia no está conformada simplemente por acumulación de hechos, debemos entenderla como ámbitos: circunstancias empíricas, sociales,

culturales y religiosas, que determinan el modo de pensar y el comportamiento del hombre como ser antropológicamente libre e independiente, en definitiva, como ser social. En base a este principio, es menester situar cada escrito de Petit en el justo momento en que se estaban gestando las distintas corrientes y transformaciones: religiosas, políticas y culturales, que determinaron el comportamiento social de los españoles como grupo humano.

La obra de Petit es de pensamiento católico y objeto diverso —así la define José María Alsina, presidente de la Fundación Ramón Orlandis²⁵—, principalmente en los ámbitos de la teología, política y filosofía. A partir de 1964 siendo estudiante de Ingeniería comienzan sus colaboraciones en la revista *Cristiandad*, que continúan hasta momentos antes de su muerte, con un solo fin: la justificación de lo que Petit entiende como Reinado social de Jesucristo. Ya hemos hecho mención a sus dos primeras colaboraciones en el apartado anterior; *Marianismo y humanismo*, y *Os llamaran integristas*.

El 11 de octubre de 1962, el Papa Juan XXIII inaugura el Concilio Ecuménico Vaticano II. En octubre de 1968, tan solo unos meses después del hito histórico conocido como el Mayo del 68, Petit hace una primera valoración de cuáles eran los anhelos del Papa y las aportaciones que no pudo finalizar durante su pontificado²⁶. Concluye nuestro autor afirmando que el Concilio no enmienda los anteriores de Trento y Vaticano I, es más, afirma sin ambages que Juan XXIII no consideraba el Concilio como una respuesta de la Iglesia a la *necesidad de reforma, superación de actitudes o rectificación de normas*²⁷; entiende que se trata de un Concilio continuista en cuanto a la condena al liberalismo que se hizo en la *Syllabus* por Pío IX. Analiza nuestro autor, las consecuencias surgidas en la vida pública después del Mayo francés de 1968 siguiendo los caminos y surcos recorridos por la doctrina de la Iglesia católica, algo fácil de conciliar con el idealismo popular cristiano: el Reino de Cristo lo es de paz, justicia, verdad y caridad.

²⁵ ALSINA, J.M^a, *Presentación, Obras Completas de J.M. Petit Sullá*. Tradere, tom.1, vol.1, 13 .

²⁶ PETIT SULLÁ, J.M, *Obras Completas «El Concilio en la mente de Juan XXIII»*. Tradere, tom.1, vol. 2, Madrid 2011, 449.

²⁷ *Ibidem*, 450.

La obra de Petit se ciñe a la doctrina de la Iglesia en puridad. Entiende que el uso del vocablo integrista no es más que un término acuñado desde el modernismo, con el fin cáustico de desintegrar la fe católica. El Concilio Vaticano II es antinómico al modernismo: reivindica la religión revelada por Dios, frente a la religión diseñada por el hombre a su interés temporal y medida. Del todo de la obra de Petit podemos extractar que la causa fundamental de la crisis social y política que desencadena en el 1968 y se arrastra durante los años posteriores²⁸:

a) Es cierto que en el documento de 11 de octubre de 1968, el Papa hace mención a la necesidad de que se vuelva a *las cosas celestes*, lo que resulta una huida del materialismo.

b) Reivindica la fe contra el pesimismo de posguerra, y aboga por la libertad frente a las tiranías nacionalsocialistas y marxistas, que asolaron Europa en la primera mitad del siglo XX.

c) Afirma que el liberalismo provoca el abandono del hombre para transformarlo en medio material, propio del utilitarismo de orden económico.

Tal y como recoge Petit en sus artículos doctrinales, con estas premisas recupera y revaloriza el papa Juan XXIII la verdad: ¿Qué se entiende por verdad? El reconocimiento del hombre compuesto de alma y cuerpo, provisto de una dignidad superior de vida infinita. Es la persona quien debe ordenar su vida respetando las cosas sensibles, pero con la finalidad puesta en lo espiritual por encima de las cuestiones materiales.

Caridad y solidaridad, son los términos base de lo que se define en la apertura del Concilio Vaticano II como luz de la verdadera paz en la tierra; éstas ideas, son coincidentes o reivindicadas por los movimientos sociales y políticos del 68. Los jóvenes del 68 se revelaron por muchas razones que no son objeto de esta tesis, como tampoco fueron estudiadas de forma directa en la obra de Petit. No obstante podemos convenir lo siguiente: coincidió la

²⁸Ibidem, 669 a 691.

respuesta social en aquel Mayo francés con la Guerra de Vietnam; la juventud se encontraba desolada en el racionalismo puro, casi nihilista, que no encontró respuesta a nada después de haber conseguido su sueño, la democracia parlamentaria e ilustrada desarrollada en plenitud. El liberalismo alumbró el nacimiento del marxismo y nazismo. No olvidemos que, con estos mismos mimbres se inició el febril siglo XX cargado en sus alforjas de terror, tensiones políticas y tiranía. La razón, la búsqueda de la educación pública y laica, o cualesquier otra reivindicación, no terminaba de saciar las inquietudes y desazón de los jóvenes del 68.

Petit, busca su propia respuesta, su propio concepto de «paz» enmarcado en la teología de la historia, siempre a través de la expansión de unos valores que en paralelo se manifestaron desde la fe y no eran escuchados: paz, solidaridad, verdad —Apostolado de la Oración.

1.3.2. *Crítica del autor a la posible ósmosis entre catolicismo y modernismo*

San Pío X en la encíclica *Pascendi*²⁹, advierte del peligro de la secularización de la sociedad a golpe de martillo modernista: la religión estaba manida por el racionalismo, e igualmente viciada de un vocabulario teísta con fuerte contenido ateo. Las transformaciones políticas y sociales que se mecen a finales de los sesenta y principios de los setenta en España, son observados por Petit desde la alarma de san Pío X frente al contrapunto del liberalismo naturalista, que en su opinión forjó Spinoza y desarrolló Comte.

En 1969 escribió Petit un artículo esencial en su obra titulado *¿Hacia una religión sin Dios?* (1969)³⁰. Nada tan spinozista como el título de la conferencia-artículo. Introduce su opúsculo Petit, acomodándose en la encíclica *Pascendi* de san Pío X para denunciar que, dentro del catolicismo se estaba produciendo una ósmosis con el modernismo que hacía perder la posibilidad de consolidar una auténtica sociedad, fermentada en los valores que preconiza la enseñanza evangélica: paz, justicia y bien, como fuente de

²⁹ PIO X. *Pascendi Dominici Grecis*. www.vatican.va._8 de septiembre 1907

³⁰PETIT SULLÁ, J.M, *Obras Completas*. “¿Hacia una religión sin Dios?” *Tradere*, tom. 1, vol. 2, Madrid 2011, 71-72.

felicidad y camino para la formación de la *Ciudad de Dios*. Como síntesis del artículo y casi como núcleo de la obra de Petit, viene a manifestar que «Una religión sin Dios sería el último estadio del modernismo y del progresismo, pero se da ya en ciertos sectores del cristianismo»³¹.

Con gran autoridad, cita el joven Petit: «... a Louis Salleron de Itinéraires, quien tituló el libro *Dieu sans Dieu*, advirtiendo así sobradamente al lector francés de cuál era el verdadero contenido del libro³². Creemos que poner en guardia a los católicos frente a esta creciente —teología del anticristo— es algo muy útil y necesario en nuestros tiempos, y esto es lo que modestamente pretendemos con esta conferencia»³³.

Para enjuiciar desde el principio el alcance de la obra de Robinson—*Honest to God*—, nada más oportuno que citar el juicio que sobre ésta obra emitió Alasdair McIntyre —lo reproduce Petit en su opúsculo—, profesor del University College de Oxford, en la revista *Encounter*: «Lo sorprendente en el libro de Robinson es, ante todo, que él es un ateo. Y más adelante: La repercusión que tuvo su libro parece indicar que la combinación de un vocabulario religioso con un ateísmo sustancial tiene un amplio aliciente.»³⁴

Después de referirse al hecho de que cite a otros teólogos protestantes con quien se siente identificado, afirma—McIntyre—: «Podemos apreciar ahora que la voz de Robinson no es la de un individuo aislado, sino que su libro es testimonio de la existencia de todo un grupo de teologías que mantienen un

³¹ Ibidem, 707.

³² Está haciendo referencia a la obra de John A. T. Robinson, *Honest to God*. El 19 de marzo de 1963 se publicó en el Observer londinense un artículo titulado Nuestra imagen de Dios debe cambiar. Este artículo no fue extraordinariamente comentado porque al domingo siguiente el autor del mismo sacó a la venta su libro *Honest to God*. El hecho de que fuera un obispo, el obispo anglicano de Woolwich, el autor de tales "audaces" afirmaciones, convirtió el libro en un auténtico *bestseller*.

³³ PETIT SULLÁ, J.M, *Obras Completas*. "¿Hacia una religión sin Dios?" *Tradere*, tom. 1, vol. 2, Madrid 2011, 708.

³⁴ Ibidem, 708.

vocabulario teísta pero han adquirido un contenido ateo»³⁵ Refiere Petit el contenido del libro de Robinson al pensamiento de Tellit, como podía haberlo hecho sin miedo a equivocarse al *Tratado Teológico Político* de Spinoza: *todo ser es dios*, dios es la razón humana³⁶. Resalta Petit, que el libro de Robinson niega la autenticidad de la Biblia y la incompatibilidad de Dios con el hombre adulto, tal y como lo hacen Descartes y Spinoza. Decíamos que Petit coincide con McIntyre en su preocupación por que Robinson utilice «un vocabulario teísta con fuerte contenido ateo». La obra del profesor Petit, pone sobre la mesa de estudio el hecho de que toda la doctrina liberal naturalista parte de la misma inteligencia racionalista que apuntala el pensamiento de Spinoza, afirma que no existe una única substancia con el mismo atributo³⁷, agrupa en la idea de substancia, Dios y razón.

El entorno intelectual posterior al mayo del 68, se embarcó en una lucha por transformar una Francia agotada ideológicamente. Entre adoquines y revueltas, surge una contienda en defensa de la educación laica y la universidad pública como paradigma del conocimiento universal. Petit, da razón de por qué los mensajes del 68 perforan el pensamiento renovador — no rupturista— del Concilio Vaticano II.

Intenta comprender desde la fe la teoría de la «dinámica social» que pasa como un ciclón por el pensamiento del siglo XX. Centra de esta corriente la búsqueda de explicación a los motivos que hacen perdurar, calladamente, el sentido cristiano de la vida, frente al sentido materialista racionalista de la sociedad; e intenta justificar los motivos que hicieron permanecer vivos estos valores durante milenios en amplios sustratos de la misma. Se plantea Petit Sullá varias dudas ontológicas: ¿si desde la propia Iglesia se está abandonando la misión de intentar construir espacios de vida social dentro de la fe? ¿Si se está renunciando a formas de vida cristiana, dentro de las relaciones sociales: trabajo, familia, nación y comunidad internacional? Para conocer las

³⁵ Ibidem, 708.

³⁶ SPINOZA, B., *Tratado Teológico Político*. Traducción Atilano Domínguez. Alianza Editorial, Madrid 2008, 140.

³⁷ SPINOZA, B, Introducción, traducción y notas. Vidal Peña, *Ética*. Alianza Editorial, SA. Madrid 2007, 47.

respuestas a estas cuestiones, debemos testar las concesiones de la verdad cristiana que hacen los católicos, para dar paso a la verdad spinozista, propia del relativismo modernista que se enroca a partir de la publicación del *Tratado Teológico-Político en 1670*: «como los hombres son de estado natural sumamente variado, y uno simpatiza más con estas opiniones y otro con aquella, y lo que a uno impulsa hacia la religión, a otro le suscita la risa, llevo a la conclusión ya antes formulada: hay que dejar a todo el mundo la libertad de opinión y la potestad de interpretar los fundamentos de la fe, según su juicio, y que solo por las obras se debe juzgar si la fe de cada uno es sincera o impía»³⁸.

El anatema de esta tesis lo desarrollaba en su obra Spinoza, como expondremos con posterioridad. Lleva los principios relativistas contrarios a lo doctrina de la Iglesia católica, hasta posiciones extremas en las que exhorta la anulación de lo que denomina y califica de forma peyorativa como *superstición*. La obra de Spinoza es el origen de todo el pensamiento moderno en sus distintas formas; digamos para utilizar su terminología, es la substancia, y el resto del pensamiento son atributos del mismo.

¿Qué es lo que en definitiva preocupa a Petit? El año 1969 en España y el resto de Europa, se vive un momento histórico de transformaciones sociales, económicas y religiosas. En ese mismo año, se nombra Arzobispo de Toledo a Vicente Enrique y Tarancón. Comienza dentro de la propia Iglesia Española el debate sobre las relaciones Iglesia y Estado. Entre los años 1968 y 1969 se producen dos hechos de enorme transcendencia en España: el primero, fue la carta dirigida por Pablo VI al general Franco de 29 de abril de 1968 en la que le rogaba que renunciara al derecho de presentación, lo que conmocionó la vida política y religiosa en aquellas fechas; el segundo, fue la negociación iniciada entre el embajador español Garrigues y Monseñor Caseroli, entonces Secretario del Consejo para Asuntos Públicos de la Iglesia. Estas conversaciones duraron más de lo previsto, se prolongaron hasta julio de 1970 y concluyeron con la aprobación de un texto *ad referendum*, que fue distribuido al Episcopado español; el documento se filtró a los medios de

³⁸ SPINOZA, B., *Tratado Teológico Político*. Traducción Atilano Domínguez. Alianza Editorial, Madrid 2008, 70.

comunicación y lo tacharon estos de «preconciliar».

Con este entorno social y debate latente en la Iglesia, muy especialmente en la catalana y vasca de aquellos años, es lógico que se avivara el debate intelectual sobre la influencia del modernismo en la erosión de los principios de la Iglesia, que se suscitó con enorme rigor en la obra de Petit. El modernismo teológico y bíblico está asentado en la *Crítica de la razón práctica* publicado por Kant en 1781, se expandió como afirma Petit, a través del protestantismo y entró en los siglos XIX y XX en la Iglesia Católica fomentando teologías distintas a la propia doctrina y magisterio de la Iglesia³⁹ ¿Por qué inficiona el modernismo el desarrollo auténtico de la fe católica? En nuestra opinión y a modo de síntesis, podemos estructurar los parámetros que definen la modernidad bajo el siguiente esquema:

- a) La razón humana para los modernistas se establece como base del círculo de los fenómenos, la razón ni puede ni debe sobrepasar sus lindes.
- b) El ser humano alberga un subconsciente con sentido o necesidad de Dios, infinito, desconocido, instintivo y racional.
- c) Es la educación moral y religiosa la que desarrolla este instinto.
- d) Nuestro corazón se aferra a esta fe.
- e) La reflexión y el estudio intentan crear o justificar estos «mitos».
- f) La Biblia es un libro enteramente humano, el cristianismo idealizó su contenido.
- g) Se debe emprender la tarea de desmitificar.

El modernismo, cuyo contenido posteriormente abordaremos, sostiene que toda fórmula dogmática implica un cambio de sentido en la formulación de la fe; sobre este sencillo razonamiento se surcaron las diferentes culturas a lo largo de los siglos; de tal modo que, para los modernistas la fe es una interpretación subjetiva de las razones antropológicas que justifican el origen del ser humano. Nuestro autor se aproxima y suma argumentos a la condena al modernismo que hace Pío X en su Decreto *Lamentabili* y dos meses más tarde en la Encíclica *Pascendi* en diversos artículos doctrinales.

³⁹ PETIT SULLÁ, J.M., *Obras Completas*. Tradere, tom. 1, vol. 2, Madrid 2011, 626.

Situemos el entorno social que conoció nuestro autor y acucieron su crítica. En 1969 se produce en España un cambio sociopolítico⁴⁰ de gran importancia, que delata una relevante desafección de los católicos a las opiniones sociales y políticas de la Iglesia. Considera nuestro autor a luz de la Encíclica que los modernistas establecen como base de su filosofía religiosa el agnosticismo; la razón humana encerrada en el círculo de los fenómenos, de las cosas que aparecen, es incapaz de elevarse hasta comprender la existencia de Dios.

Comienza la década de los años setenta, que fue la de las grandes transformaciones políticas, sociales y religiosas en España. Por entonces Petit había cumplido los 30 años de edad. Todavía soltero, publica una serie de artículos que muestran de forma muy clara y sobre todo personal cómo se podían afrontar las grandes transformaciones que operaban en España desde la visión de la Iglesia romana. Fue un momento de enorme intensidad, pasión y confusión, sobre el que Petit siempre mantuvo una mirada profundamente sosegada y espiritual.

En su artículo titulado *El corazón de Jesús, salvación para nuestro tiempo*⁴¹ lanza una primera idea que no ha perdido sentido en la actualidad, por lo que resulta de interés transcribir en su literalidad para no desperdiciar la fuerza de la palabras del ensayista: «cuando la ola de total frialdad espiritual amenaza con anegar los campos, antaño más florecientes y fecundos...» Ya de forma clara sitúa lo que posteriormente será una realidad social y objeto de estudio en la estructura de su obra; que es la incrustación del modernismo como concepto filosófico y teológico en las instituciones y vida social. Para

⁴⁰ Debemos tener en cuenta que en 1967 la CEE había encargado un estudio sobre la opinión clerical que culminó en 1970. De los 15.156 encuestados el 61 por ciento estaba en desacuerdo con la política de la Iglesia en materia social y política (de este porcentaje casi un 84% entre los más jóvenes) y planteaban que debiera implicarse en juicios sociales o políticos. Casi un 32% consideraba perjudiciales, los lazos existentes con el régimen y una mayoría pedía que se renunciase a los privilegios de la Iglesia y la participación de las autoridades civiles en actos religiosos. Estaba claro el momento oportuno para el cambio

⁴¹PETIT SULLÁ, J.M, *Obras Completas Al servicio del Reinado de Cristo*, «El corazón de Jesús, salvación para nuestro tiempo» Tradere, Madrid 2011, tom. 1, vol.2, Madrid 2011, 37.

Petit, el amor a Dios es el puntal de la religión cristiana, siempre por encima de la razón o del amor del hombre a sí mismo. En 1971 escribió en *Cristiandad* el artículo titulado *La república del 14 de abril. Palabras, personajes y hechos*⁴², es un texto cincelado con trazos de narrativa histórica, probablemente escrito para reflexionar sobre los caminos que tomaron determinadas corrientes políticas con capacidad de influencia en la Iglesia española durante la II República; el artículo lo escribe con todo respeto y sin debates pasionales desbordados por la convulsión social del momento.

El 9 de diciembre de 1965 se había constituido el Instituto Fe y Secularidad, con el compromiso de realizar convocatorias anuales para hacer algo concreto sobre *La Misión de la Compañía acerca del ateísmo*⁴³. De allí resultaron como más destacables: IV Seminario de Teología de Deusto de 1969, y sobre todo el Encuentro de El Escorial de 1972 al que asistieron los fundadores de la Teología de la Liberación. La parte más radicalizada fueron los Jesuitas de la Misión Obrera; procuraban la evangelización de la clase obrera, con profundos tintes ideológicos que inclinaban su lucha más al ámbito político y sindical que al religioso⁴⁴. Ese mismo año (1972), reflexiona Petit en la revista *Cristiandad* vigorosamente influido por los devenires del incipiente Concilio Vaticano II y la confusión que surgió en la vida de la Iglesia durante las primeras décadas, contadas desde la apertura del mismo, con un artículo titulado *El Mesianismo cristiano*⁴⁵ en el que denuncia los ataques a quienes se mantienen firmes al pensamiento y trabajos realizados desde el Magisterio de la Iglesia. Denomina Petit de «diabólica doctrina» las nuevas corrientes que desvirtúan las reformas iniciadas en el Concilio Vaticano II, rechaza la dialéctica de católicos de derechas-izquierdas, próximos a la herejía cristiana ebionista. Para esta corriente de pensamiento, Cristo es un hombre que Dios tomó como hijo por su perfección, pero dudan que sea Dios encarnado.

⁴² Ibidem, 806.

⁴³ ALVAREZ BOLADO, A, *Entre Barcelona y Madrid (1965-1968) El informe sobre el ateísmo y del Instituto Fe y Secularidad*. Facultat de Teologia de Catalunya, 449

⁴⁴ EGIDO, T., *Los Jesuitas en España y en el mundo hispánico*, Marcial Pons, Ediciones Historia, Madrid 2004.

⁴⁵ PETIT SULLÁ, J.M, *Obras Completas*. Tradere, tom.1, vol.1, Madrid 2011, 41.

Hace Petit una clara crítica a las luchas ideológico-teológicas del momento. Navegando nuestro autor con recursos del lenguaje hegeliano, define el mensaje de las nuevas doctrinas como reduccionista. Y aprovecha estos momentos de reflexión, para detallar las líneas maestras de las nuevas corrientes de pensamiento anticristiano:

a) Hay que liberar al hombre de toda autoridad, de todo acatamiento, de toda alienación.

b) La doctrina humanitaria de Cristo llevada a sus últimas consecuencias, es la causa de las desgracias e injusticias no remediadas, ni por Él ni los apóstoles.

c) La liberación del hombre supone alcanzar su autoconciencia, ésta supera la autoridad de Dios; he aquí, uno de los aspectos fundamentales del Derecho Constitucional moderno, muy especialmente plasmado en la Constitución de 1978.

d) Se acomoda el mensaje de la Teoría de la Liberación al marxista; para ambos, el hombre ha de estar por encima de Dios y la autoridad del Papa debe ser cuestionada y reducida.

En enero de 1973 escribe el artículo titulado *Un nuevo camino. La fe como fundamento de santidad*⁴⁶, en el que de forma sencilla y sosegada, evoca la humildad del verdadero cristiano, como cualidad esencial para combatir el orgullo de la modernidad filosófica-política paganizante, que ha ido prodigando la evocación de lo que considera «grandes hombres», cuyas biografías se forjaron mediante el desprecio a los demás y teñidos de una insuperable y raquílica amargura.

Es interesante la reflexión para comprender las posturas de los nuevos teólogos de la liberación y la Iglesia de Roma, cuya esencia del conflicto costó muchos años en separarla del seno de la propia Iglesia. Dice Petit que *los hombres no han sido creados para compararse, sino para relacionarse*⁴⁷: los principios de las antaño nuevas propuestas religiosas —

⁴⁶ PETIT SULLÁ, J.M, *Obras Completas*. Tradere, tom.1, vol.1, Madrid 2011, 226.

⁴⁷ *Ibidem*, 229.

Teología de la liberación— descansan en la lucha de clases, la confrontación entre ricos y pobres, justos e injustos y en la célula básica de la sociedad, la familia. Esta confrontación ha sido y es viento que ha movido el molino de la modernidad.

No es tarea del hombre sustituir la Justicia divina; para nuestro autor, resulta una terrible falta de humildad realizar esta clase de planteamientos. La polémica quedó zanjada por Juan Pablo II el 29 de Junio de 1982 en la carta que escribió a los obispos de Nicaragua⁴⁸. Sin salirse de sus convicciones morales y políticas, por ende, coincidiendo con el artículo antes citado, converge nuestro autor con Pablo VI y Juan Pablo II cuando retoma la crítica al modernismo a partir de la profética encíclica *Pascendi*, donde san Pío X condenó el racionalismo teológico⁴⁹.

El 22 de agosto de 1970 se aprobó en España la reforma educativa de Villar Palasí. Ésta tenía una vocación concreta: desarrollar especialmente la educación como «servicio público». Como todas las leyes sobre educación aprobadas en España, fue motivo de grandes controversias de todo signo. El Episcopado manifestó su malestar por la forma de tratar los recursos previstos para el desarrollo de la Reforma, puesto que, defendían una distribución no lineal, sino dependiendo de los sectores más necesitados, sin perjuicio de que estos centros fueran públicos o privados⁵⁰. Pasados tres años desde la aprobación de la Ley General de Educación de 1970 escribe Petit algunos artículos relacionados con este tema, concretamente el artículo titulado *Educación, política y religión*⁵¹ en éste, pone de manifiesto dos necesidades: la primera, la «educación positiva» tiene por objeto sostener el gran aparato del Estado; la religión «verdadera» es la expresión natural de la experiencia humana.

⁴⁸JUAN PABLO II, S. Carta Juan Pablo II al Episcopado de Nicaragua. www.vatican.va. 29 de junio de 1982.

⁴⁹ PETIT SULLÁ, J.M, *Obras Completas*. Tradere, tom.1, vol.2 Madrid 2011, 623.

⁵⁰ MAYORDOMO, A, *Estudios sobre la política educativa durante el franquismo*. Universidad de Valencia. Valencia 1998.

⁵¹ PETIT SULLÁ, J.M, *Obras Completas*. Tradere, tom.1, vol.2, Madrid 2011, 715.

Vislumbra la tendencia que tomaba la sociedad en aquel momento hacia el positivismo filantrópico y totalitario de Comte; el fundamento del ideal único y exclusivo de mejorar la colectividad humana, es una idea que adora la humanidad.⁵² Lo que Comte denomina como «sociocracia», concepto aplicable a la acumulación de todas las fuerzas humanas ordenadas siempre según su naturaleza; sociabilidad, que se funda en desaparición de la personalidad, ambas de origen de inconfundible spinozismo, suponen la sustitución del hombre por el Estado. La luz natural para Spinoza, no exige nada que ella no capte, sino aquello que ésta pueda alumbrar con toda claridad es incuestionablemente bueno: la razón ha de ser el camino del hombre y el medio para alcanzar la felicidad.⁵³ Unos días antes del asesinato del Almirante Carrero Blanco (noviembre 1973), escribió Petit un artículo titulado *Ante la festividad de Cristo Rey*⁵⁴ Haciendo referencia a la encíclica *Quas Primas*, expone la siguiente, intencionada y sociológicamente justificada pregunta: «¿Está hoy el pueblo cristiano cuidadosamente advertido e instruido acerca de la naturaleza e importancia de la festividad de Cristo Rey?» Y lo más importante, hace una segunda reflexión: «¿No será que, tal vez, se ha producido un desfase, un distanciamiento entre lo que la Iglesia siente acerca de la Realeza de Cristo y lo que muchos responsables piensan acerca de ella?».

Para no perder el referente, buscaremos en esta tesis los valores que son propios del cristianismo, y que se enuncian en el Preámbulo y en el artículo 1º de la Constitución de 1978; no sin antes advertir que resulta imposible llegar a su aprehensión, sin un conocimiento teológico-filosófico, histórico, sociológico y antropológico de la evolución de estos y, especialmente de cómo y en qué contexto, se elaboró y redactó la Carta Magna. Sigamos por estos senderos. Cuando publicó *Ante la festividad de Cristo Rey* en 1973 y *El Reinado de Cristo en una sociedad secularizada en 1976*, Petit, no podía

⁵² PETIT SULLÁ, J.M, *Obras Completas*. Tradere, tom.1, vol.2, Madrid 2011, 717.

⁵³ SPINOZA, B., *Tratado Teológico Político*. Traducción Atilano Domínguez Alianza Editorial, Madrid 2008, 142.

⁵⁴ PETIT SULLÁ, J.M, *Obras Completas*. Tradere, tom.1, vol.1, Madrid 2011, 44- 48.

ignorar los datos que pasamos a relacionar⁵⁵:

a) En 1971, la diócesis de Bilbao publicó un informe titulado *Diagnostico sociológico de los conflictos sacerdotales* en el que se detallaba que el 50% de los sacerdotes de esa diócesis se sentían a disgusto en su función, muchos tenían grandes dudas sobre su fe, y que no pocos estaban desencantados.

b) Las reformas y la reorientación política del clero, unida al nihilismo y materialismo, tuvo efectos traumáticos en el sentido de la vocación.

c) Los diálogos entre cristianos y marxistas clandestinos estaban a la orden del día. En el año 1971, el Ministro de Justicia a la sazón protestó por la marxistización de la Iglesia.

d) A principios de 1973 el Ministro de Exteriores don Gregorio López Bravo, obtuvo una audiencia con el papa Pablo VI, con la finalidad de manifestar la protesta formal del Estado español por la proliferación de estos movimientos, firmada personalmente por el General Franco.

e) La tensión aumentó con la publicación de un documento titulado *La Iglesia y la Comunidad Política*, publicado por las jerarquías españolas en las que se declaraban favorables al sistema democrático.

f) Coincidiendo con el artículo de Petit, en noviembre de 1973, los eclesiásticos detenidos en la prisión concordataria de Zamora se amotinaron, destrozando muebles y enseres. Cerrado y conocido el círculo del contexto político que existía en España en las postrimerías del Régimen del general Franco, Petit escribió *Ante la festividad de Cristo Rey (1973 noviembre)*⁵⁶; podemos analizar la narración de los hechos que dan respuesta al fondo de este artículo resuelto con una cierta exploración filosófico-teológica, basada en el término que el P. Orlandis denominaba idea-fuerza. Es preciso, que la verdad sea conocida por los cristianos, es urgente, que así sea. Cristo es Rey en cuanto hombre: vuelve a referirse a ello nuestro autor y, a recordar *Quas Primas y el Concilio Vaticano II* «...Cuando declaramos el supremo imperio de Cristo sobre todas las cosas, sobre la sociedad civil y doméstica, sobre cada uno de los hombres, también declaramos aquel día en el que el mundo acepta

⁵⁵ PAYNE, S, *El Catolicismo español*. Planeta. Tra. P. Elías. Barcelona 2006, 266.

⁵⁶ PETIT SULLÁ, J.M, *Obras Completas*. Tradere, tom.1, vol.1, Madrid 2011, 44.

la dominación suavísima de Cristo»⁵⁷. A ello comenta o contesta Petit, que los hombres no dejan de ser hombres, se han de asemejar al hombre perfecto; así las sociedades que se asemejan al pueblo de Dios, se convierten en colectividades que aspiran a esa perfección. Por último, recuerda a aquellos que «...tienen por mandato predicar el Reino de Cristo pero consagran su actividad a una política puramente humana, invocaron contra este ideal toda clase de transcendentalismos escatológicos y dirán farisaicamente que el Reino de Cristo no es de este mundo. Para ellos también escribió Pío XI sus encíclicas, pues la palabra de Dios es muy clara y la Iglesia se sigue nutriendo de ella por encima de todo»⁵⁸.

En conclusión; Petit, desde la distancia que otorga la reflexión pura, se posiciona sobre las turbulencias que en la Iglesia española se suceden desde 1970 en adelante; busca los valores en sí mismos, desechando cualquier clase de intoxicación humana e ideológica, para apuntalar aquellos principios que desembocan en la «paz» cristiana basada en los valores evangélicos: caridad, humildad y donación. En ellos, puede descansar el hombre constituido en comunidad atendiendo a las formas más próximas de perfección, que son la puerta de acceso a la felicidad. Debemos interpretar sus especulaciones como una posible crítica a unos y otros, sin señalar a nadie. Ahora bien, resulta obvio que no es fruto de la casualidad el artículo de Petit conociendo su entorno político y religioso, y estando avisados como estamos, de la sacudida social de la Iglesia española en noviembre de 1973.

Un año después, en 1974 escribe Petit *Sobrenaturalidad de la fe*⁵⁹ en la revista *Cristiandad*. Lo traeremos a colación cuando desarrollemos el problema o debate entre fe y razón, puesto que en éste artículo da su visión sobre cómo han de ser las relaciones entre la Iglesia y Estado; y como se deben preservar y desarrollar los valores que son del hombre y no del Estado.

En el mismo sentido, y desvertebrando las tesis racionalistas de Comte y

⁵⁷ Pío XI, *Misereantissimus*. www.vatican.va, Roma 1928.

⁵⁸ PETIT SULLÁ, J.M, *Obras Completas*. Tradere, tom.1, vol.1, Madrid 2011, 44.

⁵⁹ PETIT SULLÁ, J.M, *Obras Completas*. Tradere, tom.1, vol.1, Madrid 2011, 179.

Spinoza, en 1975 escribió *Una influyente religión artificial*⁶⁰. Marca el camino o deriva positivista hacia la que tiende la sociedad, que posteriormente y con detalle, se verá a lo largo del trabajo, especialmente cuando analicemos las dos formas de entender los valores que enuncia la actual Constitución: justicia, libertad, bien. Nuestra sociedad se envuelve cada vez más en extraños signos, símbolos y expresiones que responden a ésta religión sumamente afectiva, simpática y altruista que es la religión de la humanidad⁶¹ El bien, para Spinoza, no es otro que la propia naturaleza, a la que denomina Dios; el hacer a los demás conocedores de ella, simplemente les aproxima a la felicidad; el hombre obtiene el más alto grado de autonomía cuando se guía por la razón. Todo gira en torno a la razón en el mundo moderno, la Naturaleza conocida por Spinoza es lo que Petit denomina *influyente religión artificial*.

Petit, no escribe una palabra sin analizar la acepción más profunda de la misma; cuando acuña el término «sobrenaturaleza» o «sobrenaturalidad» no es una cuestión banal, es basal, resulta básico que conozcamos cuál es la esencia del concepto de naturaleza en la obra de Petit, para la aprehensión de su artículo e idea del momento político-religioso; puesto que como profesor de Filosofía de la Naturaleza, es necesario conocer su percepción de la misma como método de observación de su construcción intelectual en el ámbito religioso, filosófico y político.

Considera que la sociedad postmoderna, parte de la idea sofisticada que separa el plano natural del sobrenatural. La sociedad de hoy se debate entre la reducción y desfiguración anticristiana del mesianismo naturalista y racionalista, con el marxismo y toda especie de socialismo anticristiano y el positivismo filosófico y político. De tal forma que el mundo queda dividido entre socialismo y positivismo; el socialismo es más que un sistema político; porque abarca todo tipo de concepciones de la vida, desde la familia hasta el trabajo, la diversión, el arte e incluso el anhelo espiritual del hombre ⁶².

⁶⁰ PETIT SULLÁ, J.M, *Obras Completas*. Tradere, tom.1, vol.2, Madrid 2011, 726.

⁶¹ PETIT SULLÁ, J.M, *Obras Completas*.«La religión de la humanidad» Tradere, tom.1, vol.2, Madrid 2011, 727.

⁶² Ibidem, 479.

Petit en su artículo *Schola Cordis Iesu y la revista Cristiandad* distingue lo que considera como grandes enemigos de la cristiandad: naturalismo y liberalismo. ¿Qué es para Petit el naturalismo? Tenemos la tentación de encerrarnos en lo humano de la vida y sugiere huir de esta propensión para sobrenaturalizarlo todo. ¿Por qué? El hombre es sobrenatural, la naturaleza está destinada a recibir la gracia, como don gratuito, de manera que solo entonces conocemos lo que es el hombre y cuál es su destino.

En contraposición al concepto moderno y postmoderno de naturaleza, Petit, considera que el hombre depende de las cosas creadas por Dios que nos rodean y constituyen la vida tanto: persona, familia y sociedad civil, que en principio dependen de los medios de difusión o las relaciones económicas, realmente es Dios quien debe inspirar sus actos. Pero hay algo que destaca Petit, cuestión fundamental en su obra; la idea de que no solo necesitamos de la naturaleza externa, necesitamos de igual forma a la sociedad humana que es obra directa de Dios; puesto que detrás de los primeros principios está siempre Dios, la sociedad es por extensión obra de Él. Como venimos diciendo, el esquema de Petit, no es otro que el agustiniano que fundamenta la sociedad civil en la naturaleza social del hombre, con sus anhelos de justicia y sus inseguridades: Dios y el hombre han de conformar la Ciudad de Dios y la Ciudad Terrena⁶³

Admite Petit la asociación de naturaleza y razón como hace Spinoza desde una perspectiva antagónica, que puesta al trasluz abre el camino de la sobrenaturaleza⁶⁴. El problema de nuestro tiempo y de nuestra generación es que confiamos erróneamente, en que los avatares y males individuales o sociales han de solucionarse solo con el uso de razón —como plantea Spinoza—; lógicamente cualquier desenlace ha de partir siempre de soluciones enraizadas en la voluntad humana.

Siguiendo su profundo tomismo, Petit analiza los ciclos con la mirada que se agudiza durante las transformaciones profundas que le tocó vivir: los tiempos

⁶³ PETIT SULLÁ, J.M, *Obras Completas*. Tradere, tom.1, vol.1, Madrid 2011, 290.

⁶⁴ *Ibidem*, 180.

se aceleran, los males avanzan rápidamente y el único dique que puede contenerlos es una visión total, sobrenatural, de los asuntos humanos. ¿Cuál es la visión correcta que ha de darse a la idea de natural y sobrenatural? Para nuestro autor, natural es lo real, identificando naturaleza y realidad. Venimos a considerar lo sobrenatural como algo ideal, en falso sentido del término. Lo sobrenatural viniendo del Creador se infunde en la naturaleza y se hace con ella. Lo sobrenatural es superior a su mera naturaleza de viviente racional⁶⁵; para hablar de Creador, primero postula lo que es creación: si antes del llamado Big Bang no había nada, es imprescindible la creación. Si se objeta que carece de sentido físico hablar de «antes» porque la ciencia habla siempre de lo que ya existe, en este caso, para una reflexión filosófica correcta, basta el dato de su no eternidad como mundo para concluir en su radical contingencia. Dios, para santo Tomás da razón de la existencia de lo contingente; Petit, incuestionado tomista, acepta que Dios da razón de la existencia de lo contingente.

⁶⁵ Ibidem, 326.

Un barco de papel puede flotar sobre las aguas de una terrible inundación con la complaciente arrogancia de un barco encantado, pero si aquel barco navega contra la corriente es señal de que sus remos son movidos por algún espíritu encantado. **Chesterton.**

2. LA SOBERANÍA SOCIAL

2.1. Soberanía Social y teoría del contrato social.

Spinoza y Rousseau, convergen en que la naturaleza está confiada al *logos* de la razón. Desde la Ilustración se acepta el axioma de que la libertad es consecuencia de la naturaleza humana. El Estado recibe su legitimidad y potestad del consenso mayoritario de los ciudadanos, idea troncal del *Contrato Social* y del derecho constitucional moderno. Nuestro autor asienta las bases de su pensamiento en una crítica dual a la modernidad bajo la sombra del magisterio de León XIII, Papa de la «cuestión social», quien desarrolla su crítica en varias encíclicas conformando como ideas troncales dos ámbitos de pensamiento: el primero, considera que Dios es la causa y el origen de todo poder; en el segundo, centra su disquisición en la constitución cristiana del Estado, ahondando en la relación entre poder religioso y poder civil.

Algunas derivas auguradas por Petit en lo extenso de su obra, se han ido superando con el desarrollo y evolución del Magisterio de la Iglesia en especial con el legado teológico del Papa Benedicto XVI. En consecuencia, hemos de manifestar que, para Petit, el verdadero uso de la libertad supone la necesidad de que el hombre se someta de forma *racional y libremente a la verdad y al bien a los cuales el entendimiento y la voluntad siguen*⁶⁶, en síntesis, hace una cimentada enmienda a la totalidad del pensamiento ilustrado a lo largo y ancho de la extensión de su obra con esta frase, que deja a la deriva la voluntad popular y la teoría del *Contrato Social*.

⁶⁶ PETIT SULLÁ, J.M, *Obras Completas*. Tradere, tom.1, vol.2, Madrid 2011, 569.

Para abundar en lo manifestado en el párrafo anterior, es importante que dejemos constancia de que para Petit es casi una cuestión dogmática la siguiente afirmación «...nunca podrá nadie cambiar: solo Dios es la fuente de vuestra autoridad y el origen de vuestras leyes»⁶⁷. Petit, descansa y pretende sellar la controversia sobre el origen del poder en la encíclica *Diuturnum Illud*: navega con sus tesis a contracorriente en aguas de los ríos del pensamiento con- temporáneo al timón de su *barco encantado*. Petit, afirma, considera y sostiene que «cualquier hombre constituido en autoridad ejerce esta autoridad en nombre de Dios. Importa poco cómo ha llegado a ser depositario de ese poder, pues la Iglesia admite todas las formas políticas»⁶⁸. Quizá, para no perder el timón doctrinal de la obra estudiada debemos acercarnos a las reflexiones de Benedicto XVI sobre este asunto; en especial, si queremos alcanzar tierra firme a lomos del viento de la realidad doctrinal del asunto tratado por el filósofo catalán. Y a la luz de la interpretación que hace el Santo Padre sobre el origen del poder.

Los estudios de Petit en esta materia, se contraponen abiertamente con las corrientes iuspositivistas defendidas y expresadas en la Constitución de 1978. JM^a Petit conoce de forma parcial el pontificado de Benedicto XVI, puesto que falleció tan solo dos años después del comienzo del mismo, por consiguiente, no tuvo el material necesario legado en su Magisterio para analizar el problema de la laicidad y el origen del poder, aspectos cumbre en el pensamiento del catedrático barcelonés. Es cierta la afirmación de Petit de que Benedicto XVI «se ha hecho eco del problema del laicismo en la sociedad actual, denunciándolo como uno de los mayores males de nuestra época que afecta no solo a la misma vida cristiana sino a la misma convivencia social»⁶⁹. Ahora bien, las posiciones del Santo Padre tienen una sutil y apreciable distancia con el maximalismo ideológico de Petit en este ámbito concreto. En cuanto al origen del poder dice Ratzinger «esta herencia problemática provocó que la pregunta de Böckenförde se interpreta de modo que parecía que un orden constitucional completamente positivizado precisaba de la religión o de

⁶⁷ Ibidem, 570.

⁶⁸ Ibidem, 573.

⁶⁹ Ibidem, 705.

algún otro —poder sustentador— para garantizar desde el aspecto cognitivo los principios que lo legitiman. Lo que quiere decir que la pretensión de validez del derecho positivo dependería de su anclaje en las creencias éticas prepolíticas de comunidades religiosas o nacionales, ya que tal orden jurídico no podría legitimarse a sí mismo partiendo sólo de procedimientos jurídicos generados democráticamente»⁷⁰. Es decir, sería correcta la interpretación de Petit sobre los peligros a los que hace referencia el Santo Padre, pero en ningún momento considera Benedicto XVI que haya que prescindir del pacto social como método de convivencia, sin que, como veremos posteriormente, eso eleve a la voluntad general hasta la altura necesaria para superar la Palabra.

Podemos coincidir con Petit en que el origen del poder en la voluntad del hombre tiene como consecuencia el advenimiento del liberalismo, llega a su cenit con la sucesión del socialismo al comunismo, y termina con la misma muerte de la sociedad; igualmente aceptamos que el origen del poder no puede legitimarse por sí mismo partiendo de la voluntad popular; ahora bien, esto no ha de referirse a todo poder, sino a aquel que afecta al Derecho Natural.

Vamos despejando los engranajes que ensamblan la modernidad hastiada y sin rumbo, amarrada en su momento más álgido a la ideología racionalista, arrebatando las formas más tristes de las corrientes de pensamiento moderno: el nihilismo (*nihil*-nada) que debemos interpretar en su acepción de decadencia vital. Hemos de observar que en los momentos de las trágicas guerras que asolan el mundo, el hombre siempre ha desarrollado un agresivo instinto de supervivencia; quiere vivir a pesar del horror, de la muerte de sus hermanos, del hambre y de su futuro incierto. Esta decadencia vital e intelectual que podemos observar en la modernidad, no es una afirmación subjetiva y arrogante, sino que viene avalada por el drama de que en España la principal causa de muerte, por encima del cáncer y los accidentes de automóvil son el suicidio y el aborto. Dice Gustave Thibon que «el progreso debería servir de puente en la sociedad del bienestar hacia la felicidad, pero se ha convertido en prisión»⁷¹; su pensamiento está en perfecta armonía con la

⁷⁰ RATZINGER, J y HABERMAS, J. Pro: Rodríguez Dupla, L. *Dialéctica de la Secularización. Sobre la razón y la religión*. Encuentro. Madrid 2006, 231.

⁷¹ THIBON, G, *Solución Social*. Tradere. Madrid 2011, 43.

crítica a la modernidad que resulta en el todo intelectual de Petit, reflexiones que nos resultaran imprescindibles en esta tesis, cuando desemboquemos en los anchos mares del nihilismo en la modernidad.

También se denota una cierta influencia de Crossman en la obra de Petit tanto en la crítica común a la voluntad general como al sentido de la naturaleza⁷². Para ambos autores el Estado se ha convertido en un dios terrenal objeto de culto; este hecho es algo no cuestionable en la modernidad, sin que a los críticos se les acuse de cometer una especie de pecado antidemocrático o condena social.

Para Rosseau y Spinoza⁷³ la sociedad es una suma de fuerzas, el modelo mecánico sustituye el modelo natural. Como no existe ningún Derecho Natural, solo quedan las convenciones como base para la autoridad legítima entre los hombres. En cuanto al concepto del bien y del mal es algo igualmente convenido, pactado, en ningún caso objetivo o natural. La obra de Petit vive aceptando como fuente del poder la soberanía social de Jesucristo. Esta aquiescencia resulta antinómica con el liberalismo y la modernidad; por pura coherencia doctrinal encuentra en la Palabra y la doctrina todos los lazos necesarios para imaginar la Ciudad de Dios, lugar levítico para Petit, donde alcanzarán los pueblos la senda de la eterna felicidad. Todo ello puede sonar a murmullo lejano, pero no debe despreciarse si queremos valorar con pulcritud el origen de naturaleza y sociedad; por ende, es una gran mirada a la aprehensión del sentido de la vida o a la pérdida de este bien: con ello abrimos el debate y la herida de uno de los más acentuados problemas de nuestro tiempo.

Tampoco es ajeno Petit a la doctrina de Ramière, autor que cuando habla de la Soberanía de Jesucristo, sostiene sin ambages que ésta es necesaria para garantizar la paz, el orden y el progreso⁷⁴. Posiblemente a Petit le faltan matices en el colorido de su paisaje intelectual; pocos católicos cuestionan el origen divino del poder político, en los términos que afirma san Pablo en su

⁷³ PETIT SULLÁ, J.M, *Obras Completas*. Tradere, tom. 2, vol.2, Madrid 2011, 842.

⁷⁴PETIT SULLÁ, J.M, *Obras Completas*. Tradere, tom.1, vol.1, Madrid 2011, 280.

Carta a los Romanos: «No hay autoridad que no provenga de Dios, y las que existen han sido establecidas por Dios». Ahora bien, el matiz de Petit surge de su convencimiento medievalista de que la estructura jurídica del poder político ha de ser de origen religioso o eclesiástico: funde los Derechos Fundamentales y Derecho Natural como si se tratará de un todo, que ha de cristalizar en el poder político. Fuerza tanto Petit su posición sobre el origen del poder como *potestas o imperium*, que entiende que se ejerce siempre, y en todo caso, por Dios; que nuestro autor resta la libertad necesaria a la persona para que siga su propia conciencia, sin injerencia ni coerción del Estado, aun suponiendo que la conciencia esté equivocada. Algo que queda claramente enmarcado y contrapuesto a la Declaración *Dignitates Humanae* sobre la libertad religiosa del Concilio Vaticano II⁷⁵. Juan XXIII en la Encíclica *Gaudium et Spes*⁷⁶ arraiga los derechos del hombre, no en el consenso, el Estado o la voluntad general, si no en *la dignidad que debe pertenecer a todo ser humano*.

Es posible que nuestro autor, interprete de forma inadecuada y algo cuestionable la encíclica *Dignitates Humanae* en los altozanos y extensión de su obra, como iremos desgranando en este trabajo; pero es más cierto que también la sociedad viene a desatender estos principios básicos que perfila claramente el Concilio Vaticano II: «nadie puede privar legítimamente a uno solo de sus semejantes, sea quien sea, porque sería ir contra su propia naturaleza», dentro de este *alguien* debemos incluir a la voluntad general.

⁷⁵www.vatican.va «Es uno de los más importantes principios de la doctrina católica, contenido en la palabra de Dios y enseñado constantemente por los Padres, que el hombre, al creer, debe responder voluntariamente a Dios, y que, por tanto, nadie debe ser forzado a abrazar la fe contra su voluntad. Porque el acto de fe es voluntario por su propia naturaleza, ya que el hombre, redimido por Cristo Salvador y llamado por Jesucristo a la filiación adoptiva, no puede adherirse a Dios que se revela a sí mismo, a menos que, atraído por el Padre, rinda a Dios el obsequio racional y libre de la fe. Está por consiguiente en total acuerdo con la índole de la fe que quede excluido cualquier género de imposición por parte de los hombres en materia religiosa. Por consiguiente, un régimen de libertad religiosa contribuye no poco a favorecer aquel estado de cosas en que los hombres puedan ser invitados fácilmente a la fe cristiana, a abrazarla por su propia determinación y a profesarla activamente en toda la ordenación de la vida.»

⁷⁶ Cf. CONCILIO VATICANO II, www.vatican.va. Const, *Gadium et Spes*, 27 : AAS 58 (1966)

En nuestra opinión, es posible que el error de Petit radique en considerar la doctrina social de la Iglesia como un sistema o programa ideológico-político, y no valore la auténtica naturaleza teológica-moral que debe orientar la conducta del católico en aras de lo propuesto en ésta doctrina.

A) Los filósofos modernos aceptan una disyuntiva viciada en origen: cómo armonizar naturaleza y libertad.

Resulta incuestionable para gran parte de los tratadistas que Bayle, Descartes, Bacon, Grocio, Leibniz y Spinoza⁷⁷, son los precursores de la corriente intelectual, filosófica y política que conocemos como Ilustración. Esta tiene su germen en el pensamiento filosófico y político francés del que surge el Enciclopedismo. Aceptamos que el racionalismo parte de los ensayos filosóficos cartesianos; el hombre es el centro de todo y la razón su religión; la naturaleza es el medio y el fin para el desarrollo personal.

Retomamos lo visto. Spinoza enarbola la demolición de las creencias: el desahucio espiritual del hombre y su asentamiento absoluto en la naturaleza como ente de razón; mediante el conocimiento especulativo se pretende suplir el concepto de transcendencia y sustituirlo por el de inmanencia. Tras Spinoza, cada racionalista hace un desarrollo distinto de la vida pública y privada, construyen arquitecturas diversas de lo que debe ser el nuevo estado ilustrado, pero siempre con las herramientas tomadas de la mano de éste.

Veremos qué se entiende por libertad, bien y justicia con las lentes del racionalismo ilustrado, piedra angular de la comunidad política:

¿existe un descubrimiento de los bienes jurídicos enunciados, o por el contrario, se manipula el sentido de los mismos? De acuerdo con el cartesianismo y ateísmo radical de Spinoza, la metafísica y todo conocimiento que no dé certezas absolutas, no existe. Spinoza es, como se deduce de lo expuesto, un absoluto determinista: el hombre no es libre puesto que depende de la razón impuesta por la naturaleza. Spinoza, en el campo político, defiende una hipotética libertad de pensamiento, lo que en principio solo tiene cabida en un estado democrático. Su idea del Estado como único garante de la

⁷⁷ VALVERDE, Carlos. *Génesis, estructura y crisis de la modernidad*. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2011, 26.

libertad y el pacto social que lo constituye, resulta un precedente claro del *Contrato Social* que posteriormente desarrollará Rousseau, polímata del que haremos un detallado análisis para interpretar su importancia y repercusión en la Constitución española, con la vocación inequívoca de revelar la mutación de los conceptos: justicia, libertad y bien deshojados por los vientos racionalistas y relativistas.

La Constitución española se autodefine como garante y reflejo de la voluntad soberana de la nación, se estructura como contrato o pacto social; por tanto, en este punto debemos integrar la noción de libertad constitucional con voluntad general; dicho esto, no cabe duda de que Juan José Lucas, expresidente del Senado (2002-2004), hace suyas las mismas conclusiones que Rosseau en la presentación del libro conmemorativo del 25 aniversario de la aprobación de la Constitución de 1978, titulado *Reflexiones de los ponentes de la Constitución Española 1978-2003*, concretamente cuando afirma de forma institucional lo siguiente: «...la Constitución no es materia de fe, ni pertenece al universo de las emociones o disquisiciones morales. La Constitución es la voluntad soberana de la nación»⁷⁸. Parece que no le resulta relevante al Presidente algo esencial en el derecho constitucional, el sentido de la palabra libertad, da por sentado que libertad es igual a consenso o pacto «...no es mi intención averiguar el sentido filosófico de la palabra libertad»⁷⁹.

En consecuencia, continuando con nuestro hilo argumental, resulta axiomático que los bienes jurídicos: justicia, libertad y bien, para la mayoría de los tratadistas de marcada tendencia racionalista, tienen su eclosión y origen en la Ilustración y el racionalismo positivista, puesto que la Constitución deja abierta la definición de libertad a la interpretación que de ella haga el pueblo soberano en cada momento. Y han llegado en esa versión hasta nuestra Carta Magna, inequívocamente ilustrada. Sería grave no reconocer que los mismos son consecuencia del legado y aportación que el cristianismo ha hecho al racionalismo durante dos milenios; a pesar de ello, el movimiento ilustrado centra su hostilidad a la concepción religiosa de la vida pública o

⁷⁸CISNEROS, FRAGA IRIBARNE, HERRERO DE MIÑON, PECES-BARBA, PEREZ-LLORCA, ROCA, SOLE. *Reflexiones de los ponentes de la Constitución Española*, Edi. Aranzadi SA, Navarra. 2003, 12.

⁷⁹ *Ibidem*, 12.

privada, y niega de forma activa y beligerante cualquier vínculo que reconozca el origen de estos valores en el pensamiento judeocristiano del que se nutre el propio racionalismo. Sin duda la Ilustración conjuga libertad y razón, porque antes del advenimiento de la misma, el cristianismo aportó a la comunidad política y al individuo el desarrollo filosófico de ambas ideas.

El texto que se ha considerado como fundacional de la Ilustración, *Pensamientos sobre el cometa* de Pierre Bayle, fue escrito en 1682; es decir, doce años después del *Tratado Teológico-Político* de Spinoza. El *Tratado Teológico-Político* resulta el discurso definitivo para la ruptura con la tradición intelectual cristiana; por tanto, si aceptamos que Bayle es uno de los padres de la Ilustración, debemos colegir que en su texto fundamental *Escritos sobre Spinoza y spinozismo*⁸⁰ se da forma a la obra de Spinoza como referente de la Ilustración, con sus aciertos y desaciertos.

La idea transversal de la obra de Petit es la inequívoca influencia de Spinoza en la Ilustración y por ende en la modernidad. Ésta idea se desmenuza en artículos tan destacados como: *¿Es la democracia meramente un sistema político?*⁸¹, *El liberalismo económico*⁸², *El P. Ramière profeta del mundo contemporáneo*⁸³, *la Constitución cristiana del Estado en la enseñanza de León III*⁸⁴, *Eurocomunismo*⁸⁵, entre otros artículos filosóficos y políticos que conforman un conjunto indivisible en su crítica a la modernidad. Dicho esto, estamos en condiciones de convenir que no es Bayle, si no Spinoza, el verdadero padre de la Ilustración. Partiendo de los vientos insuflados por Spinoza al incipiente movimiento ilustrado, resulta notorio que quedó grabado en la conciencia de los nuevos pensadores que el Estado ha de constituir en la cima de la moral social. Es en la esfera del Estado donde el hombre debería desarrollar su ser moral y su libertad; la personalidad del hombre se

⁸⁰ Ibidem, 12.

⁸¹ PETIT SULLÁ, J.M, *Obras Completas*. Tradere, tom.1, vol.1, Madrid 2011, 396.

⁸² Ibidem, 421.

⁸³ Ibidem, 280.

⁸⁴ PETIT SULLÁ, J.M, *Obras Completas*. Tradere, tom.1, vol.2, Madrid 2011, 569.

⁸⁵Ibidem, 751.

proyecta en la cueva del Estado a luz de la razón. Sin el amparo del Estado, el hombre viviría en actitud voraz y con total desamparo ante la posible acción de sus semejantes.

Dentro del pensamiento filosófico que domina el racionalismo, entendemos que Montesquieu es el autor más completo equilibrado y sistemático de la Ilustración. Su búsqueda del bien (felicidad) mediante la armonía, y la arquitectura legal que dibuja en *El Espíritu de las Leyes*⁸⁶ está inspirado en la política británica; Gran Bretaña asienta su equilibrio de poderes en un sistema de pesos y contrapesos que perfeccionan el control y reduce los riesgos de abuso de poder. Dibuja Montesquieu los trazos necesarios para garantizar la libertad civil y política; aporta con su obra a la Ilustración las bases que deben sostener una sociedad más igualitaria en las relaciones jurídicas entre ciudadanos y Estado. Por consiguiente, equilibra los poderes del Estado para conseguir una forma de gobernar más justa. Es cierto que, como hombre de su tiempo, centra su propuesta en el positivismo radical, sin plantearse el origen de los valores civiles y políticos que él mismo trata de proteger con una extraordinaria edificación legal; pero es igualmente cierto, que con su finísima y desapasionada pluma, expresa sin odios ni emociones, cada línea de cómo el Estado debe crear leyes para garantizar la democracia, la libertad y el bien. Es más, reflexiona sobre algo fundamental, el mejor método posible para evitar la corrupción del sistema democrático: podríamos admitir, que no niega la realidad del Derecho Natural al que sin dedicarle mucho espacio en su obra, al menos reconoce de modo tangencial, puesto que no niega la existencia de leyes injustas promovidas por la razón, y afirma que existen relaciones de equidad anteriores a las leyes positivas, leyes fijadas por Dios.⁸⁷

Es importante destacar que Montesquieu hace varias interpretaciones de los diversos significados del término libertad; pero siempre, desde una perspectiva racionalista consecuente con el pensamiento dominante en el momento en el que vivió. La acepción fundamental de la palabra libertad para Montesquieu se puede sintetizar como: *facultad de disponer; de elegir a quién*

⁸⁶ MONTESQUIEU, SECONDAT DE LA BRADE, B., Int: Enrique Tierno Galván, *El Espíritu de las Leyes*, Editorial Tecnos, Madrid 2007.

⁸⁷ *Ibidem*, 12, 13.

*deben obedecer, hasta llegar a la conclusión de que la libertad es la capacidad de hacer lo que las leyes permitan*⁸⁸. Su pensamiento es la atalaya jurídica del positivismo político templado, próximo al de la Constitución española. Decimos próximo, puesto que la Carta Magna no está demasiado ceñida al pensamiento de Montesquieu en materia de división y equilibrio de poderes, como hubiera resultado deseable. El sistema político de pesos, contrapesos y separación de poderes ideado por Montesquieu se acerca a la excelencia técnico-jurídica; lo que no significa que su desinterés por el Derecho Natural tal y como lo entiende el cristianismo, le haga incurrir en la injusta contradicción de la que damos razón a lo largo de todo el trabajo. Montesquieu, denuncia que el libre albedrío y la defectuosa inteligencia de los hombres les impide vivir con la perfección desplegada por el resto de la naturaleza; lo que implica que la imperfección humana puede derivar en injusticia e infelicidad.

Montesquieu en nuestra opinión, se encuentra en el punto medio entre Spinoza y Rousseau. Su moderación y búsqueda de la armonía para alcanzar la felicidad, le sitúa en posiciones de tolerancia religiosa que ensamblan con el pensamiento liberal moderado. La libertad es un bien que sirve para gozar de otros bienes. En *Espíritu de las Leyes*, establece las formas y estructuras necesarias para su mantenimiento y desarrollo; pero insistimos, se trata de la búsqueda de la libertad política, más que la libertad ontológica que el cristianismo aportó durante milenios, es decir, la libertad del hombre en cuanto hombre⁸⁹. Montesquieu, aceptó, ciertas normas eternas y la necesidad de respetar las costumbres, religiones y sociología de cada país: «cuando Moctezuma insistió en que la religión de los españoles era buena para éstos y la mexicana era buena para su propio país lo que dijo no era absurdo»⁹⁰ El relativismo y cartesianismo de Montesquieu, en nada se parece a la radicalidad materialista de Spinoza. No obstante, hace una peculiar

⁸⁸Ibidem,173.

⁸⁹Ibidem, 175 «Hay en cada Estado tres clases de poderes:el poder legislativo, el poder ejecutivo de los asuntos que dependen del derecho de gentes, y del poder ejecutivo de los que depende el derecho civil...la libertad política depende de la tranquilidad de espíritu que nace de la opinión que tiene cada uno de su seguridad. ..tampoco hay libertad si el poder judicial no está separado del legislativo y el ejecutivo»

⁹⁰Ibidem, 514.

interpretación del concepto de justicia natural, considerando que ésta debe tener la formalidad de un código positivo. Se mueve en tierra de nadie, ni en el relativismo absoluto ni en el iusnaturalismo cristiano.

Venimos diciendo y acreditando que el cristianismo desde sus orígenes sitúa a todos los hombres en el mismo plano y condición de igualdad en cuanto a dignidad: *Dios no hace acepción de personas* (Hch 10,34; cf. Rm 2,11; Gál 2,6; Ef 6,9) *Ya no hay judío ni griego, ni esclavo ni libre; ni hombre ni mujer, ya que todos sois uno en Cristo* (Gál 3,28; Rom 10,12; 1 Cor 12,13; Col 3,11). Curiosamente, con el avance ilustrado, concretamente para Montesquieu, Voltaire y Helvecio, los ideales de libertad e igualdad cristalizan con la revolución inglesa de 1688: la libertad es para los lores y los intelectuales como ellos; pero aquellos a quienes Voltaire denomina *populacho* la obediencia es necesaria, y la libertad ha de ser restringida⁹¹.

Sin duda Baruch Spinoza, es el rey de la modernidad: rompe amarras con el pensamiento teológico y filosófico respetuoso con el Derecho Natural que hasta el momento se sostenía y sostiene, apoyado en las anchas espaldas del cristianismo. Decíamos que Spinoza sitúa en plano de igualdad razón y libertad; considera que solo es libre aquel Estado que se apoya únicamente en el pilar cartesiano de la razón. Tal es así, que no es pacífica su posición con respecto a la verdad cristiana, que ha de suprimirse por la verdad racional establecida por la razón natural, relativa y mudable. No insistimos sobre su postulación de la doctrina positivista, avivada y traída a la letra y espíritu de la Constitución española, porque quedará sobradamente expuesto en este ensayo.

La bondad del proyecto de Montesquieu se ha transformado en un loable intento de conseguir un sistema de decencia política y seguridad jurídica que tienen su sitio en la Constitución española, como lo tiene la libertad religiosa, el derecho a la educación, a la vida o el derecho a una vivienda digna, pero su propuesta resulta más nominalista que efectiva. Ahora bien, el *Espíritu de las leyes* queda en espíritu y no en las leyes; ocurre con su bondadoso proyecto lo mismo que con los valores cristianos, que han sido superados por el Plan de la dinámica social.

⁹¹MACINTYRE, A., *Historia de la Ética*, Paidós, Barcelona 2006, 200.

No cabe duda de que la separación rígida de poderes no existe en España. El artículo 122.3 de la Constitución Española establece la siguiente composición del Consejo General del Poder Judicial estará integrado por el Presidente del Tribunal Supremo, que lo presidirá, y por veinte miembros nombrados por el Rey por un período de cinco años. De éstos, doce entre Jueces y Magistrados de todas las categorías judiciales, en los términos que establezca la ley orgánica; cuatro a propuesta del Congreso de los Diputados, y cuatro a propuesta del Senado, elegidos en ambos casos por mayoría de tres quintos de sus miembros, entre abogados y otros juristas, todos ellos de reconocida competencia y con más de quince años de ejercicio en su profesión⁹². Por tanto, no existe independencia absoluta del poder judicial con respecto al poder político; podríamos hablar de una cuestión de dependencia parcial de la Justicia con el poder político; parcial, pero sustancial.

Es de nuestro interés analizar las certezas y errores de Petit, especialmente cuando aguza los sentidos para estudiar las convulsiones morales, sociales y políticas en la modernidad. Decíamos que Congreso y Senado intervienen en el nombramiento de una parte considerable de Jueces y Magistrados, y el resto son nombrados por los miembros de la judicatura, que se apoyan unos a otros según las tendencias políticas que inspira la asociación profesional a la que pertenece cada candidato a vocal. El Consejo nombra al Presidente del Tribunal Supremo; así como los Presidentes de Sala y Magistrados del mismo

⁹² Artículo 122. [El Consejo General del Poder Judicial y la LOPJ]

1 . La ley orgánica del poder judicial (RCL 1985 , 1578 y 2635) determinará la constitución , funcionamiento y gobierno de los Juzgados y Tribunales , así como el estatuto jurídico de los Jueces y Magistrados de carrera , que formarán un Cuerpo único , y del personal al servicio de la Administración de Justicia .

2 . El Consejo General del Poder Judicial es el órgano de gobierno del mismo . La ley orgánica establecerá su estatuto y el régimen de incompatibilidades de sus miembros y sus funciones , en particular en materia de nombramientos , ascensos , inspección y régimen disciplinario .

3 . El Consejo General del Poder Judicial estará integrado por el Presidente del Tribunal Supremo , que lo presidirá , y por veinte miembros nombrados por el Rey por un período de cinco años . De éstos , doce entre Jueces y Magistrados de todas las categorías judiciales , en los términos que establezca la ley orgánica; cuatro a propuesta del Congreso de los Diputados , y cuatro a propuesta del Senado, elegidos en ambos casos por mayoría de tres quintos de sus miembros, entre abogados y otros juristas, todos ellos de reconocida competencia y con más de quince años de ejercicio en su profesión.

Tribunal. Por consiguiente, la independencia del Consejo General del Poder Judicial que da vida a la Justicia en España, en ningún caso está plenamente garantizada y por extensión, tampoco los más altos Tribunales de España. En cuanto al Tribunal Constitucional, de los doce miembros que lo componen cuatro los nombra el Congreso de los Diputados; cuatro los nombra el Senado; el Gobierno nombra dos miembros, y dos el Consejo General del Poder Judicial⁹³. De modo tal que, es evidente la prevalencia del orden político en la composición de los máximos órganos jurisdiccionales.

Con estas premisas resulta casi incuestionable que otro de los fantasmas que acechan la democracia en España es la falta justificada de confianza del ciudadano en la independencia de la Justicia; es más, preocupa la dependencia de ésta del poder político. La ex-ministra de Justicia Margarita Mariscal de Gante, en el acto de apertura del Año Judicial de 1997, hizo público un duro informe que prueba la grave crisis institucional del poder judicial: la encuesta realizada por el Consejo General del Poder Judicial desde 1985 en adelante, muestra la falta de garantías e independencia que perciben los españoles en los órganos de los órganos jurisdiccionales; lo que produce necesariamente al ciudadano una evidente frustración, y afecta ineludiblemente a lo que llaman ciertos sociólogos «calidad democrática».

Esta breve cuestión trae a colación la posibilidad de testar la pureza del sistema democrático, o si realmente el mismo está o puede estar siendo contaminado por poderes minoritarios, en todo caso, capaces de desvirtuar la esencia y calidad del sistema. Estos poderes minoritarios, si realmente controlan la Justicia, sin duda, pueden mudar la democracia a tiranía, o desvirtuarla hasta su transformación en una democracia famélica. Es así, como se deja una puerta abierta en la Constitución española de 1978 a los «demagogos», capaces de influir en la educación y la religión. Y, por tanto, se abren las huecos a quienes de algún modo intenten corromper el sistema. Esto es una de las cuestiones en las que Petit insiste sin cesar: se ha producido el enrocamiento de un *Plan* que domina la voluntad del hombre maduro, su conciencia y libertad. No es discutible algo que expone Petit: todos los pensadores de la modernidad tienen un denominador común; su voluntad

⁹³En este momento, el Gobierno de España está trabajando un Proyecto de Ley, con la finalidad de modificar la forma de elección de los miembros del Consejo General del Poder Judicial.

firme de suprimir la libertad concebida por la moral cristiana, para sustituirla por la libertad materialista y positivista.

B) *Democracia: sistema cultural, social y espiritual (Graves de Communi. León X).*

Hemos hablado de la tensión entre las dos formas de entender la relación del hombre con la comunidad política; tanto desde la perspectiva cristiana como desde los postulados materialistas-racionalistas. La modernidad entra en la deriva postmoderna⁹⁴ —distinción que establece Petit en la estructura de su obra— al cargar sobre su espalda con la dictadura del lenguaje, el materialismo dialéctico y el racionalismo ciego que venimos explicando. Con lo avanzado hasta el momento, debemos plantearnos si es cierto que estamos padeciendo una crisis económica, institucional y de valores sociales: valores imprescindibles para la práctica de los principios fundamentales que han de sostener la comunidad política, e igualmente necesario para el ejercicio personal de las virtudes morales, por ende, las actitudes decorosas correspondientes a los valores mismos (verdad, libertad, justicia y amor)⁹⁵.

Mencionamos que el origen de dicha crisis se podría encontrar en la espiral de la dinámica social: ésta ha ido progresivamente liberándose de las estructuras jurídicas que garantizaban el control judicial al poder público, rompiendo amarras con el equilibrio de poderes, tan necesario como eficaz, a la hora de garantizar la igualdad ante la ley de *todos los ciudadanos*; permítasenos decir de *todas las personas*, que es un concepto ontológico más amplio y de mayor dignidad.

Los medios de comunicación en el tercer milenio no actúan como cuarto poder de control; giran más, haciendo la actividad que les gusta denominar *función mediática o creadores de opinión*; sus afanes no son tan fiscalizadores como deberían; en la postmodernidad los medios de

⁹⁴ PETIT SULLÁ, J.M, *Obras Completas*. Tradere, tom.1, vol.2, Madrid 2011, 552.

⁹⁵*Compendio de la doctrina social de la Iglesia*, Biblioteca de Autores. Cristianos, Madrid, 2012, 101.

comunicación en todas sus formas (internet, prensa escrita, audiovisual o radiofónico) van por delante de la sociedad como conductores del pensamiento social y político; no a su espalda, a modo de contrapeso a los poderes del Estado.

El análisis sobre el mundo moderno ha de ajustarse en todo caso a la realidad objetivable; para ello, Petit hace un profundo estudio de la encíclica *Quas Primas*, y en el mismo se deriva que «tanto por razones teológicas como históricas; el análisis del mundo se contiene solo en una visión del mismo en tanto que visto por Dios»⁹⁶. Resulta cierto que no es esto lo que se acepta en el consenso constitucional, incluso resulta más cierto que no es lo que admiten nuestras leyes orgánicas, la doctrina de los tribunales de Justicia y la costumbre. Lo que entiende Pío XI por real, Dios, es sustituido por lo que entiende Spinoza por real, razón humana. Llegado a este punto, JM^a Petit se plantea si la democracia es meramente un sistema político o es algo más que eso, una religión. Para dar respuesta a ello afirma lo siguiente: «no parece ingenuo relacionar la descristianización de Europa con la omnipresencia del sistema que se llama democracia, que según advierte Spinoza se presenta al comienzo de su inconcluso Tratado, como el más absoluto de los gobiernos.

De modo tal, que podemos convenir y aceptar que desde la mirada cristiana de la vida política se ha producido una nítida inversión de lo real, y en consecuencia la sociedad se aleja progresivamente de la doctrina de la Iglesia. Tampoco nos es ajena la falta de gusto y amor a la vida, con sus grandezas y miserias, ni la falta de interés social y cultural por la búsqueda de la verdad. No entraremos a valorar si esto es bueno o malo en este momento, pero sí, en que resulta un hecho incontestable; por consiguiente, resulta de interés para esta tesis averiguar si el mundo postmoderno abandonó los valores cristianos al albur de la dinámica social, y si los católicos desatienden la defensa de la verdad en la vida pública o si la democracia es algo más que un sistema político, una religión laica de marcada presencia spinozista. Por último, hemos de conocer qué desviaciones se han producido en el sistema democrático al obviar sus fuentes judeocristiana; para ello, tenemos que ahondar con cierta pulcritud en el concepto de liberalismo, y desempolvar sus reflejos en la vida

⁹⁶ PETIT SULLÁ, J.M, *Obras Completas*. «La perenne actualidad de la revista Cristiandad». Tradere, tom.1, vol.1, Madrid 2011, 326.

social y política.

Apuntábamos que los cambios legislativos en España se estaban efectuando para atender realidades palpables justificadas por impulsos, asumidos por la estela perfilada con la dinámica de la sociedad civil; las leyes son actos volitivos no axiológicos, dependen de la voluntad soberana de la nación cambiante y controlable por los afanes de los grupos de presión. Dicho esto y aceptada como hipótesis de trabajo la teoría de los tres estados y de la dinámica social en los términos expuestos por Petit, hemos de hacer las siguientes preguntas que se deducen de las preocupaciones de nuestro autor: ¿el Estado debe dominar la moral pública y definir lo bueno y lo malo, justo e injusto?, por el contrario, este positivismo constitucional ¿es antinómico al concepto de naturaleza, y a la noción de cristiana de libertad, justicia y bien?

Si es la razón quien debe establecer y gobernar los valores morales para que exista una auténtica democracia, no es menos cierto que podría prevalecer en el régimen constitucional el deseo de ser venerados y de imponerse a los demás por acuerdo mayoritario, sobre el deseo de Justicia. Es decir, es posible que la voluntad popular transforme la esencia de la democracia para que ésta derive en Timocracia.

Evidentemente la metamorfosis eclosiona en la España contemporánea: prevalece la razón sobre el Derecho Natural sin armonía entre ambos, y el derecho a ser venerados e imponer los intereses de los grandes bloques de poder por encima de los derechos fundamentales, es algo que se impone y antepone, mediante métodos informados por los sistemas educativos y las grandes corrientes de comunicación. Los valores cristianos, germen y esencia de la democracia según las certezas de los padres de Europa⁹⁷, están siendo desterrados desde la esfera de la razón pública al ámbito de la moral privada, arrinconando el principio de igualdad entre los hombres para su sustitución por jerarquías de poder envueltas en un cierto nominalismo democrático. La conciencia individual carece de importancia ante el poder que exigen los medios de comunicación, que no es otro que el sentido reverencial al dinero, al poder político, a la fama y la vanidad: si los deseos del hombre

⁹⁷ SAIZ, JM. *La visión cristiana de los padres de Europa*, UNISCI Discussion Papers, nº14, Madrid, 2007.

priman sobre su existencia, el ser siempre será subsidiario del tener.

En síntesis, el cristianismo para JM^a Petit, visto a través de la doctrina de la Iglesia tiene un fin social por naturaleza, y si se aparta de la vida pública se retiran igualmente las virtudes culturales, éticas y religiosas que aporta el cristianismo. Si admitimos la teología estatal y rechazamos la conciencia individual, el devenir político y la dinámica social que establecen las corrientes de opinión ha de ser controlado por alguien; y ese alguien, para Comte es el Estado.

Podemos convenir que la soberanía reside en el pueblo; dado que el pueblo detenta la soberanía, se puede producir una situación antinómica: la posibilidad de que el pueblo sea dirigido por el *Plan* del Estado. El Estado está representado por personas que establecen las corrientes morales cuasi-teológicas, lo que denominamos como razón pública; permítasenos manejar la hipótesis de trabajo de que la soberanía que reside en el pueblo de *hecho* y de *facto*; reside por extensión de su *longa manu*, en los grupos de poder que piensan por éste (creadores de opinión), capaces de subyugar las conciencias individuales. Aceptada esta hipótesis, la forma de gobierno que reflejaría la nueva situación sería otra, toparíamos de bruces con el segundo jinete del apocalipsis democrático, la Oligarquía. Llegados a esta segunda fase, debemos recordar que en la Grecia clásica se decía que la Tiranía ha de descansar en el pueblo y en la masa contra los notables para que éste no sufra injusticias. La mayor parte de los tiranos han surgido de los demagogos que se han ganado la confianza del ciudadano; de modo tal que, si ese grupo que traza el *Plan*— siguiendo la estructura de pensamiento de Petit —que santifica al gobernante nombrado por el pueblo, exento de conciencia individual y dirigido por una determinada oligarquía de demagogos, la democracia cristaliza necesariamente en un régimen de Tiranía, oculta por los atrezos que teje el poder del lenguaje y envuelta en la tela de araña de la comunicación.

Para Petit, Comte está vivo al calor de la situación actual, y consideramos que está bien traído en sus artículos y tesis doctoral. En síntesis, el *Plan* de Comte falsifica la democracia que León XIII denomina *social* en la encíclica *Graves de Communi* para nivelar la democracia social con el Reinado social de Jesucristo o democracia cristiana: «...No hay duda alguna sobre lo que

pretende *la democracia social* y a lo que debe aspirar *la democracia cristiana*. Porque la primera en muchos llega a tal grado la malicia, que admite fuera de lo natural, busca exclusivamente los bienes corpóreos externos, poniendo la felicidad humana en su adquisición y goce. De aquí el deseo de que la autoridad resida en pueblo, para que, suprimidas las clases sociales y equiparados los ciudadanos, se establezca la igualdad de bienes; en consecuencia, se aboliría el derecho de propiedad y la fortuna de los particulares así como los medios de vida pasarían a ser comunes. Por el contrario la democracia cristiana, por el hecho mismo de recibir ese nombre, debe estar fundamentada en los principios de la fe divina, atendiendo de tal suerte al interés de las masas que procure perfeccionar saludablemente los ánimos, destinados a bienes sempiternos. Nada pues para ella tan santo como la justicia que manda que se conserve íntegro el derecho de propiedad, defiende la diversidad de clases propia de toda sociedad bien constituida y deseosa de que su forma su forma sea la que el mismo Dios su autor ha establecido»⁹⁸.

Cuando hablamos del origen del poder, dejamos clara la posición maximalista de JM^a Petit, en cuanto que niega la voluntad popular como fuente u origen de todo poder. En su artículo *¿Es la democracia meramente un sistema político?*⁹⁹ acoge la necesidad de una renovación del hombre y de la sociedad, fundada en los principios cristianos y no en cualesquiera otros. Sobre este extremo hemos de decir que no sospecha nuestro autor discrepancias con el Magisterio pontificio, aunque siempre debemos asumir con cierta cautela sus apreciaciones; podemos compartir con él que la «democracia y la perspectiva desde la que se aborda ésta como sistema total que, más allá de ser considerada como un sistema político, se presentaba — se presenta— además y en su profunda esencia como una moral y una religión»¹⁰⁰ Por este motivo entendemos la revisión e interés constante de Petit en la obra de Comte y Spinoza, puesto que ambos coinciden en la reducción de la religión a la mera expresión de la razón colectiva.

⁹⁸ LEON XIII. *Graves de Communi*. www.vatican.va.18 enero 1901.

⁹⁹ PETIT SULLÁ, J.M, *Obras Completas*. Tradere, tom.1, vol.1, Madrid 2011, 396.

¹⁰⁰ *Ibidem*, 396.

El tomismo de Petit rezuma en toda su obra. La democracia es la participación del pueblo en el gobierno según la virtud. Éste es el concepto de democracia recogido por santo Tomás y asumido por él como componente del mejor sistema político, que ha sido enseñado y admitido por la doctrina pontificia como verdadero sistema de representación, en el caso de que efectivamente sea el sistema político elegido como forma de gobierno. Santo Tomás precisa que la participación del pueblo en el gobierno consiste en elegir gobernantes de entre el pueblo y por el pueblo. Y para que esto forme parte del mejor sistema político, la clave está en que la participación del pueblo, lo mismo que la actuación del monarca y la de los demás gobernantes, sea según la virtud, según la moral. Es menester para Petit y su maestro Canals, que la moralidad sea un hábito social, si se pretende que las naciones sean sabias y virtuosas; por tanto, aptas para garantizar el mejor sistema político.

La democracia, requiere una efusión extraordinaria de gracia como la que iniciará el reinado de Cristo en la tierra; por tanto, como venimos manifestando en los puntos anteriores para nuestro autor la democracia, si no se rige por la ley moral dada por Dios, es democracia sólo nominal, con una inflamable deriva hacia la tiranía y el totalitarismo. Así ha sido insistentemente tipificado en la doctrina pontificia si aceptamos la tesis de Petit y Canals: la doctrina pontificia no admite la denominación de democracia al nihilismo al que recurre como un fantasma la modernidad.

En nada son ambiguos maestro y doctor, su obra se armoniza y forma un todo. Sobre este particular dice Canals: «Una de las vías eficaces de influencia deletérea de falsas doctrinas —en el orden religioso y moral, en el social y político, y en el cultural y pedagógico— y de utilización de las mismas al servicio de una praxis revolucionaria y desintegradora del orden natural, ha sido la manipulación del lenguaje mediante equívocos, que se apoyan en la imposición de significados de rigidez unívoca...Así por ejemplo...—democracia— es la fundada en el mito de la voluntad general y de la soberanía del pueblo, inspirada en fuentes rousseauianas; libertades y —derechos humanos— se entienden desde las concepciones antropocéntricas

y antiteístas de una modernidad anticristiana»¹⁰¹

Queda a un lado el concepto de democracia agustiniano, más próximo a la doctrina actual de la Iglesia «Si la muchedumbre es libre de modo que puede hacer sus leyes, más es el consenso de la multitud entera en la observancia de algo, manifestado en la costumbre, que la autoridad del príncipe, que no tiene potestad de establecer la ley, sino como gestor de la multitud. De donde aunque las personas individuales no pueden legislar, el conjunto de todo el pueblo sí puede establecer leyes»¹⁰² La Escuela Tomista de Barcelona, viene a secundar la tesis de que la ley no reside en el pueblo, es el pueblo gestor de la ley natural que adquiere por la costumbre —tradición— que equiparan a Derecho Natural o voluntad superior.

C) *El iusnaturalismo en Benedicto XVI.*

Petit es un iusnaturalista en puridad, se amarra fuertemente a la doctrina más levítica de la Iglesia para fomentar su contenido doctrinal con la firme convicción, errónea o no, de que el camino armonioso entre razón y fe es la forma de encontrar la justificación a la creación del mundo. Y el modo que el hombre ha de ponderar para alcanzar la paz, la felicidad y el Sumo Bien.

Una de las apoyaturas de Petit es la encíclica *Quas Prima*, de ella extrae la siguiente conclusión: «la Iglesia debe regir todos los pueblos —insiste—, ya casi no reconocemos este lenguaje, cuando hemos oído últimamente minimizar la misión de la Iglesia en el orden político. Y sin embargo está encíclica no fue escrita en la Edad Media sino en 1925». ¹⁰³

En la encíclica *Centesimus Annus* san Juan Pablo II hace un reconocimiento crítico de la modernidad; habla san Juan Pablo II no sobre condiciones de *legitimidad* de la democracia sino de *condiciones para su*

¹⁰¹CANALS VIDAL, F: Política española: pasado y futuro. Acervo. Barcelona 1977, 9.

¹⁰² AQUINO, Sto. T. *S. Th.* 1-2, 97, 3 ad 3.

¹⁰³ PETIT SULLÁ, J.M, *Obras Completas*. Tradere, tom.1, vol.2, Madrid 2011, 51.

*mantenimiento*¹⁰⁴; homologa «orden político legítimo» a «orden democrático» con el matiz esencial de considerar que la libertad solo es valorada de pleno con la aceptación de la verdad. Pío XI fue más lejos que Juan Pablo II: entendió el laicismo como una apostasía de la sociedad moderna. Sin embargo, la doctrina de Pío XI está superada en plenitud por el Magisterio de Benedicto XVI: considera el Papa emérito que «...lo negativo de la época moderna lleva consigo una reducción de la religión a la esfera de lo subjetivo, y esto lleva consigo un absolutismo de Estado, como se advierte claramente en Hegel»¹⁰⁵ Afirm Ratzinger en sus conversaciones con Habermas que «la democracia opera de acuerdo con el principio de las mayorías, pero la historia nos enseña que también las mayorías pueden ser ciegas e ignorar los derechos legítimos de las minorías¹⁰⁶».

Pone fin al debate el cardenal Ratzinger superando la doctrina impulsada por Pío XI y abrazada por Petit, con el siguiente esquema¹⁰⁷:

- a) Un orden constitucional totalmente positivizado precisa de la religión como poder sustentador, para garantizar desde el aspecto cognitivo los principios que lo legitiman.
- b) El Estado da mayor importancia a los ciudadanos como autores del derecho que como destinatarios del mismo; el uso abusivo del derecho por el Estado puede sustraer los derechos fundamentales al ciudadano; al Estado solo le preocupa que la transgresión esté positivizada.
- c) La motivación para la educación de opinión y de voluntad políticas, se alimentan en gran medida de ideales éticos y de aspectos culturales de vida. Sin embargo las prácticas democráticas desarrollan una dinámica política propia; esta dinámica propia puede garantizar democráticamente la negación de la libertad mediante el debate público.
- d) No basta el proceso cognitivo para lograr que los contenidos morales

¹⁰⁴ RONHEIMER, M, *Cristianismo y laicidad*, Ediciones Rialp, Madrid 2009, 98

¹⁰⁵ RATZINGER, J, *La sal de la tierra*, Ediciones Palabra, Madrid 2006, 259

¹⁰⁶ RATZINGER, J, *Dialéctica de la secularización*, Ediciones Encuentro, Madrid 2006, 159.

¹⁰⁷ *Ibidem*, 271.

de los derechos fundamentales se transforme en conciencia. Para la integración constitucional de una sociedad civil mundial, bastaría la *evidencia* moral con un consenso mundial.

Resulta inhumano, mecanicista e irracional, considerar que el Estado no puede decretar nada injusto puesto que es infalible: las mayorías también pueden ser ciegas, injustas y vulnerables; pueden ser tan opresivas como las minorías en determinados casos, y a la historia más cercana nos remitimos para su verificación si se duda de este axioma.

Tony Judt, filósofo de origen judío, en *Pensar el siglo XX*¹⁰⁸ se plantea los grandes problemas y acontecimientos que han dado forma a la modernidad: la Segunda Guerra Mundial; el holocausto; el origen del poder; la democracia y los valores que la sustentan. La respuesta de Judt viene a reconocer la existencia de unos valores superiores que puedan admitirse por convención; ahora bien, detecta el problema que estamos tratando: la fuente de esos valores sigue sin resolverse. Y nuestro autor considera (y consideramos con él) que procedan de Dios o del hombre, existen, son inamovibles por la dinámica social.

Benedicto XVI viene a reivindicar la existencia de valores permanentes que germinan en la naturaleza del hombre y son inherentes a todos los que participan de la misma. El Derecho Natural presupone que naturaleza y razón se entrelazan, y hemos de considerar que la naturaleza sin razón divina resulta irracional¹⁰⁹. Sobre este principio hemos de decir que Petit tiene suficiente visión como para preconizar el Magisterio posterior del Papa emérito cuando dice que «hay en la propia razón humana una conciencia del límite de su capacidad y un atisbo de un saber superior a ella misma. Incluso Platón en su dialogo de madurez *Timeo* pide la ayuda de Dios para hablar acerca de algo tan difícil, aunque tan palpable, como la construcción del universo físico»¹¹⁰.

¹⁰⁸ JUDT, T, *Pensar el Siglo XX*, Edi. Babelia. Madrid, 2012.

¹⁰⁹ *Ibidem*, 510

¹¹⁰ PETIT SULLÁ, J.M, *Obras Completas*. Tradere, tom.1, vol.2, Madrid 2011, 634.

Parece que el derecho positivo moderno no lo ve de la misma forma que la Iglesia católica: para los filósofos del derecho y constitucionalistas coetáneos, los mandamientos solo obligan si son asumidos por el Estado. Surge así un gran dilema ético a la comunidad católica «debe obedecer antes a Dios que a los hombres». En determinadas circunstancias el católico puede encontrarse ante la situación de tener que elegir entre la ley divina y ley humana si estas entran en conflicto de principios jurídicos protegibles. Los mandamientos son esa fuente principal de derecho divino que no se puede quebrantar por minorías o mayorías crueles; la ley natural expresa la dignidad de la persona y pone la base de sus derechos y sus deberes fundamentales¹¹¹ la ley natural no puede ser cancelada para un cristiano arrastrada por un mal socialmente aceptado.

Sin duda, la Iglesia no ha dejado de evaluar positivamente la *Declaración Universal de Derecho del Hombre* proclamada en las Naciones Unidas el 10 de diciembre de 1948.¹¹² Ahora bien, como acertadamente afirma Benedicto XVI, hay derechos pre-políticos que han sido desvelados por la razón e implementados en la *Declaración Universal de Derecho del Hombre* y compilados en casi todo el derecho constitucional moderno. No obstante, de no haber sido así, existirían de igual forma en la dignidad que posee toda criatura humana, positivizados o no por la comunidad política. Estos derechos son *universales*, pertenecen a todos los seres humanos sin excepción, son *inviolables* por ningún hombre o comunidad, e *inalienables* porque nadie puede sustraérselos a sus semejantes, sin contravenir su naturaleza. Para la especificación de estos derechos siempre podemos acudir al Decálogo pero la doctrina de la Iglesia también se ha ocupado de concretar y razonar lo que el derecho positivo no debe cambiar: la ley natural.

En la encíclica *Centesimus annus* se cierra el siguiente razonamiento con

¹¹¹ *Compendio de la doctrina social de la Iglesia*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2012, 70

¹¹² JUAN PABLO II, *Discurso a la Asamblea General de las Naciones Unidas*. www.vatican.va. 2 octubre de 1979.

¹¹³ JUAN PABLO II. *S Mensaje para la jornada mundial de la paz*, www.vatican.va. 1 de enero 1999.

objeto de ofrecer especificación de los derechos del hombre que han de ser tutelados por el derecho positivo: «el derecho a la vida, del que forma parte el derecho del hijo a crecer bajo el corazón del hombre; el derecho a vivir en una familia unida y el derecho a vivir en un ambiente moral, favorable al desarrollo de su propia personalidad; el derecho a madurar su propia inteligencia y la propia libertad a través de la búsqueda de la verdad; el derecho a participar en el trabajo; el derecho a fundar libremente una familia y como síntesis de todos estos derechos, el derecho a libertad religiosa»¹¹⁴. El hombre ha de ser libre y para serlo en plenitud debe reconocerse su dignidad trascendente. Aquellos que no creen en la trascendencia, al menos han de convencerse de que para el ejercicio de la libertad personal, alejada de cualquier tentación estatista y manipuladora, debe garantizarse al hombre unas determinadas condiciones de orden económico, político, social, jurídico y cultural que garanticen su libre albedrío.

Por coherencia con lo que venimos manifestando, si es el Estado o los grupos de poder quien decide qué es lo bueno, justo o injusto, necesariamente hemos de chocar con la verdad revelada, puesto que la Iglesia sostiene que el *poder de determinar el bien y el mal no corresponde al hombre, sino solo a Dios* (Gen 2, 16-17). Hemos de pedir al no creyente, al menos que respete el núcleo de su dignidad y confíe en la libertad personal del individuo en su propio beneficio y aras al bien común.

Dignidad y libertad serán siempre coincidentes con los derechos especificados en el Magisterio de la Iglesia; sin perjuicio de que los mismos, como es sabido, han sido recogidos y compilados con siglos de retraso en la *Declaración Universal de Derecho del Hombre*. La *Declaración Universal* podrá abolirse o modificarse mil veces, pero los derechos que custodia no pueden sustraerse del Decálogo. De tal modo que es éste último, el verdadero, garante de la libertad personal y de la dignidad que pertenece a cada ser humano.

Como conclusión, dice Benedicto XVI en el Discurso en Westminster Hall, el 17 de diciembre de 2010 que «si los principios éticos que sostienen el proceso democrático no se rigen por nada más sólido que el mero consenso

¹¹⁴ JUAN PABLO II, S. *Centesimus annus*.www.vatican.va. 1 de mayo 1991.

social, entonces este proceso se presenta evidentemente frágil». Estos principios éticos los remite el Papa emérito a la ley natural procedente del *Logos* como razón creadora; y le da una solución perfecta a la división de poderes «el papel de la religión en el debate político no es tanto proporcionar normas, como si no pudieran conocerse las no creyentes. Menos aún proponer soluciones políticas concretas, algo que está totalmente fuera de la competencia de la religión. Su papel consiste más en ayudar a purificar e iluminar la aplicación del descubrimiento de principios morales objetivos»¹¹⁵

2.2. *Contrato social como principio del moderno derecho político, nacido de la Revolución francesa.*

La obra de Petit, enlaza con Spinoza de forma constante. Dicho de otro modo, Spinoza es una preocupación permanente en el pensamiento de Petit.

En el análisis de esta cuestión —contrato social—, avanza don José María hasta el pensamiento de Spinoza pero manejando a un autor distinto, Crossman. Rosseau aportó a su época un nuevo objeto de —culto la naturaleza humana—, y una nueva iglesia no eclesiástica, el pueblo en comunidad. Mediante el humanismo, el Estado reemplazaría a la Iglesia como organizadora de culto y política. Esto ha cristalizado en la modernidad y en su crisis de valores, puesto que cualquier valor es convenido, mudable y material.

Partiendo de un análisis cronológico, no cabe duda de que Rousseau escribió *El contrato social* en 1760, noventa años después de que Spinoza escribiera *Tratado Teológico Político*; tampoco es cuestionable que el movimiento conocido como Ilustración, y concretamente Rousseau, absorben el pensamiento spinozista en su totalidad. No está solo Petit en su teoría de que el origen del *Contrato Social* está en Spinoza; entre otros, el profesor Tierno Galván define a Rousseau como un *Spinoza trivializado*¹¹⁶. Se dice de Rousseau que es el referente ideológico de socialistas utópicos, demócratas y fuente de inspiración del derecho constitucional moderno; no resulta fácil

¹¹⁵ BENEDICTO XVI, *Fe y Razón. Seis textos fundamentales*. Libreria Editrice.Vaticana, 2013.

¹¹⁶ GALVÁN, T, cit. Una lectura de la Justicia de Baruch Spinoza, Palomar Maldonado, E. Publicaciones Universidad Complutense Madrid Facultad Derecho. Madrid 2005, 23.

hacer una interpretación distinta a la del profesor Tierno sobre esta descripción del pensamiento político de Rosseau, tan solo podemos articularlo con el discurso de Spinoza.

En el *Tratado Teológico Político*, Spinoza afirma que los ciudadanos carecen de derechos si éstos no ahondan su origen en el decreto común de la sociedad. Sustraer en consecuencia el derecho de cada individuo a favor de un ente superior, el Estado. Éste recibe su legitimidad y potestad para discernir lo justo de lo injusto, lo piadoso de lo impío, por concesión directa y mayoritaria de la ciudadanía; idea troncal sobre la que ramificaría Rousseau su teoría del *Contrato social* proyectada en toda la extensión del derecho constitucional moderno.

Para Rousseau la libertad común, libertad a la que se refiere siempre la Constitución española, es consecuencia de la naturaleza humana. ¿Qué entiende Rousseau por naturaleza humana? Spinoza y Rousseau convergen en que la naturaleza está confiada a las leyes de la razón humana. En el campo político defiende una hipotética libertad de pensamiento, que solo tiene cabida como es de sentido común, en el marco de un Estado democrático. Lo que resulta matizable a Rosseau, es su idea de que el único garante de la libertad es el Estado mediante el pacto social que lo constituye¹¹⁷.

Cree Rosseau en la bondad natural del hombre en el momento de su nacimiento; resulta de la máxima importancia su afirmación y merece que reflexionemos sobre ella. Para éste, el hombre en estado natural tiene una inclinación endógena hacia la piedad, bondad y el bien, lo que le desliza de forma natural a la práctica del respeto a sus semejantes; a pesar de su proscripción religiosa, no puede obviarse que ésta reflexión no es ilustrada es cristiana en pureza. San Agustín afirma que todo espíritu y todo cuerpo es naturalmente bueno, *omnem spiritum et omne corpus naturaliter bonum esse*¹¹⁸. Poco a poco, veremos cómo el racionalismo secuestra los valores cristianos, en algunos casos los desvirtúa y en otros los hace propios negando

¹¹⁷ ROSSEAU, J.J, *El Contrato Social*, Tra. Jorge Carrier, Edicomunicación SA, Barcelona 1994, 77.

¹¹⁸ GARCIA, R. *El concepto de libre albedrío en San Agustín*. Editorial de la Universidad Nacional de Sur. Argentina.2003, 30.

su origen: «Resulta dudoso, según Grocio, saber si el género humano no pertenece a una centena de hombres, o si ésta centena de hombres no pertenece al género humano»¹¹⁹

Cuando hablemos de los grupos de poder podremos analizar si el hombre es libre en democracia, o si la libertad es algo mucho más profundo que la práctica del sufragio cada cuatro años, tesis que viene alumbrando JM^a Petit en toda la extensión de su obra. Para nuestro autor «no se ha de confundir la elección de la persona que ejercerá la autoridad, con la —comunicación— del poder en sí mismo...El sistema de sufragio es legítimo solo si se elige la persona que gobierna, pero no concede el poder de gobernar»¹²⁰. El problema que plantea Petit es el siguiente: si el poder viene de Dios es auténtico *imperium*. Si viene de un centenar de hombres, no es un poder comunicado por Dios, sino ostentado y viciado por las debilidades del hombre. Debemos analizar qué influencia tienen ese centenar de hombres sobre la conciencia del género humano y si es la libertad política la verdadera libertad personal.

¿La voluntad popular tiene siempre razón? Para Spinoza, Rousseau y Hobbes, la respuesta es incuestionablemente afirmativa: el Estado no puede decretar nada injusto, puesto que la voluntad popular es ilimitada e infalible. Si la misma pregunta la contestamos a la luz del contenido de la Constitución del 78, la sería igualmente afirmativa. Petit entiende al amparo del Magisterio de Pío XII que la voluntad popular puede convertirse en absolutismo de Estado si se admite que la autoridad del Estado es ilimitada, y ésta sobrepasa los límites del bien y del mal sin admitir apelación alguna a una ley superior moralmente obligatoria¹²¹.

El hombre nace en estado natural y libre, dice Rousseau sin distanciarse de San Agustín en origen, pero sí en sus desarrollos posteriores: para garantizar su libertad, cada ciudadano, debe poner en común «...su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general, y cada

¹¹⁹ Ibidem, 30.

¹²⁰ PETIT SULLÁ, J.M, *Obras Completas*. Tradere, tom.1, vol.2, Madrid 2011, 574.

¹²¹ Ibidem, 765.

miembro será considerado como parte indivisible del todo»¹²²

Pasa así éste de ser libre en estado natural a serlo en el estado civil: como consecuencia del pacto, surge la fuerza y el derecho. Petit, considera que en el consentimiento tampoco yace el origen del poder; puesto que la voluntad de vivir en sociedad es algo que está igualmente inscrito en el corazón del hombre, la persona es constitutivamente un ser social, debido a que así lo ha querido Dios que la ha creado¹²³. Dado que la Constitución española expresa la voluntad general como exclusivo vehículo contractual, capaz de abrir los caminos para alcanzar la felicidad común, y garantiza la libertad colectiva e individual, la voluntad general se acomodada al más puro espíritu del ensayo del filósofo ginebrino.

Cuestiona el profesor Canals esta propuesta modernista como posteriormente lo hará su discípulo: ninguna multitud puede hallar su principio unificante y ordenador desde sí misma, en cuanto multitud. Por eso en las sociedades perfectas no hay poder si no es comunicado por Dios.

Al hilo de ello podemos extraer la siguiente conclusión adoptada por la Escuela Tomista de Barcelona sin matices de ningún orden: la teoría de la voluntad general se enfrenta al origen divino del poder¹²⁴; en consecuencia, diviniza el poder humano. Sin ánimo de trivializar el debate, podemos posicionarnos con la Escuela Tomista de Barcelona en este punto: puesto que por mucho que se empeñe una mayoría en aceptar un vicio como virtud, será siempre un vicio. En el mismo sentido que su maestro, Petit, busca similitudes con la teoría aristotélica de la sociabilidad natural del hombre: lo que denomina *falsa fábula del contrato social* que caracteriza los perfiles de la modernidad.

¹²² ROSSEAU, J.J, *El Contrato Social*, Tra. Jorge Carrier, Edicomunicación SA, Barcelona 1994, 39.

¹²³ PETIT SULLÁ, J.M, *Obras Completas*. Tradere, tom.1, vol.2, Madrid 2011, 576.

¹²⁴ CANALS VIDAL, F., *Política española: pasado y futuro*, Acervo, Barcelona 1977.

Petit, se acomoda y descansa su crítica al *pacto social* desde la doctrina tradicional católica de los cuerpos intermedios, entre el individuo y el Estado. La sociedad actual, al hacer tan difíciles las asociaciones intermedias, deja al individuo a merced de los poderes del Estado; o sometido al poder inmenso de los medios de comunicación concentrados en manos de pocos, como decíamos anteriormente. No deja de ser este abandono un ataque a la libertad individual por el grupo organizado.

En la encíclica *Mater et Magistra*, se insiste en la necesidad insustituible de la creación de una rica gama de asociaciones y entidades intermedias para la consecución de objetivos que los particulares por si solos no pueden alcanzar. Estas asociaciones deben dirigir sus fuerzas a la salvaguarda de la dignidad de la persona humana y su libertad¹²⁵ Del pensamiento de Enrique Ramière, cuya obra está apuntalada en la doctrina católica como una excelsa catedral gótica, y siendo ésta conocida y metabolizada en el pensamiento de Petit podemos deducir, que el sistema ideológico del ginebrino encierra en su conjunto y sus partes una negación de la soberanía social de Dios, para conceder plenamente la soberanía a la voluntad general¹²⁶.

Para Ramière, la doctrina sobre el origen de la soberanía nacional —se discutirá cuando hablemos de la génesis y conclusión de la Constitución de 1978—niega la autoridad y la existencia de Dios; máxima que se recoge en varios artículos de Petit, con referencias a la doctrina de la Iglesia: el pueblo no es soberano en cuanto constituye la autoridad, sino en cuanto la recibe y la transmite.

La doctrina sobre el origen de la soberanía nacional modernista destruye el principio de toda obligación y fundamento de moralidad. La moral se pacta, no se tiene; destruye lo más sagrado del hombre, su dignidad constituida por conciencia moral y libertad interior.

¹²⁵ PETIT SULLÁ, J.M., *Obras Completas Al servicio del Reinado de Cristo*. «A los cuarenta años de la encíclica *Pacem in terris*», Tradere, tom. 1, vol.2, España 2011, 604.

¹²⁶ PALOMAR MALDONADO, E., *El pensamiento político de Enrique Ramière*. Tesis doctoral de Evaristo Palomar Maldonado, Madrid 1991, tom1,536.

Esta doctrina modernista niega de igual modo la libertad de conciencia. Puesto que si el individuo, como sugiere Spinoza, decide lo justo o lo injusto, la única libertad real que le deja al hombre es la física que no es otra cosa que la animalidad de éste.

En cuanto a la libertad social. La mayoría impone a la minoría su voluntad cuantitativa; ahora bien, entiende Petit que la libertad no es una cuestión de cantidad sino dignidad, y esta última puede ser atacada en su forma y fondo por la legitimidad del poder, en aras de la voluntad general. Petit, escribe en la revista *Verbo* en 1990 un artículo definitivo y definitorio titulado «*El Contrato Social* como principio del moderno derecho político nacido de la moderna Revolución Francesa».

Hacíamos referencia con anterioridad a que Petit parte de la obra de las ideas políticas de Crossman¹²⁷, concretamente de su *Biografía sobre el Estado moderno*: a partir de la implantación del pensamiento de Rosseau en el mundo moderno, podemos afirmar que las emociones religiosas pueden canalizarse en una religión secular, el humanismo. El Estado reemplazará a la Iglesia como organizadora del culto y la política se convertirá en la teología del mundo moderno. Concluye Petit apuntalando el pensamiento de Crossman «Me refiero al capítulo VIII, en que trata de la religión civil —Rosseau—. La religión es vista desde el principio como un asunto de Estado, pues cada pueblo elige su Dios, según el principio enunciado antes del carácter divino de la primera institución legislativa. Esta religión civil la acepta perfectamente Rosseau, pero ¿qué sucede con la religión revelada, la religión verdaderamente tal, la que no proviene del hombre sino de Dios, en fin qué sucede con la religión verdadera en este sistema de la voluntad general?...para Rosseau esta religión no es tolerable»¹²⁸. El tema central de Rosseau es la llamada voluntad general; a Crossman le parece inconsistente; a Petit, cuando menos, preocupante: los demócratas —dice Crossman— lo llaman «voluntad popular», los marxistas «interés del proletariado» y los

¹²⁷ PETIT SULLÁ, J.M, *Obras Completas*. Tradere, tom.2, vol.2, Madrid 2011, 841.

¹²⁸ *Ibidem*, 849.

nazis «espíritu del pueblo»¹²⁹. Esta aparente elasticidad la atribuye al carácter romántico de la filosofía política. Pero lo cierto, es que los efectos de los ideales del *Contrato Social* pueden ser plasmados en varios sistemas políticos con tal de que se mantenga el principio expuesto en esta obra, sobre la anulación de las voluntades individuales en favor de la voluntad general. Si tomamos como ejemplo la actual Constitución de 1978, las instituciones representativas —así las denomina Petit— se rigen sobre las bases románticas e irracionales del nacionalismo y la voluntad general.

¿Por qué entiende Petit que es irracional la voluntad general, a pesar de estar tan ampliamente aceptada en el ámbito cultural o político, sin cuestionamientos directos o fácticos? Expone algunas reflexiones que ordena de la siguiente manera: si del pacto social separamos las explicaciones en las que el ginebrino comenta las instituciones romanas o de la Grecia preclásica, dicha obra se queda con dos ejes fundamentales:

Siguiendo a Spinoza: Rosseau entiende el derecho como fuerza, las relaciones sociales lo son de fuerza, la sociedad acumula esa suma de fuerzas. El problema de la sociedad es único: consumir una suma de fuerzas. «El modelo mecánico sustituye al natural»¹³⁰: no hay naturaleza, no hay fin, no hay tendencia ni manifestación del ser, solo voluntad de poder. No existiendo ningún derecho natural ni ninguna relación natural de autoridad, solo quedan las convenciones como base de toda autoridad legítima entre los hombres, y este es el pacto social del mejor contrato social.

Al igual que Hobbes o Spinoza, Rosseau solo está en deuda con el estado civil; después del pacto social puede hablarse de virtud. Aclara Petit la idea de que la bondad del hombre antes de que la sociedad sea auténticamente roussoniana: las nociones de bien y de mal nacen ellas mismas con la vida social, en tanto que se ajustan o se apartan del contrato social; eso lo decía Rosseau en «Emilio» y en el «Discurso sobre la desigualdad».¹³¹ Por

¹²⁹ Ibidem, 841.

¹³⁰ Ibidem, 842.

¹³¹ Ibidem, 843.

tanto, entramos en el núcleo de la crítica a lo que Petit denomina irracionalidad de Rosseau: el poder de hecho en la praxis política actual en España, no está dividido en legislativo, ejecutivo y judicial como propone Montesquieu para evitar los abusos y desequilibrios en el uso del mismo. Es más cierto que la voluntad general es un todo único convertido en ente social, el Estado; es decir, por usar los razonamientos y vocabulario de Hobbes, el Leviatan. El Estado se ha convertido en un nuevo cuerpo todopoderoso, una maquina infalible, un dios.

Esta doctrina no solo se admite en nuestro derecho constitucional postmoderno, especialmente por determinadas corrientes políticas y con mayor tensión en países de índole mediterránea; sino que resulta casi incuestionable, puesto que si el Estado es un dios, la democracia es su religión. Como puede concluirse, para Rosseau una ley nunca es errónea si es mayoría el número de los que la apoyan; algo es bueno o malo, justo o injusto, siempre que la mayoría lo considere de ese modo. Rosseau da la cara con el más puro spinozismo cuando afirma que la democracia es preferible a los otros sistemas porque es el más absoluto. Por tanto, no existe derecho anterior al Estado porque no existe dignidad anterior al mismo. Así que la idea de la voluntad general es infalible, ninguna ley puede ser injusta, puesto que nadie es injusto hacia sí mismo. La moral, como nace de la ley, ha de ser igualmente convenida. De todo ello se desprende que la creación artificial de estados de opinión y la idea de que el todo, domina a cada parte, deja una situación de grave peligro para Petit la idea y desarrollo ontológico de la libertad.

2.3. *Dos fuentes antagónicas en la modernidad.*

Vamos a proceder a desglosar las fuentes y consecuencias de la modernidad a través de la obra de Petit, desde dos perspectivas complementarias.

A) En las sociedades perfectas no hay poder sino por Dios. Venimos afirmando que Petit y Canals aceptan sin fisuras el origen divino del poder frente a la teoría de la voluntad general. El pensamiento de Petit parte en sentido estricto de la crítica de san Pío X en *Pascendi* y *Lamentabili* al modernismo

teológico. Por contra, la modernidad y en consecuencia el liberalismo más craso, suponen y defienden que los negocios temporales de la Iglesia deben someterse al Estado: es la otra cara de la moneda al pensamiento de *Schola*, es decir, el liberalismo queda anclado en el antropocentrismo en puridad.

De lo estudiado, vamos avanzando posiciones doctrinales que nos permiten conocer mejor el momento religioso, político, social y cultural que vivió Petit y vivimos nosotros y el impacto de los efectos de las doctrinas dominantes en la modernidad. Entiende Petit desde su vocación teológica que «Cristo no podría reinar plenamente, en la colectividad como pueblo, a menos de trastornar el orden natural, como decía el P. Ramière en su obra *La soberanía social de Jesucristo*: si Cristo no fuera Rey de las sociedades, imposible sería cumplir de un modo completo su misión»¹³². En definitiva, la Escuela Tomista de Barcelona se torna agustiniana puesto que el *Reinado social de Cristo* que desarrollan en toda la extensión de sus ensayos, no es otra cosa aparentemente distinta al proyecto de la *Ciudad de Dios*; alejándose los filósofos barceloneses del laicismo que impera sobre las cosas, la sociedad civil y cada uno de los hombres: «dos amores hicieron dos ciudades: el amor a sí mismo hasta el desprecio de Dios, la terrena; y el amor de Dios, hasta el desprecio de sí, la celestial. La primera se gloria en sí misma, la segunda se gloria en el Señor»¹³³ El pensamiento del santo de Hipona está vivo en toda la obra de Petit, es notorio que con la *Ciudad de Dios* san Agustín se coloca al frente del pensamiento social cristiano de la Europa moderna, con su modelo de «pueblo» de Dios como orden divino para el desarrollo de la felicidad y el bien común.

Por el contrario, el *Tratado Teológico Político* de Spinoza, viene a ser el contrapunto de la *Ciudad de Dios*. Rosseau —Spinoza trivializado: recordemos lo dicho por Tierno Galván— desarrolla la más afilada doctrina iuspositivista¹³⁴. Decíamos que en nuestra opinión enarbola el desahucio espiritual del hombre y pone las bases del materialismo más absoluto,

¹³² PETIT SULLÁ, J.M, *Obras Completas*. Tradere, tom.1, vol.1, Madrid 2011,46.

¹³³ SAN AGUSTIN, *La Ciudad de Dios*, Estudio Preliminar, *Salvador Antuñano*, Tecnos, Madrid 2006, 366.

¹³⁴ GALVAN, T, Prologo a *Tratado teológico-político* (Selección). *Tratado Político*, Tecnos 1996, Madrid, 1966, 24.

además arraiga el laicismo radical para alcanzar a dios, razón, en aras de alcanzar la felicidad terrenal. En nuestra opinión, el vector spinozista llega hasta Nietzsche con su absoluto antropocentrismo, permítasenos la licencia de utilizar el superlativo puesto que lo definiría con mayor precisión, superantropocentrismo, con la creación de su teoría del superhombre. Nietzsche califica al cristianismo de *gran mentira*¹³⁵; puesto que Dios es una metáfora para expresar la realidad absoluta; intenta que el hombre se distancie de la moral *gregaria* y *esclavizante* del cristianismo. Para Nietzsche «Dios ha muerto»¹³⁶ el hombre nuevo debe crear desde la razón nuevos valores que han de ser el acicate y una meta para los potencialmente superiores, nunca para los mediocres. Ese elitismo o clasismo intelectual ha de llevar al superhombre a dominar la vida tanto en sus aspectos luminosos y racionales, como oscuros y pasionales; Nietzsche es el padre la postmodernidad¹³⁷

Esta tensión entre las dos visiones antropológicas, sociales y culturales de la Ciudad, no se quedan en el mero debate especulativo y estético, sino que cristalizan en la vida del pueblo de Dios o del hombre. Una de las dos ha de tener razón, pero en ningún caso se complementan, tan solo las podemos llevar al cómodo colchón del relativismo.

Dice el profesor Manuel Garrido en el Prólogo de la *Ciudad de Dios* que si «San Agustín hubiera vivido en el siglo XX y hubiera tenido ocasión de haber conocido a Heidegger en 1947, le habría estrechado la mano a su autor, felicitándolo por escribir no a favor, sino en contra del humanismo, por tener la osadía de sostener, en contra de Sartre, que lo que más debería preocuparnos no es del hombre, sino su nietzscheano destino, que lo lleva más allá de sí mismo»¹³⁸. La frase no tiene matices, es un resumen conciso de lo que ha de preocuparnos: ¿en cuál de las dos ciudades habita la modernidad, y en cuál de ellas se encuentra el lar de la felicidad? Agustín, da respuesta a

¹³⁵ NIETSCHE, F, *El Anticristo*, Alianza Editorial, Madrid, 1974, 40.

¹³⁶ NIETSCHE, F, *Así habló, Zarathustra*, Alianza Editorial, Madrid, 1975, 348.

¹³⁷ PETIT SULLÁ, J.M, *Obras Completas*. Tradere, tom.2, vol.2, Madrid 2011, 549.

¹³⁸ NIETZSCHE, F, *Así habló, Zarathustra*, Alianza Editorial, Madrid, 1975, 27.

esta cuestión en el Libro IV de la *Ciudad de Dios*, cuando pone el ejemplo del *hombre rico, angustiado y lleno de temores, consumido por los disgustos y abrasado por la ambición, en perpetua inseguridad*. Frente al hombre de mediana posición, que se *basta con su fortuna, disfruta de una paz envidiable, con sus parientes y vecinos; es profundamente religioso, sano de cuerpo y moderado y casto en sus costumbres*¹³⁹ en síntesis el santo de Hipona destaca al hombre bueno y sencillo, que es para Nietzsche el hombre débil y mediocre que tanto repudia. El primero vive en la ciudad terrenal, basada en el amor de sí mismo, el infeliz. El segundo, en la celeste, en la que está la paz suprema del reino de Dios, que es el amor al prójimo «*imago Dei*» hasta el desprecio de sí mismo, sede de la felicidad. La modernidad, está construida sobre los cimientos de la Ilustración piedra a piedra con los principios básicos de la ciudad terrenal, la del superhombre.

Todo el apostolado de Petit y *Schola Cordis Iesu* sobre el Reinado social de Jesucristo, viene a ser en suma, no un sueño religioso, una condena a la sociedad moderna o una cruzada. Podemos aceptar que son un grupo de personas, intelectuales fundamentalmente, que sueñan con llevar la Palabra a la comunidad social, política, educativa y familiar, abriendo los caminos de la ciudad celeste.

B) En segundo lugar, vamos comentar el bien común *versus* individualismo: la voluntad general trata de resolver un problema mal planteado. Coincide la doctrina los positivistas con la doctrina católica en que el bien común ha de partir siempre del principio de igualdad entre todos los hombres, y al que debe referirse cualquier aspecto de la vida social para alcanzar plenitud y sentido¹⁴⁰. Pero el bien común para la Iglesia católica no es una suma de bienes particulares de cada sujeto, tal y como se postula en la obra de Spinoza, perfeccionada en el *Contrato Social* por Rosseau. Y, proyectada y asumida para crear las bases del actual sistema de convivencia democrático en la Carta Magna española de 1978¹⁴¹.

¹³⁹ AGUSTIN, S. *La ciudad de Dios*. Tecnos, Estudio Pre.Textos, síntesis, Antuñano, S. Madrid 2007, 180.

¹⁴⁰ CONC. VATICANO II, Const. Past, Gaudiam et Spes 26: AAS 58 (1996)

¹⁴¹ Constitución Española de 1978. Arts. 1.3 y 14.

Los bienes jurídicos y morales particulares son indivisibles y, pertenecen a cada uno de los individuos que desarrollan los mismos en comunidad, en beneficio del colectivo. Cuando el hombre mira al bien común en sociedad garantiza el bien social, personal, familiar en incluso institucional. Por el contrario, dentro del mundo capitalista y liberal, prima el individualismo, el particularismo, para que el hombre actúe exclusivamente en torno a la lucha por el bien privado: de este modo se cercena y constriñe el principio de solidaridad como virtud moral.

La visión estrictamente materialista, transformaría el bien común en bienestar socioeconómico sin vocación trascendente; también mudable y modificable en su objeto a criterio de la voluntad general, lo que rechaza igualmente de plano la Iglesia. Del mismo modo que con los derechos humanos, se hizo una especificación de derechos por san Juan Pablo II en *Centesimus Annus*, y también el magisterio de la Iglesia establece el bien común como un deber de los ciudadanos y en este caso es Pío XI¹⁴² quien considera el mismo, no solo un deber, sino como la más elevada inclinación natural del hombre; éste no es egoísta, se perfecciona en la búsqueda del bien común a pesar de lo arduo que pueda resultar el camino.

Cualquier comportamiento particularista, egoísta, debe revocarse para derivarlo en la búsqueda del bien común y la justicia social. Por eso precisamente, es menester que cada Estado, y así lo recoge el Preámbulo de la Constitución española de 1978, deba garantizar la cohesión y estructuras orgánicas necesarias para servir a este bien superior, incluso por criterios de Justicia objetiva.

La encíclica *Gaudium et Spes* justifica la Creación de todos los bienes de la tierra para uso de los hombres sin exclusión, e implica la consagración de la distribución equitativa de los bienes naturales y la propiedad privada, como

¹⁴² PIO XI, Carta enc. *Cuadregesimo anno*. 15 de mayo 1935.

elemento de perfección de la justicia social. No hablamos en este caso de una apreciación subjetiva de la doctrina social de la Iglesia, sino de un Derecho Natural objetivo que radica en el corazón del hombre. La propiedad, la solidaridad y la distribución equitativa de la propiedad y riqueza, son elementos naturales a la condición humana. El hombre no debe tener las ventajas personales y familiares como específicamente suyas, siempre han de estar orientadas al bien común. De ahí que no deba tener inoperantes los bienes poseídos; aunque lo sean legítimamente, debe ponerlos siempre a disposición de la sociedad en la actividad productiva encomendando este trabajo a quien tuviera capacidad para optimizar los recursos naturales y económicos¹⁴⁴.

La clara influencia de Canals en su discípulo hace muy útil la obra de éste para comprender las reflexiones que comparten y desarrollan a la sazón. Canals, en su estudio sobre las fuentes del liberalismo titulado *La paradoja del espíritu liberal*¹⁴⁵, expone el problema de forma contundente y coincide con un pensador que se encuentra en su contrapunto ideológico, Tierno Galván, cuando afirma que «la doctrina spinoziana sobre el poder político es el precedente más auténtico del *Contrato Social* y de la voluntad general de Rousseau».

Ahora bien, no dudan Petit y Canals en afirmar que partiendo de las inequívocas fuentes de la doctrina de la Iglesia «no hay poder sino por Dios y que cualquiera que sea la forma de gobierno hay que afirmar el origen

¹⁴³ www.vatican.va. “No se equivoca el hombre al afirmar su superioridad sobre el universo material y al considerarse no ya como partícula de la naturaleza o como elemento anónimo de la ciudad humana. Por su interioridad es, en efecto, superior al universo entero; a esta profunda interioridad retorna cuando entra dentro de su corazón, donde Dios le aguarda, escrutador de los corazones, y donde él personalmente, bajo la mirada de Dios, decide su propio destino. Al afirmar, por tanto, en sí mismo la espiritualidad y la inmortalidad de su alma, no es el hombre juguete de un espejismo ilusorio provocado solamente por las condiciones físicas y sociales exteriores, sino que toca, por el contrario, la verdad más profunda de la realidad”.

¹⁴⁴ *Compendio de la doctrina social de la Iglesia*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2012, 89

¹⁴⁵ CANALS VIDAL, F. *Política española: pasado y futuro*, Ediciones. Acervo, Barcelona, 1977, 27.

transcendente y divino de la autoridad que no puede tener su fundamento en la misma multitud de hombres¹⁴⁶». Debemos recordar que Spinoza entiende por Naturaleza a dios, naturada, es decir la naturaleza crea a dios naturaleza universal. Y hemos de añadir algo fundamental en esta tesis: «si el hombre habla de libertad de albedrío es solo porque consciente de sus deseos, es ignorante del determinismo de causas que los producen y condicionan»¹⁴⁷ De este modo, podemos compartir que el concepto de libertad ha de ser revisado en la modernidad, porque de la experiencia resulta que el determinismo genera y condiciona pensamientos y decisiones, que reducen la libertad personal.

Podemos sintetizar la idea cristiana del bien común relacionado con el bien privado. El gran problema de la modernidad descrito por Gustave Thibon del siguiente modo «el afán de lucro, antes ligado a una idea de servicio a la sociedad, se desgajó de todo marco biológico, ético o religioso, convirtiéndose prácticamente en el único motor de una civilización sin alma»¹⁴⁸

Parece un problema irresoluto las divergencias entre bien común y bien privado, apoyándose en el principio *convergencia* de la doctrina social, puesto que el hombre ha nacido para la colaboración, solidaridad y amor. No tiene sentido el particularismo en una sociedad plural, siendo como es, un ser social por naturaleza. La libertad es, en tanto el hombre se relaciona con el hombre y por extensión, con la naturaleza.

Si entramos en el ámbito político, jurídico o asociativo, podemos volver a una reflexión de Thibon perenne en la sociedad moderna y habitual en los conflictos laborales, empresariales o civiles: «los que toman como base de partida el principio de *divergencia* como constitutivo de nuestro ser social, confunden lo accidental con lo esencial, la enfermedad con la salud, y les parece la ley natural lo que no es sino su misma negación»¹⁴⁹. Una sociedad que movida por los vientos de la *divergencia* se pone al frente de la regresión

¹⁴⁶ Ibidem, 236.

¹⁴⁷ Ibidem, 236.

¹⁴⁸ THIBON, G, *Solución Social*. Tradere. Madrid 2011, 48

¹⁴⁹ Ibidem, 68.

moral, económica y política, en síntesis, renuncia a la libertad. Como decía Antonio Machado en voz de su personaje Juan de Mairena, no se puede construir un edificio tirándonos los ladrillos a la cabeza.

2.4. *Influencia de Enrique Ramière en Petit: liberalismo y soberanía social.*

Ramière es un referente incuestionable en Petit¹⁵⁰. El Jesuita E. Ramière traza líneas claras que calan en la obra de Petit: el pueblo no es soberano en cuanto otorga la autoridad, sino en cuanto la recibe; la teoría del pacto social destruye la moral, puesto que ésta no se conviene, se tiene; así mismo, niega la libertad de conciencia, puesto que la libertad descansa en la sociedad y no en el individuo; la voluntad de la mayoría no ha de ser cuantitativa, sino cualitativa por cuestión de dignidad para el hombre. La obra de Ramière, está muy centrada en la crítica al liberalismo a la sombra del pontificado de Pío IX, Magisterio que se centró en la yuxtaposición constante entre liberalismo y cristianismo.

No es posible valorar cómo entiende Petit Sullá el liberalismo y el concepto de soberanía social, sin antes entrar a valorar cómo lo vive su maestro, Canals, *Schola Cordis Iesu* y el *Apostolado de la Oración*.

Las ideas de Canals, transversales en el P. Orlandis y el P. Enrique Ramière parten del convencimiento pleno de que el Reinado social de Jesucristo es el único camino para alcanzar la justicia y la paz. ¿Qué quiere decir Reinado social de Cristo? La Escuela Tomista de Barcelona y su ascendencia teológico-filosófica encabezada por Enrique Ramière, llegan al convencimiento de que «el espíritu burgués ha sido y es espíritu de cálculo, es antitético de una vida humana profunda. Es antitético de la religión de la piedad, del entusiasmo y del sacrificio... Los hombres de esta generación, a quienes se ha defraudado por una parte lo que durante siglos no faltó en épocas de menores posibilidades y de menos profunda conciencia histórica, son empujados, por otra parte, a la rebeldía contra la tradición y la autoridad, por las fuerzas que luchan al servicio del poder... Precisamente por esto, esta juventud víctima del desamor y de la violencia del odio, podría sentirse

¹⁵⁰ PETIT SULLÁ, J.M, *Obras Completas*. Tradere, tom.1, vol.1, Madrid 2011, 280.

expresada en un plano más profundo que el de los tópicos que le reconocen las motivaciones de su rebeldía impuesta y sugerida»¹⁵¹.

La Escuela Tomista de Barcelona mediante un sistema «optimista» sobre los planes de Dios, la Iglesia y el mundo; partiendo en esencia del pensamiento del P. Ramière, pretende destruir la frustración social acumulada, erigiendo las bases necesarias para dar forma a las auténticas necesidades y la verdad del pueblo cristiano. Para ello sus integrantes, citan con cierta frecuencia y convencimiento de la delación que obra en los textos de Pío XI en el momento en que puso de manifiesto la justificación de la festividad de Cristo Rey. Dice así: «al instituirlo, no solo proclamamos el supremo poder de Cristo sobre todas las cosas, sobre la sociedad, política y familia, sobre cada uno de los hombres, sino que también saboreamos anticipadamente el gozo del día supremamente fausto en que el mundo entero obedecerá al dominio suavísimo de Jesucristo Rey»¹⁵².

Esa unidad que promete llegar a la soñada Ciudad Celeste, está muy alejada de la realidad político social contemporánea, no solo en España, sino en el resto de nuestro entorno cultural y más aún, de las zonas geográficas no cristianas. Petit y Canals son plenamente conscientes de que la única unidad política con vocación universal que alcanza el derecho positivo moderno, es el internacionalismo marxista. De ningún modo consideran que pueda barajarse una solución cristiana que dé respuesta a la soberanía social del Sagrado Corazón de Jesús dentro de las corrientes cristianas; si se imponen las formas sociales del ideal cosmopolita de perfil humanista, liberal y laico. Para Petit y su maestro: liberalismo, laicismo y antropocentrismo antiteísta, conforman un mismo universo político y social.¹⁵³

De hecho, *Cristiandad*, combate firmemente tanto el liberalismo como el naturalismo, al ser considerado pecado por la Iglesia católica partiendo del *Syllabus* y *Quanta cura* de san Pío X, tal y como veremos en epígrafes

¹⁵¹ CANALS VIDAL, F, *Al servicio del Reinado del Sagrado Corazón de Jesús*. Editorial Balmes, tom. 1, España 2013, 96.

¹⁵² *Ibidem*, 77.

¹⁵³ PETIT SULLÁ, J.M, *Obras Completas*. Tradere, tom.1, vol.1, Madrid 2011, 421.

posteriores; y lo hace, fiel a la doctrina del P. Enrique Ramière, quien ordena la crítica a las doctrinas liberales que inficionan a Francia y a todas las naciones cristianas en el siglo XIX.

El único arma que esgrimen para salvar a la sociedad es aferrarse al Sagrado Corazón de Jesús, es decir, la conquista de la Ciudad Celeste: lugar de amor en el que predomina la convergencia frente a la divergencia, el bien común frente al bien privado y el amor al prójimo —Dios— hasta el desprecio de sí mismo, frente al amor egoísta a sí mismo, hasta el desprecio de Dios. Digamos que viven una utopía cristiana, casi romántica y levítica; que en muchos extremos choca con la aceptación social y en algún caso, también con la propia Iglesia, puesto que de forma expresa invoca Canals e indirecta Petit, la posición de Pío XII sobre las relaciones Iglesia y Estado, que se recuerdan en los escritos de la Escuela Tomista de Barcelona con frecuencia: «la bienhechora influencia de la estrecha unión de la Iglesia y el Estado, que creaba como una atmósfera de espíritu cristiano»¹⁵⁴. De algún modo Petit y *Schola*, viven el convencimiento pleno de que para alcanzar la salvación es menester recuperar o restaurar la naturaleza divina tanto en el ámbito privado como público.

Enrique Ramière, Orlandis, Canals y Petit convergen en la crítica maximalista al contraponer liberalismo con *Soberanía social de Jesucristo*. ¿Por qué consideran que liberalismo y soberanía social son antagónicos? Puesto que el liberalismo se aferra a la soberanía de la voluntad del hombre como origen de todo poder, antropocentrismo; contra la doctrina teocentrista de la Iglesia. El P. Ramière hace una defensa de la *Soberanía social de Jesucristo* sobre una triple argumentación¹⁵⁵: la razón natural prueba que el hombre no se puede dar a sí mismo las normas de su conducta y la fuente de autoridad; la Iglesia católica no ha dejado de denunciar la tesis liberal de que no existe relación alguna entre razón y fe; como cuestión práctica, pone de ejemplo Ramière lo que desde la Revolución francesa se ha sucedido en este país: terror, despotismo y libertinaje, y culpa del fracaso de la contrarrevolución ideológica,

¹⁵⁴CANALS VIDAL, F, *Al servicio del Reinado del Sagrado Corazón de Jesús*. Editorial Balmes, tom. 1, España 2013, 264.

¹⁵⁵ PETIT SULLÁ, J.M, *Obras Completas*. Tradere, tom.1, vol.1, Madrid 2011, 280

moral y cultural no a los revolucionarios sino a los conservadores.

La Escuela Tomista de Barcelona no deja en toda su obra ni un resquicio abierto al liberalismo católico moderado; le cierra cualquier salida a través de las palabras de Pío IX «aquellos que se llaman católicos liberales son más peligrosos que los enemigos declarados»¹⁵⁶; la beligerancia absoluta de Petit contra el liberalismo radica en la contraposición entre liberalismo y verdad; el *Syllabus* late permanentemente en el pensamiento de Petit.

2.5. *La Doctrina Social de la Iglesia en la obra de Petit. Origen del poder.*

Petit, no desarrolla los contenidos de la doctrina social de la Iglesia en puridad, pero sí trata de las cuestiones nucleares desde distintas perspectivas, con un látigo intelectual constante, frente a toda clase de materialismo; bien marxista o socialista, liberal o modernista. Afianzado el filósofo catalán en la defensa de lo sobrenatural en todos los órdenes de la vida cultural y política de la Iglesia.

La locución de la doctrina social se remonta a Pío XI y está presente en toda la obra de Petit. Enlaza nuestro pensador a la doctrina del P. Enrique Ramirère y a la encíclica *Centesimus Annus* de san Juan Pablo II. A su vez, inquiere y formula con mirada crítica un amplio estudio sobre el liberalismo, lo que le sirve para reafirmar sus convencimientos social-cristianos. Todas las referencias que hace a la propiedad privada le llevan a encuadrar este derecho en el ámbito o catálogo de los derechos fundamentales, pero con un matiz nada despreciable: siempre y cuando ésta atienda su finalidad y función social por encima de cualquier voluntad egoísta o particularista. Asume el filósofo catalán en consecuencia y en profundidad la encíclica *Rerum Novarum*, en este caso de León XIII.

Analiza el profesor Petit la doctrina social de la Iglesia partiendo de un concepto esencial en todos sus escritos: la paz ha de conseguirse con la práctica de la verdad moral; tal como lo proclamó Jesús ante Pilato: «Yo para esto nací y para esto vine al mundo, para dar testimonio de la verdad; todo

¹⁵⁶ Ibidem, 282.

aquel que pertenece a la verdad, oye mi voz». Sin la verdad no hay paz, no hay camino para llegar a la ciudad de Dios.

Se desprende de la obra de Petit, algo que podemos aceptar sin fisuras: la verdad no es algo semántico sino práctico, real, resultan necesarias leyes basadas en la verdad para que la paz se alcance y la verdad se aplique¹⁵⁷. Quiere decirnos nuestro autor que la paz se conquista desde la verdad. La verdad es la ruta que nos abraza en el *Logos* creador del universo: el hombre ha de guiarse por la ley natural inscrita en su corazón iluminado por la verdad, y desdeñar la falsa fábula del contrato social o voluntad popular acuñada por la razón humana en la Ilustración.

Hay un párrafo esencial para este epígrafe en el la obra de Petit, en el que pone sobre el tapete que la «negación de la naturaleza humana es hoy un dogma de la filosofía política. El hombre no tiene naturaleza sino solo historia»¹⁵⁸; el desahucio del Derecho Natural de los planes de estudio en el universo jurídico, se trasluce en la ausencia del mismo en el derecho positivo actual. Solo queda como esperanza para la conquista de la paz cristiana el apoyo en la encíclica *Pacem in terris*¹⁵⁹ que viene a estructurar cómo debe construirse conforme a la Palabra una organización social, bien sea nacional o internacional. Si la comunidad quiere vivir con vocación de perfección y alcanzar la convivencia pacífica dentro del ámbito del Derecho Natural e inalterable para garantizar la dignidad del hombre, por encima de la voluntad humana se encuentra el derecho a la educación a favor de los padres antes que el Estado. Para obtener o conservar este derecho, ha de romperse el monopolio práctico del Estado mediante el control de los proyectos curriculares y la enseñanza pública obligatoria o necesaria en amplias capas de la sociedad.

También se acerca Petit a la doctrina social de la Iglesia cuando plantea el

¹⁵⁷ PETIT SULLÁ, J.M, *Obras Completas*. «A los cuarenta años de la Enciclica *Pacem in terris*» Tradere, tom.1, vol.2, Madrid 2011, 598.

¹⁵⁸ *Ibidem* 602,

¹⁵⁹ *Ibidem*, 602.

derecho al salario digno abordado por León XIII en *Rerum Novarum*, y cómo no, el derecho a la propiedad privada tanto sobre los bienes útiles como de producción para garantizar la dignidad de la persona y de toda su familia. Por tanto, abordará nuestro autor los grandes problemas sociales: paz, educación y propiedad.

En nuestra opinión, vivimos en un mundo muy imperfecto, a su vez, bastante alejado de las exhortaciones de la doctrina social de la Iglesia y del Magisterio más reciente de S. Juan Pablo II y Benedicto XVI. Es igualmente posible, que la democracia se ha podido transformar en un fin en sí mismo y no en un método de convivencia; lo que no implica que haya que suprimir o sustituir el sistema político como parece deducirse de la obra de Petit y Canals, si no que debe perfeccionarse siguiendo los criterios más equilibrados de la doctrina de la Iglesia.

La paz, es el primer gran problema del mundo contemporáneo, aún no resuelto, como no lo ha sido en ningún momento de la historia universal. Ni tan siquiera en la omnipotente modernidad se ha encontrado la fórmula que garantice la paz entre los hombres y los pueblos, a pesar de los logros del hombre que parece poder conquistarlo todo o casi todo con la razón; a través de ella no ha conseguido un solo instante en la historia en el que se hayan silenciado los cañones en todo el mundo; como tampoco se ha conseguido un día de justicia social plena, o un instante sin hambre en la tierra. Sin paz, existirá el hambre; sin amor y solidaridad, también. Recuerda Petit que el hombre *no es meramente una determinada especie biológica con determinadas facultades intelectuales o productivas. El hombre es ante todo imagen de Dios mismo*¹⁶⁰. Por ende, comprendemos que toda la doctrina social de la Iglesia se empeña en establecer el marco de convivencia para que el hombre alcance tal dignidad.

No nos podemos olvidar en ningún momento que Petit y Canals, para decirlo de forma clara, eran de ideología tradicionalista carlista. Por tanto, por coherencia ideológica (incluso, permítasenos decir, teológica) beben constantemente de la doctrina social de la Iglesia puesto que la sienten como suya. No les resulta la doctrina social un referente o libro de consulta, sino

¹⁶⁰ Ibidem, 600.

todo un proyecto que les gustaría plasmar en la comunidad política y en la vida social.

De ahí su interés por esta doctrina tan relevante como olvidada, y en especial la parte que desarrolla la doctrina tradicional católica de los cuerpos intermedios. Podemos compartir con nuestro autor que la democracia liberal dificulta el desarrollo natural de las asociaciones intermedias en beneficio de los partidos políticos: deja de este modo al individuo a merced de los poderes del Estado o sometido al poder inmenso de los medios de comunicación social concentrados en poquísimas manos, que son los verdaderos oligarcas de la sociedad contemporánea¹⁶¹.

Se desvelan en la obra de Petit enormes coincidencias con Thibon y Chesterton. Afirma éste último que «todos los sistemas de concentración colectiva llevan consigo la cualidad de controlar al hombre hasta cuando es libre; si queréis, de controlarlo para mantenerlo libre»¹⁶² Es el mismo diagnóstico que hace Petit de la crisis del sistema democrático pero con giros distintos; y soluciones parecidas tanto en sus ideas sobre el distribuismo como en la participación de la sociedad o grupos intermedios, capaces de facilitar la auto-organización de la sociedad, con el fin de garantizar el perfecto desarrollo de la democracia, como provocar la afluencia de iniciativas privadas basadas en la cooperación y solidaridad. La solidaridad no ha de ser tratada no como una cuestión más o menos semántica, sino como una virtud social orientada al bien común en sentido evangélico, que es la entrega por el bien del prójimo que está dispuesto a perderse y servirlo en lugar de oprimirlo para el propio provecho (Mt 10,40-42; Mc 10,42-45; Lc 22, 25-27).

Esa necesidad irrenunciable de sociabilidad humana garantizada por la creación de grupos intermedios¹⁶³ que favorezcan la participación del mayor número de personas en la vida social. Recomienda el Catecismo de la Iglesia

¹⁶¹ Ibidem, 604.

¹⁶² G.K. CHESTERTON, *Los límites de la cordura*, Edi. El buey Mudo, Madrid 2010, 52.

¹⁶³ PETIT SULLÁ, J.M, *Obras Completas*. «A los cuarenta años de la Enciclica Pacem in terris» Tradere, tom.1, vol.2, Madrid 2011, 598

Católica, que se *impulse*, mediante la creación de asociaciones de iniciativa libre¹⁶⁴, este medio tan olvidado por la clases política. Entendemos que podría ser el método más adecuado para que la democracia deje de ser un fin en sí mismo o una religión; el fin más deseable, ha de ser alcanzar un instrumento fiable al servicio de la sociedad y el bien común.

A) La cuestión social. Constitución cristiana del Estado.

No hay nada en la doctrina de Petit, cuya respuesta no se encuentre de un modo u otro en la doctrina de la Iglesia. El eje del pensamiento teológico-político de nuestro autor es la crítica del pacto social apoyado en el pensamiento del padre Ramière sobre la «Soberanía social de Jesucristo».

Desde las enseñanzas de León XIII, sin eufemismos, pone llave en el cajón del pensamiento cristiano sobre el origen del poder: Dios, las relaciones Iglesia y Estado, y el concepto de libertad. Comencemos con un párrafo de Canals que viene a colación por el impacto que produce en toda la obra de JM^a Petit: «el P. Enrique Ramière, que con trabajo incansable, especialmente entre los años 1870 y 1875, y con enérgico lenguaje enseñaba y predicaba: *venga a nosotros el reinado social de Jesucristo, por devoción al hacia su Corazón Sacratísimo*¹⁶⁵». Establece la Escuela Tomista de Barcelona casi un método para engarzar teología y política en aras de alcanzar la síntesis armoniosa de la cuestión social. Más enérgico aún que el P. Ramière, Canals, expresa una denuncia y una propuesta para el alcanzar la paz que propone el movimiento *Schola Cordis Iesu*: «cuando el materialismo y el naturalismo producen abundantemente sus frutos amarguísimos, es necesario que se despierte entre los católicos un gran movimiento sobrenatural que tienda con todas sus fuerzas a esto: a que se establezca el reinado social de Jesucristo por la devoción a su Sagrado Corazón»¹⁶⁶. El diagnóstico es certero y coherente con la doctrina de la Iglesia, como lo es, la propuesta de oración y devoción; ahora bien, queda un último paso que es el salto de lo teológico a la

¹⁶⁴ Catecismo Iglesia Católica, 1882.

¹⁶⁵ CANALS VIDAL, F, *Al servicio del Reinado del Sagrado Corazón de Jesús*. Editorial Balmes, tom. 1, España 2013, 63.

¹⁶⁶ *Ibidem*, 63.

solución política con sus frenos y matices interpretativos en los que a veces convergen y en otros, discrepan, Escuela Tomista y doctrina social de la Iglesia.

Petit viene a decir lo mismo que Canals «cuando una ola de total frialdad espiritual amenaza con anegar los campos, antaño florecientes y fecundos, de tantas almas individuales... que la necesidad apremiante e insoslayable de la devoción al Corazón de Jesús y el inseparable correlato de su Soberanía social¹⁶⁷» entiende que ha de reconocer la sociedad y el poder político la soberanía social de Cristo sobre las cosas, la sociedad civil y democrática y sobre cada uno de los hombres. Surge de estos razonamientos el desequilibrio que plantea Petit entre las relaciones Iglesia y Estado en este caso, favoreciendo la balanza a favor de la Iglesia sobre el poder temporal puesto que la antinomia más completa es una sociedad secularizada.¹⁶⁸

Volvamos al problema de la paz. Recuerda Petit que el Papa Pío XI había instituido la festividad de Cristo Rey. Dijo el Santo Padre en la encíclica *Urbi arcano* que el mundo no conocerá la paz verdadera hasta que no acepte el hombre los derechos de Dios sobre las naciones. De este modo sobrepasa la linde del concepto de paz como verdad moral, para abrir las puertas a los vientos de la confesionalidad del Estado como garantía de la felicidad de los pueblos alejados de la ciudad de Dios, y absorbidos por un laicismo que domina la familia, la escuela, la calle, el arte y todo cuanto atañe la vida del hombre. Podemos coincidir con el diagnóstico, no tanto con la

Debemos destacar que aunque se deduce de la obra de Petit y su maestro su vocación por la creación de un Estado social cristiano y su discurso se mueve en los aledaños de la confesionalidad del Estado, sin embargo, de ningún modo se encuentra en sus escritos una frase que suene a oposición a la democracia parlamentaria como sistema de representación.

Sin perjuicio de la sana crítica que se hace al sistema, en especial a sus

¹⁶⁷ PETIT SULLÁ, J.M, *Obras Completas*, Tradere, tom.1, vol.1, Madrid 2011, 37.

¹⁶⁸ Ibidem, 47,48 y 49.

desviaciones o perversiones, Canals recuerda aquella máxima de que la democracia es un mal menor, pero la dictadura lo es aún mayor. Los conceptos de persona, sociedad, libertad, conciencia, solidaridad, justicia y bien común son una propuesta permanente para la organización del Estado. Siguiendo fielmente esta doctrina se ciñen a la misma en especial en la relación entre trabajo y capital, valorando siempre el trabajo como causa eficiente y primaria, y el capital como un instrumento, y no al revés como ocurre en el mundo capitalista.

Como fieles lectores de Pío XI, dejan en su obra aguas claras sobre la idea de moral en la vida económica, inspirada en la justicia y la solidaridad, con objeto de que constituya un factor de eficiencia social en la vida económica. Cómo no, la persona, su dignidad, es el fundamento de la vida política; con su apertura a la Transcendencia y a los demás, lo que llaman alcanzar el Reinado social de Jesucristo, es algo que caracteriza al ser humano y le permite alcanzar su plena y absoluta realización.

Con estos razonamientos, parecería casi una osadía a la Escuela Tomista de Barcelona —con la que estamos de acuerdo— negar la existencia de una ley moral objetiva, superior a la realidad externa y al hombre mismo. No se puede suplantar el derecho natural por la voluntad general, no se puede obviar la existencia de unos derechos preconstitucionales o supraconstitucionales; si se niega la idea de Dios, esos derechos se desintegran por completo y también la vocación del Reinado social de Jesucristo.

B) La encíclica *Dieturnum Illud*.

Resulta muy conciso el filósofo catalán en este asunto: el poder es de origen bíblico, revelado, y ello se adecúa a la necesaria relación con el que detenta el poder político. Su pensamiento ha de contraponerse a la filosofía moderna que sostiene que la fuente del poder es la voluntad humana. Petit, se sale en este asunto de la doctrina vigente de la Iglesia Católica: Ratzinger trató con esmero estas cuestiones, y conviene en la necesidad de tomar como valores suprahumanos los derechos fundamentales, sin mermar la voluntad del pueblo siempre y cuando respete estos derechos de origen divino.

El Papa León XIII hizo pública en 1881 la encíclica *Dieturnum Illud*. El Papa de la cuestión social deja ver de forma diáfana que todo poder proviene directamente de Dios: «Por mí reinan los reyes... por mí dominan los príncipes, y los poderosos la justicia decreto.» Y en otro lugar « no hay potestad sino de Dios; y de tal principio concluye lógicamente así: El príncipe es ministro de Dios...negarse a considerar a Dios como fuente y origen de la potestad política, es querer quitar a ésta su más bello esplendor y quitarle su mayor fuerza»¹⁶⁹.

Una y otra vez y de distintos modos nuestro autor responsabiliza al liberalismo de quebrantar la doctrina de la Iglesia. Para Petit las tesis leoninas sobre la supremacía del poder de Dios sobre el gobierno del hombre tienen plena vigencia, pero concibe un importante matiz que hemos de desarrollar con posterioridad: la distinción entre poder religioso y poder civil no implica la separación de ambos. No entra en profundidad en este punto, pero deja ver en toda su obra su convicción de que para conseguir el Reinado social de Jesucristo debe pasar la sociedad por la confesionalidad del Estado; o lo que es lo mismo, para alcanzar la felicidad, la paz y el bien común la sociedad ha de aceptar la confesionalidad de Estado, lo que para éste implica la armonía entre fe y razón¹⁷⁰.

No hay para Petit un punto medio: el origen del poder proviene de Dios si aceptamos la doctrina actual de la Iglesia, la Palabra. En eso no cabe equívoco, a pesar de que el principio esté discutido en la Constitución vigente y en la totalidad del derecho constitucional moderno. Pero resalta que el gran error de la sociedad moderna es su convencimiento de que el poder descansa en la voluntad humana. Ahora bien, no deja despejada la posibilidad de que exista una línea intermedia que acepte el poder de origen divino comunicado al hombre; quien lo acoge en su corazón y lo cede en forma de voluntad popular al Estado, asumiendo que éste a su vez debe respetar siempre y en todo momento, la ley divina conocida por revelación.

¹⁶⁹ PETIT SULLÁ, J.M, *Obras Completas*. «La constitución cristiana del Estado en la enseñanza de León XIII» Tradere, tom.1, vol.2, Madrid 2011, 574.

¹⁷⁰ *Ibidem*, 573.

Esta posición intermedia es criticada por Canals y Petit, al considerarla católicoliberal o demócrata-cristiana, incluso blasfema¹⁷¹. Se arroga el pensamiento carlista la resistencia cristiana frente a la descristinizadora del racionalismo. Es cierto que de lo expuesto hasta ahora, se deduce con total claridad que contra el racionalismo sponozista no solo se enfrenta el carlismo; lo hace de igual forma la doctrina actual de la Iglesia católica con denuncias similares y propuestas menos participantes de la intervención directa de la Iglesia en los gobiernos, de lo que hasta el momento vamos deduciendo que propone la Escuela Tomista de Barcelona.

¹⁷¹ CANALS VIDAL, F, Política española: pasado y futuro. Editorial Acervo, España 1977, 226.

Los sistemas ateístas de la modernidad constituyen los ejemplos más aterradores de una pasión religiosa desprovista de su propia naturaleza, enfermedad de la mente humana que amenaza la vida. Cuando se niega a Dios, en vez de construir la libertad, se la desaloja de sus bases y por consiguiente se la distorsiona. Joseph Ratzinger.

3. MODERNISMO Y MODERNIDAD

3.1. Origen del modernismo.

Es importante que distingamos con claridad el periodo conocido como Modernismo o Modernidad del conocido como Edad Moderna. Ésta representa un ciclo específico de tiempo en la historia: desde el final de la Edad Media hasta la Revolución Francesa. Por su parte, la modernidad para la Escuela Tomista de Barcelona representa aspectos filosóficos, ideológicos, culturales y religiosos que abarcan hasta el siglo XX. Concretamente para Petit «la Modernidad significó, simplemente, la nueva filosofía que se quería hacer al margen de la secular filosofía de las Escuelas y por ello la filosofía moderna no fue, en la práctica, ni esta ni aquella filosofía sino meramente no escolástica»¹⁷² En esta dicotomía o distinción entre Modernismo y Modernidad, no podemos afirmar con rotundidad que esté equivocado Petit, pero al menos, estamos en condiciones de manifestar que se queda corto si atendemos a las definiciones o distinciones que de ambos conceptos realizan otros autores. Habermas buscando los orígenes de la palabra «modernus» dice que en su forma latina se utilizó por primera vez en el siglo V a fin de distinguir el presente, que se había vuelto oficialmente cristiano del pasado romano y pagano, ahora bien, matiza Habermas lo siguiente «expresa una y otra vez la conciencia de una época que se relaciona con el pasado, la antigüedad, a fin de considerarse a sí mismo, el resultado de una transición de lo antiguo a lo nuevo»¹⁷³. Es decir, Petit, utiliza Modernismo y Modernidad

¹⁷² PETIT SULLÁ, J.M, *Obras Completas*. Tradere, tom.2, vol.2, Madrid 2011, 544.

¹⁷³ HABERMAS, J *La Postmodernidad «La modernidad un proyecto incompleto»*. Editorial Kairos SA. Barcelona, junio 2006, 20.

como sinónimos y con cierta reducción en su interpretación, dejando el concepto de Modernismo ligeramente en el aire, sin definir su dimensión social, cultural y estético.

Ahora bien, podemos convenir con Habermas, que el Modernismo resulta más un movimiento dinámico que se enfrenta al ciclo intelectual, político y religioso que le precede, que un una defeción concreta de un determinada época de la historia. Para dar forma a este concepto dinámico acuña el concepto «Modernidad estética»¹⁷⁴ que se revela contra todo aquello que resulta normativo; de modo tal que, autores como Tierno Galvan en su libro *Tradición y modernismo* consideran esta interpretación del modernismo — modernidad— como el eje que impulsan los movimientos conservadores del Siglo XX para imponer su cultural social y política¹⁷⁵. Cita Habermas al que estima como el más brillante de los conservadores norteamericanos, Daniel Bell, concretamente su libro *La contradicciones culturales del capitalismo*¹⁷⁶ «Bell argumenta que las crisis desarrolladas de Occidente se remontan a una división entre cultura y sociedad. La cultura modernista ha llegado a penetrar en los valores de la vida cotidiana; la vida del mundo está infectada por el modernismo». En este punto, efectivamente, coincide Petit con Habermas y Bell, para nuestro autor la cultura modernista está inmersa e infectando los valores de la sociedad contemporánea; pero Petit, no sale del universo de la filosofía, política y teología. Habermas, Bell, Braudillard, Said, Jamenson y otros autores, amplían la modernidad al espectro del modernismo cultural y estético.

Dice el profesor Carlos Valverde que «El Medievo, el Barroco, la Ilustración son periodos suficientemente bien definidos...La Edad Media es la época en la que la fe católica organiza y dirige la vida humana y sus producciones más altas: la Teología, la Filosofía, el Derecho, la Arquitectura, la Escultura, la Poesía. Se logran grandes síntesis, divino-humanas, como *Summa Teológica*, la catedral gótica o la *Divina Comedia*...La Ilustración ocupa el siglo XVIII con su optimismo naturalista, o con sus pretendidas luces racionales, o más

¹⁷⁴ Ibidem, 21.

¹⁷⁵ GALVAN, E, *Tradición y modernismo*. Ediciones Tecno. Madrid 1962, 177

¹⁷⁶ HABERMAS, J *La Postmodernidad «La modernidad un proyecto incompleto»*. Editorial Kairos SA, Barcelona, junio 2006, 20 a 23.

que racionales, sensitivas, con su crítica acerada a todo lo anterior, con su deísmo religioso, queda todo ello ordenado por orden alfabético en la Enciclopedia...»¹⁷⁷

El siglo XIX arranca con la industrialización, el capitalismo y las inherentes doctrinas liberales; seguido de la contra-réplica política y filosófica de los movimiento obreros y las doctrinas político sociales de fuerte arraigo revolucionario que inician Marx y Engels; ambas doctrinas abonaron el campo de una Europa convulsa que se nutre del materialismo más absoluto en las dos confrontaciones mundiales; en especial, en la aterradora Segunda Guerra Mundial de la que fueron pavorosos protagonistas los crímenes nazis y la posteriores masacres de Stalin. Se acepta por parte de los tratadistas¹⁷⁸ que René Descartes da comienzo a la filosofía moderna con su duda metódica y la secularización de la razón, a cuyo tenor se cuestiona cualquier conocimiento que pueda tener el hombre, lo que resulta impeditivo para conocer la verdad: el cartesianismo se edifica sobre su famosa frase *pienso luego, soy*¹⁷⁹ que ha cambiado la filosofía, política y sociología moderna; de forma que a partir de Descartes todo queda sometido a la superioridad de la razón humana.

Petit centra sus estudios filosóficos en Descartes, Hume, Mach, W. James y Comte; sin olvidar a Leibniz y Spinoza; todos ellos, son los precursores de la corriente intelectual, filosófica y política que conocemos como Ilustración. El hombre es el centro del todo y la razón su religión. La naturaleza es medio y fin para el desarrollo personal que surge en el Enciclopedismo. La filosofía se orienta hacia lo útil mediante los sistemas racionalistas, empiristas, positivistas e idealistas. El modernismo rompe con la idea basal del cristianismo sobre el origen del derecho, niega las fuentes normativas de naturaleza superior y las limita a lo meramente cognitivo; relega lo divino al ámbito de lo personal, incluso pretende cercenar la sobrenaturalidad de

¹⁷⁷ VALVERDE, C, *Génesis, estructura y crisis de la Modernidad*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2011, 26.

¹⁷⁸ Ibidem 109 “Pero parece que se puede asegurar que el decisivo golpe de timón, el que marcó definitivamente el rumbo de la cultura europea y determinó el espíritu de la Modernidad, ha sido lo que se ha llamado la revolución cartesiana”

¹⁷⁹ Ibidem, 112.

cualquier institución humana. El modernismo, en cierto modo abyecto para Petit, sustituye la idea agustiniana de que la felicidad se alcanza mediante el gozo de contemplar la verdad¹⁸⁰, proponiendo por contra del gris y frío racionalismo que descansa la esperanza de felicidad en la extensión de la razón a todos los ámbitos del conocimiento.

Desde la perspectiva modernista la religión es un hecho teológico en constante evolución; no se puede conocer la misma sin el devenir histórico de los tiempos; es decir, se acomoda a lo que Comte denominó *ley fundamental de la dinámica social*¹⁸¹; lo que impide que la religión mantenga verdades eternas. Por ende, al no existir verdades universales, el Derecho Constitucional ha de ser igualmente mudable y relativista. La encíclica *Pascendi Domini Gregis*¹⁸² hace una diferenciación entre los distintos pensares modernistas para su clasificación y análisis de los que denomina como *enemigos de la Iglesia*, con objeto de evitar generalizaciones y centrar el análisis de lo que verdaderamente encierra el concepto «modernista»¹⁸³:

a) Modernista filósofo: se posiciona siempre dentro del pensamiento agnóstico; la razón humana cerrada en el círculo de los fenómenos, nada puede ser franqueado por la razón. Este es uno de los ejes más comunes del pensamiento moderno del que se infieren dos conclusiones: Dios, no puede ser objeto de la ciencia, ni puede ser tampoco sujeto de la historia.

b) Modernista religioso: el sentimiento religioso brota por vital inmanencia (del latín *manere in*, permanecer en) de la naturaleza humana. Es una identidad formal y biológica que mantienen los seres vivos, sin perjuicio de los cambios bioquímicos que tengan, sociales o culturales. El hecho religioso no es una realidad sobrenatural: es el subconsciente el creador de la religión; no se puede buscar fuera del hombre la explicación al hecho religioso; por consiguiente, la naturaleza es quien crea la religión a su entender de este

¹⁸⁰ PETIT SULLÁ, J.M, *Obras Completas*. Tradere, tom.1, vol.2, Madrid 2011, 619.

¹⁸¹ PETIT SULLÁ, J.M, *Obras Completa*. Tradere, tom.2, vol.2, Madrid 2011, 642.

¹⁸² PIO X, S.P., *Pascendi Domini Gregis. Sobre las doctrinas modernistas*. Roma, 1877.

¹⁸³PETIT SULLÁ, J.M, *Obras Completa*. Tradere, tom.1, vol.2, Madrid 2011, 624.

grupo de modernistas.

c) Modernista apologeta: los modernistas que afirman la vigencia de la fe a través de alguna experiencia original que se hace participar a otros por mera comunicación, mediante la predicación formal e intelectual. Es una elemental transmisión intelectual realizada durante siglos. Debe dirimir las controversias de la religión por medio de investigaciones históricas y psicológicas; de modo tal, que defienden la religión, pero no con los libros Sagrados. Analizan éstos de forma científica, y cuestionan su autenticidad o sus vicios.

d) Modernista reformador de la Iglesia: muchos protestantes liberales suprimen todo culto externo sagrado, y tratan de introducir la religión que denominan individual; predicán que la Iglesia tiene una separación con el Estado que implica su desvinculación de aspectos que son sustanciales a la dignidad del hombre: matrimonio, familia, educación y vida social. Será el Estado el único con capacidad para dictar leyes de conducta. Requieren que se remueva la filosofía en los seminarios, principalmente la escolástica, considerando la filosofía moderna como la única y verdadera.

f) Modernista teólogo y Modernista historiador: Pretende conciliar la fe y la ciencia, de tal suerte que una se subordine a la otra. Y el modernista historiador, para quienes tanto Dios como toda otra intervención sobrenatural en las cosas humanas deben ser relegados al campo de la fe, pues sólo a ella pertenecen.

Del conjunto de la obra de JM^a Petit se deduce que modernismo y laicismo se fusionan y alimentan mutuamente en sus principios. En cualquier caso, los trabajos del filósofo barcelonés, en los que trata las contingencias de la modernidad parten siempre y en todo caso de la doctrina de la Iglesia.

La Encíclica pone boca arriba todas las cuestiones controvertidas entre modernidad y laicidad. Condena y advierte. En conclusión, para el modernismo la religión no es más que un sentimiento, y el tratamiento que debe recibir por parte del Estado ha de ser el de sumisión a la voluntad del Estado de cualquier principio religioso.

La *Declaración de derechos humanos y del Ciudadano* aprobada por la Asamblea Nacional Constituyente francesa del 26 de agosto de 1798, panacea del positivismo ilustrado, se configuró como el código moral, político, ético y social al que Ramière denominó «Nuevo Evangelio». Lo más importante de esta *Declaración* es que se erige en base y fundamento de todo el Derecho Constitucional moderno, vigente en nuestra actual Constitución.

¿Qué principios y fundamentos descansan en la Constitución de 1978?:

a) La soberanía radica en el hombre, más concretamente en las mayorías sociales, tal y como afirman de forma indubitada los Ponentes de la Constitución y evidentemente la misma Carta Magna.

b) La revelación divina no obliga a nada, si atendemos al principio de inmanencia que se acepta en el Siglo de las Luces, denominado por san Pío X como «modernismo religioso».

c) La religión no es más que una mera opinión; deberíamos encuadrarla, por tanto, en el contexto definido como «modernismo apologista».

Ramière, valora en profundidad los conceptos de liberalismo y modernidad desde el pensamiento de la Iglesia, partiendo en todo caso del Magisterio de san Pío X. Desbroza el teólogo y filósofo jesuita las ideas modernas sobre once puntos o posiciones: dignidad humana, independencia de la razón, libertad moral, libertad civil, libertad política, libertad de conciencia, igualdad, democracia, fraternidad, espíritu de asociación y fraternidad de los pueblos.

Sin entrar a valorar cada una de ellas para no perder el nexo causal de la tesis doctoral, podemos y debemos interpretar, qué ideas de la modernidad son un expolio o extracción del pensamiento cristianismo del que se reniega en todos sus fundamentos en la Ilustración, y cómo se han implementado estos valores en la Constitución de 1978; eso sí, redefinidos o desvirtuados mediante la Filosofía del Derecho coetánea.

Para ello, es necesario analizar el detonante filosófico de todo el pensamiento moderno; su ámbito social y cultural, la importancia que tiene en el movimiento ilustrado y en el pensamiento filosófico y político posterior. Será Spinoza, el eje del desarrollo de cada uno de estos aspectos fundamentales, si

aceptamos las propuestas de Petit y Canals. Para ellos no cabe duda que Spinoza estableció las bases del liberalismo moderno, y de sus fuentes bebió Rosseau antes de desarrollar la teoría del Contrato Social como medio de expresión y comprensión de la voluntad general.

Petit, se refiere a Comte —como veremos en el momento en que tratemos la Reorganización Social— con frecuencia por el sedimento intelectual que le quedó a través del estudio y desarrollo de su tesis doctoral: *Filosofía, política y religión en el sistema de Augusto Comte*¹⁸⁴ Sin embargo, en su obra se muestra un conocimiento no menos profundo de Spinoza, piedra angular en la construcción del pensamiento naturalista del liberalismo moderno; concretamente, en su artículo doctrinal titulado *La filosofía política de la modernidad*¹⁸⁵.

La filosofía de la modernidad está fundamentada especialmente por dos grandes dogmáticos: Hobbes y Spinoza. Ahora bien, el modernismo se alimenta especialmente de la mies del segundo; sin que ello suponga que ambos mantengan fuertes lazos en común. He aquí algunos principios comunes a ambos reseñados por José M^a Petit:

a) Ley natural es sinónimo de fuerza de la naturaleza, y tan solo soluciona cuestiones empíricas. Nada tiene que ver con el concepto cristiano de ley natural, que es la inscrita por Dios en el corazón de los hombres; ésta última conduce al hombre por el camino de la caridad y el amor; desarrolla el sentido trascendente del hombre.

b) El Estado decide que es lo justo e injusto. El poder del Estado es ilimitado. La religión es una superstición que debe tolerarse en tanto no mine la capacidad de decisión del Estado.

c) La Iglesia como institución debe estar sometida al Estado.

¹⁸⁴ PETIT SULLÁ, J.M., *Filosofía, Política y Religión en Augusto Comte*. Ediciones Acervo, Barcelona 1978.

¹⁸⁵ PETIT SULLÁ, J.M, *Obras Completas*. Tradere, tom.1, vol.2, Madrid 2011, 755.

d) La libertad del hombre, como libre arbitrio, es mera apariencia y todo está sometido al poder de la naturaleza.

En su *Tratado Teológico-Político* Spinoza hace una exhaustiva relación de lo que son las bases del sistema político que conocemos y participamos en la mayoría de Occidente: la democracia. Aunque todo el desarrollo doctrinal spinozista es un verdadero tratado para *La intolerancia frente a la religión*¹⁸⁶, como lo define Petit en su opúsculo: es imprescindible conocer el entorno personal, social y cultural de Spinoza, con objeto de sumergirnos en la corriente ideológica que se vertebrará a través del mismo hasta la Constitución española de 1978.

Podemos afirmar que la modernidad comenzó en el Renacimiento — surgen los primeros brotes de separación entre filosofía y cristianismo—, se desarrolló en la Ilustración en el siglo XVII. Cristalizó en los movimientos ateos decimonónicos y de principios del XX. Siendo su primera formulación teórica la de Spinoza en cuya doctrina materialista no cabe Dios¹⁸⁷ *Verum quia factum*: sólo es verdadero lo que nosotros hemos hecho.

Es probable que los filósofos de la comunicación cierren el círculo de la modernidad contemporánea. Traemos por ello a colación el ensayo de J. Braudillard, titulado *Éxtasis de la comunicación* por lo relevante y próximo que resulta de cara a entender la libertad y sus carencias en el ámbito de la sociedad contemporánea: *Este es el tiempo de la miniaturización, el telemando y microprocesado el tiempo, los cuerpos, los placeres... El campo, inmenso geográfico, parece ser un cuerpo desierto cuya extensión y dimensiones parecen arbitrarios, tanto pronto como los acontecimientos están compendiados en las ciudades, las cuales, a su vez, sufren la reducción de unos pocos acontecimientos minituarizados... la publicidad en su nueva dimensión lo invade todo, al tiempo que desaparece el espacio público. Se realiza o, si uno lo prefiere, se materializa en toda su obscenidad; monopoliza*

¹⁸⁶ PETIT SULLÁ, J.M, *Obras Completas. «Religión y tolerancia»*. Tradere, tom.1, vol.2, Madrid 2011, 763.

¹⁸⁷ PEÑA GARCIA, V. *El materialismo de Spinoza*, Madrid, Revista de Occidente, 1974.

*la vida pública en su exhibición. Ya no está limitada a su lenguaje tradicional, sino que organiza la arquitectura y realización de superobjetos.*¹⁸⁸

En nuestra opinión —al hilo de lo extraído de la obra de Petit — permítasenos partir de Spinoza, con su aforismo de que razón y libertad son sinónimos; de este modo llegamos a la conclusión de que la razón puede igualmente esclavizar a través de las nuevas tecnologías, monopolizando la vida pública pequeños grupos de poder. Los oligarcas de la comunicación son los dictadores contemporáneos, carceleros del hombre moderno, secuestradores del pensamiento. El término que se maneja en los medios con total naturalidad y un cierto desahogo lingüístico «creadores de opinión», puede definir un estado de manipulación social tan peligroso como los utilizados en las sociedades descaradamente totalitarias, con la diferencia que en un caso es aceptado socialmente y en el otro criticado con justa acidez.

En un interesante ensayo realizado por varios autores, cuyo título es *¿Democracia sin religión? El derecho a influir de los cristianos en la sociedad*¹⁸⁹ Ignacio Sánchez Camara hace referencia al ensayo de Ortega y Gasset *Misión de la Universidad*, y viene a concluir que quien tiene el poder espiritual influyendo en la formación de las conciencias de los demás, suministra los modelos o pautas para sus vidas. El asedio al cristianismo es la consecuencia de un conflicto que tiene por objeto el poder espiritual.

3.2. La importancia de los distintos estudios filosóficos sobre el origen de la modernidad.

En las Obras Completas de Petit, concretamente en el Tomo II Volumen I, se dedica toda la Primera Parte a desarrollar sus estudios «Sobre racionalismo, empirismo y neopositivismo». Este capítulo, transcribe un compendio de Estudios Filosóficos sobre el origen del modernismo, estructurando el editor los trabajos de forma organizada, jerarquizándolos en los distintos ítems

¹⁸⁸ BRAUDILLARD, J. *La posmodernidad*. Editorial Kairos. Barcelona 1985, 187.

¹⁸⁹ MAYOR OREJA, J; BUTTIGLIONE, R; SCHONBÖRN, C; SANCHEZCAMARA, I. *Democracia sin religión? El derecho a influir de los cristianos en la sociedad*. Edi. Stela Maris, Barcelona, 2014, 87.

dedicados a cada uno los alfareros de esta corriente filosófica y social. Surgen así los escritos docentes de Petit sobre Hume, Mach, James o Wittgenstein; para concluir demostrando que *El contenido racionalista del empirismo*, es también un estudio sobre el neopositivismo, encaminada a demostrar que la filosofía positiva europea continental representada por Wittgenstein está más emparentada con el racionalismo de Descartes, el idealismo de Mach y el pragmatismo de James, que con el empirismo de Hum¹⁹⁰. Los temas son tratados con vocación más «científica-docente» que con criterios subjetivos de opinión. Por tanto, resulta necesario desarrollarlos más modo de síntesis que como materia objeto de valoración científica.

3.2.1.- *Racionalismo cartesiano.*

La sabiduría universal. *La Regulae.*

Las teorías racionalistas circunscriben el pensamiento dentro del ámbito de conocimiento que supera a la observación; en realidad estrechan tanto los lindes del pensamiento que no dejan campo abierto a ninguna otra forma de conocimiento distinta a la observación, que les resulte digna de confianza. Ha predominado desde el apogeo de la filosofía griega a nuestros días *La Regulae, El Método*, «según el cual debe guiarse nuestro total conocimiento del mundo»¹⁹¹

Es el verdadero desarrollo del *Discurso del Método* que viene a sentar sus bases sobre la premisa de que existe una relación y analogía entre las ciencias. Para Descartes, filosofía es el «estudio de la Sabiduría...un conocimiento perfecto que el hombre puede saber, tanto para la conducción de su vida, como para la conservación de su salud y la invención de todas las artes..., y la unidad de las ciencias *no es otra cosa que la sabiduría humana*: un perfecto conocimiento de las primeras causas que el hombre puede saber y los verdaderos Principios de todo lo que es posible saber»¹⁹². Así mismo, Petit

¹⁹⁰ PETIT SULLÁ, J.M, *Obras Completas*. «La religión de la humanidad». Tradere, tom.2, vol.1, Madrid 2011, 14.

¹⁹¹ Ibidem, 78.

¹⁹² Ibidem, 88.

hace especial hincapié en los otros cuatro tratados: Dióptrica (conocimiento de las artes), Discours (conocimiento de la Lógica), Meteoros (filosofía no académica) y Geometría.

No obstante, para J.M^a Petit, la cuestión esencial en esta parte de su estudio sobre Descartes es su teoría de las ideas¹⁹³:

- La constitución: la constitución de las ideas es la de ser imagen o representación.
- El sentido común: los sentidos externos y la imaginación, son necesarios *funcionan como un estilete para imprimir estas figuras*.
- El alma es sujeto pasivo de las ideas, sea cual fuere el origen de éstas: el entendimiento, por tanto, no es agente sino paciente en cuanto que recibe lo que se llama idea. El hombre conoce gracias a la espiritualidad del alma; el alma, es el lugar óptico desde el cual puede abrirse al mundo entero.

Quiere con esto nuestro autor, justificar la conexión necesaria entre empirismo y racionalismo, en el ámbito de la teoría del conocimiento de las *ideas*. ¿Dónde radica la diferencia entre el empirismo de Hume y la teoría del conocimiento de las ideas de Descartes? Para Hume, la imagen resulta de la impresión, Descartes, no puede considerar como «cosa» aquello que representan las ideas: la representación de cuerpo externo y corporal son una mera «extensión». Las Reglas XII y XIV resultan transcendentales para la ontología de las ideas¹⁹⁴:

- a) Las naturalezas simples son el único objeto cierto de nuestro conocimiento.
- b) Todo lo que se conoce como compuesto se deduce y, debe formarse a partir de las naturalezas simples.
- c) La veracidad de las naturalezas simples, requiere el buen uso de la intuición.

¹⁹³ Ibidem, 36.

¹⁹⁴ Ibidem, 78 a 81.

El idealismo presupone la afirmación cartesiana de que debe atenderse solo al sujeto pensante, prescindiendo de lo que hay fuera de él, para concluir afirmando que la unidad de todas las ciencias identifica la sabiduría humana.¹⁹⁵ Cree Petit, que lo que entiende Descartes por «unidad de las ciencias» implica la superación de la metafísica, en su acepción aristotélica. La Metafísica cartesiana se agota en la Física: «ciencia del ente en cuanto tal». Lo que supone el principio del racionalismo vertebrado en la filosofía moderna.

El árbol de la filosofía.

El estudio de los Principios de los que se deduce la verdad de las otras cosas, lo hace Descartes en su famoso *Árbol de la filosofía*¹⁹⁶. Las características de estos principios son; jerarquía, claridad, y la posibilidad de que de ellos se puedan deducir las demás cosas. De los Principios metafísicos se deducen los físicos y de éstos «la verdad de las otras cosas» La filosofía es un árbol cuya raíz es la metafísica, el tronco la Física, y las ramas las demás ciencias: Nada deja fuera de la razón Descartes. Con estas pautas abre las puertas del mecanicismo en pureza, la Mecánica se deduce de la Física; la Medicina de la Mecánica y como síntesis de estas ciencias surge la Moral. Las matemáticas tienen una importancia sustancial en el discurso cartesiano, porque revelan el método, que sirve a todas las ciencias y por tanto es fuente de cada una de ellas. La importancia que tiene para el profesor Petit este punto, no es otra que la visión racionalista que Descartes hace de la creación, justificada a través del conocimiento; puesto que la unidad de las ciencias dota de contenido al racionalismo cartesiano y éste desahucia a Dios de la vida social, política y espiritual. Las ciencias son humanas y Dios no está en el árbol del conocimiento.

¹⁹⁵ Ibidem, 85.

¹⁹⁶ Ibidem, 90.

3.2.2. *Empirismo de Hume y empirismo radical de W. James.*

El empirismo de Hume.

Petit hace un análisis del empirismo citando a Hans Khan, que se originó en Inglaterra, apoyado en los resultados de la ciencia natural moderna, que aseveraba la superioridad de la observación sobre el pensamiento, y cuya experiencia es la única fuente de conocimiento que no ha dejado de acrecentar su identidad. En la Introducción a sus estudios filosóficos, Petit, justifica su inquietud por demostrar que «el neopositivismo no es una continuación al empirismo de Hume, removiendo, al mismo tiempo, la idea del historiador citado de que Hume es un —tipo puro— (en el mismo sentido que aceptamos que Platón lo es). Ambas tesis mutuamente implicadas, las sostenemos mostrando la importancia del racionalismo que incide en esta temática, tanto por la influencia que tuvo el empirismo clásico como el racionalismo neopositivista. En cuanto al método «experimental», debemos quedarnos con la premisa de que no podemos ir más allá de la experiencia, no existe conocimiento a priori. De tal modo que si todo efecto tiene su causa, el empirismo conduce irremediamente al escepticismo. Incomoda a JM^a Petit que a Hume se le encuadre entre los defensores del neopositivismo por una cuestión cardinal: decíamos que el «positivismo» ha dejado clara la necesidad del conocimiento apriorístico contra el «empirismo»; asimismo le resulta indubitado a los empiristas que todo conocimiento versa y arranca en cualquier caso de la experiencia. Es curioso el matiz que hace nuestro autor al tópico de Hume: «no podemos ir más allá de la experiencia»; afirmación que razona y matiza contra la opinión de la mayoría de los tratadistas que discurren por este camino estrecho y abrupto¹⁹⁷

Resulta duro y valiente Petit cuando asegura que la «creencia de Hume ha contribuido positivamente al desarrollo de las ciencias experimentales carece en absoluto de base histórica y no pueden aportarse en su favor hechos concretos»¹⁹⁸; decimos que es contundente en esta frase nuestro autor, puesto que en definitiva se posiciona de forma clara con aquellos que le dan mayor

¹⁹⁷ Ibidem, 33.

¹⁹⁸ Ibidem, 33.

importancia a la influencia del pensamiento racionalista como fuente de conocimiento, que con las corrientes filosóficas que apuntan a valorar la observación como el método de conocimiento más influyente en la filosofía de la modernidad. Queda convencido nuestro autor por la crítica de Berkeley a la teoría de la causalidad (todo efecto tiene su causa) puesto que «el sentido común no aceptaría un escepticismo tan completo como el de Hume»¹⁹⁹

Entendemos por sentido común la definición tomista: «prescripción de la razón, en vista del bien común y promulgada por el que tiene al cuidado la comunidad»²⁰⁰; de modo tal que, en aras a esta definición, coincidimos con Petit en que el empirismo no es un método científico lo suficientemente valido para demostrar, los muy factibles errores de Hume.

Quizá Petit se queda corto en su crítica y resulta su diatriba más doctrinal que científica. Ahora bien, se deduce del análisis total de la obra de Petit que aparta a Hume del origen de la ciencia moderna, para dejar paso a su tesis principal situando a la cabeza de esta a Descartes, Spinoza y Leibniz. Petit afirma que el empirismo es un método inequívocamente analítico; por consiguiente, necesariamente racionalista y, sí, necesita de la razón para su subsistencia; de forma que el hilo conductor de los razonamientos de Petit nos lleva de nuevo hasta Descartes y Spinoza. A partir de esta conclusión, da un gran empujón a Hume para que caiga por el precipicio de la posible influencia del empirismo en el positivismo moderno, puesto que la lleva J.M^a Petit extramuros del sentido común: «... en Descartes era la intuición lo que suministraba un objeto capaz de ser analizado y la negación de la intuición por parte de Hume le lleva a emplear el análisis sobre un objeto que está sin constituir racionalmente, con lo que aparece lo real como lo absolutamente heterogéneo sin ninguna relación cognoscitiva»²⁰¹. Por tanto, la razón necesaria para el método analítico precisa de la imaginación negada por Hume. De modo tal que éste entra en crisis con su teoría; no es posible la experiencia sin intuición; tampoco es posible que no haya conocimientos

¹⁹⁹ Ibidem, 34.

²⁰⁰ Cita. GRABMANN M. *Historia de la Filosofía Medieval Santo Tomás de Aquino*. Traducido por Salvador Minguíjon, Editorial Labor SA. Barcelona Buenos Aires 1928, 34 a 38.

²⁰¹ Ibidem, 35.

apriorísticos como afirma Hume.

A)La idea común como imagen.

En el ADN que identifica la filosofía de la modernidad queda plasmada la sustitución del «concepto» por la «idea». La idea y lo visto de la cosa sensible (nada supraempírico), y resulta una copia o representación de lo sensible; algo que Petit imputa a Descartes nuevamente.

Petit cree y defiende que Descartes rompe con la acepción del vocablo *idea* de tradición escolástica, como aquello que es representación de las esencias en sentido platónico: único, eterno e inmutable, dotadas casi de naturaleza trascendente o suprasensible. En la modernidad la *idea* es lo visto de la cosa sensible, más que lo engendrado. Sostenemos en esta tesis que en el mundo contemporáneo no se admite ninguna realidad objetiva, si no es tangible, medible, verificable. Hablar en el ámbito del derecho, sociología o ciencia, de cuestiones suprasensibles, conlleva la inevitable descalificación o calificación peyorativa de escolástico.

Con enorme inteligencia nuestro autor se refiere al origen como punto de inflexión del concepto de *idea* con el advenimiento de la modernidad, a través de la filosofía del siglo XVI para llegar al siglo XX con los filósofos de la comunicación; con la preponderancia de la *imagen* sobre la abstracción y el *inmediatismo* sobre lo suprasensible.

Petit concentra su esfuerzo en destacar que el término *idea* en Hume se refiere a aquello que aparece en la conciencia²⁰². Para ello trae la clara exposición del escocés: «todas las *percepciones* de la mente humana las llamaré impresiones e *ideas*. La diferencia entre éstas son los grados de fuerza y viveza con las que golpean la mente...A estas percepciones que entran con más fuerza y violencia, podemos llamarlas impresiones; y, bajo este nombre comprendo todas nuestras sensaciones, pasiones, emociones... Por *ideas* entiendo las débiles *imágenes* de éstas en el pensamiento y razonamiento»²⁰³.

²⁰² Ibidem, 38

²⁰³ Ibidem, 37.

De este modo llega a la siguiente conclusión José M^a Petit: «el origen de las ideas es lo que separa el empirismo del racionalismo, se diluye por lo mismo, el problema de la constitución de la idea —copia, imagen, representación— de la que difiere en grado, no en naturaleza»²⁰⁴. Resulta muy sutil en su afirmación, pero debemos matizar que tampoco es lo mismo decir que *las ideas se derivan de impresiones, a decir que son, más que copias o representaciones de ellas*. Lo que efectivamente toma el empirismo del racionalismo es la inmediatez que niega cualquier grado de abstracción, la *idea* es algo que se deriva de impresiones de la cosa sensible, o es una copia, una representación de la cosa sensible, de algo inmediato y palpable.

Para Petit la *crítica a la noción de sustancia* resulta la característica fundamental del empirismo. Se manifiesta el filósofo catalán contrario a la opinión dominante que atribuye a Locke la consideración de primer empirista clásico²⁰⁵. Para Locke, sustancia no es más que el soporte de las cualidades, que no existen sin algo que las sostenga. Locke, retorna a la idea potencial de Aristóteles de la categoría de sustancia; distanciado de la teoría que considera la segunda sustancia (ousia) como «extensión» del sujeto. Hume hace una crítica a la noción de «extensión», no sólo a la de «sustancia». Llega de este modo Petit al núcleo del problema de la *crítica a la noción de sustancia* y su evolución desde el racionalismo cartesiano hasta la crítica de Hume²⁰⁶:

a)Descartes²⁰⁷: no emplea el término sustancia como mero soporte, puesto que jamás se utiliza el término accidente en el léxico cartesiano. La sustancia aristotélica existe como soporte, es, por tanto, potencia. La extensión cartesiana es acto, se identifica con el sujeto. De la lectura que hace Petit Sullá de la *Regulae* extrae las siguientes conclusiones sobre la obra de Descartes: la

²⁰⁴ Ibidem, 37.

²⁰⁵ Ibidem, 42.

²⁰⁶ Ibidem, 41.

²⁰⁷ Ibidem, 42. «Por sustancia no podemos entender nada más que aquello que existe de tal modo que no necesita de ninguna otra cosa para existir»

«extensión» se identifica con el sujeto, con lo que se actualiza todo «soporte» como siendo elemento que constituye a sus cualidades sensibles; no reconoce ningún ser *filosófico* que no caiga bajo la *imaginación*; por último, para Aristóteles el «accidente» es lo que acaece a la sustancia, para Descartes es una manera de ser de la sustancia; resulta la extensión de la sustancia lo que define la naturaleza de la sustancia corpórea. La teoría de potencia y acto aristotélica, desaparece con Descartes. En conclusión, la extensión se identifica con el sujeto —actualiza todo soporte— como siendo el elemento que lo constituye; y, no reconoce ningún ser filosófico que no caiga bajo la imaginación.²⁰⁸ Ello implica que al ser todo objeto corporal extensión y modos de ella, el objeto queda constituido con la máxima nitidez para la ciencia²⁰⁹

b) El empirismo de Hume radicaliza la crítica lockeana a la noción de sustancia y la amplía sobre la noción de «extensión» que Locke admitía como cualidad primaria. Tenemos una sola impresión, por lo que la idea de extensión es una idea compuesta. Aborda la crítica a la segunda cualidad primaria en la filosofía de Locke, la solidez (dos compuestos no penetrables mutuamente). Para Hume, toda idea es copia de una impresión sensible que corresponde a una radicalización del semiempirismo de Locke que afirmaba que las cualidades primarias son percibidas directamente por los sentidos; la crítica de Hume niega con todo rigor *cualquier posibilidad racional de construcción de conceptos empíricos sobre una base sensorial*²¹⁰. Para Petit esto es de «gran importancia en orden a compararlo con uno de los más grandes ideales del neopositivismo más reciente». Los cuerpos pensados son sentidos por su solidez cuya idea la confiere el tacto; para Hume el tacto proporciona simples impresiones y éstas no representan la solidez ni ningún objeto real». En conclusión, la crítica de Hume se limita a demostrar, según Petit, que las cualidades primarias no pueden derivarse de las impresiones sensoriales, con lo que patentiza una contradicción en la doctrina empírica de la filosofía moderna

c) Falta de constitución del objeto de la ciencia. El objeto de la ciencia no puede diferir del objeto sensible (no hay distinción entre objeto material y

²⁰⁸ Ibidem, 44

²⁰⁹ Ibidem, 48

²¹⁰ Ibidem, 46.

formal), pues toda distinción de razón entre objeto material y formal que prescinda de algún dato sensible es una mutilación de una realidad empírica. Hume no admite la intuición de la extensión y la reducción de todo lo temporal a la extensión como venimos diciendo. De este modo, el camino a recorrer tiene que ser necesariamente inverso: desde el objeto empírico al científico. Como para Hume, siguiendo a Petit, el punto de partida son las experiencias empíricas y solo podría elevarse a inteligible mediante la abstracción, lo que requiere percatarse de la supremacía del sujeto²¹¹.

Entiende Petit que el empirismo crítico de Hume le hace incapaz de fundamentar cualquier ciencia. La negación de la intuición y el proceso de idealización que sigue a la experiencia, le impiden a Hume alcanzar la constitución rigurosa del objeto de la geometría, o cualquier otro estudio científico. La base de la crítica de Petit a Hume se centra en que considera que Hume está constantemente negando lo inteligible, porque de éste inteligible no hay impresión sensible correspondiente, en consecuencia, Hume busca un fantasma detrás de lo inteligible como copia de lo sensible, ya que no admite los objetos científicos que no sean copia de nuestras impresiones.

d) *Asociación de ideas, experiencia y hábito*. Podemos, según Petit, considerar a Hume como el gran crítico de la filosofía moderna. Divide las ideas en simples (impresiones) y complejas o generales (unión de ideas simples). Las ideas simples deben dar razón, explicar el mecanismo de obtención de las complejas o generales. Las ideas son las propias del lenguaje y razonamiento, deben formarse por la unión de ideas simples ¿Cómo? mediante alguna cualidad asociativa, puesto que de una idea se introduce otra; el modo de transportar estas ideas a otra es mediante tres métodos: *semejanza, contigüidad en el tiempo o en el espacio, y causa-efecto*²¹². «La mente nunca percibe ninguna conexión real entre existencias distintas», todo conocimiento es consecuencia del hábito (Hume)²¹³. Petit, a partir de lo expuesto, llega a la siguiente conclusión: «el problema insoluble de Hume consiste en iniciar su investigación con un minucioso análisis, proveerse antes de un postulado intuicionista en el que se le ofrezca como todo

²¹¹ Ibidem, 49.

²¹² Ibidem, 55.

²¹³ Ibidem, 62.

inteligible el objeto a analizar. Pero si como fundamento de los *prius nota* se pone una «síntesis a priori» o una intuición de tipo racionalista, resultará como decía Kant, que las intuiciones son ciegas». Es cierto, pero evidentemente, si hiciera Hume lo propuesto por Petit, la teoría de Hume no existiría. Lo cierto es que a Hume se le ha considerado un filósofo menor aunque su repercusión en Occidente es relevante, puesto que impera el escepticismo, utilitarismo, una moral laxa, el fideísmo religioso en síntesis podríamos hablar de cierta superficialidad filosófica muy propia de lo que observamos a finales del siglo XX e inicios del XXI.

B. El empirismo radical de William James.

Petit sitúa el pragmatismo de James en un segundo plano, para resaltar su teoría de la verdad basada en el pensamiento pragmático, que en su opinión deriva en una reducción de la verdad a su verificación. Fuera de la verificación la idea carece de verdad porque propiamente carece de «referencia».²¹⁴

Petit Sullá, afirma que esta teoría considera la verdad en tanto útil o en cuanto a la satisfacción que produce en el sujeto²¹⁵. Dado que la verdad cristiana no es objeto de laboratorio, partiendo del aforismo de James, es cierta en cuanto útil para el desarrollo personal del sujeto e incierta en cuanto deja de ser satisfactoria para el individuo. Esta sería una de las máximas del intelecto común en la modernidad. Ahora bien, para James no hay conexión lógica entre pragmatismo y empirismo radical; consiste este último en el *postulado* (las cosas debatidas por los filósofos solo son cosas definibles derivadas de la experiencia), la *constatación de hecho* (la relación entre las cosas tanto conjuntiva como disyuntiva, son solo problema de la experiencia) y por último la *conclusión* (las partes de la experiencia se mantienen unidas entre unas y otras). Para James, las cosas son experiencia y los hechos el resultado de la verificación. Es consciente de que rompe con toda noción de empirismo clásico, y desde luego en absoluto le parece desacertado este posicionamiento descriptivo a JM^a Petit.

²¹⁴ Ibidem, 118.

²¹⁵ Ibidem, 117.

Según dice Petit, James incurre en el error de considerar *racionalista* el pensamiento kantiano y su separación del empirismo ordinario; sitúan a éste en el de la metafísica idealista que Hegel llevará a lo más alto. De tal forma que casi la totalidad de la Escuela Tomista de Barcelona considera a Spinoza el padre y fuente de cualquier movimiento racionalista, incluso por encima de Descartes. James viene a resultar uno de los discípulos directos o indirectos del holandés. Cuando James huyendo de lo que denomina «arraigada creencia racionalista»²¹⁶ sitúa el conocimiento en el mismo plano que la naturaleza, no añade nada a lo que por naturaleza y conocimiento entiende Spinoza. El monismo de James razona que toda experiencia viene a obedecer a una ley, que estima como dogma del positivismo. Ahora bien, en consecuencia afirma que hay ciertos positivistas que sustentarían el monismo como principio metodológico, no ontológico. Niega James la conciencia como entidad y por simpatía ha de negar la distinción entre sujeto y objeto; la realidad no contiene elementos —conscientes y materiales— que puedan ser separados por *sustracción* unos de otros, sino que es por vía de *adición* como podemos llegar a los dos tipos de realidades (sujeto y objeto) «la experiencia pura es neutral, pero la conciencia y la cosa conocida aparecen como dos contextos o modos de agruparse en una misma realidad»²¹⁷.

Como vemos, la conclusión de Petit es que el «monismo» contemporáneo es spinozismo en paridad. El «pragmatismo» lo subdivide de la siguiente forma:

A) *Teoría pragmatista de la verdad*²¹⁸. Su teoría de la verdad basada en el pragmatismo, para Petit, es una reducción de la verdad basada en la verificación. Verdad lo es en función de su utilidad, ventaja o satisfacción.

B) *El empirismo radical*.²¹⁹ El empirismo es un paso fundamental para alcanzar el pragmatismo radical. Los tres principios del empirismo radical son: lo conocido por los filósofos ha de ser por la experiencia; las relaciones entre las cosas para constar hechos, ha de ser por la experiencia; las partes de las cosas se unen por las relaciones entre ellas.

²¹⁶ Ibidem, 122.

²¹⁷ Ibidem, 127.

²¹⁸ Ibidem, 117.

²¹⁹ Ibidem, 119.

C) *El monismo neutral*²²⁰. La tesis de Petit se ampara en que si solo hay un elemento o material primario en el mundo del que todo está compuesto, entonces el conocimiento puede ser explicado como una clase particular de relación dirigida hacia otra, en las que porciones de pura experiencia pueden entrar. La experiencia pura es neutral pero la conciencia y la cosa conocida aparecen como dos contextos o modos de agruparse (relaciones) de una y la misma realidad²²¹. ¿Qué pretenderá Petit con el estudio de los distintos autores del Círculo de Viena y sus antecedentes? Sin duda, llevarnos hasta su hilo argumental que enlaza toda la filosofía moderna con Spinoza. Concretamente nos aproxima a la *Ethica*: «la sustancia pensante y la sustancia extensa son una y la misma sustancia, que es comprendida por ese atributo, ya como aquél. Así el modo de extensión y la idea de aquel modo son una y la misma cosa, pero expresadas de dos formas distintas: Mente y Cuerpo son una misma cosa, que es concebida bajo el atributo de Pensamiento, ya bajo el de Extensión».²²²

Petit, afirma que el monismo carece de sentido. No es siquiera admisible como hipótesis, pues si la reducción de la pluralidad a la unidad es un criterio necesario para la ciencia, que tal unidad sea trascendente o inmanente sería indiferente para el caso; en cuanto al monismo spinozista (unidad inmanente a la pluralidad) resulta como negación de la dualidad mente-materia, y es por tanto, insostenible para Petit.

²²⁰ Ibidem, 125.

²²¹ Ibidem, 127.

²²² Ibidem, 134

3.2.3. Neopositivismo. La filosofía de Ernest Mach

La filosofía positivista tomará el método analítico como técnica por excelencia. Petit trata de demostrar que el neopositivismo no es una continuación del empirismo de Hume. Mach, procedente del idealismo está muy cercano al «positivismo de la inmanencia»²²³. Este autor, resulta de interés para Petit por su discrepancia con Comte: negando que los hechos psíquicos son fuente de conocimiento. Sostiene el barcelonés que Ernest Mach es un autor influido de forma notoria por Spinoza y Hume, de ahí su ideal de la ciencia única y la necesidad de superar la metafísica. Quizá lo más destacable del pensamiento de Mach para Petit, es su *determinismo biológico* elevado hasta sus últimas consecuencias, es decir, la calificación del entendimiento humano como una culminación perceptiva del instinto animal; Petit, que considera a Comte como padre del positivismo clásico, destaca la relación entre Mach y el positivismo comtiano a través de la afirmación teórica de que los hechos psíquicos son fuente de todo conocimiento²²⁴. Trata Mach de dar respuesta a tres preguntas ontológicas: ¿qué es lo que hay ¿qué es conocer? ¿qué relación hay entre lo psíquico y lo físico? Este triángulo

A) *Las sensaciones como elementos últimos del mundo*. Este enunciado (según Petit) entronca con la Metafísica de Spinoza. Acerca de las «sensaciones» coincide Mach con Hume (sensaciones, son elementos últimos del mundo). Lo físico y psíquico tienen elementos comunes y no están, uno frente a otro en absoluta oposición. El mundo físico está «elementos» a los que llamamos «sensaciones». Y todo conocimiento lo es de relaciones. El sistema de Mach, según Petit, es fenomenalista y spinozista por su monismo (paralelismo entre lo físico y psíquico)²²⁵.

B) *El conocimiento como «conocimiento de relaciones»*. Todo conocimiento lo es de relaciones entre lo físico y psíquico. La relación de los elementos entre sí, sustituye a la antigua de *causa*. Según Petit, la tesis de Mach estará siempre en todos los sistemas de constitución de conceptos empíricos, sobre la base sensorial. El positivismo busca un lenguaje unificado para una

²²³ Ibidem, 134.

²²⁴ Ibidem, 97.

²²⁵ Ibidem, 98.

ciencia única.

C) *El paralelismo psicofísico*. Dice Mach «cuando veo una hoja verde, pensada como dependiente de un proceso cerebral, relación a sus elementos, representa algo físico»²²⁶. El paralelismo psíquico físico quiere presentarlos como —principios guía—. Petit denuncia que no aclara Mach el modo en que se unen los dos métodos.

3.2.4. *El racionalismo del Tractatus de Wittgenstein.*

Destaca el *Tractatus* como innovación de racionalismo contemporáneo. Enfatiza Petit en la falta de lógica del lenguaje y traza los límites no al pensamiento, sino a la expresión de los pensamientos. Una de las cosas que nos interesa tanto al doctor Petit como al doctorando es la importancia del lenguaje en la modernidad: debido a su fuerza y capacidad de persuasión sobre el pensamiento, hasta el límite de que mediante la persuasión se pueda sustraer al hombre su capacidad inalienable de decisión, el libre albedrío.

Para JM^a Petit es esencial Wittgenstein, puesto que su obra se centra en la búsqueda de la relación que establece entre el lenguaje y el mundo; esa relación alcanza de lleno al ámbito de la verdad y la libertad.

Entiende Petit que el *Tractatus* intenta superar el planteamiento aristotélico de la necesaria existencia de la *sustancia* para que tenga sentido la predicación²²⁷. Que algo *es* no es experiencia —dice Wittgenstein— podemos entroncarlo con la génesis en la historia de la *areté*. ¿Existe la libertad o el hombre está encauzado en un absoluto determinismo?

Como vemos pocas cosas han cambiado; los sofistas pretendían educar a la juventud enseñándoles el poder de la persuasión como virtud política. Hablamos de la evolución de la sofística y de la demagogia en la historia. Podemos referir, la fuerza de la dialéctica hegeliana; el eslabón de Gabriel Naude cuando dijo aquello en el siglo XVII sobre la necesidad de ganar al

²²⁶ Ibidem, 98.

²²⁷ Ibidem, 158

vulgo mediante las apariencias por medio de manifestaciones o apologías hábilmente compuestas de tal manera que «apruebe o rechace bajo la etiqueta del saco todo lo que éste contiene»²²⁸. O, posteriormente las reflexiones de Gramsci sobre los proyectos revolucionarios con un solo arma, la comunicación. En consecuencia, si centramos nuestra atención en el pensamiento de Wittgenstein sobre el lenguaje alcanzaremos la siguiente proposición. Trazando los límites *no del pensamiento, sino a la expresión del pensamiento*, el filósofo lograra una auténtica teoría del conocimiento que puede recoger los siguientes presupuestos:

- 1) El mundo es lo que acaece.
- 2) Lo que acaece, el hecho, es la existencia de los hechos atómicos.

Estas dos afirmaciones o proposiciones, para Petit, son fundamentales, en tanto que su esencialismo posiciona la obra de Wittgenstein en el racionalismo como los autores tratados con anterioridad. La afirmación de que la cosa puede existir por sí misma, acerca los razonamientos de Wittgenstein al cartesianismo, sin que el filósofo austriaco pueda escapar del racionalismo spinozista.

Los objetos son simples, sin partes. El objeto es simple (Mónada), y es necesario que haya sustancias simples. Allí donde no hay parte alguna, no hay ni extensión, ni figura, ni divisibilidad posible; por tanto, no hay existencia. La razón desahucia la fe, como ocurre en el caso de Spinoza pero en éste mediante el camino de la Naturaleza.

Debemos hacer especial hincapié partiendo de la exposición de Petit sobre el racionalismo de Wittgenstein, en que el poder no es más que una cuestión instrumental que se alcanza por la relación de la cosa con el lenguaje: quien domina el lenguaje domina el objeto social.

Como Wittgenstein reduce la teoría del conocimiento a lógica, podemos convenir que dominar el conocimiento implica dominar las conciencias y

²²⁸ GARCIA PELAYO, M, *Las Transformaciones del Estado Contemporáneo*. Manuel García Pelayo. Alianza Editorial, SA, Madrid 2005, 47.

controlar el poder. Estas son (o pueden ser) herramientas propuestas por Wittgenstein y, desde luego podemos observar su coincidencia con el «Plan comtiano» que nos aporta Petit, para entender el desarrollo de su estudio sobre la libertad del hombre o la quimera en que puede convertirse ésta si se manipulan las conciencias. La teoría del *Plan* trazado para anular al pueblo «soberano» en su capacidad de pensar y decidir, y de este modo configurar la vida pública bajo unos parámetros de aparente libertad sustituida por una oligarquía determinista, tiene validez si aceptamos las tesis de Petit.

No está solo Petit en su denuncia a la perversión que se está haciendo del sistema democrático mediante el taimado manejo del lenguaje, la comunicación y la educación. También el profesor López Quintas defiende esta tesis en *La revolución oculta*²²⁹. El demagogo estudia la psicología del ser humano con el fin de halagar sus inclinaciones espontáneas y ganar su confianza; busca lo que Comte y Spinoza en forma y fondo defienden como manipulación de las mentes. La imposición de una sola razón, mediante el dominio de expresiones distintas pero con una causa final: desterrar cualquier sobrenaturalidad del hombre. Quien domina el lenguaje modela el alma de los pueblos, su dinamismo presente y su proyecto de futuro. Coincidimos con Gabriel Marcel cuando afirma lo siguiente: «términos como libertad, persona, democracia, se emplean de forma cada vez más masiva y se convierten en eslóganes en un mundo donde tienden a perder su verdadero sentido»²³⁰.

Llegados a este punto estamos en condiciones de verificar por qué nos resulta tan relevante comprender la lucha, tensión y fricciones que se produjeron en el debate constitucional, concretamente, cuando se debatió el derecho a la educación. Los Ponentes eran conscientes de que para subyugar una sociedad ha de controlarse de forma férrea todos los ámbitos de conocimiento —prensa, formación educativa de las nuevas generaciones, medios de comunicación audiovisual, etcétera.

²²⁹ LOPEZ QUINTAS, A. *La revolución oculta. Manipulación del lenguaje y subversión de valores*. Editorial PPC, Madrid, 1998.

²³⁰ MARCEL, G, *Obras selectas. El misterio del ser*; Biblioteca de Autores Cristianos, tom.1, Madrid 2002, 40.

Desde el Siglo de las Luces hasta ahora el racionalismo spinozista, no ha dejado ni un momento de descanso en los páramos de la historia, filosofía y metafísica. Para su control mediante la razón humana, su fuerza implacable se ha concentrado en no admitir como razón natural aquella que no sea consecuencia de la naturaleza temporal. Cualquier vocación trascendente se ha arrastrado una y otra vez por quienes utilizan el liberalismo como ariete para justificar la negación de la libertad religiosa y la extensión de los valores cristianos. Lo que en definitiva puede estar ocurriendo en las decadentes España y Europa contemporánea, es que cada Estado conceda la soberanía absoluta al pueblo, y a su vez la sustrae con métodos más sutiles que los tristemente empleados por medio de guerras y revoluciones durante toda la extensión del siglo XX. La consecuencia de esta *revolución oculta* es desoladora según se desprende de los datos de infelicidad y frustración que conocemos por los medios de comunicación, consecuencia del nihilismo que predomina en el mundo moderno a partir de la II Guerra Mundial hasta alcanzar el siglo XX

La obra de Petit es toda ella un alegato a la esperanza, frente al dominio del hombre a través de la comunicación por una oligarquía positivista. Se abandona Petit en algo en lo que cree firmemente: el Reinado social de Jesucristo. Su obra se centra en el apostolado que hace en *Cristiandad y Schola Cordis Iesu*, del mismo modo que lo hizo el padre Ramón Orlandis. Los trabajos de Petit se amarran en tres pilares: lo que denominó Ramière «Teología de la historia», el «Reinado social de Jesucristo» y la «devoción al Sagrado corazón de Jesús».

El mal de la sociedad tiene su origen en la oscuridad del Siglo de las Luces; la raíz del mal es el laicismo, el racionalismo en puridad. Conocedor de Ramière, distingue las verdades morales de los principios morales; los principios morales operan sobre la inteligencia, conducen al progreso integral; el principio rector de los valores morales es desconocido a la razón, se conoce por revelación.

¿Cuáles son estos valores y su principio rector? La respuesta es sencilla: como principio rector ha de obedecerse la Palabra porque es buena, y todo su mensaje ha sido la fuente necesaria para transmitir en el hombre los deseos —

valores— de paz, caridad, solidaridad, libertad sintetizados en un mensaje, amor. Es por tanto, una guía moral para cualquier hombre sin prejuicios ideológicos o religiosos. En una sociedad en la que el desprecio a la vida, la depresión, el abandono escolar, las altas tasas de consumo de drogas y el fracaso familiar tienen índices tan elevados de presencia en el individuo y la comunidad, la creencia en el poder de Dios conecta las virtudes cristianas con la felicidad, no solo en el cielo sino también en la tierra.

Como anatema del relativismo que no es otra cosa que una forma de pesimismo epistemológico al negar la verdad y la sobrenaturalidad del hombre; se queda sin respuestas ante una sociedad que en su propia naturaleza mantiene viva la presciencia divina y en sus genes se encuentra la bondad de Dios que ha de manifestarse en todos los actos. Es lo que Petit denomina haciendo eco del mensaje de Papa Pío X necesidad de *Sobrenaturalizarlo todo*²³¹ para tocar la eterna felicidad. Para ello es preciso que todos los hombres conozcan la verdad, a través de la Iglesia que pide incesantemente el derecho a regir los pueblos, en modo especial «el derecho a enseñar» —*munus dicendi*— al género humano.

No pensemos que Petit se enfrenta a la democracia, sino que la entiende a través del mensaje evangélico como un medio para alcanzar la paz, la ciudad de Dios. Siguiendo a Torras y Bages dice de forma clara que solo la creencia de una vida espiritual puede fundar una democracia. Al describir el concepto de naturaleza entendido por Petit, se evidencia que el espíritu y la bondad de Dios son las más altas manifestaciones de vida; la paz es un bien natural y una aspiración de todos los pueblos, incluso para los paganos, reconozcan o no este anhelo en sus aspiraciones políticas, jurídicas o morales.

Se desprende de toda la obra de Petit una agresiva influencia de Ramière en determinados temas, aunque no podemos obviar que no lo cita y recurre a las fuentes directas que ambos conocen. Se interesa Ramière, como Canals y Petit, por la posición social y política que han de tomar los cristianos en la vida pública. Los tres afluentes se unen en un mismo río: la búsqueda del reino de Jesucristo sobre las cosas, la sociedad civil y cada uno de los

²³¹ PETIT SULLÁ, J.M, *Obras Completas. «Religión y tolerancia»*. Tradere, tom.1, vol.1, Madrid 2011, 372.

hombres. A lo que se contraponen las doctrinas positivistas y racionalistas de origen ilustrado, pues es la explosión y desarrollo de los valores cristianos en la Ciudad de Dios lo que garantiza la felicidad plena del hombre.

No son estas solo unas manifestaciones de fe o convencimiento religioso; es mucho más que eso. En las palabras de Petit está todo el mensaje evangélico aplicado a la vida pública. La potestad de Dios obliga al amor al prójimo, la caridad, solidaridad, ausencia de lucha o egoísmo. Con esas premisas de la naturaleza humana participada de Dios, no cabe otra posibilidad que encontrar justa libertad, tranquilidad, paz y concordia. Resulta necesaria una renovación radical del hombre y de la sociedad, fundada en los principios cristianos para encontrar esos deseados bienes constitucionales: libertad, justicia y bien.

A lo largo del trabajo hemos narrado acerca de la idea de libertad que debe desarrollar la democracia en pureza. No es otra que la libertad natural; ésta es la primera idea de libertad que el hombre puede conocer. Forma parte tanto del individuo como la relación de éste con la sociedad. De este vínculo nacen el resto de las libertades. La libertad natural, como decíamos, es esencial en todos los seres que tienen inteligencia y razón, como guía de todos los actos de su vida; permite al individuo alcanzar los bienes de este mundo. La razón, sirviéndose de la voluntad, facilita al hombre la posibilidad de elegir cada uno de estos bienes. El sujeto puede elegir porque tiene un alma de naturaleza simple, espiritual, capaz de pensar; su alma es en todo caso trascendente, no inmanente, a pesar de que el racionalismo dominante la considera inmanente.

3.3. La pérdida del sentido de naturaleza. Filosofía política de la modernidad.

3.3.1. Conclusiones de Petit sobre la filosofía política en la modernidad.

Todo lo que Petit combate procede de las mismas fuentes filosóficas: Hobbes y Spinoza. El pragmatismo racionalista, en síntesis, convierte al Estado en el dios que decide lo justo o injusto, lo bueno o malo. Su poder resulta del todo ilimitado. Las llamadas por Hobbes leyes divinas positivas no son eternas y universales. Partiendo de estas premisas descansa la definición de

Petit de modernidad: «...nueva filosofía que se quería hacer al margen de la secular filosofía de las Escuelas; es una filosofía simplemente no escolástica, que padece rechazo o aversión a losobrenatural»²³²

Podemos extraer de lo expuesto que los precursores de Circulo de Viena no rompen la línea trazada por Spinoza en la que ley natural es lo mismo que fuerza de la naturaleza; la razón de un modo u otro, es el factor dominador. Tanto el monismo de James, como el determinismo biológico de Mach, como la búsqueda de la relación que establece entre el lenguaje y el mundo de Wittgenstein; para ellos concretan las bases de la modernidad racionalista. Antes de erigirse el Estado no hay nada; el Estado es algo similar a un dios tangible, el dios razón o dios natural. De ahí que el Estado no puede decretar nada injusto, algo que viene a recoger de forma casi unánime el derecho constitucional moderno: la infalibilidad de la voluntad popular.

De lo expuesto hasta el momento podemos extraer una idea transversal en la obra de Petit Sullá: con la verdadera libertad y democracia cristianas, apoyada en la bondad del Sagrado Corazón de Jesús y desterrando las dos clases de materialismos (liberalismo y marxismo), se abre el camino a las instituciones intermedias —familia, escuela, centro de trabajo, municipio—que sirven al hombre para alcanzar su plena felicidad temporal y eterna.

Estamos en condiciones de afirmar que el Modernismo prescinde de la ley divina positiva; ésta, en la modernidad no se acepta por carecer de métodos empíricos para su constatación. La Modernidad —según la entiende Petit— excluye las leyes eternas puesto que no se acomoda la Razón superior a la razón humana. Hace un buen símil Petit cuando dice que para Hobbes «ser persona es lo mismo que ser actor»²³³; ser hombre es ser una representación de lo material, no una Gracia de lo transcendental. El hombre moderno para Petit no solo puede equipararse a un actor, sino quizás algo más peyorativo, una marioneta dentro del gran teatro creado por la razón humana.

²³² PETIT SULLÁ, J.M, *Obras Completas*. Tradere, tom.1, vol.2, Madrid 2011. 623.

²³³ PETIT SULLÁ, J.M, *Obras Completas*. «La filosofía política de la modernidad», Tradere, tom.1, vol.2, Madrid 2011,760.

3.3.2. *El problema de la naturaleza como fuente de vida y motor social.*

Partiendo de lo expuesto hasta este momento, podemos continuar afirmando que uno de los motivos que justifican esta tesis es la percepción del doctorando de que existe una profunda crisis en el sistema democrático, cristalizada por la renuncia de la clase política española a conocer la tradición como medio de trasmisión de los auténticos valores democráticos, y que el adoctrinamiento social está condicionando el devenir de los pueblos; de ello, daremos razón de la mano de Petit en los distintos campos de este estudio.

La democracia es un marco de convivencia, pero sobre ella está el ámbito fundamental que la ha de sostener: la vida en su aspecto óntico y ontológico, el desarrollo integral del hombre y las instituciones como garante del normal desarrollo de los dos anteriores. El individuo ha de plantearse de dónde viene, hacia dónde se dirige y cuál es su finalidad en la vida para posteriormente establecer las normas que regulan el sistema político.

En la modernidad y postmodernidad, la dinámica social, ha sido impuesta para que el sistema político sea un fin en sí mismo, y el hombre una cuestión tangencial o colateral. Petit en su justificación sobre la necesidad de la Filosofía de la Naturaleza²³⁴ afirma que si no comprendemos qué es la naturaleza, no comprendemos nada, puesto que si no comprendemos qué es la naturaleza y a qué se debe, es imposible entender la dinámica social diseñada por Comte y aplicada a la comunidad política actual.

Alcanzada esta reflexión debemos plantearnos primero, qué es la naturaleza y las distintas interpretaciones de la misma, para luego adquirir certezas sobre el estudio que hemos de hacer de la Transición en España, el consenso democrático, los orígenes y consecuencias que entrañan las verdades eternas y, si estas tienen espacio en la vida política.

Todo ello nos ha de conducir a los pilares del sistema democrático: familia, educación y libertad. Siguiendo estas pautas se pondrán de manifiesto las

²³⁴ PETIT SULLÁ, J.M, *Obras Completas*, Tradere, tom.2, vol.2, Madrid 2011, 421

derivaciones del sistema parlamentario que está en este momento en situación de profunda crisis, al haber vaciado la casta política el frasco de las esencias del mismo. Petit entiende y nosotros lo compartimos, que como se dijo en «Asamblea Plenaria del Episcopado español sobre la actual situación de la moralidad pública en España. La situación moral de la sociedad española es, salvo esperanzadas excepciones, de deterioro, de deformación, de eclipsamiento y de embotamiento. Todos estos sustantivos aparecen en los números 2 y 6 de dicho documento, que habla también de que la sociedad española está moralmente enferma...se habla de una regeneración moral»²³⁵

El hombre es un ser social por naturaleza, sus vínculos sociales son necesarios para la vida del hombre²³⁶. Por tanto, debemos intentar aprehender primero el concepto de hombre como ser social desde el prisma de un católico como Petit, que parte en todo caso de la idea de Maritain sobre la naturaleza social del hombre para resolver los problemas de la vida social sobrenaturalizando todo: «el hombre es natural y esencialmente un ser social cuya vida no tiene sentido al margen de la sociedad, y por ello la sociedad no tiene menos obligaciones para con Dios que el hombre considerado individualmente»²³⁷.

En consecuencia podremos acercarnos a la posible definición de hombre desde la visión cristiana de la vida; la respuesta posible podría ser la siguiente: se trata de espíritu encarnado creado a imagen y semejanza de Dios, es decir, un compuesto sustancial de alma y cuerpo. Para los materialistas la definición de hombre sería antagónica: síntesis de materia y forma de creación natural, inmanente, o en otro caso, consecuencia del azar.

²³⁵ PETIT SULLÁ, J.M, *Obras Completas*. «La sabiduría cristiana», Tradere, tom.1, vol.1, Madrid 2011, 185.

²³⁶ PABLO VI, *Gaudium et spes*, www.vatican.va. Roma 1965.

²³⁷ PETIT SULLÁ, J.M, *Obras Completas*. Tradere, tom.1, vol.1, Madrid2011,399.

3.3.3. *¿Qué es naturaleza? Su importancia para analizar y comprender las causas primeras.*

Para entender el concepto de hombre, debemos entender el de naturaleza. Y, para iluminar ambos conceptos, necesitamos buscar en las causas primeras. Petit centra perfectamente el concepto de naturaleza alejado de todo materialismo. La primera aproximación que hace al concepto de naturaleza es a través de Aristóteles, concluyendo con su lectura y estudio la aceptación del concepto filosófico unido a la «posibilidad del cambio»²³⁸. No obstante, debemos dejar claro que el concepto de naturaleza en Petit, no es el spinozista, aceptado en la modernidad y que perfectamente define Tierno Galván: «Parece cierto que naturalismo es una tendencia británica; lo es de Bacon y Russell. Naturalismo significa en este caso explicación de los hechos naturales por experiencia científica, considerando los hechos no naturales como indiferentes hasta que incidan con la ciencia»²³⁹

Es propio de un hombre de buen equipaje intelectual acercarse al problema partiendo de las primeras definiciones o elaboraciones filosóficas, realizadas en la Física de Aristóteles. Comienza detallando el debate que mantiene el estagirita sobre el monismo de los eleatas, quienes consideraban la Naturaleza como un compuesto de elementos eternos, incorruptibles e ingenerados. Y combate también el estagirita a los presocráticos, asentados en los principios de la Metafísica materialista.

Viene a demostrar Aristóteles que el cambio es posible: es una realidad ontológica no susceptible de interpretación. ¿Cuándo se plantea Aristóteles en concreto la definición de Naturaleza? Decíamos que inició sus reflexiones en el diálogo con los filósofos primitivos, momento y circunstancias que le permiten adentrarse en la teoría del hilemorfismo; antesala de su pensamiento que le guía hasta sus reflexiones sobre el movimiento y cambio en la Naturaleza: «...es (carácter pasivo de la naturaleza) causa (movimiento) de que aquello que constituye primariamente se mueva y repose, por sí misma y

²³⁸ PETIT SULLÁ, J.M, *Obras Completas*. Tradere, tom.2, vol.2, Madrid 2011. 444.

²³⁹ GALVAN, E, *Tradición y modernismo*. Ediciones Tecno. Madrid 1962, 232.

no de forma accidental»²⁴⁰.

Ahora bien, resalta Petit su visión fundamental de los matices filosóficos, y terminología empleada, cuando afirma que la Física es la ciencia de la naturaleza si se entiende este término como causa de los acontecimientos naturales. No se excluyen en esta consideración las virtudes o potencias motoras. Debería estudiar el primer motor, pues éste es la «causa» del movimiento, como el estudio de los músculos o los animales. La naturaleza no es predicamental, no es el conjunto de sustancias que hay frente a nosotros, sino el principio del movimiento. Pues bien, partiendo de ello, estamos en condiciones de exponer al hilo de los ensayos realizados por el catedrático de Filosofía de la la Naturaleza que todo movimiento natural es consecuencia de una fuerza extrínseca; con la introducción de la Mecánica en todas las ramas de la Física (objeto formal de la Naturaleza, o Ciencia Natural) parte del axioma que sostiene la afirmación de que la Naturaleza no es el principio del movimiento.

Aristóteles define la Naturaleza en tres órdenes temáticos: principios, causas y elementos. Para construir una ciencia se comienza a estudiar los principios, luego las causas y por último los elementos. Los principios no son ninguna especie de cosa, son acto-potenciales. Hay que demostrar cómo es posible el movimiento, y cuál es la estructura ontológica del ente natural para que sea posible el cambio. En este contexto la cuestión no es que el mundo de lo físico sea compartido por varias ciencias, como dice Maritain; sino que este mundo queda reservado para la opinión como sugiere Platón.

Para poder alcanzar el problema de la dinámica social y su influencia en la comunidad política española en 1978; conviene apoyarnos en la división que hace Petit del concepto de naturaleza entre la modernidad y la postmodernidad. Existe una concepción renacentista, que se reconoce por dos características básicas; el movimiento es intrínseco y el pansiquismo neoplatónico representado por Plotino. Pero lo esencial de esta etapa es que se reconoce la naturaleza como un gran organismo viviente; un todo en el que no hay diferencias entre la vida y lo inanimado, lo finito e infinito, la materia y la

²⁴⁰ Ibidem, 444

forma.

Insiste el Dr. Petit en que con Descartes se vuelve al mecanicismo. Se pasa del antropocentrismo renacentista, a la primacía de la cantidad sobre la cualidad. La Materia es un tejido que todo lo llena y se mueve por la acción de unas partes sobre otras. Todo movimiento no es más que un movimiento local, como lo expresa en el Capítulo VII sobre *El Mundo*: «Sabed por tanto, en primer lugar, que por Naturaleza no entiendo en ningún caso una especie de Divinidad, o cualquier tipo de potencia imaginaria, sino que me sirvo de esta palabra para significar la Materia misma en tanto que la considero con todas las cualidades que le he atribuido comprendidas todas juntas, y con la condición de que Dios continúe conservándola en la misma forma como la creó»²⁴¹.

Explica Petit en sus lecciones sobre la importancia de los Estudios filosóficos²⁴² que la diferencia entre naturaleza y arte es solo el tamaño constituyente para Descartes. No solo la naturaleza, sino que el arte es la creación, el modelo por excelencia: el Dios cartesiano, hace siempre geometría. El arte no es otra cosa que la creación de belleza. La belleza para los mecanicistas es creada por Dios, y su Dios no es otro que la Naturaleza-Razón.

Aquí estriba una diferencia sustancial entre cristianismo y materialismo: no es lo mismo crear belleza mediante las figuras geométricas dibujadas por la razón y ordenadas por el hombre, que crear (nacer, *nascor*) Belleza por la inspiración inmaterial de Dios creador, de adoración cristiana. Debemos pensar que el arte cartesiano es un arte inhumano porque aunque creado por el hombre, es la mecánica de la razón la que impone las normas, no el Creador²⁴³. Un ejemplo de esta creación de belleza geométrica renacentista, la adivinamos en la arquitectura del Monasterio de El Escorial: la fachada del Mediodía evoca la más profunda divinización de la naturaleza racional, en base a la más pura geometría.

²⁴¹ Ibidem, 454.

²⁴² Ibidem, 527.

²⁴³ Ibidem, 528.

En cuanto a la concepción determinista cuyo máximo exponente fue Hume, afirma que la naturaleza triunfa sobre el entendimiento y la libertad, cerrándose sobre sí misma hacia toda clase de determinismos. Se repite por tanto las tesis del monismo materialista de los filósofos presocráticos más fisicistas. Resulta de aquí algo muy relevante para el entendimiento de la postmodernidad y de la dinámica social. Este modo de aprehender la naturaleza lo adopta la Ilustración y los materialismos del siglo XIX, prolongándose hasta nuestros días a través de Marx.²⁴⁴

Por último, la concepción postmoderna defiende que hoy no somos románticos, pero se acepta todo lo instintivo, y se valora más lo tangible que lo racional²⁴⁵. Se reafirma el hombre en la libertad, y simultáneamente en concepciones materialistas de la especie, que la hace metafísicamente imposible, puesto que supone una renuncia al libre arbitrio. Se considera de forma especial el valor del azar, que no es otra cosa que la afirmación de que todo devenir está fuera de la finalidad. Se niega toda presencia espiritual en la naturaleza, toda tensión hacia la creación o posibilidad de la existencia de un Creador, pero se afirma la existencia de fuerzas psíquicas en nuestro cosmos.

En efecto, la postmodernidad es de por sí anticristiana: todos los errores están combinados y los nuevos sofistas (usando la expresión de Petit) se acogen a aquello que conviene en cada momento²⁴⁶. Hay un consenso multiforme en el periodo moderno y postmoderno, sobre cómo no se debe reconocer el concepto de naturaleza. Por naturaleza en ningún caso debe aceptarse nada que se imponga de manera universal a la voluntad del hombre, o a la razón. Ningún razonamiento de disensión intelectual es admitido de forma inmediata: se le cercena calificándola de escolástica; éste es el punto de inflexión para Petit²⁴⁷.

²⁴⁴ Ibidem, 549.

²⁴⁵ Ibidem, 552.

²⁴⁶ Ibidem, 553

²⁴⁷ Ibidem, 553.

No se admite el concepto de naturaleza humana, porque se entienden contrapuestos ambos conceptos. El hombre es su historia; carece de naturaleza; desaparece de forma radical y absoluta el Derecho Natural. Concluye Petit Sullá parafraseando al Dr. Canals: la naturaleza no solo no es entendida como la creación, lo que exigiría la existencia del Creador. Tampoco se entiende (como lo hacía Spinoza) como un sustituto de la idea de Dios; se asocia el concepto de naturaleza a una forma subliminal de incorporar la idea de Dios, un arma al servicio de la religión; por lo que los materialistas se centran en la negación de principios. Naturaleza, razón y dioses, son tres fantasmas próximos e intercambiables.

La deuda postmoderna a esta interpretación filosófica materialista, se debe a Nietzsche, Schopenhauer, Marx y Sartre sin olvidar a Heidegger. Consideramos que el pensamiento postmoderno ha iniciado una crítica radical al concepto de naturaleza. Ejemplos de este pensamiento «desnaturalizador» los podemos encontrar de forma indubitada en *El Príncipe* de Maquiavelo y *Leviathan* de Hobbes.

El objeto formal de la naturaleza es la llamada Física o Ciencia Natural. Juan de santo Tomás²⁴⁸ lo denomina *ens mobile* como objeto de la naturaleza; el objeto material o *quod* de la Filosofía Natural, *corpus naturale seu mobile*; las cosas corporales que no pueden existir sin la materia. La segunda parte de la afirmación, sostiene (tomándolo de Juan de santo Tomás) que ninguna ciencia justifica su objeto, sino que toda demostración procede de su razón formal, y es el método de demostración. Por este motivo la Filosofía de la Naturaleza mira la movilidad como verdadera expresión del ser natural, en tanto que el movimiento «es el acto del ente en potencia en cuanto tal». La Filosofía de la Naturaleza no estudia la sustancia sensible sino el ente móvil.

El profesor barcelonés, en sus clases de Filosofía, hacía especial hincapié en que la Filosofía de la Naturaleza difiere de la Metafísica, debido a que la primera trata del ente móvil mientras que la segunda trata exclusivamente del ente en cuanto tal²⁴⁹; es más, apoyándose en el profesor Presvoti define

²⁴⁸ Ibidem, 461, 489 y 491.

²⁴⁹ Ibidem, 317.

nuestro autor la naturaleza como el «enraizamiento del devenir en el ser, esto es, que el obrar de cada ente natural se manifiesta así, no solo lo finito y contingente sino incluso lo cambiante, manifiesta en este su movimiento de ser²⁵⁰».

Podemos entender dos modos de movilidad: el primer modo, como la capacidad o una potencia, al modo de cómo se entienden las sustancias naturales dentro de lo que llamamos Ciencias Naturales. La movilidad no es una propiedad, en el sentido de predicable, algo que se añade al sujeto —ente— (por ejemplo, los compuestos del agua $\text{-H}_2\text{O-}$). El segundo sería una operación, el acto propio de los entes móviles, pero tal acto no es evidentemente la movilidad sino el movimiento, definido por Aristóteles. La movilidad no es ni potencia ni acto segundo, ni propiedad ni realización existencial, concreta e individualizada de aquella propiedad. La movilidad es la forma, y por tanto el acto primero, propia de los entes móviles; la movilidad como predicable, como propiedad, no expresa sino universalidad.

Distingue Juan de santo Tomás entre dos tipos de movilidad; la próxima o específica, que compete a cada sustancia en particular. Y, la radical, que es raíz y fundamento de la específica. Esta última es la que es objeto de estudio de la Filosofía de la Naturaleza, porque es esencial, siendo la otra accidental. Esta distinción se esclarece a luz de lo que se entiende por conocimiento empírico y conocimiento filosófico, clásica distinción que se refiere al «cómo» y «porqué». También las ciencias empíricas estudian las causas, pero las próximas, no la instrumental.

²⁵⁰ Ibidem, 544.

3.3.4. *Naturaleza y sobrenaturaleza.*

La sociedad postmoderna parte del sofisma de separar el plano natural del sobrenatural. Lo natural es lo real; lo sobrenatural, viniendo del Creador se infunde en la naturaleza (lo real)²⁵¹, se hace con ella. Tanto Aristóteles, como Sto. Tomás o Francisco de Suárez consideran que la naturaleza está creada por Dios; como el hombre es obra del Creador y es social por naturaleza, también Dios es creador de la sociedad civil: «el hombre necesita entender la naturaleza porque forma parte de ella y porque su entorno es el lugar que naturalmente le corresponde², dice nuestro autor de forma taxativa.²⁵² Podemos ir aún más lejos en el análisis que hace Petit del concepto de Naturaleza —con mayúscula—, puesto que se posiciona en la antítesis de Spinoza y su trilema: naturaleza-razón-dios. Dado que Petit está revelando a la naturaleza creada por Dios, le complace afirmar que «el hombre que no ha conocido la Naturaleza se incapacita para toda comprensión de la realidad»²⁵³ lo que excluye la capacidad de la ciencia para entender el origen de la naturaleza si no acepta el proceso de creación; por tanto, en base a este convencimiento, Petit afirma que «el concepto de Naturaleza no es predicamental, no es el conjunto de sustancias que hay frente a nosotros sino principio del movimiento de todo cual es móvil»²⁵⁴.

La distinción entre naturaleza y sobrenaturaleza es basal en la obra de Petit: la modernidad se debate entre la reducción y desfiguración anticristiana del mesianismo naturalista, racionalista —positivismo— y el socialismo, que abarca todas las concepciones de la vida; familia, trabajo, diversión e incluso anhelo espiritual. El concepto de naturaleza en la modernidad es el espinozista: Dios es lo mismo que naturaleza y ésta no es otra cosa que la razón.

²⁵¹ Ibidem, 552.

²⁵² PETIT SULLÁ, J.M, *Obras Completas*. Tradere, tom.2, vol.2, Madrid 2011, 420.

²⁵³ Ibidem, 421.

²⁵⁴ Ibidem, 450.

Fiel discípulo de Canals y por extensión del P. Orlandis sostiene Petit la doctrina de éste último, en especial cuando valora su teoría sobre la necesidad de *Sobrenaturalizarlo todo*²⁵⁵, dejar que la fe penetre cada uno de los aspectos de la vida humana, reconocer nuestra condición de creaturas redimidas y volvernos al Señor: este es el remedio que el Padre Orlandis consideraba más urgente para nuestro tiempo. El perfil tomista de Petit sustenta que el mundo no puede ser considerado eterno bajo ningún aspecto científico: su ser comienza a partir de un tiempo dado, esto quiere decir que «necesita a Dios como Ser necesario que ha hecho que lo que se muestra como contingente exista de hecho»²⁵⁶ Es la sobrenaturaleza el principal bastión del tomismo para comprender la esencia de la naturaleza a través de la obra de Petit Sullá.

Naturaleza y persona: ¿generación, o creación?

Para situar el concepto de naturaleza en la postmodernidad según Petit Sullá, hemos de destacar una frase que resulta esencial «Recogiendo una idea del Dr. Canals, diría que el signo más evidente de que estamos en una época que no tiene parangón con las anteriores, lo que vulgarmente llamamos época apocalíptica, se manifiesta precisamente en esto, a saber, que la naturaleza no solo no es entendida como la creación, lo que exigiría la existencia de un ser creador, Dios, sino que tampoco es vista como un sustituto de la idea de Dios que presentase una nueva dogmática meramente —natural.»²⁵⁷ ¿Qué es para Petit la creación? ¿Cómo la justifica? La creación debe comprenderse como una causalidad radical, puesto que no existe materia preexistente. Para santo Tomás la creación es una necesidad que la razón pone de manifiesto²⁵⁸.

²⁵⁵ CANALS VIDAL, F, *Al servicio del Reinado del Sagrado Corazón de Jesús*. “Sobrenaturalizarlo todo: entrega al amor misericordioso del Corazón de Jesús”. Editorial Balmes, tom. 1, Barcelona 2013, 143.

²⁵⁶ PETIT SULLÁ, JM., *Obras completas. Al servicio del Reinado de Cristo. Artículos Doctrinales*, Tradere, Fundación Ramon Orlandis, tom 1, vol. 1,374.

²⁵⁷ *Ibidem*, 554.

²⁵⁸ PETIT SULLÁ, J.M, *Obras Completas*. Tradere, tom.2, vol.1, Madrid 2011,351.

Por el contrario, para los naturalistas, es la razón la única causa de la creación. El hombre concreto no puede ser causa de la naturaleza humana de forma absoluta, puesto que sería causa de sí mismo: todo hombre es causa segunda, nunca primera, creadora de toda la naturaleza. Cuando se genera un individuo de determinada especie, el acto generador consiste en la comunicación de la forma sustancial de una materia preexistente. Crear, es dar la totalidad del ser, aunque nuestro conocimiento de la creación solo puede venir de la experiencia —atendiendo al concepto de causalidad eficiente—. Es una acción de potencia infinita. En conclusión, y como fin que justifica el pensamiento religioso de Petit, y la importancia que para él tiene la naturaleza, podemos rescatar una frase que destaca de santo Tomás²⁵⁹: «...el fin de la actividad externa de Dios no es la comunicación de su bondad que es algo creado, sino su propia bondad»; lo bello de la naturaleza es la expresión de la bondad del Creador a través de su obra.

A través de la *crítica de Sto. Tomás al mundo eterno de Aristóteles*²⁶⁰, pone en jaque Petit la visión racionalista sobre el concepto de generación: el movimiento en sí mismo considerado, como entelequia de una potencia, en tanto que exige que algo esté en acto —*enteleja*—²⁶¹ ha de preceder siempre a lo que está en potencia. Por tanto, si algo empieza a moverse es porque el motor ha modificado su posición. A todo móvil le precede otro móvil ¿Dónde está el primer impulsor o potencia? ¿Qué mueve ese primer móvil? Estos razonamientos ponen de alguna manera en serias dificultades la teoría del Big Bang.

¿Por qué es importante el concepto de Naturaleza para Petit? Porque, como venimos observando de este vienen justificados los primeros principios. ¿El hombre es naturaleza? Se pregunta Petit acompañando a Sto. Tomás:²⁶² Ningún ente creado —habla santo Tomás— puede producir algún otro ente de manera absoluta.

²⁵⁹ PETIT SULLÁ, J.M, *Obras Completas* «Razón y fe ante la creación del mundo, según santo Tomás de Aquino». Tradere, tom.2, vol.1, Madrid 2011, 343.

²⁶⁰ Ibidem, 353.

²⁶¹ Ibidem, 353.

²⁶² Ibidem, 318.

Para probar la existencia del Creador santo Tomás parte de cinco vías: el movimiento, la causalidad, la contingencia, la perfección y la finalidad. Petit, siguiendo a santo Tomás, afirma: «la creación es acto exclusivo de Dios, es una tesis incommovible en las dos Sumas Teológicas de Santo Tomás»²⁶³ continúa diciendo «no se trata de probar, que puesto que hay personas humanas existe Dios, sino que las personas humanas tienen en Dios a su creador, lo cual es la verdad recíproca, que por decirlo así, redundando en beneficio del hombre»²⁶⁴. Desde esta interpretación subjetiva, radica el convencimiento de Petit de que *la dignidad del hombre hace patente, más que todo el universo sensible, la relación de creación del hombre por Dios*²⁶⁵. De forma que, el hombre es parte de una naturaleza material creada y participada por Dios, y una naturaleza preexistente inmaterial igualmente creada.

Petit justifica por el hecho de la creación del mundo la propia existencia del hombre y por ende la del Creador; puesto que el hombre para Petit no puede ser generado por la propia naturaleza. Por ello, siempre siguiendo a Sto. Tomás, se debe concluir con la convicción de la existencia de un «ser necesario» y la del «ente contingente» —la naturaleza— que necesita del ser necesario; pues lo que solo es posible —distinto que creado, puesto que posible puede existir o no existir, y creado no surge de algo preexistente, sino que parte de la nada— alguna vez, no es.

Petit refiere en su obra una y otra vez los primeros principios desde su conocimiento de la *Suma Teológica* y *Suma contra Gentes* para justificar lo que santo Tomás decía desde la fe y ahora se puede afirmar desde la ciencia «... el mundo no siempre existió».²⁶⁶ Quizá el más concreto de sus artículos doctrinales sobre esta materia fue *Las pruebas de la existencia de Dios a la*

²⁶³ Ibidem, 347

²⁶⁴ Ibidem, 318.

²⁶⁵ Ibidem, 318.

²⁶⁶ PETIT SULLÁ, J.M, *Obras Completas* «Razón y fe ante la creación del mundo, según santo Tomás de Aquino». Tradere, tom.1, vol.1, Madrid 2011, 375.

*luz de la ciencia natural moderna*²⁶⁷, partiendo del discurso radiado por el Papa Pío XII sobre el tema que da título al artículo de Petit, que concluía con la firme reflexión sobre la necesidad de la mano creadora de Dios para el comienzo del mundo.

Apoya esta semilla intelectual mediante Sto. Tomás, con el desarrollo de su filosofía para profundizar en las *pruebas en torno a la existencia de Dios*²⁶⁸. Concretamente mediante el estudio previo de sus cinco vías (movimiento, causalidad, contingencia, perfección y finalidad). Petit al interpretar a Sto. Tomás sitúa al hombre en torno a su naturaleza o *entidad singular* que por su dignidad difiere del resto del cosmos; esta dignidad demuestra tanto que ha sido creado como que existe un Creador. Esa es la gran particularidad del alma humana, que no puede existir sino por creación: el hombre no tiene sentido como ser capaz de armonizar el logos de la naturaleza, organizarse en sociedad, investigar, construir, llegar a los más elevados ámbitos de abstracción y dominar las ciencias, si no existe un Creador.

A la «naturaleza del alma se llega por ascenso desde la experiencia de los actos intelectuales que se han de atribuir a alma como sujeto causal»²⁶⁹. Esta es la interpretación que hacemos de los estudios de Petit sobre Sto. Tomás en cuanto a la justificación del proceso de creación, pero no podemos dejar a un lado algo esencial para un católico tomista: la justificación de la existencia del alma; ninguna naturaleza creada, el hombre, los animales, la razón, la materia, pueden ser la causa de un ser espiritual y, por tanto inmaterial. Solo Dios es capaz de crear el alma racional humana; por ser sustancia inmaterial solo puede ser creada y no puede ser generada.

Por consiguiente, nuestro autor asume que el hombre está compuesto de naturaleza hilemórfica, cuerpo (materia) y alma (forma) en puro sentido aristotélico. No cabe duda, para nuestro filósofo que «cuando se genera un individuo de determinada especie, el acto generador consiste en la

²⁶⁷ Ibidem, 373.

²⁶⁸ PETIT SULLÁ, J.M, *Obras Completas*. «Naturaleza y persona: entorno a la existencia de Dios». Tradere, tom.2, vol.1, Madrid 2011, 317.

²⁶⁹ Ibidem, 322.

comunicación de la forma sustancial de una forma preexistente»²⁷⁰ Con ello pone fin al problema puesto que ningún padre puede ser generante de aquello que subsiste, el alma. El alma puede ser creada, no generada, es algo que el filósofo catalán acepta de forma incuestionable²⁷¹.

3.3.5. *Pérdida del sentido de la naturaleza.*

El concepto tomista de naturaleza es el enraizamiento del devenir en el ser; en el obrar de cada ente natural (aceptado por Presvoti y Petit)²⁷². De lo expuesto, deducimos que el racionalismo excluye toda visión espiritual que se haga sobre el origen de la naturaleza. Hay un consenso sobre el modo de entender la naturaleza; el hombre se mueve por la única voluntad de ser y producir. Toda oposición es tomada por escolástica, irreal o especulativa.

Para dar razón y obtener una visión global de la obra de Petit, hemos tomado contacto con la esencia del concepto de naturaleza; puesto que al ser su ámbito de conocimiento el de Filosofía de la Naturaleza, resulta nuclear la percepción que tiene de ésta, especialmente en el ámbito religioso, filosófico y político. Considera que la sociedad postmoderna parte del sofisma que separa el plano natural del sobrenatural. La sociedad de hoy se debate entre la reducción y desfiguración anticristiana vehiculada a través de mesianismos naturalistas y racionalistas, como el marxismo y toda especie de socialismo anticristiano y el positivismo filosófico y político. De modo tal que a criterio de nuestro autor, el mundo queda dividido entre socialismo y positivismo; el socialismo es más que un sistema político; porque abarca todo tipo de concepciones de la vida, desde la familia hasta el trabajo, la diversión, el arte e incluso el anhelo espiritual del hombre.²⁷³

²⁷⁰ Ibidem, 325.

²⁷¹ Ibidem, 324.

²⁷² PETIT SULLÁ, J.M, *Obras Completas*. Tradere, tom.2, vol.2, Madrid 2011, 544.

²⁷³ PETIT SULLÁ, J.M, *Obras Completas*. Tradere, tom.1, vol.2, Madrid 2011, 479.

En consecuencia, Petit, en su artículo titulado *Schola Cordis Iesu y la revista Cristiandad*²⁷⁴ distingue lo que considera como grandes enemigos de la cristiandad: naturalismo (sentido spinozista) y liberalismo (comtiano). ¿Qué es para Petit el naturalismo? Desde el inicio de la modernidad el hombre tiende a encerrarse en lo humano de la vida, ahogado en el abrazo de un antropocentrismo asfixiante; esto le impide sobrenaturalizar las percepciones externas como medio natural que justifique el verdadero sentido de la existencia y evitar el nihilismo. ¿Por qué y para qué debe sobrenaturalizar todo? Es importante partir de una premisa expuesta con anterioridad: el hombre es sobrenatural, la naturaleza está destinada a recibir la gracia como don gratuito, de manera que solo entonces se podrá tomar razón de qué es el hombre y cuál es su destino. La Gracia se está convirtiendo en algo que se acepta, a lo que el hombre se acomoda sin valorar el contenido de la misma, porque la segunda mitad del siglo XX e inicios del XXI se conduce por los carriles del pensamiento débil.

Petit, tomista en pureza, analiza los tiempos con la mirada centrada en los cambios profundos que le tocó vivir: la dinámica social se acelera y los males avanzan rápidamente; el único dique que puede contenerlos es una visión total, sobrenatural, de los asuntos humanos. ¿Cuál es la visión correcta que ha de darse a la idea de natural y sobrenatural? Para nuestro autor, natural es lo real, identificando naturaleza y realidad. Asimismo, venimos a considerar lo sobrenatural como algo ideal, en falso sentido del término; lo sobrenatural viniendo del Creador se infunde en la naturaleza y se hace con ella, es superior a su mera naturaleza de viviente racional²⁷⁵.

Para hablar de Creador, primero postula lo que es creación: si antes del llamado Big Bang no había nada, es imprescindible la creación. Si se objeta que carece de sentido físico hablar de «antes» porque la ciencia habla siempre de lo que ya existe, en este caso, para una reflexión filosófica correcta, basta el dato de su no eternidad como mundo para concluir en su radical contingencia. Dios, para Sto. Tomás, da razón de la existencia de lo

²⁷⁴ PETIT SULLÁ, J.M, *Obras Completas*. Tradere, tom.1, vol.1, Madrid 2011, 290.

²⁷⁵ *Ibidem*, 326.

contingente²⁷⁶.

A) Crisis de la naturaleza en la fase histórica de la modernidad.

La obra de Petit no tiene una arquitectura interior coherente y estética, pero sí unos sólidos cimientos. Se vislumbra con su lectura que con el advenimiento de la modernidad se inicia una transformación en el proceso de naturaleza que es de vital importancia; puesto que del naturalismo antropocentrista cristiano del siglo XIV y XV se produce una deriva hacia el antropocentrismo materialista y ateo del siglo XIX.

Para Descartes el mundo no es más que *pura extensión* y esta sólo compete al movimiento local. Hay distintos autores que se posicionan en el análisis de la naturaleza en la modernidad; lo más afines en esta materia son sin duda, Carlos Velarde y Petit Sullá. Ambos, como no puede ser de otro modo, sitúan a Descartes en el epicentro de la crisis de la naturaleza, de igual forma consideran que el Renacimiento es el momento en que surge la gran transformación de la naturaleza sus convenciones y conceptos. Lo que nace es muy superior a lo que renace del clasicismo: Galileo, Fray Angélico, Petrarca, Bocaccio, Tomás Moro, Los Médici, S. Ignacio, Sta. Teresa, S. Juan de la Cruz y el gran Miguel Ángel y miles de pintores, escultores, maestros, escritores son hijos del Renacimiento²⁷⁷. El cristiano del Renacimiento antropocentrista, adivina la naturaleza con la presencia de lo divino en lo humano.

Petit trata de explicar la naturaleza que se pretende extraer del mundo clásico a través del pansequismo neoplatónico representado por Plotino: «la naturaleza es toda ella un gran organismo viviente, un gran todo en el que no cabe diferencia entre lo inanimado y la vida, entre pluralidad y unidad, entre

²⁷⁶ PETIT SULLÁ, J.M, *Obras Completas*. Tradere, tom.2, vol.2, Madrid 2011, 543.

²⁷⁷ VALVERDE C, *Génesis, estructura y crisis de la modernidad*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2011, 27.

materia y forma, entre lo finito y lo infinito²⁷⁸». Resulta la definición de Petit como una exhortación de *El jardín de las delicias* de El Bosco.

En *La fachada del Mediodía* del Monasterio de El Escorial —que anteriormente utilizamos como ejemplo—, se percibe de forma notable cómo en la gran obra de Juan de Herrera cristaliza un universo cartesiano en el que el hombre lleva la naturaleza a su máxima dimensión y perfección como imitación y homenaje al Creador. Resulta la naturaleza un concepto-clave que en los inicios de la modernidad se eleva a sinónimo de Mundo, y su comprensión como vemos, encierra una filosofía tan relevante como el concepto de ente.

Esta demostración de la capacidad humana, termina a finales del XIX abortando con Nietzsche todo aquello que pueda resultar teísta para desarrollar su teoría del Superhombre. Por tanto, podemos acercarnos por estos senderos de perfección racionalista al terreno de Giordano Bruno y al mecanicismo de Descartes. Para éste último la naturaleza no es más que matemáticas, cálculo y dimensión; aquello que vemos en el arte y la representación plástica, literaria y arquitectónica que proyectan las obras del Renacimiento.

Lo que diferencia entre el Caos y la Naturaleza son unas pocas leyes. Volvamos a la obra de Juan de Herrera: el Monasterio de El Escorial, analizado con la lupa cartesiana, sería un cumulo de granito perfilado de forma matemática hasta conseguir la expresión de la naturaleza racional del hombre; ese orden legal transformador del Mundo requiere de un dios legislador, *Deus ex machina*, que en el hipotético caso de que Descartes fuera creyente, algo que admiten la mayor parte de los tratadistas, se puede hacer coincidir con el Dios bíblico, puesto que da razón del ordenamiento matemático. Descartes con muy pocas leyes desarrolla su visión sobre el comportamiento del mundo:

²⁷⁸ PETIT SULLÁ, J.M, *Obras Completas*. Tradere, tom.2, vol.2, Madrid 2011, 545.

- La inercia y cantidad de movimiento en el choque.
- La curvatura en todo movimiento, que debía soslayar la dificultad de explicar todo movimiento en el choque.

Nos lleva a estas reflexiones el Dr. Petit, para alcanzar la conclusión de que «en el orden ético y político acabaron creándose supuestos paradigmas pretendidamente racionales, que querían imitar como modelo del mundo la necesidad de leyes matemáticas. Pero las explícitas consecuencias del mecanicismo se sacaron en el siglo de la Ilustración²⁷⁹»

Para Petit no cabe duda de que la crisis de la naturaleza en la modernidad ha de vincularse en el ámbito filosófico a Spinoza, puesto que si triunfa la naturaleza sobre el entendimiento y la libertad, encerrándose en sí misma, estamos en el determinismo spinozista. Una vuelta más se da a la crisis de la modernidad con el desarrollo del empirismo de Hume, casi coincidente con el fisicismo presocrático. La naturaleza «triunfa» sobre el entendimiento y la libertad, cerrándose sobre sí misma en un mayor determinismo. Así, la naturaleza, vista con el pensamiento que desarrollamos anteriormente conocido como movimiento Ilustrado y el romanticismo, va remando hacia los más inequívocos materialismos, que concluyen en las orillas del marxismo del siglo XIX y XX.

B) Crisis de la naturaleza en el periodo postmoderno.

Sin perjuicio de estos caminos ideológicos que parten del manantial cartesiano. Llegado el siglo XIX, la naturaleza se repiensa como un todo: confuso, creador, desolador y equivoco, que incide en el nacimiento del romanticismo. Ya dijo Spinoza que la naturaleza era el verdadero Dios, y de un modo u otro, se mantiene su filosofía viva con distintas manifestaciones. El máximo exponente de este movimiento que abre paso del romanticismo a la era postmoderna no cabe la menor duda de que es Nietzsche, siguiendo al profesor de sociología de la Universidad del País Vasco, Francisco Mardones «Nietzsche fue el primer pensador que atisbo la llegada de una época en la que más allá del descenso sociológico de la creencia en Dios, acontecería su

²⁷⁹ Ibidem, 548.

muerte cultural y conceptual. La postmodernidad recoge la bandera nihilista izada por Nietzsche»²⁸⁰.

Para el movimiento del modernismo romántico el hombre no es más que la voz de la naturaleza, carece de transcendencia o espiritualidad; tampoco es que aporte una gran novedad en el fondo, aunque sí en las formas, puesto que viene a decir que la naturaleza sustituye a Dios. Siempre Petit entra al fondo pero no explica por qué trae a colación la necesidad de tratar el romanticismo en el artículo titulado *La pérdida del sentido de la naturaleza en la modernidad*²⁸¹, es mucho más exhaustivo y completo en este extremo el profesor Carlos Valverde en su ensayo *Génesis, estructura y crisis de la modernidad*; puesto que Petit considera o asocia el concepto de Postmodernidad al hecho de que la naturaleza vino a «ser repensada, en buena medida, con aquel todo originario, confuso, creador, vital, de fuerza irresistible, en fin, como el verdadero Dios, de quien el hombre de quien el hombre es solo una peculiar y ambigua manifestación, y al decir, que el primer postmoderno fue Nietzsche no la mejor. Se abandona al mecanismo.»²⁸²

La Ilustración da un paso de gigante en el distanciamiento del naturalismo cristiano al profano. La cultura es un elemento de combate mucho más eficaz que las armas para ganar la batalla del control al hombre, y los ilustrados son plenamente conscientes de ello, como lo son nuestros pensadores contemporáneos por inercia más que por reflexión. La naturaleza está al servicio del hombre aquí en la tierra en contraposición con la Ciudad de Dios agustiniana; la felicidad es humana no divina, es material y tangible no infinita y trascendente. Sade, dijo aquella frase lapidaria «si la naturaleza desaprobase nuestros gustos, no nos los inspiraría»²⁸³.

²⁸⁰ MARDONES, JM, *Postmodernidad y cristianismo*. Sal Terrae, Bilbao, 1972, 81.

²⁸¹ *Ibidem*, 543.

²⁸² PETIT SULLÁ, J.M, *Obras Completas*. Tradere, tom.2, vol.2, Madrid 2011, 549.

²⁸³ Cit. En VALVERDE C. *Génesis, estructura y crisis de la modernidad*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2011, 195.

Se mantiene por los tratadistas que la lucha contra el cristianismo en la Ilustración, procede de la exaltación de la razón sobre la fe cristiana. Petit Sullá, cree más bien que el odio ilustrado surge por la necesidad mediática de apartar al hombre del Evangelio, para concluir con el control del hombre por el hombre, en aras de alcanzar la supremacía de la razón. En la actualidad, afirma Petit, no somos románticos pero se acepta todo lo instintivo, el azar se valora como algo incuestionable, el devenir está fuera de cualquier clase de finalidad, se rompe cualquier vínculo con la espiritualidad²⁸⁴. Esta rebelión del hombre contra Dios y exaltación de la naturaleza dominadora como ente de razón, con marcada actitud determinista, provoca la antítesis romántica como respuesta al neoclasicismo ilustrado: para el romántico la naturaleza no es un objeto, un todo mecánico como quería Descartes, sino un todo orgánico, vivo.

El yo romántico rechaza formar parte de la naturaleza como una pieza más de su engranaje, y, por el contrario, hace constar su individualidad, su capacidad creadora y transformadora que extrae de sí mismo, de su interior, y plantea una relación con la naturaleza como una comunicación del Uno al Todo, que a la vez desencadena su aspiración al infinito: «imagínate lo finito bajo la forma de lo infinito y pensarás al hombre» (F. Schlegel)²⁸⁵. El romántico transforma el instinto en arte y el inconsciente en saber. Crear significa aproximarse a su verdad, a la última dimensión del ser.

Los románticos son más religiosos que los ilustrados, sin ningún género de duda. El carlismo de Petit, le pone a la defensiva de cualquier relación definitoria del carlismo como movimiento romántico o del romanticismo por la habitual conexión que injustificadamente se le hace a este movimiento con el carlismo; sin perjuicio de que tenga algunas peculiaridades que lo hagan próximo a este movimiento político; concretamente: la tenacidad en la vivencia de la religión, costumbres y hábitos, leyes e instituciones; la profundidad de las convicciones; la firme resolución en el camino emprendido que se considera justo y elevado sobre las contingencias humanas; el ideal

²⁸⁴ PETIT SULLÁ, J.M, *Obras Completas*. Tradere, tom.2, vol.2, Madrid 2011, 549.

²⁸⁵ Cit . En GRAS BALAGUER, M, *El romanticismo como espíritu de la modernidad*, Biblioteca de Divulgación Temática, Esplugues de Llobregat 1988, 39.

que prevalece al mezquino egoísmo; la unión en los principios básicos comunes... son atribuciones del pueblo español en general y, por ello, de los carlistas²⁸⁶; lo que implica cierta aproximación que incomoda profundamente a los carlistas y por tanto, a Petit Sullá como veníamos diciendo.

No explicita Petit su rechazo a que se encuadre el carlismo como movimiento romántico por el vínculo, conexión o sinergia, que tiene el romanticismo con el idealismo de origen filosófico en el spinozismo. Spinoza estructura un movimiento filosófico cuasi religioso desarrollado en el *Plan* de Comte: lo finito e infinito se funden en un ser único ser sustancial, que ensalza el conocimiento humano hasta el límite del «saber absoluto». Este ser sustancial, conocimiento absoluto, no es otra cosa que la Idea, el mundo, la naturaleza, la historia y la filosofía: lo racional es lo real, la Idea es dios. Por tanto, la religión es una alienación, el Dios cristiano se disuelve y destruye por la Idea; el romanticismo, entra en colisión frontal con las convicciones filosóficas, políticas y religiosas del catedrático catalán.

La postmodernidad para Petit exterioriza una relación de circunstancias que conviene exponer, en este caso, por lo certeras que resultan a nuestro entender:

- La falta de rigor conceptual permite a nuestros actuales sofistas invocar en cada caso el error más idóneo que se quiera edificar.
- Hay consenso en que la naturaleza no puede ser nada que se imponga a la voluntad humana; es decir, excluye el derecho natural y la sobrenaturalidad. Ningún razonamiento es hoy tolerado, ninguna discusión intelectual admitida. Toda dilucidación es tomada por escolástica y toda discrepancia desoída porque no se mueve al ritmo de la historia.
- El hombre es su historia, luego no existe el derecho natural. La desaparición del derecho natural jalona el mundo legislativo y la praxis judicial.
- El hombre no es, ha de ser; luego la naturaleza no es, ha de ser. La naturaleza es obra de la historia depende del evolucionismo darwiniano.

Como dijimos anteriormente, concluye Petit centrando el problema con una frase del Dr. Canals «vivimos una época que no tiene parangón con las anteriores, una época apocalíptica; se manifiesta precisamente en esto, a saber que la naturaleza no solo no es entendida como la creación, lo que exigiría la

²⁸⁶GARRALDA, J.F. *¿Son los carlistas o el carlismo un «romanticismo perdurable»?*. Revista Nuestro Tiempo. Nº 665, nov.-dic. 2010, 32 y 41.

existencia del Creador, sino que es vista como un sustituto de la idea de Dios, que presenta una dogmática meramente natural. Hoy no hay ni naturalismo, en la medida que esto implica que existe algo por encima del hombre»²⁸⁷.

Por tanto para Petit, la naturaleza en el periodo postmoderno intenta preceder al concepto de sobrenaturales. No obstante, entendemos que se queda corto nuestro autor; considera el doctorando que al albur de la obra estudiada, podemos considerar que la sobrenaturaleza desarrolla la naturaleza y su impulso intelectual se encuentra lamentablemente en la cuneta de los planes de estudio y de la filosofía predominante a finales del siglo XX. La postmodernidad inicia una crítica caustica al concepto de naturaleza. Como decía Hobbes en el plano moral ha de negarse todo principio que no resulten artificialmente del Estado y sus prescripciones soberanas. Así lo recoge la praxis legislativa y judicial, es más, así lo cincelan los padres de la Constitución.

3.5. La condenación del modernismo. El *Syllabus*.

Pongamos de nuevo un poco de orden al discurso de Petit. En 1849 los obispos de la provincia de Spoleto, reunidos en concilio provincial y por sugerencia de monseñor Pecci —posteriormente León XIII— dirigieron una súplica al papa Pío IX pidiéndole «agrupar una tabla, bajo las formas que ellas han revestido en nuestros días, todos los errores contra la Iglesia».

Por orden del Papa se iniciaron los estudios sobre la materia dirigidos por el cardenal Fornari para «iniciar unos estudios sobre el estado intelectual de la sociedad moderna, en relación a los errores más universalmente extendidos»²⁸⁸. En aquel momento llevaba el Santo Padre dieciocho años convulsos en lo político. Olvida nuestro autor contextualizar el momento histórico y ámbito político en que se realizan las proposiciones. Superada la Revolución Francesa y la Convención del terror que aupó a Napoleón al poder

²⁸⁷ PETIT SULLÁ, J.M, *Obras Completas*. Tradere, tom.2, vol.2, Madrid 2011, 554.

²⁸⁸ PETIT SULLÁ, J.M, *Obras Completas*. Tradere, tom.1, vol.2, Madrid 2011,538.

hasta la caída del Emperador en Waterloo en 1815, la mentalidad de los pueblos de Europa demacrados por tanta guerra, revolución y tiranía fue cambiando en busca de libertad. Durante el papado de Pío IX se produce en Francia la caída del Antiguo Régimen y se instaura la monarquía liberal que expiraría con la primera revolución proletaria en 1848 dando paso a la Primera República; un año después se publica el *Syllabus*²⁸⁹.

Situados en los inicios del liberalismo práctico, debemos centrarnos en que el liberalismo económico y político vició el concepto de libertad, porque en nombre de ésta se cercenó la dignidad del hombre en tanto que el trabajo sin límite de horarios, sin contratos laborales, sin garantías en materia de seguridad e higiene, cosifican al hombre con un reduccionismo casi animal contra lo que evidentemente se tuvo que enfrentar el Papa Pío IX.

Ahora bien, antes de nada, debemos centrarnos en que tanto Canals como Petit sitúan el origen de la doctrina social de la Iglesia en el *Syllabus*. No obstante, es más cierto que la Iglesia hoy en día se distancia de esta apreciación en su *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*: «La locución de doctrina social se remonta a Pío XI y designa el *corpus* doctrinal que a partir de la Encíclica *Renorum Novarum* de León XIII, se ha desarrollado en la Iglesia a través del Magisterio de los Romanos Pontífices»²⁹⁰. Por consiguiente, en el contexto (Revolución Industrial) en que se escribió el *Syllabus* tiene pleno sentido que se propusieran formas concretas para evitar la tiranía inhumana de la razón y la explotación del hombre por el hombre.

Podemos compartir con Petit sintetizando e interpretando sus razonamientos, la idea de que el liberalismo ha aprovechado los medios de comunicación y la educación para ahogar la transcendencia del cristianismo y la dignidad del hombre garantizada por el Derecho Divino.

²⁸⁹ PIO IX. *Syllabus Errorum*. Catálogo que comprende los principales errores de nuestra época señalados en las encíclicas y otras cartas apostólicas de nuestro santísimo señor Pío Papa IX. www.vatican.va. Año 1864

²⁹⁰ Ibidem, 44

El problema modernista en una de las cuestiones nucleares en la *Schola* si atendemos a que su fundador, el P. Orlandis, tenía enormes vínculos con el tradicionalismo político integrista; era descendiente de carlistas, y su formación le llevó hacia el integrismo. La congregación general de la Compañía de Jesús, había decretado que debía mantenerse la fidelidad a la doctrina de *Syllabus*, hasta el extremo de promover lo que llama la *bienhechora influencia de la unión entre la Iglesia y el Estado*²⁹¹

Resulta notorio que liberalismo y naturalismo son para Orlandis, Canals y Petit, los enemigos naturales de *Cristiandad* porque consideran que de ambas doctrinas surgen todos los males²⁹². Este tipo de interpretación maximalista sobre la relación entre Iglesia y Estado en la crítica al modernismo que hace el P. Orlandis²⁹³ es lo que abre los diques defensivos de quienes se aferran al materialismo racionalista más intolerante. De las ochenta proposiciones que se hicieron en el *Syllabus*, en este momento nos interesa la primera afirmación: «La razón humana, sin tener en cuenta relación alguna con Dios, Él es árbitro único la verdad y de la mentira, del bien y del mal; es ley de sí misma, y con sus fuerzas naturales se basta para procurar el bien de los hombres y los pueblos»²⁹⁴ Petit extrapola a la España contemporánea estos errores enquistados en la educación, cultura, medios de comunicación y poder legislativo, por la presión de los sofistas postmodernos, quienes han conseguido absorber la moral cristiana que promueve la justicia, el amor fraterno, la paciencia y la humildad; para dar paso al Superhombre frente a Jesús; y en eso los discípulos de Nietzsche han tenido un enorme e incuestionable éxito²⁹⁵.

²⁹¹ CANALS VIDAL, F, *Al servicio del Reinado del Sagrado Corazón de Jesús*. Editorial Balmes, tom. 1, España 2013, 264

²⁹² Ibidem, 154.

²⁹³ Ibidem, 264.

²⁹⁴ *Syllabus Errorum*. Catalogo que comprende los principales errores de nuestra época señalados en las encíclicas y otras cartas apostólicas de san Pío IX. Año 1864.

²⁹⁵ PETIT SULLÁ, J.M, *Obras Completas*. Tradere, tom.2, vol.2, Madrid 2011, 557.

Ésta proposición es paralela a las tesis del spinozismo más puro: *quienes detentan el poder no sólo son garantes del derecho civil, sino también del religioso, y sólo ellos tienen capacidad de discernir qué es lo justo e injusto*²⁹⁶. Está de algún modo contraponiendo el racionalismo excluyente, contra la doctrina integradora del catolicismo en la que han de convivir fe y razón. Negar la posibilidad de desarrollar los valores sustentados por la fe, que a su vez, fueron los que favorecieron la libertad de elección, no es otra cosa que arrebatarse al hombre su dignidad.

Venimos verificando cómo el basamento de la Constitución española de 1978 es propio del constitucionalismo liberal que somete a la voluntad popular la valoración de lo justo e injusto, del bien y del mal. También resulta spinozista la afirmación de que Dios no es más que naturaleza; como la propuesta modernista de que la razón ha de dominar la fe. Ambas proposiciones son totalmente asumibles en la sociedad contemporánea y resultan dignas de valoración para la comunidad cristiana, en un momento de trágico agnosticismo.

El segundo grupo de proposiciones, es lo que la Escuela Tomista de Barcelona ha denominado *racionalismo moderado* clásico del católico liberal, al «considerar la razón como lo más original de la fe»²⁹⁷. El tercer grupo es la tesis del *indiferentismo y latitudinarismo*. Son la aplicación práctica del grupo anterior: la religión no es más que un producto de la razón. El cuarto grupo quizá sea uno de los verdaderamente polémicos y de enorme vigencia: *socialismo, comunismo, sociedades secretas, sociedades bíblicas y sociedades clérigo-liberales*²⁹⁸. Toda esta materia daría para una tesis por punto, pero es conocida la postura de la Iglesia sobre las filosofías materialistas, racionalistas y deshumanizadoras, por tanto, no nos detendremos en ella. Ahora bien, hemos de reconocer que esta partida la tiene igualmente ganada en la modernidad el materialismo dialéctico, puesto que en los planes de estudios de la España contemporánea (ni que decir tiene en el resto de la Unión

²⁹⁶ SPINOZA, B., *Tratado Teológico Político*. Traducción Atilano Domínguez. Alianza Editorial, Madrid 2008, 72.

²⁹⁷ PETIT SULLÁ, J.M, *Obras Completas*. Tradere, tom.1, vol.2, Madrid 2011, 544.

²⁹⁸ *Ibidem*, 544.

Europea), predomina la aceptación del relativismo dentro del marco de sociedades sostenidas por doctrinas políticas-filosóficas que se aproximan al liberalismo moderado.

El quinto grupo lo constituyen los *errores a cerca de la Iglesia y sus derechos*, que no es otra que la vocación del poder civil e intelectual por negar el poder de la Iglesia enviándola a los templos para que no opine sobre cuestiones humanas o sociales que puedan ser contrarias a la voluntad soberana. El sexto grupo son *errores tocante considerados en sí misma o en sus relaciones con la Iglesia*. El Estado en la postmodernidad es la fuente del Derecho y goza de poder ilimitado. El séptimo grupo lo constituyen *los errores acerca de la moral natural cristiana*, viene a ser la tesis nietzscheana sobre la moral cristiana, negadora de la razón naturalista e instintiva que sustrae al hombre de la felicidad. El octavo grupo habla de los *errores sobre el matrimonio cristiano*, que engarzan con los errores sobre la moral cristiana. El noveno grupo *errores acerca del principado civil de romano pontífice*; intentan limitar cualquier atisbo de poder espiritual de la Iglesia en cualquier ámbito. El último grupo, *errores a cerca del liberalismo de nuestros días*, daría igualmente para una tesis en sí mismo, pues apuntan a la búsqueda de la laicización del Estado y el materialismo racionalista económico, frente a la moral cristiana²⁹⁹ Es obvio que el precursor de Petit en su análisis teórico sobre esta materia es su maestro Canals. Más beligerante éste que enunciativo, realiza el trazado en este punto del pensamiento de su discípulo sobre *El Syllabus*.

Después de la promulgación de *El Syllabus*, los liberales, zaheridos por la contraposición de la Iglesia a su doctrina política, acusan a ésta de oscurantista y retrogada³⁰⁰. Piensan ambos autores que no todos los liberales «tienen conciencia del radical naturalismo que inspira al liberalismo contemporáneo»³⁰¹. Para Orlandis, su maestro, no trataba la Iglesia de oponerse a la modernidad; tan sólo debemos resaltar que, lo que el naturalismo llamaba progreso y libertad era en algunos casos destructor de los

²⁹⁹ Ibidem, 545.

³⁰⁰ Ibidem, 545.

³⁰¹ CANALS VIDAL, F, *Política española: pasado y futuro*, Barcelona 1977, 232.

valores cristianos y del Derecho Natural, es decir, un ataque al hombre libre y a toda su dignidad. No es en absoluto oscurantista el *Syllabus*. Es más, tiene un profundo calado social que debería servir a la sociedad católica para reflexionar sobre los verdaderos problemas que subyacen en la crisis política, económica y social de la postmodernidad, entrelazada con la profunda crisis de los valores cristianos en las almas de nuestro tiempo.

3.5. Crítica de la doctrina de la Iglesia al liberalismo y modernidad.

Decíamos que la doctrina social de la Iglesia se remonta a Pío XI y designa el *corpus* doctrinal que a partir de la Encíclica *Renorum Novarum* de León XIII se ha desarrollado en la Iglesia a través del Magisterio de los Romanos Pontífices. Podemos admitir discusiones sobre la vigencia o no del *Syllabus*, aunque en principio nos posicionamos a favor de su vigencia o al menos valoramos la importancia de su diagnóstico general, puesto que tiene más de filosófico que de ultramontano, como lo calificarían sus detractores.

Ahora bien, nos parece que el Magisterio de Pío XI y León XIII no ha sido cuestionado en profundidad por la Iglesia, ni en el fondo ni su forma, es más, conviene analizar los contenidos de *El Syllabus* como fuente de conocimiento para la búsqueda de florecimiento del hombre en el desierto nihilista de la postmodernidad.

Dicho esto, hemos de ir a las fuentes de Petit para organizar su pensamiento. Varios artículos de Canals (filósofo quien gustaba más que a Petit, antes de desarrollar sus tesis encuadrar la justificación de las mismas) vienen a dejar constancia del por qué de la existencia de *Cristiandad* y dice lo siguiente: se inspira en el opúsculo de Felix Sardá y Salvany titulado *El liberalismo es pecado (1884)* que será un referente claro en el espíritu de la revista³⁰². Asumiendo la raíz de este documento *Cristiandad* centra todo su trabajo en denunciar y fundamentar que los grandes enemigos del cristianismo son el naturalismo y el liberalismo, no son lo más violentos pero son los más

³⁰² CANALS VIDAL, F, *Al servicio del Reinado del Sagrado Corazón de Jesús*. Editorial Balmes, tom. 1, Barcelona 2013, 143.

insidiosos porque minan las convicciones de los buenos católicos³⁰³.

Los fundadores de *Cristiandad* entendían el liberalismo como como la aplicación práctica en política del naturalismo spinozista que hemos desarrollado en puntos anteriores, negador de toda transcendencia y sobrenaturalidad³⁰⁴.

A través del consejo de Enrique Ramière hacen dos propuestas que hemos pasado de puntillas anteriormente, para luchar contra los males de la modernidad; contra el liberalismo, alentados por el Apostolado de la Oración, proponen al mundo de hoy el Reinado social de Jesucristo; y contra el naturalismo el culto al Corazón de Jesús³⁰⁵.

Parece algo fáctico y telúrico, pero el desarrollo de estas propuestas se realiza con fundamentaciones políticas y religiosas que se pueden compartir o no, pero que en todo caso tienen una vigorosa fuerza intelectual y espiritual. Lo que aporta Petit en este ámbito a sus alumnos y lectores es más una reproducción sentida de su maestro y sus antecedentes formativos, que doctrina específica dotada de nuevos contenidos.

Trae a colación en diversos artículos los textos del P. Enrique Ramière y de ellos destaca *La soberanía social de Jesucristo*, y poco después *La Bancarrota del Liberalismo*³⁰⁶. El P. Ramière en estas obras se apoya en un triple plano: la razón natural viene a probar la imposibilidad de que el hombre se dé a sí mismo la norma de conducta y la fuente de autoridad; el liberalismo intenta divorciar la razón de la fe y el liberalismo ha de ser rechazado no solo

³⁰³ PETIT SULLÁ, J.M, *Obras Completas*. Tradere, tom.1, vol.1, Madrid 2011, 282.

³⁰⁴ CANALS VIDAL, F, *Política española: pasado y futuro*. Acervo. Barcelona 1977, 271.»*La corriente central de la Ilustración del siglo XVIII, la que nutrió las fuerzas de las revoluciones que dieron nacimiento al contemporáneo Occidente liberal, se explica solo desde la poderosa influencia de la filosofía íntegramente naturalista de Spinoza*».

³⁰⁵ PETIT SULLÁ, J.M, *Obras Completas*. «El Reinado Social de Cristo en una sociedad secularizada». Tradere, tom.1, vol.1, Madrid 2011, 48.

³⁰⁶ Ibidem, 280.

por los católicos sino por todos los hombres que analicen la realidad social y el origen de sus problemas.

Lógicamente el núcleo de *Cristiandad* no solo lo abordan Canals y Petit. Su fundador Orlandis lo desarrolla a lo largo de su obra, en especial en uno de sus artículos más conocidos *¿Somos pesimistas?*³⁰⁷ El optimismo nuclear de Orlandis se nutre de la esperanza en alcanzar el Reinado social de Jesucristo que es en síntesis la aplicación práctica de la verdad evangélica en la vida social, política, familiar e individual. Para ello, se requiere en el orden político el reconocimiento del Derecho Natural y los valores cristianos como fuente de la vida pública, lo que sustituye la soberanía social de Jesucristo sobre la soberanía del individuo; siendo esta última la raíz del liberalismo en sentido estricto. Y también Jaime Boffil escribió un artículo en *Cristiandad* el 15 de mayo de 1944 reivindicando la presencia necesaria de los errores filosóficos denunciados en el *Syllabus*³⁰⁸.

La adoración al Sagrado Corazón como medio de defensa del hombre ante el naturalismo, no es otra cosa que la instauración de «la civilización del amor» según san Juan Pablo II³⁰⁹. Concreta Canals que es el elemento de lucha por el poder, este *amor* se impulsa siempre de un modo u otro desde la providencia del hombre, representada por el Estado, y a través de las tensiones antitéticas entre lo establecido y lo que se opone; la soberanía del amor a la que hace referencia el Dr. Petit supone la antítesis a la «exaltación de la autonomía y soberanía de la razón, a la deificación del pensamiento panteísta del pensamiento humano³¹⁰, algo tan característico como asumido en la modernidad.

³⁰⁷ PETIT SULLÁ, J.M, *Obras Completas*. Tradere, tom.1, vol.1, Madrid 2011, 441.

³⁰⁸ BOFILL BOFILL, J, «*El Syllabus*» Revista *Cristiandad*, Año I, Nº 4, Barcelona 1944, 81-83.

³⁰⁹ CANALS VIDAL, F, *Al servicio del Reinado del Sagrado Corazón de Jesús*. Editorial Balmes, tom. 1, Barcelona 2013, 163.

³¹⁰ *Ibidem*, 50.

Canals, profundiza mucho más que Petit en este asunto: «la divinización de la materia sigue presidiendo todos los paralelismos psicofísicos, y también las antropologías implicadas en las más difundidas escuelas del psicoanálisis. Si oímos hablar de mentalidad liberal, nunca debemos olvidar la hegemónica fuerza de las doctrinas conductistas. Para el concepto tradicional del libre albedrío se explica como una laguna en el conocimiento científico de las conexiones necesarias entre estímulos y respuestas»³¹¹. Por tanto, entiende Canals que el libre albedrío se diluye como un azucarillo con el monismo racionalista y el poder de los medios del Estado y los grupos de poder, cercenando la verdadera libertad del hombre, puesto que como ser trascendente no es manejable y como ser racional es objeto de manipulación.

Ahora bien, como hemos venido exponiendo, el liberalismo más criticado en *Cristiandad* es sin duda el liberalismo moderado y católico. Consideran los colaboradores que los moderados católicos favorecen la idea de dar libertad al Estado siempre que como contraprestación éste dé libertad a la Iglesia. Entiende la Escuela Tomista que esta actitud provoca la imposibilidad de que se cumpla la necesaria Soberanía social de Jesucristo. Para Petit «la política no puede desentenderse de los principios universales que revela la fe»³¹²; es algo que frente al nihilismo que anega el siglo XXI puede y debe ser una alternativa, no tanto por el purismo intelectual de Petit, pero al menos con por el sentido que le da la Iglesia en la actualidad.

Nuestro autor hace un análisis sintético y razonado de las causas que provocan *La mala conciencia del liberalismo*³¹³. *Su desviación originaria*. Hace una crítica dual (política y filosófica) al liberalismo por su radical oposición a lo que peyorativamente denominaba como «oscurantismo religioso» e «izquierdismo consubstancial» del liberalismo. De modo radical afirma, no sin haber hecho una explicación previa en su obra de los orígenes del liberalismo, que ha nacido como rechazo de la política cristiana. En el plano filosófico, lo critica Petit por algo verdaderamente llamativo: «no se abre a la

³¹¹ Ibidem, 92.

³¹² PETIT SULLÁ, J.M, *Obras Completas*. «La mala conciencia del liberalismo» Tradere, tom.1, vol.2, Madrid 2011, 734.

³¹³ Ibidem, 734.

pluralidad» cuando por definición debería hacerlo como máxima conceptual. Ahora bien, resulta cierto que el liberalismo, como estamos verificando en estos últimos años, está incardinado en el relativismo moral y escéptico, lo que efectivamente le aleja de sus postulados y se cierra en la «dictadura relativista».

El laicismo. Es la aportación nuclear del liberalismo. Esta afirmación no produce mucha confusión ni debate: la tensión Iglesia y Estado. Para Petit, el liberalismo es cómplice de las doctrinas anticristianas, naturalistas y materialistas (socialismo y comunismo), en su lucha contra una sociedad cimentada en valores cristianos.

El antifascismo como filocomunismo. Para nuestro autor, polémico sin duda en este punto «el filocomunismo del actual izquierdismo liberal toma la forma hipócrita de antifascismo»³¹⁴. El problema es situar lo que entiende Petit por «izquierdismo liberal» puesto que todas sus referencias hacia el liberalismo, lo sitúa en la izquierda. La mala conciencia la viene a explicar, por su falta de decisión a la hora de que si el liberalismo atacará del fascismo lo que éste tiene de totalitario, del mismo modo debería ser anticomunista. Es una crítica, evidentemente política y no filosófica, pero que debemos traer a colación para no soslayar ninguna de sus argumentaciones.

La triple suplantación liberal. Resulta mucho más interesante esta crítica o error del liberalismo. Sostiene el catedrático catalán que el comunismo extrema la triple suplantación liberal: el hombre suplantando a Dios, la dinámica histórica suplantando a la naturaleza esencial de los hombres, y la multitud suplantando al individuo. Estas tres suplantaciones las refiere en toda su obra y las estamos desarrollando punto a punto, a lo largo de este trabajo.

La prensa liberal. Otra interesante y polémica crítica al liberalismo surge de este punto. Parece cierto lo que dice Petit, en cuanto a que «el liberalismo no existiría sin la prensa liberal»; como tampoco existiría la libertad en sentido pleno, con respeto al libre albedrío y a la dignidad del hombre, tal y como defiende la Iglesia Católica. Pero hay una parte de verdad, en que la comunicación está siendo un peligro para la libertad, cuando sirve a oligarquías de poder, que mueven corrientes de opinión capaces de cercenar la vida, la dignidad de la persona, la familia o el derecho natural en toda su amplitud.

³¹⁴ Ibidem, 736.

El gigantismo favorece el comunismo. Petit este punto lo puede enlazar con el anterior, considera que el liberalismo abre el camino al comunismo, en cuanto que destruye los principios cristianos y el Derecho Natural. La praxis política fomentará la escuela laica, moral laxa, cultura relativista, que son esenciales para aplicar la cultura político-social del socialismo siempre emergente.

Incongruencia del espíritu liberal. Este punto es también marcadamente político. Manifiesta o denuncia Petit, el miedo del liberalismo a ser llamado reaccionario; para que no se le tilde con ese adjetivo a nadie que no esté en los aledaños de la izquierda, es capaz de someterse a cualquier readaptación ideológica.

Los países típicamente liberales. Es más condescendiente D. José María con aquellas doctrinas liberales que pertenecen al mundo anglosajón. Ahora bien, critica su política exterior, puesto que suele favorecer o ser permisiva con regímenes políticos en los que el marxismo vulnera de forma brutal los derechos humanos.

Política internacional liberal. Nuevamente Petit denuncia los juegos del leguaje, en la calificación de determinados regímenes políticos. Pero no resulta de interés este punto concreto para la tesis, sino es tan solo de forma meramente enunciativa.

Felices inconsecuencias. Una de las cosas que incomoda a Petit es lo que en política denomina el liberalismo como «respeto al adversario». Y esta crítica sí la compartimos y apoyamos, puesto que entendemos que es momento de revisar si gran parte de la crisis actual (no conocida lamentablemente por Petit) puede deberse a que los «cimientos del edificio político que, con larga o corta tradición, realiza el ideal comtiano de dominio de los banqueros»³¹⁵ se están resquebrajando por falta de valores y de auténtica libertad

El problema de España. Este error es uno de los más acertados y relevantes de la lista de Petit. Entendemos que es muy valorable su diagnóstico cuando afirma que lo que se vivió en España, no eran dos programas sino dos filosofías de vida. El liberalismo para nuestro autor, no da solución a esta dualidad sino que la complica facilitando el acceso al materialismo anticatólico.

³¹⁵ Ibidem, 740.

El naturalismo como actitud sobrenatural. Hemos recogido anteriormente que el liberalismo es ante todo filosofía naturalista, desde la que surge una cosmovisión en todos los ámbitos de la vida y formación de la persona. La libertad humana, compartimos con Petit que es uno de los valores más importantes que Occidente le debe a la religión cristiana: ha de versar ésta sobre la posibilidad de elección de los valores que conducen a la mayor potenciación del hombre y sus capacidades o anhelos. «El hombre se esclaviza mientras cree que se libera, puesto que la libertad que se pregona es la exclusión de la luz y de la fuerza que provienen del Creador³¹⁶». Este postulado ha de servir para analizar si el nihilismo y vacío en los valores, injusticias, destrucción de la familia y falta de sentido de la vida que vive el hombre de la postmodernidad, se debe a este exceso de naturalismo y la falta de vivencia de lo sobrenatural.

La derecha liberal. Este punto viene a recoger parte de lo dicho en toda la obra de Petit: liberalismo y naturalismo se retroalimentan; y el materialismo marxista necesita del materialismo capitalista, para justificar su propia existencia. Por tanto, en el ámbito político la convivencia es necesaria y complementaria. No deja de hacer Petit en este punto, una crítica política no filosófica, muy susceptible de valoración y cargada de subjetividad.

Estos son los errores del liberalismo que señala Petit. Conviene que centremos el problema analizando si la vigente doctrina social de la Iglesia coincide con Petit o se aleja de su diagnóstico. En el Capítulo IV de la carta encíclica *Centesimus annus* de san Juan Pablo II (nn. 30-43), titulado «La propiedad privada y el destino universal de los bienes» dice S. Juan Pablo que el ser humano tiene un derecho natural a la propiedad privada, pero este derecho no es absoluto. La propiedad privada, por su misma naturaleza, tiene también una índole social, cuyo fundamento reside en el destino universal de los bienes. Dios ha dado la tierra a todo el género humano para que ella sustente a todos sus habitantes; lo que evidentemente podemos acomodar a la crítica al naturalismo de Petit.

Ahora bien, la tierra no da sus frutos sin una peculiar respuesta del hombre al don de Dios, es decir, no da sus frutos sin el trabajo. Mediante el trabajo el hombre se apropia de una parte de la tierra: he ahí el origen de la propiedad

³¹⁶ Ibidem, 743.

individual. Además al hombre le incumbe la responsabilidad de cooperar con otros hombres para que todos obtengan su parte del don de Dios. Hoy, más que nunca, trabajar es trabajar con otros y para otros: es hacer algo para alguien. Este trabajo social abarca círculos progresivamente más amplios.

La moderna economía de empresa comporta aspectos positivos, cuya raíz es la libertad de la persona, que se expresa en el campo económico y en otros campos. Estos aspectos positivos no los reconoce nuestro autor ni su maestro Canals. Sin embargo, es necesario reconocer que son coincidentes los filósofos tomistas con *Centesimus annus* de Juan Pablo II en gran parte de los errores que denuncian y hemos relacionado con anterioridad. Muchos hombres, aunque no son propiamente explotados, son ampliamente marginados del desarrollo económico. Otros muchos hombres viven en ambientes donde están vigentes todavía las reglas del capitalismo primitivo. Otros se ven reducidos a condiciones de semi-esclavitud.

Llegamos a la conclusión de que el libre mercado es el instrumento más eficaz para colocar los recursos y responder a las necesidades. Sin embargo existen numerosas necesidades humanas que no tienen solución en el mercado. Por encima de la lógica del mercado, existe algo que es debido al hombre porque es hombre, en virtud de su eminente dignidad. El trabajo del hombre y el hombre mismo, no deben reducirse a simples mercancías. Es inaceptable la afirmación de que la derrota del socialismo deje al capitalismo como único modelo de organización económica.

La Iglesia reconoce la justa función de los beneficios como índice de la buena marcha de la empresa. Sin embargo este índice no es el único. Persiste el grave problema de la deuda externa de los países más pobres. Se puede hablar justamente de lucha contra un sistema económico que asegura el predominio absoluto del capital respecto al trabajo del hombre. En la lucha contra ese sistema no se pone como modelo alternativo al socialismo (que es un capitalismo de Estado), sino una sociedad basada en el trabajo libre, la empresa y la participación. Esta sociedad tampoco se opone al mercado, sino que exige que éste sea controlado oportunamente para garantizar la satisfacción de las necesidades fundamentales de todos.

Explica san Juan Pablo, que en las economías más avanzadas ha nacido el fenómeno del consumismo. No es malo el deseo de vivir mejor, pero es equivocado el estilo de vida orientado a tener y no a ser, y que quiere tener más no para ser más, sino para consumir la existencia en un goce que se propone como fin en sí mismo³¹⁷. Quizá esta sea una de las causas del nihilismo de la postmodernidad. El hombre, impulsado por el deseo de tener y gozar, más que de ser y de crecer, consume de manera excesiva y desordenada los recursos de la tierra y su misma vida.

La humanidad de hoy debe ser consciente de sus deberes para con las generaciones futuras. Pero aún más grave que la destrucción irracional del ambiente natural es la del ambiente humano. Nos esforzamos muy poco por salvaguardar las condiciones morales de una auténtica «ecología humana». La primera estructura fundamental de la ecología humana es la familia. Hay que volver a considerar a la familia como el santuario de la vida.

Todo esto se puede resumir afirmando que la libertad económica es solo un elemento de la libertad humana; aunque Petit, la eleva casi hasta el extremo de condena sin concesiones. No obstante, sí acierta nuestro autor y coincide con el Santo Padre, cuando afirma que es deber del Estado defender los derechos fundamentales del trabajo y los bienes colectivos, como el ambiente natural y el ambiente humano, cuya salvaguardia no puede ser asegurada por los simples mecanismos del mercado.

La experiencia histórica de Occidente demuestra que si bien el análisis marxista de la alienación es falso, sin embargo la alienación y la pérdida del sentido auténtico de la existencia es una realidad. Por ejemplo, la alienación se verifica en el consumo cuando el hombre se ve implicado en una red de satisfacciones falsas y superficiales. El hombre que se preocupa sólo o prevalentemente de tener y gozar, incapaz de dominar sus instintos y pasiones y de subordinarlas mediante la obediencia a la verdad, no puede ser libre. Por tanto, el integrismo formal de Petit, es rescatable en el fondo como elemento de discusión sobre los problemas y causas de la crisis de la postmodernidad.

³¹⁷ JUAN PABLO II, S. *Centesimus Annus*. www.vatican.va. 1 de mayo de 1991.

Si por capitalismo se entiende un sistema económico que reconoce el papel fundamental y positivo de la empresa, el mercado y la propiedad privada, de la libre creatividad humana en el sector de la economía, tal capitalismo es ciertamente positivo según se expresa en *Centesimus annus* de san Juan Pablo II. Pero si por capitalismo se entiende un sistema en el cual la libertad económica no está encuadrada en un sólido contexto jurídico que la ponga al servicio de la libertad humana integral, cuyo centro es ético y religioso, entonces tal capitalismo es absolutamente negativo.

La Iglesia no tiene modelos para proponer. Ofrece como orientación ideal e indispensable su doctrina social. La empresa no debe considerarse sólo como una sociedad de capitales. Es también una sociedad de personas (capitalistas y trabajadores). La obligación de ganar el pan con el sudor de la propia frente supone también un derecho. Una sociedad en la que este derecho se niegue sistemáticamente no puede conseguir su legitimación ética ni la justa paz social.

El Papa Emérito Benedicto XVI siguió el camino de la doctrina social de la Iglesia y enseña que «tanto el capitalismo como el marxismo prometieron encontrar el camino para la creación de estructuras justas y afirmaron que éstas, una vez establecidas, funcionarían por sí mismas; afirmaron que no sólo no habrían tenido necesidad de una precedente moralidad individual, sino que ellas fomentarían la moralidad común. Y esta promesa ideológica se ha demostrado que es falsa» (Aparecida, 4) En su último Mensaje de la Paz, Benedicto XVI denunciaba el descontrol del capitalismo, hoy sobre todo financiero, que causa «alarma con los focos de tensión y contraposición provocados por la creciente desigualdad entre ricos y pobres, por el predominio de una mentalidad egoísta e individualista» (n. 1) Y clamaba el Papa por «un nuevo modelo económico, ya que el que ha prevalecido en los últimos decenios postulaba la maximización del provecho y del consumo, en una óptica individualista y egoísta, dirigida a valorar a las personas sólo por su capacidad de responder a las exigencias de la competitividad» (n. 5).

Bajo el ministerio de san Juan Pablo II y con la colaboración del entonces Cardenal Ratzinger, el mismo Catecismo de la Iglesia rechaza el capitalismo y su práctica, el capitalismo real, ya que promueve «el individualismo y la

primacía absoluta de la ley de mercado sobre el trabajo humano» (n. 2.425). Esta crítica y rechazo de la doctrina social de la Iglesia a la injusticia e inmoralidad inherente del capitalismo y sus estructuras, como la empresa de tipo capitalista, se ejemplifica muy bien en un célebre discurso de Pablo VI. Mostraba el Papa como el capitalismo «ha de tener algún vicio profundo, una radical insuficiencia este sistema, si desde sus comienzos cuenta con semejantes reacciones sociales» (Pablo VI, Discurso a los empresarios, 1964). En conclusión, existe y permanece vigente gran parte de la denuncia de los errores del liberalismo que sistematiza en su obra nuestro autor, pero no un rechazo formal al liberalismo como apunta José M^a Petit Sullá. Es más, podemos avanzar de forma expresa que Benedicto XVI superó este debate en su Conferencia en Subiaco, impartida el 1 de abril de 2005: «fue mérito de la Ilustración, y aún lo es, haber propuesto de nuevo valores originales del cristianismo y haber dado voz a la propia razón. El Concilio Vaticano II, en su —Constitución sobre la Iglesia en el mundo de hoy— volvió a poner de relieve esa profunda correspondencia entre cristianismo y e ilustración, tratando de llegar así a una reconciliación de la Iglesia con la modernidad, que el valioso patrimonio que las dos partes habrán de tutelar. Por todo esto, es necesario que las dos partes reflexionen sobre sí mismas y estén dispuestas a corregir sus fallos»³¹⁸.

3.6. Otras cosmovisiones.

No cabe duda que el cristianismo realiza un análisis constante y permanente de sus fallos, y deja la reflexión sobre sí mismo en el denso patrimonio cultural del Magisterio de la Iglesia; ahora bien, la modernidad no hace autocrítica de sus fallos y abunda en sus fracasos hasta empantanarse en su deriva anti metafísica y sus propias frustraciones sociales, morales y políticas. En el mismo sentido que se posiciona Petit también lo hizo Ramiro de Maeztu, tal y como explica en el Estudio Preliminar a la *Crisis de las Humanidades* Pedro Carlos González: «Maeztu propugna la superación del relativismo inherente al proyecto de la Modernidad, mediante el retorno al principio de la —objetividad de las cosas—...se decide por el intento de la vieja pretensión ontológica de entender el mundo bajo el signo de un idealismo objetivo y de

³¹⁸ RATZINGER, J. *Europa en la crisis de las culturas*. Conf. Subiaco. www.vatican.va. 1 de abril de 2005.

volver a ensamblar metafísicamente los momentos de la razón disociados en la evolución cultural del mundo moderno, como medio para poner coto a la desintegración de la jerarquía de valores comúnmente aceptados»³¹⁹ En cuanto a la postmodernidad, podemos dividir según Vattimo en «tres caracteres de postmodernidad»³²⁰:

- 1.- Pensamiento de la frucción: considera que existe una ética de los bienes frente a una ética de los imperativos, que sería la del funcionalismo.
- 2.-Pensamiento Contaminación: se centra en las maquinaciones de la ideología del lenguaje. No hay certezas de nada, ni criterios objetivos, todo es mutable.
- 3.-Pensamiento del mundo de la técnica moderna. Se sustituye la metafísica por el triunfo de la lógica, el dominio, la previsión y la concatenación de las causas.

Como conclusión, siguiendo a José María Mardones: «la postmodernidad, si escuchamos a algunos de sus mentores, es una reescritura de la sociedad y la cultura moderna. Es una forma débil de decir lo que los primeros programas postulan: un corte superado de la modernidad. Pero en el fondo la pretensión permanece: se trata de cancelar la concepción de la razón, la historia, la sociedad, el hombre y el arte que llevaba consigo la modernidad»³²¹. Los movimientos neoconservadores, a través de Bell toman conciencia de la necesidad luchar «contra la falta de unidad de los diferentes ordenes de la sociedad moderna y pretende volver a recuperar el poder social integrador de la tradición religiosa». Pero no alcanza a defender un modelo de Estado basado en la doctrina social de la Iglesia, aunque analizan el problema, no cristalizan la solución.

El liberalismo moderado —catolicismo liberal—, como venimos explicando, mantiene un alejamiento de los criterios ensamblados por Petit Sullá. Autores como Antonio Rosmini-Servati, fue un libre pensador en la Iglesia de mediados del siglo XIX, intentado conciliar el pensamiento católico con las

³¹⁹ MAEZTU, R. *La crisis del humanismo*, Ediciones Almar, Salamanca 2001, 52.

³²⁰ VATTIMO, G. *El fin de la modernidad*, Editorial Gedisa, Barcelona 1986, 155 ss.

³²¹ MARDONES, JM, *Postmodernismo y cristianismo*, Editorial Sal Terrae. Santander 1988, 17.

tendencias modernistas. Entiende la sociedad como un todo divisible según la clasificación que hace el profesor Antonio Truyol en tres clases³²²:

- 1.- Sociedad teocrática: que reconoce a Dios como señor absoluto. Ser supremo, el hombre debe someterse plenamente a la madre Iglesia.
- 2.- Sociedad doméstica: familia, sociedad parental y conyugal, primitiva y natural
- 3.- Sociedad Civil: su cúspide es el Estado y es considerada como una sociedad artificial «dejan intactos los derechos de todos los individuos y de las sociedades que en el orden lógico la preceden».

Para equilibrar estos tres poderes propone las monarquías constitucionales y bicamerales, como es el caso de la vigente Constitución española. Otro de los autores que mantienen esta línea crítica, contraria a la filosofía de Petit, es Gioberti, que como el anterior posee una amplia obra teológica y filosófica. «Dios es el ente creador de lo existente. Y en esa actividad creadora del Ente, está la autoconciencia. Aplicada a la sociedad de los hombres es universal»³²³. Algo más conservador pero aceptando las premisas democráticas parlamentarias podemos añadir, al filósofo Mazzini, para éste «defiende el idealismo ético y su fe en el pueblo como forjador de su destino le oponen a concepciones como individualismo, materialismo y utilitarismo».

Lo cierto, es que pensamos, que este liberalismo aceptado con amplitud, se aleja de la doctrina social de la Iglesia y ha traído de su mano la deconstrucción de los valores y dignidad del individuo. El pensamiento postmoderno, desde su escepticismo racional, duda de todo, incluso de Dios, y lleva a éste al ámbito reduccionista de la moral privada; lo que ha provocado la edificación de una sociedad basada en otras idolatras: dinero, vanidad, afán de reconocimiento social. Reducida la fe al ámbito de la moral privada, se resta la posibilidad de que esta sirva como motor para el cambio y regeneración del tejido social.

³²² TRUYOL Y SERRA, A. *Historia de la filosofía del Derecho*. Alianza Editorial, Madrid 2004, 155.

³²³ *Ibidem*, 158

Todo el que cree, piensa; piensa creyendo y cree pensando. Porque la fe, si lo que se cree no se piensa, es nula. S. Agustín.

4. FE Y RAZÓN

4.1. Bases establecidas a partir del Concilio Vaticano I.

Parte Petit de los pedestales fundados en el dialogo entre fe y razón, a partir del Concilio Vaticano I. Su discurso gira en la intelección de ambas: admitiendo que Dios es el autor de las dos, resulta evidente que ni pueden ni deben entrar en profunda contradicción; lo que no implica que florezca una tensión natural sobre cuál de ellas puede sobreponerse a la otra, o si se necesita de ambas para justificar el proceso de creación. Ante esta disyuntiva, Petit se posiciona de inmediato³²⁴. Sitúa en todo caso el racionalismo como fuente de escepticismo y germen de todos los movimientos filosóficos materialistas desde la Ilustración a las tendencias doctrinales de la postmodernidad. El debate lo inicia con cierta contundencia de fondo y suavidad de forma, dejando claras sus posiciones, que en algunos aspectos entendemos friccionan con los estudios de Juan Pablo II y Benedicto XVI: ambos realizan durante su pontificado (incluso antes, en el caso de Ratzinger) un profundo y exhaustivo estudio de las tensiones filosóficas, políticas y teológicas en el constante y vivo debate entre fe y razón; cuestiones que iremos desbrozando en las distintas ramas del arbolado de este capítulo.

Decíamos que Petit busca respuesta a todo lo que el hombre debe plantearse o se puede plantear; una de ellas es el tema que nos ocupa: la cuestión o discernimiento sobre la convivencia entre fe y razón³²⁵. Concentra su pensamiento en un artículo de título homónimo «Fe y razón» divulgado en *Cristiandad* en el marzo de 1996. La cuestión nuclear del debate para el

³²⁴ PETIT SULLÁ, J.M, *Obras Completas Tradere*, tom.2, vol.1, Madrid 2011, 343.

³²⁵ PETIT SULLÁ, J.M, *Obras Completas Tradere*, tom.1, vol.2, Madrid 2011, 526.

profesor no es otro que el *Syllabus* al que nos hemos referido en distintos puntos de esta tesis. Podemos dividir la controversia en el escenario de reflexión que surge en cada Concilio, siguiendo la metodología del ensayista catalán:

Concilio Vaticano I. En su Constitución dogmática (1870) se plantea este mismo asunto, recogiendo doctrinas que habían sido expresadas en el *Syllabus* (1864) y en la encíclica del papa Pío IX *Qui Pluribus* (1846); así como en las cartas *Gravisima Inter* (1862) y *Singulare Novisque* (1864). Hace mención Petit, después de sus lecturas minuciosas a la recopilación de todo lo anterior en las encíclicas *Pascendi* de san Pío X, y *Humani Generis* de Pío XII.

Petit, vuelve a destacar y traer a colación que el error y enemigo común de la verdad católica es el racionalismo³²⁶. Su conclusión la justifica con dos motivos: el primero, porque declara que nada puede estar por encima de la razón. En consecuencia, la razón absorbe o subordina a la fe; el segundo, desde el racionalismo se afirma que nada puede decirse de Dios desde la razón; cuestión que desde la visión cristiana de la vida es profundamente incorrecta: especialmente si partimos de que los racionalistas con esta afirmación ignoran que sólo los seres racionales con capaces de alcanzar la fe, es más, para un cristiano que conoce el Magisterio de la Iglesia podría y debería justificar que no puede haber oposición entre fe y razón, puesto que Dios es creador de ambas (para los racionalistas evidentemente, más allá de la razón no hay nada, por tanto, Dios no existe).

Enlaza el pensamiento de Petit con el de Ramière. Recordemos que éste último justifica la relación entre fe y razón descansando en los siguientes pilares:

- La razón está dotada de la capacidad radical de conocer las verdades de orden natural.
- La filosofía es distinta de la teología. Incluso, en su formulación

³²⁶ PETIT SULLÁ, J.M, *Obras Completas*. Tradere, tom.1, vol.2, Madrid 2011, 526.

abstracta, es distinta de orden sobrenatural.

Sin embargo, en la realidad de las cosas y en las presentes condiciones de la naturaleza humana, la filosofía no pudo hacer ningún progreso, tampoco evitar la profunda decadencia que se vive en la modernidad, sino en tanto que se resguarde al amparo que la fe deja iluminar por su luz³²⁷.

Los primeros cristianos (Petit recupera la doctrina paulina), trataron la filosofía como contraria o enemiga de la fe ¿Dónde está el sabio? ¿Dónde está el docto? ¿Quién es capaz de comprender la locura de la cruz? Atendiendo al racionalismo espinosista en puridad se contraponen de forma efectiva el racionalismo excluyente, con la verdad integradora del catolicismo en la que han de convivir fe y razón, negar la posibilidad de desarrollar los valores sustentados por la fe, estos que a su vez fueron la semilla de la libertad: no es otra cosa que arrebatarse al hombre su dignidad, y sustraerle de este modo la verdad histórica que sustenta la identidad social de los hombres y los pueblos.

Más beligerante que enunciativo, el profesor Canals nos abre al pensamiento directo de Petit sobre el *Syllabus*: después de la promulgación de este documento, los liberales zaheridos por la contraposición de la Iglesia a su doctrina política; acusan a ésta de oscurantista y retrograda. Piensan ambos autores que no todos los liberales «tienen conciencia del radical naturalismo que inspira al liberalismo contemporáneo».³²⁸

Para Orlandis, su maestro, no trataba la Iglesia de oponerse a la modernidad, tan sólo deseaba resaltar que, lo que el naturalismo llamaba progreso y libertad, resultaba en todo caso corrosivo para los valores cristianos y el Derecho Natural; es decir, el naturalismo formaliza una agresión al hombre libre y su dignidad; lo que en definitiva deduce nuestro autor, es que el liberalismo promueve la exaltación de la razón frente a la fe. Los liberal-racionalistas consideran que la fe no es más que una creación del hombre para

³²⁷ PALOMAR MALDONADO, Evaristo, *El pensamiento político de Enrique Ramière (Tesis doctoral)*. Tom.1, Madrid 1991, 96.

³²⁸ CANAL, F. *Política española: pasado y futuro*. Edi, Acervo. Barcelona 1977, 232

su propia autosatisfacción; un artificio muy útil para saciar su ignorancia ante el problema de la creación, y aligerar la angustia por la finitud de la vida.

Ahora bien, Petit, se posiciona aparentemente con argumentos preconciarios. En este punto concreto dice algo que contradice la solución de los papas Benedicto XVI y san Juan Pablo II: «el racionalismo desconoce que la fe es un don que está por encima de la razón, pero ignora también que solo los seres racionales pueden recibirlo»³²⁹. No vamos a cuestionar la segunda parte de la afirmación pero sí la primera. En uno de los más excelsos libros de Ratzinger *Introducción al cristianismo*³³⁰ dice lo siguiente el entonces Cardenal: «¿Qué significa, pues, la frase —creo en Dios— cuando alguien la dice al recitar el credo de la Iglesia? Quien así profesa su fe opta, por una serie de valores y sentidos en los que se intuye la verdad (en el fondo significa optar por la verdad), pero que precisamente por eso solo pueden alcanzarse en la opción y por la opción».

Rompe Ratzinger el tópico de que la fe únicamente es una gracia, que de algún modo sustenta Petit en sus artículos. Para Ratzinger la fe es también una constante búsqueda que necesita de la razón para alcanzar la verdad y la felicidad, para ello es menester involucrarse en una serie de valores se conocen por la Palabra y la doctrina de la Iglesia, y servirán como camino directo para conocer el *Logos* de todo ser, el ser que todo lo sostiene y todo lo comprende; es, pues, conciencia, libertad y amor.³³¹

4.2. Tensión debate entre fe y razón.

Decíamos que Petit enfatiza sobre algo muy personal: el agnosticismo y el escepticismo son contrarios a lo que ellos mismos promueven, la razón, y por ende son contrarios al Creador. ¿Por qué resulta antinómico el racionalismo? Porque para ser coherente debería dudar de todo, incluso de la razón. A pesar

³²⁹ Ibidem, 527.

³³⁰ RATZINGER, J. *Introducción al cristianismo*. Ediciones Sígueme, Salamanca 2007, 129.

³³¹ Ibidem, 136

de la vehemencia de sus discursos, tampoco los racionalistas son capaces de justificar la creación mediante el uso del entendimiento estrictamente humano. Nuestro autor intenta conciliar o cerrar el debate entre fe y razón, a través de una solución descendente «Dios es el creador de ambas»³³². Por tanto, el planteamiento que desdobra en su obra no es dialogo sino contraposición equidistante entre racionalismo y fe: Dios es el creador de las cosas naturales incluidas las más inteligentes, y fuente de revelación. Es decir, no duda en ningún momento JM^a Petit de que la fe es revelada, la excluye como método de búsqueda constante y permanente de la verdad. Esta búsqueda para el catedrático barcelonés, se inicia partiendo de la fe (gracia) cuyo germen es sobrenatural³³³. En ningún caso contempla que el hombre pueda alcanzar la fe por el camino de la razón, como opción volitiva para aprehender la creación a través de la Palabra revelada en el Evangelio.

La apoyatura de Petit se encuentra más en su vocación tomista que en conclusiones personales. A su entender «Santo Tomás nos enseña que la fe supone la razón como la gracia supone la naturaleza, y de ahí que no pueda ser rechazada la genuina filosofía en la elaboración de la teología»³³⁴ de tal modo que para Petit la revelación ilumina verdades que se le ocultan a la razón humana, no focaliza su pensamiento en la propuesta de Ratzinger que abre las puertas a la razón para que por ellas entre la luz de la verdad. La tesis es inversa: podemos resumir el punto de vista de JM^a Petit con una sola frase «...si desde el comienzo del cristianismo la fe preguntó a la razón, y en la respuesta iluminada por esta fe nació el más grande y completo sistema racional que tiene la humanidad como depósito perenne»³³⁵. La fe revela el hecho de que Dios es el creador del mundo y esto lo ha hecho en un tiempo determinado; pero no es la razón quien abre la puerta a la verdad, sino es la fe quien abre a la razón la luz del conocimiento.

³³² PETIT SULLÁ, J.M, *Obras Completas*. Tradere, tom.1, vol.2, Madrid 2011, 528.

³³³ PETIT SULLÁ, J.M, *Obras Completas*. Tradere, tom.1, vol.2, Madrid 2011, 629.

³³⁴ *Ibidem*, 629.

³³⁵ PETIT SULLÁ, J.M, *Obras Completas*. Tradere, tom.1, vol.1, Madrid 2011, 318.

Todo ello, ha sido tratado con mucho esmero a partir del Concilio Vaticano II en especial en la encíclica de Juan Pablo II *Fides et ratio*, y en casi toda la extensión de la obra de Benedicto XVI: *Introducción al cristianismo; Verdades, valores y poder; La sal de la tierra; Fe & Futuro* y *Fe y Razón según Benedicto XVI* entre otras. En este último texto se incluye uno de los discursos más trabajados del Santo Padre *Discurso en la Universidad de Ratisbona* (12 de septiembre de 2006). Trataremos de desplegar el abanico con distintos aspectos del debate sobre la necesaria convivencia entre fe y razón en la obra de Benedicto XVI, en todo caso, sin ánimo de agotar el tema porque no es la cuestión nuclear de la tesis pero sí una cuestión que afecta de modo importante al fondo de la obra de Petit.

Debemos manifestar, sin ánimo de ser exhaustivos, que para el Papa emérito «tanto el creyente como el no creyente, participan cada uno a su modo, en la duda y en la fe, siempre y cuando no se oculten a sí mismos y a la verdad de su ser. Nadie puede sustraerse totalmente a la duda o a la fe. Para unos la fe estará presente a pesar de la duda, para otros en la duda o en forma de duda. Es ley fundamental del destino encontrar lo decisivo de su existencia en la perpetua rivalidad entre la duda y la fe, entre la impugnación y la certidumbre»³³⁶. Este párrafo es esencial para conocer la visión actual de la Iglesia sobre el debate entre fe y razón. Podemos decir que la tensión se humaniza y convive de forma natural sin que ninguna de las dos opciones aplaste a la otra, la razón no puede suprimir a la fe porque vive de ella y la necesita para entender la verdad del ser y el sentido de la vida. Y la fe no puede anular a la razón porque es necesario *comprender para creer*: la comprensión requiere un cierto debate interior con el auxilio de la razón.

Aunque la fe surja por revelación puesto que «a Dios nadie le vio jamás» (Jn 1,18) coincidimos con el Papa emérito en que Jesucristo ha explicado a Dios, es decir, dio razón de Dios y es necesaria la razón para la comprensión de la verdad. No deja el asunto ciego el Santo Padre ni quedan fisuras en su conocimiento sobre la tensión natural entre fe y razón: considera que hay personas «dotadas» y «no-dotadas»³³⁷ para alcanzar una experiencia religiosa

³³⁶ RATZINGER, J. *Introducción al cristianismo*. Ediciones Sígueme, Salamanca 2007, 45.

³³⁷ *Ibidem*, 82.

inmediata, lo que significa que la razón abre las puertas para alcanzar la satisfacción plena en el camino de la verdad, si el hombre opta por buscar las causas primeras.

4.3. Mirada al debate entre razón y fe ante la creación, desde el tomismo filosófico y teológico.

Petit, trata de explicar su posición advirtiendo que para conocer el mundo no debe separarse del conocimiento de la naturaleza, ni aislarla en algún aspecto, que es exactamente lo que hace la ciencia. Si el ente creado es imperfecto y finito, no es capaz de explicar de modo científico el origen de la creación del mundo, precisamente por sus limitaciones para comprender el universo en plenitud³³⁸. Trae a colación la crítica de santo Tomás acompañando tres argumentos obtenidos de la *Física* de Aristóteles:

- El movimiento en sí mismo: como entelequia de una potencia en tanto que ésta esté en acto.
- La relación del motor y del móvil: si algo empieza a moverse es porque ha modificado su posición y está en condiciones de mover al móvil, a todo movimiento precede otro, movimientos para Aristóteles en sí mismo eternos.
- La naturaleza misma del tiempo: el instante, que es lo actual, es lo común de lo anterior y lo posterior, todo lo que sucede ahora tenía algo que le precede y algo se sobrepasa en el tiempo.

Por tanto, estas premisas invitan a la afirmación de que para el estagirita, no existe comienzo del movimiento ni del tiempo. Lo expuesto a modo de introducción por Petit en su estudio sobre el debate entre fe y razón, partiendo de las causas primeras en el ámbito de filosofía helena, parecería una cuestión baladí sino abriera el paso a las cuestiones nucleares del debate. No tiene ningún sentido arbitrar este dialogo si no es por una cuestión fundamental: la búsqueda del conocimiento del origen mundo corpóreo, partiendo del análisis de las primeras causas.

³³⁸PETIT SULLÁ, J.M, *Obras Completas*. Tradere, tom.2, vol.1, Madrid 2011, 343.

Hemos recogido de la obra de Petit este asunto desde la visión del problema a través de las lecturas e interpretaciones que hace de los Concilios Vaticano I y II. Ahora bien, dejamos para este apartado la cuestión basal del mismo: las reflexiones filosóficas y teológicas sobre la materia que tratamos.³³⁹ En el artículo titulado *Deuda de la filosofía a la revelación cristiana* centra su respuesta mediante el estudio y explicación de las *Sumas* de santo Tomás; de la *Suma contra Gentes* extrae que las perspectivas filosófica y teológica son inversas.

La primera es la mirada del «filósofo» que busca el conocimiento de las causas primeras, empujado por un solo motivo, amar la sabiduría—su misión fundamental—hasta llegar a Dios de forma sencilla, elevando los ojos a la creación.

b) La segunda es la mirada «teológica» que comienza por Dios, y llega a la creación como obra suya.³⁴⁰

Describe el profesor catalán a santo Tomás como el *hombre de síntesis armoniosa*³⁴¹, puesto que sin despreciar la filosofía conoce la superioridad de la fe. El análisis de Petit parte de una sutil matización interpretativa; hace una remoción del conocimiento racional de los entes «creados» por dos motivos, su imperfección y finitud. Para concluir diciendo que, si queremos conocer los entes creados, no se debe menospreciar el conocimiento del mundo, y para llegar a culminar el saber se ha de buscar la senda de la inteligencia divina. Este planteamiento es axiomático y necesario para un filósofo católico. Y lógicamente, no ignora cómo no podemos obviar que este esbozo sería irrelevante para un filósofo positivista de la ciencia, puesto que para ellos solo ésta puede dar razón del proceso de creación o generación.

Considera Petit, partiendo de la explicación de la tesis platónica del demiurgo como hacedor del mundo y reducción de Dios a causa ejemplar, que para santo Tomás la explicación de la creación se encuentra con este primer

³³⁹ PETIT SULLÁ, J.M, *Obras Completas*. Tradere, tom.1, vol.2, Madrid 2011, 634.

³⁴⁰ Ibidem, 628.

³⁴¹ Ibidem, 628.

enemigo a batir, puesto que no da razón del «ser» de las cosas creadas:

a) El Aquinate tiene la convicción antiplatónica de la presencia de materia en el universo, que existe aunque carezca de forma y puede identificarse por la observación de los seres materiales creados.

b) Adopta y se adhiere a la idea aristotélica de la existencia de materia que no puede convivir sin forma, pero se diferencia la materia de la forma como la potencia del acto.

c) Dios no crea ni las formas ni las materias separadas, sino los compuestos individuales; así se genera lo subsistente, el receptáculo individual y diferenciador del sujeto creado.

Petit informa de su fuente para este análisis en la *Suma Teológica*³⁴²: «crear es causar o producir el ser de las cosas». Deduce Petit, que el Aquinate afirma que «en el orden temporal del individuo que deviene, la potencia precede al acto, pero en el orden del absoluto, desde el punto de vista del ser, lo actual precede a lo potencial como la causa es anterior al efecto»³⁴³

Una vez creado el ser, las criaturas individuales adquieren y desarrollan sus cualidades subsistentes en su género; todos sus cambios por substanciales que sean, se denominan generaciones. Concluye, que la realidad humana procede exclusivamente de la voluntad de Dios.

Hasta este momento llega Petit de la mano del Aquinate, cuando amasa la afirmación de que desde la razón, el racionalismo, el positivismo, naturalismo etc. no hay ningún argumento capaz de demostrar que el mundo pudiera ser eterno. De hecho santo Tomás con buen criterio, afirma que los mejores filósofos, se apartaron del materialismo de las primitivas cosmologías presocráticas: Platón y Aristóteles.

Entiende Petit ayudándose de santo Tomás, que estos puntos solo son admisibles como «medio» en un segmento entre el tiempo y el movimiento;

³⁴² *S.Th.I.q.45,6.*

³⁴³ PETIT SULLÁ, J.M, *Obras Completas*. Tradere, tom.2, vol.1, Madrid 2011, 335.

en cuanto al movimiento del motor y del móvil, si el motor fuera un agente natural (lo tratamos también cuando estudiamos el desarrollo del pensamiento spinozista), este argumento solo sería rebatido con la tesis casi obvia de un «comienzo absoluto del mundo»; no por una necesidad material, ni fuerza natural inexplicable a la razón o justificada por la experiencia, sino por la causalidad de la voluntad divina.

El para el Cardenal Ratzinger la Creación es asequible a la razón y es razonable, la fe es consecuencia de la Creación y abre las puertas al conocimiento. Por tanto, descarta Ratzinger la fe como «gracia». Con su medido lenguaje denomina «consecuencia» aquello que abre el camino para defender su tesis fundamental: la fe es una «opción» del hombre y no tanto una gracia. El Dios de los filósofos es el mismo que el Dios de la fe. La forma y el fondo en los estudios de Ratzinger sobre el problema de la creación, son perimetrales a los planteamientos de Petit. En *Introducción al Cristianismo* Ratzinger expone lo siguiente: «Jesucristo a explicado a Dios, que lo ha sacado de sí mismo o, como dice más drásticamente, la primera Carta de San Juan, que lo ha expuesto a nuestra vista y a nuestro tacto, que aquel a quién nadie vio toma ahora contacto con nosotros»³⁴⁴. Venimos explicando que para Petit el verdadero enemigo de fe es el racionalismo, en su obra reconoce la necesidad de la razón para conjugar la fe, pero con un matiz sustancial, para Petit, el racionalismo siempre deviene en escepticismo. Por tanto, acepta que la razón es creada por Dios, pero deja claro que Dios también es el autor de la revelación³⁴⁵

Con sutileza, perfección en el pensamiento y profundo dominio del lenguaje, Ratzinger, coherente en toda su obra, dice que «lo que la fe cristiana afirma es que los hombres son seres pensados por una conciencia creadora»³⁴⁶. Esta conciencia creadora implica que la fe es creadora de la inteligencia que sostiene el mundo y lo precede. Expresa sin duda Ratzinger, la influencia

³⁴⁴RATZINGER, J. *Introducción al cristianismo*. Ediciones Sígueme, Salamanca 2007, 52.

³⁴⁵ PETIT SULLÁ, J.M, *Obras Completas*. «Fijismo y creacionismo».Tradere, tom.2, vol.1, Madrid 2011, 332.

³⁴⁶RATZINGER, J. *Introducción al cristianismo*. Ediciones Sígueme, Salamanca 2007, 134.

helenística en el cristianismo o la cristianización del helenismo, según se aprecie desde una profunda visión de ambas culturas. Denomina al Creador como *Logos*, sin renunciar a definir el concepto cristiano del mismo con una finura intelectual no exenta de perfección estética: «el *Logos* de todo ser, el ser que todo lo sostiene y todo lo comprende, es pues la conciencia, la libertad y el amor».³⁴⁷

Para cerrar este punto podemos reproducir una parte que sintetiza el significado del *Logos* como imagen de Dios creador en el célebre discurso del Santo Padre en la Universidad de Ratisbona de 12 de septiembre de 2006: «La convicción de que actuar contra la razón está en contradicción con la naturaleza de Dios, ¿es solamente un pensamiento griego o vale siempre y por sí mismo? Pienso que en este punto se manifiesta la profunda consonancia entre lo griego en su mejor sentido y lo que es fe en Dios según la Biblia.

Modificando el primer versículo del libro del Génesis, el primero de toda la sagrada Escritura, san Juan comienza el prólogo de su Evangelio con las palabras: «En el principio ya existía el Logos». Ésta es exactamente la palabra que usa el emperador: Dios actúa «*συλόγω*», con *logos*. *Logos* significa tanto razón como palabra, una razón que es creadora y capaz de comunicarse, pero precisamente como razón. De este modo, san Juan nos ha brindado la palabra conclusiva sobre el concepto bíblico de Dios, la palabra con la que todos los caminos de la fe bíblica, a menudo arduos y tortuosos, alcanzan su meta, encuentran su síntesis.³⁴⁸

Esta influencia o retroalimentación helenística cristiana que considera Ratzinger como fuente del *Logos* creador, de alguna manera contradice el pensamiento de Petit, quién consideraba que los primeros cristianos entendían la filosofía como enemiga de la fe (siguiendo a san Pablo)³⁴⁹. Ratzinger por el contrario no duda al afirmar que «el cristianismo optó frente a los dioses de

³⁴⁷ Ibidem, 136.

³⁴⁸ BENEDICTO XVI, *Fe y Razón, seis textos fundamentales*. Libro electrónico elaborado por Opus Dei con textos tomados de www.vatican.va y www.unav.es.

³⁴⁹PETIT SULLÁ, J.M, *Obras Completas*. Tradere, tom.1, vol.2, Madrid 2011, 634

otras religiones³⁵⁰». Curiosamente, también Ratzinger, invoca a Pablo pero a *sensu contrario* que Petit, y en este caso concilia el cristianismo con la filosofía: «... en la Carta a los Romanos (1,18-31) Pablo lo ha descrito con total exactitud recurriendo al lenguaje de predicación profética, es decir, al lenguaje sapiencial del Antiguo Testamento. Ya en los capítulos 13-15 del Libro de la Sabiduría se alude al destino mortal de las antiguas religiones y a la paradoja que supone separar la verdad y la piedad»³⁵¹. El neoplatonismo sirvió para interpretar ontológicamente al mito, al explicarlo como teología del símbolo.

Casi la totalidad de la obra de Benedicto XVI en lo que se ocupa de Fe y Razón contradice el pensamiento de Petit en esta materia, según estamos viendo y veremos en otros puntos, con algunas coincidencias que también son de consideración.

4.4. Racionalismo y marxismo. Reducción modernista.

La encíclica *Pascendi* y la condena al socialismo en *Rerum novarum*³⁵², marcan de forma definitiva el pensamiento de Petit en cuanto a su visión del modernismo y su influencia en el desarrollo del socialismo. De ahí procede su convicción de que los ataques más fuertes y eficaces contra la Iglesia son los que vienen del liberalismo, causa inicial del antropocentrismo, rey de la modernidad.

Situemos a Petit en el epicentro del problema: entiende (sacando sus conclusiones de la encíclica *Pascendi*) que el modernismo se gesta, fluye y anida en los lugares de estudio, universidades católicas y seminarios³⁵³. Y añade que, el racionalismo teológico es la fuente de la teología de la

³⁵⁰ RATZINGER, J. *Introducción al cristianismo*. Ediciones Sígueme, Salamanca 2007, 117.

³⁵¹ *Ibidem*, 119.

³⁵² PETIT SULLÁ, J.M, *Obras Completas*. Tradere, tom.1, vol.2, Madrid 2011, 484.

³⁵³ *Ibidem*, 624.

liberación creada en la sede de las universidades europeas³⁵⁴.

Cuando analizamos el desarrollo social, político y religioso de la modernidad, pudimos observar que, para nuestro autor, el liberalismo es irreconciliable con el cristianismo en tanto que trata de liberar al hombre de toda paternidad, lo que le obliga distanciarse del *Logos*. De este modo converge con las tesis socialistas puesto que desde la razón necesita suprimir la fe, para que el Estado disuelva al individuo y su dignidad. Va más allá el catedrático de Filosofía de la Naturaleza: «Y es notable comprobar hoy que los liberales y socialistas comparten, cada uno a su manera, la misma doctrina que propugno el gran revolucionario, Juan Jacobo Rosseau»³⁵⁵. Petit cita de forma lapidaria a san Pío X cuando afirma que el «naturalismo y el liberalismo generan una gravedad especial: empapan hasta el extremo nuestro ambiente, nos son tan connaturales que escapan constantemente a nuestra observación, por lo que a veces es casi imposible reaccionar contra ellos»³⁵⁶.

Sobre este extremo sí se produce una aproximación doctrinal en la obra de Petit con Ratzinger: «la figura histórica de Dios es la autoafirmación progresiva de lo divino. La historia es el proceso del *Logos* como proceso real de la historia»³⁵⁷ Ambos están en el convencimiento de que el marxismo de la mano del liberalismo, considera que la inteligencia no es anterior al hombre, ésta es el futuro en que el hombre debe reconocerse con su lucha, como se deduce del *Plan* de Comte; pretenden, por tanto, liberales y socialistas no interpretar sino transformar al hombre.

Dentro de la lucha de los dialécticamente opuestos (explotadores y explotados) el marxismo incluye a la Iglesia sobre el hombre al marido, sobre la mujer, al empresario sobre el trabajador. Eliminando al opresor, el marxismo impone su doctrina. Petit desempolva la frase de Pablo VI para

³⁵⁴ Ibidem, 470.

³⁵⁵ PETIT SULLÁ, J.M, *Obras Completas*. Tradere, tom.1, vol.1, Madrid 2011,421.

³⁵⁶ Ibidem, 320.

³⁵⁷ RATZINGER, J *Introducción al cristianismo*. Ediciones Sígueme, Salamanca 2007, 145.

defender su aporía sobre *Racionalismo y marxismo en la teología de la liberación*³⁵⁸: «los ataques más mortíferos para la Iglesia no son los que vienen de fuera, sino los que vienen de dentro».

¿Por qué consideran un peligro la teología de la liberación? ¿De dónde viene la desconfianza intelectual, filosófica y teológica a la misma? Petit vuelve a utilizar la argumentación que hemos visto con anterioridad expuesta en la encíclica *Pascendi*, donde se manifestaron las deficiencias del racionalismo teológico. En segundo lugar, nuestro autor considera que la teología de la liberación no es una desviación del catolicismo, sino un planteamiento inverso, puesto que da la posibilidad, permite entender la fe, como algo personal y subjetivo ajeno al Evangelio. Resulta en síntesis, una autosalvación en lo espiritual, que permite a cada hombre buscar el bien donde lo desea encontrar (aunque no sea precisamente este lugar sede del bien).

Además la teología de la liberación es de naturaleza antropocéntrica. Reduce el Evangelio al escenario del racionalismo puro. Resulta alarmante que los valores que pretende defender los desvirtúa y vicia desde el momento en que los relativiza. Pongamos cuatro de ellos como ejemplo: paz, justicia, progreso, libertad; en consecuencia, la teología de la liberación es una falsificación del magisterio de la Iglesia, con objetivos políticos vacíos de espiritualidad y sin basamento teológico suficiente.

Por último, racionalismo y marxismo son las dos notas características de la teología de liberación³⁵⁹. El cristianismo, la Iglesia católica, no considera admisible la opresión de una clase por otra ni la lucha de clases, ni la lucha del hombre contra el hombre. Es decir, se opone al «método de análisis de la sociedad» de origen hegeliano. Y a sus tesis maniqueas que destruyen el fundamento y la paz en cualquier sociedad. Los oprimidos, no son para los miembros de la teología de la liberación los trabajadores, sino los mismos cristianos, sujetos a los dogmas de la jerarquía de la Iglesia.

³⁵⁸ RATZINGER, J. *Introducción al cristianismo*. Ediciones Sígueme, Salamanca 2007, 145.

³⁵⁹ PETIT SULLÁ, J.M, *Obras Completas*. Tradere, tom.1, vol.2, Madrid 2011, 469.

Basan su movimiento en odios de clase, canalizada como fuente y fuerza de liberación social contra el opresor.

Podemos resumir con san Juan Pablo II que Marx inspirado en Hegel —fiel discípulo del racionalismo de Baruch Spinoza— niega al Dios trascendente de la tradición cristiana y absolutiza el carácter racional y ordenado de la historia y del cosmos, hasta prescindir de su condición de naturaleza caída y vulnerada, es decir de los límites e imperfección de la misma. Ha dado el máximo desarrollo y ha llevado a sus extremas consecuencias prácticas el pensamiento, ideología y praxis del materialismo dialéctico e histórico.³⁶⁰ Engels escribió *La Dialéctica de la naturaleza* para consumir la autosuficiencia de la materia, como venimos justificando cuando hablamos del *Tratado Teológico Político*³⁶¹ de Spinoza. Engels, trata de crear una metafísica en la que se hace ver el carácter dialéctico de lo material. Es cierto, que el racionalismo iniciado con Spinoza, concluye con el monismo marxista en ambos casos excluyentes de la posibilidad de convivencia con los principios del cristianismo, a quien declaran su enemistad de forma unilateral: no existe nada más que la materia, la religión no es más que una alucinación, una creación de la mente (el opio del pueblo). El hombre, soñando con el cielo se olvida de luchar por sus derechos en la tierra; por tanto, se debilita con su individualismo y se aliena. De este modo, el racionalismo marxista se autoexcluye de la convivencia con el cristianismo, por la negación de la propiedad privada, el recurso a la violencia con su teoría de la lucha de clases y las formas políticas estatistas impiden la libertad y dignidad del individuo

4.5. El debate fe-razón a partir del Concilio Vaticano II.

Petit Sullá para tratar el dilema entre fe y razón se afianza en la doctrina del P. Enrique Ramière tanto desde la perspectiva histórica como teológica; sin concesiones a la evolución del Magisterio de la Iglesia en esta materia, coloca con sutileza en pasiva una reflexión que atribuye (escrito en 1984) al

³⁶⁰ JUAN PABLO II, *Dom et vivificantem* 56. www.vatican.va_18 de mayo de 1986

³⁶¹ SPINOZA, B. *Tratado Teológico-político*. Alianza Editorial. Tra. Atilano. Domínguez. Madrid 2008.

liberalismo «desde Gregorio XVI y, sobre todo con Pío IX no ha dejado de señalar —el error pestilente— del liberalismo al pretender divorciar la razón de la fe, del principio que es su origen y meta: Jesucristo»³⁶². En el año 2004 J. M^a Petit matiza su pensamiento en esta materia con la publicación del artículo *Lo que la filosofía debe a la revelación cristiana*³⁶³ estribado en la encíclica *Fides et Ratio* de Juan Pablo II. El fondo de pensamiento filosófico tomista de Petit, se vislumbra en el artículo doctrinal titulado *Recomendaciones de santo Tomás según la encíclica Fides et Ratio de Juan Pablo II*³⁶⁴. Hace un análisis de la encíclica del papa san Juan Pablo II, desde la distancia que separa la filosofía de la teología, desbrozando el texto papal con el siguiente esquema:

1. En la Encíclica se hace en primer lugar, un análisis de las etapas históricas más relevantes del debate entre fe y razón, concretamente, desde que el cristianismo entró en contacto con el mundo filosófico pagano hasta nuestros tiempos.
2. Destaca el acomodo de la doctrina católica a la instrucción de la filosofía, particularmente a partir de la encíclica de León XIII *Aeterni Patris*, sobre la restauración de la filosofía cristiana, cuyo mensaje es incuestionablemente tomista.
3. Se da una interacción entre teología y filosofía, donde se hace el mejor elogio de santo Tomás, llamándole el «modelo insuperable».

Para Petit, destaca de la Encíclica lo siguiente: resulta de gran importancia el pensamiento tomista al alcanzar, exponer y justificar la armonía entre fe y razón. Como decíamos anteriormente el pensamiento de Ramière es uno de los referentes inequívocos en nuestro autor: la fe necesita la razón como la gracia necesita la naturaleza, y añade, la fe ilustra las verdades que se ocultan

³⁵² PETIT SULLÁ, J.M, *Obras Completas*. Tradere, tom.1, vol.1, Madrid 2011, 280.

³⁶³ PETIT SULLÁ, J.M, *Obras Completas*. Tradere, tom.1, vol.2, Madrid 2011, 634

³⁶⁴ PETIT SULLÁ, J.M, *Cristiandad* 871 (2004 febrero), 22-23.

a la razón³⁶⁵. Hay en la propia razón humana consciencia y en esencia, intuición de la existencia de un saber superior. En síntesis, la primacía la tiene la fe y la herramienta la razón; de este modo se puede encontrar la armonía para alcanzar el conocimiento acerca de todo.

Aristóteles, buscando las causas primeras, dijo aquella frase que ha sonado en la música de muchos escritos: la filosofía es más propia de Dios que de los hombres; si los dioses tuvieron envidia de alguien sería de los filósofos. Destacamos una bellísima frase de Petit ponderando el pensamiento aristotélico «Y entre las dos afirmaciones se ve dónde está la verdad; hay algo en la filosofía de intento sobre humano»³⁶⁶. Efectivamente, algo de sobrehumano tiene la filosofía y, posiblemente la mejor filosofía es la cristiana que busca el misterio total del hombre, puesto que da respuesta a las grandes preguntas ¿Quién soy? ¿De dónde vengo? ¿A dónde voy? ¿Por qué existe el mal? ¿Qué hay después de la vida?

Las propuestas de Petit basadas en la encíclica citada y en el Magisterio de León XIII³⁶⁷ se reafirman en las siguientes conclusiones:

- a) Existen verdades de orden sobrenatural que se escapan a la debilidad de la razón, que se encuentra a sí misma incapaz de resolver estas verdades.
- b) Hay quienes (dentro de los cuales, el padre es Spinoza) expresan que la inteligencia del hombre al someterse a la autoridad divina, decae en su naturaleza y dignidad.
- c) La fe libra y defiende la razón de los errores, y la instruye en los acontecimientos.

¿Por qué estas afirmaciones tan taxativas? Entendemos que a los católicos, la

³⁶⁵ PETIT SULLÁ, J.M, *Obras Completas*. Tradere, tom.1, vol.2, Madrid 2011, 629.

³⁶⁶ PETIT SULLÁ, J.M, *Obras Completas*. Tradere, tom.1, vol.2, Madrid 2011, 634

³⁶⁷ LEON XIII, *Aeterni Patris Filius*. SS. www.vatican.va. 4 de agosto de 1879.

fe les ha de aportar el camino que se ha de seguir; para, viviendo los valores concretos del cristianismo, alcanzar la «paz» interior y exterior en el hombre y en la ciudad. Estos valores se construyen sobre la Revelación pública, el Evangelio, que no tiene nada lesivo para el no creyente puesto que el núcleo de su mensaje es el amor proyectado en todos los aspectos de la vida del hombre: dignidad, libertad en todos sus ámbitos, propiedad, humildad, caridad como sinónimo de solidaridad. Estos valores son intemporales e inmutables. Por tanto, no se han de someter a la volición del hombre ni a la perversión que pueda tener un determinado grupo social.

De este modo, desde la fe como opción fundamental, podemos dar respuesta al racionalismo materialista en las preguntas relativas a los primeros principios, e incluso mejorar la misma, puesto que proponen la garantía absoluta de la grandes valores del ser humano: libertad, dignidad y bien. Por consiguiente, intenta nuestro ensayista resumir la totalidad de la encíclica *Fides et Ratio* afirmando que san Juan Pablo II «desconfía de la razón» y que «solo la fe salvará de nuevo a la razón. Casi la mitad de la encíclica dice esto y en conjunto nada más que esto»³⁶⁸.

Tenemos que estar en desacuerdo con Petit por distintas razones. Debemos aceptar la profundización y desarrollo de Ratzinger en esta materia, para que no sea solo el doctorando quién confronte las percepciones de Petit. Vamos a situarnos en el contrapunto del discurso del catedrático catalán con este análisis del entonces Cardenal. «La fe pretende ser revelación, ya que parece superar el abismo entre lo visible y lo invisible, y porque a Dios nos lo presenta como un hombre, al eterno como temporal, como uno de nosotros. Funda su pretensión de ser revelación en que ha introducido lo eterno en nuestro mundo...Pero las cosas tienen una sorprendente doble cara: lo que a primera vista nos parecía la revelación más radical, la revelación es el más extraordinario oscurecimiento y encubrimiento»³⁶⁹. Por tanto, si aceptamos que Ratzinger pone en duda la fe revelada en el sentido que le da Petit, cuando fusiona los términos fe y gracia ¿En qué se fundamenta la asunción

³⁶⁸ PETIT SULLÁ, J.M, *Obras Completas*. Tradere, tom.1, vol.2, Madrid 2011, 634.

³⁶⁹ RATZINGER, J. *Introducción al cristianismo*. Ediciones Sígueme, Salamanca 2007, 135.

de la fe por el hombre, para la comprensión de la verdad cristiana? Pues, aunque parezca sorprendente, venimos justificando que el Papa emérito considera la fe como una «opción» por el primado del *Logos* del que hemos hablado anteriormente: «es al mismo tiempo una inteligencia creadora que sostiene al mundo y lo precede. Es una opción del hombre en busca de la infinitud, de la libertad frente a la primacía de la necesidad cósmico-natural»³⁷⁰.

Ratzinger abunda en toda su obra sobre el perfil de esta revolucionaria teoría de aprehender la fe, como una opción del hombre para comprender lo que no ve: «es una opción por lo que posibilita toda la realidad, otorga también al hombre una existencia auténticamente humana, lo que le hace posible como hombre y como ser humano»³⁷¹. De este modo, la fe resulta una búsqueda libre en la que el hombre intenta alcanzar la verdad mediante el conocimiento de la revelación pública de la Palabra, es una búsqueda constante y permanente. Resulta comprensible el planteamiento de Ratzinger porque siendo coherente con su propia doctrina, nadie puede sustraerse a la duda y la fe, y si aceptamos que la fe se alcanza por revelación (entendamos revelación, como gracia, no como expresión pública del Evangelio), cerramos el paso a la libertad del individuo, del ser, para decidir sobre la búsqueda de la fe a través del conocimiento de la Palabra con la praxis de la razón: tiene una parte de acto o praxis, es una búsqueda que se arroja en el *ethos* de cada hombre o grupo social.

Ratzinger vuelve a reivindicar el *logos* griego como medio de fusión de razón y fe «estoy plenamente convencido que el mensaje cristiano, en su primera configuración, entrase en el mundo griego y que de ahí se mezclará con el poder de comprensión de la verdad... la fe es una opción que afirma que el pensamiento y el sentido no solo son un derivado accidental del ser, sino todo ser es producto del pensamiento; es más, en su más íntima estructura es pensamiento»³⁷². Con ello le da el Santo Padre al pensamiento de forma implícita la categoría de sustancia del alma; la fe es por tanto,

³⁷⁰ Ibidem, 135.

³⁷¹ Ibidem, 48

³⁷² Ibidem, 129-130

conocimiento.

No es exacta la afirmación del catedrático catalán cuando de modo taxativo explicaba el acto de del siguiente modo «solo la fe salvará de nuevo la razón. Más de la mitad de la encíclica dice esto»³⁷³. La Encíclica no es un manifiesto expreso de la superioridad o subordinación de la fe a la razón o al contrario. Tiene un cromatismo absoluto que se aleja de cualquier simplificación: «el hombre con la luz de la razón sabe reconocer su camino, pero lo puede recorrer de forma libre, sin obstáculos y hasta el final, si con ánimo sincero fija su búsqueda en el horizonte de la fe. La razón y fe, por tanto, no se pueden separar sin que se reduzca la posibilidad del hombre de conocer de modo adecuado a sí mismo, al mundo y a Dios»³⁷⁴.

San Juan Pablo II concede a la razón la facultad de acercarse a la revelación de la sabiduría de Dios con la aproximación de hombre a la Palabra. Si el hombre con su inteligencia no alcanza a conocer a Dios es por un acto de voluntad o su propio pecado. Existe una simbiosis absoluta entre los papas Benedicto XVI y san Juan Pablo II. Dice éste último: «Desde la fe el hombre da su *asentimiento* a ese testimonio divino. Ello quiere decir que reconoce plena e integralmente la verdad de lo revelado, porque Dios mismo es su garante. Esta verdad, ofrecida al hombre y que él no puede exigir, se inserta en el horizonte de la comunicación interpersonal e impulsa a la razón a abrirse a la misma y a acoger su sentido profundo. Por esto el acto con el que uno confía en Dios siempre ha sido considerado por la Iglesia como un momento de elección fundamental, en la cual está implicada toda la persona. Inteligencia y voluntad desarrollan al máximo su naturaleza espiritual para permitir que el sujeto cumpla un acto en el cual la libertad personal se vive de modo pleno».³⁷⁵

Requiere sin duda el camino de la fe de dos cosas: el ejercicio libre de la búsqueda de la verdad revelada en el Evangelio, y la opción fundamental de la

³⁷³ PETIT SULLÁ, J.M, *Obras Completas*. Tradere, tom.1, vol.2, Madrid 2011, 628 y 629.

³⁷⁴ PABLO VI, *Gaudiam et Spes*. www.vatican.va. 7 de diciembre de 1965.

³⁷⁵ JUAN PABLO II, S. www.vatican.va. *CARTA ENCÍCLICA FIDES ET RATIO DE Sumo Pontífice a los Obispos de la Iglesia Católica sobre las relaciones entre fe y razón*. 10 de noviembre de 1979.

aceptación de esa verdad. Por tanto, nos cuesta admitir la interpretación de *Fides et Ratio* hecha por Petit que resume con dureza afirmando que Juan Pablo II «desconfía de la razón» y que «solo la fe salvará de nuevo a la razón. Casi la mitad de la encíclica dice esto y en conjunto nada más que esto»³⁷⁶.

4.6 Los efectos del laicismo en la vida moral, social y política.

4.6.1. Origen del problema.

El liberalismo materialista en la modernidad y postmodernidad, revestidos de integrista en estado puro, inducen al hombre a imaginar una religión distinta, deidad zambullida en spinozismo anticristiano. El catedrático catalán divide la postmodernidad en dos grandes corrientes: comunismo y positivismo. Nosotros consideramos que la deriva de la postmodernidad nos hace fragmentar la vida político-social, efectivamente, en dos grandes interpretaciones políticas parecidas a las que propone el Dr. Petit, pero más afinadas y entendemos que cercanas a la realidad: liberalismo o socialismo occidental³⁷⁷.

Es tan importante conocer dónde descansa el pensamiento contemporáneo como sus consecuencias sobre el hombre y los grupos sociales. A nuestro entender, atravesamos no solo una crisis económica mundial que impacta en una sociedad desesperanzada, nihilista, carente de valores y referentes, que ha llevado a la humanidad en ocasiones, a los máximos niveles de crueldad enquistada en cierta angustia antropológica.

En 1976 el catedrático catalán escribió un artículo titulado *El Reinado de Cristo en una sociedad secularizada*³⁷⁸ que publicó a la sazón en la revista *Cristiandad*, su casa, lugar donde desnudaba todos sus conocimientos con

³⁷⁶ PETIT SULLÁ, J.M, *Obras Completas*. Tradere, tom.1, vol.2, Madrid 2011, 639.

³⁷⁷ PETIT SULLÁ, J.M, *Obras Completas*. Tradere, tom.1, vol.2, Madrid 2011, 639.

³⁷⁸ PETIT SULLÁ, J.M, *Obras Completas*. Tradere, tom.1, vol.1, Madrid 2011, 48.

absoluta honestidad y sin prejuicio alguno, de tal forma que sin complejos expuso las siguientes ideas.

a) El Concilio Vaticano nos llama *pueblo de Dios*. La consumación y plenitud de esa promesa no es otra sino Cristo mismo; el pueblo cristiano debe vivir en la fe los valores cristianos.

b) Hay que ser integro en no dejarse llevar por desviaciones en este concepto. Entiende nuestro autor, aproximándose a los aledaños de la confesionalidad del Estado, que *Cristo es Rey y ejercerá todos sus derechos sobre su pueblo*³⁷⁹.

c) Tampoco deja a un lado lo que denomina «errores» que son la desfiguración del mesianismo, naturalista y racionalista.

¿Propone alguna clase de fundamentalismo católico, o sugiere algo más abierto y sosegado para alcanzar la paz en la tierra y el más allá? J. M^a Petit lo primero que afirma es que resulta *preciso que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad*³⁸⁰. Esto, en principio puede producir un cierto ruido a imposición religiosa, pero el sentido que le da Petit no es otro que la fusión de teología tomista y agustiniana. No se trata de que se imponga la verdad católica, sino que se abra la posibilidad de conocerla. De esta forma, explica algo muy básico en el cristianismo: en la oración del Padrenuestro, se pide precisamente esto que propone Petit en sus trabajos; aunque desde la distancia pueda sonar su afirmación con un cierto murmullo a exigencia, de ser cierta, resultaría lejana: *venga a nosotros tú reino*³⁸¹ (lema del Apostolado de la Oración).

¿Cuál es el reino del que habla Petit? ¿Es una imposición ideológica? El pueblo de Dios no es una superestructura superior añadida al pueblo natural, es decir, a la comunidad política. El pueblo de Dios es la misma comunidad

³⁷⁹ Ibidem, 49.

³⁸⁰ "PADRE, esta es la vida eterna: que te conozcan a ti, el único Dios verdadero y a tu enviado Jesucristo" (Jn 17,3). "Dios, nuestro Salvador... quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento pleno de la verdad" (1Tm2,3-4). "No hay bajo el cielo otro nombre dado a los hombres por el que nosotros debamos salvarnos" (Hch 4,12), sino el nombre de Jesús.

³⁸¹ Ibidem, 50.

política elevada a su máxima dignidad.

Como respuesta general a estas preguntas podemos afirmar que aparentemente sigue vivo el debate sobre la posible imposición del Reino de Dios al no creyente. Para contestar a ello se vale de la encíclica *Urbi arcano* en la que se afirma que, el mundo no alcanzará la paz verdadera hasta que no acepte los derechos de Dios. Así mismo, alude a la encíclica *Quas Primas*, que no es precisamente un arcano doctrinal puesto que se escribió en 1925. Ahora bien, debemos plantearnos ¿Qué derechos son estos? ¿Resultan lesivos a la dignidad de los no creyentes o incompatibles con su falta de fe? De ellos hablaremos con posterioridad: vida; libertad religiosa de educación y conciencia; propiedad; cuestión social (solidaridad); idea del bien común y bien individual y justicia.

Petit plantea como cuestión inicial lo siguiente: la Iglesia pide que le sea reconocido el «derecho a educar» para facilitar al hombre el camino de la felicidad eterna. El laicismo ha penetrado en la familia, la escuela, la calle, los espectáculos públicos, el arte y todo cuanto atañe a la vida del hombre; la sociedad está empapada por la lluvia fina del pensamiento racionalismo-spinozista, sin duda, muy especialmente la comunidad política española³⁸². De este modo, poco a poco, se cercenan sutilmente los derechos más elementales del ser humano: en especial se reduce la posibilidad de elevar la propia dignidad del individuo, a medida que se limita el ejercicio al ciudadano de su vivir su propio credo. Es decir, existe una imposición de la cultura materialista en la vida.

La *Ética*³⁸³, es la obra magna de Spinoza, y en este tratado hace un análisis metafísico de Dios, el hombre y su felicidad —así se llamó inicialmente la obra—. Hay quienes afirman que fue Spinoza el primero en socavar la autoridad del Evangelio desde la publicación del *Tratado Teológico-Político*. Probablemente por influencia de los Colegiantes llega a la conclusión de que la fe era una cuestión personal, no un modo de vida. La fe es una cuestión

³⁸² Ibidem, 697.

³⁸³ SPINOZA, B., *Ética*, Tra. Vidal Peña. Alianza Editorial. Primera edición, Madrid 2006.

interna, personal, desde ese convencimiento rechazaba Spinoza cualquier autoridad externa; la Iglesia organizada como forma de vida en comunidad es un obstáculo para la razón, y debe suprimirse.

La Constitución española del 78 hereda esta orientación político-filosófica racionalista y relativista. El término *laicismo* según el diccionario de la Real Academia Española, significa: *Doctrina que defiende la independencia del hombre o de la sociedad, y más particularmente del Estado, de toda influencia ideológica o religiosa*. Es ahí precisamente donde se ubica con claridad el inicio del artículo 16.3 de la Carta Magna cuando expresa: «ninguna confesión tendrá carácter estatal»³⁸⁴. Sin embargo como expresará Joseph Ratzinger al diario *La Repubblica*³⁸⁵ «La laicidad justa es la libertad de religión. El Estado no impone una religión, sino que deja espacio libre a las religiones con una responsabilidad hacia la sociedad civil, y por tanto, permite a esas religiones que sean factores en la construcción de la vida social»; y continúa exponiendo el significado y fondo del concepto de laicidad: «una ideología que se impone a través de la política y no concede espacio a la visión católica y cristiana, etcétera».

Cuando se habla de «laicidad justa» se propone la neutralidad estatal, no la persecución religiosa o el intento de diluir la religión entre los dogmas de Estado. Pero lo cierto es que en la actualidad el «laicismo» debemos considerarlo como un programa antirreligioso, cuya raíz se vehicula mediante las distintas corrientes spinozistas.

³⁸⁴ *Constitución española*: Art. 16. 1. Se garantiza la libertad ideológica, religiosa y de culto de los individuos y las comunidades sin más limitación, en sus manifestaciones, que la necesaria para el mantenimiento del orden público protegido por la ley. 2. Nadie podrá ser obligado a declarar sobre su ideología, religión o creencias. 3. Ninguna confesión tendrá carácter estatal. Los poderes públicos tendrán en cuenta las creencias religiosas de la sociedad española y mantendrán las consiguientes relaciones de cooperación con la Iglesia Católica y las demás confesiones.

³⁸⁵ RATZINGER, J. «Entrevista al cardenal Joseph Ratzinger», *La Repubblica* (2004). Fuente: Vatican Information Service. 27 de diciembre de 2006.

Hablemos de estas «galernas» spinozistas. Entre nuestros pensadores pre y postconstitucionales: autores como Peces-Barba, Ignacio Lacasta, Juan Sisinio Pérez Garzón, postulan un modelo de relaciones fuertemente secularizadas en las que el Estado y religión no tienen ninguna conexión, es más constriñen espacio a la religión para conseguir su asfixia como propone Spinoza. El *Tratado Teológico-Político* se centró en la defensa del estado laicista puro; esta defensa la ejerce fustigando en su obra a aquellos que no creen en las propuestas de teología-racionalista que hace el filósofo sefardí: Dios es una sustancia, que existe necesariamente no de forma contingente; lo llama, naturaleza naturante; consiste en desarrollar los atributos del pensamiento y las leyes de la extensión.

El laicismo de corte spinozista, seguido por constitucionalistas y filósofos del derecho en la interpretación del artículo 16 de la *Constitución*; enmarca este bien jurídico, la libertad religiosa, bajo una premisa clara: la falta de confianza en la libertad de conciencia de aquellos que creen en Dios y el amor, como fuente de todas las relaciones humanas, y garantes de los derechos que ni el hombre puede suprimir. De una parte se garantiza el derecho a la libertad religiosa pero desde los poderes públicos se siembra en las nuevas generaciones un concepto político de laicidad integrista, que excluya de la esfera de la esfera jurídica pública de toda normatividad que haga referencia a una verdad religiosa³⁸⁶.

4.6.2. *Consecuencias en la vida moral, social y política.*

Para los católicos es evidente que puede abordarse el fundamento de los derechos humanos y dentro de éstos, podemos hablar de la libertad religiosa desde este punto de vista, que hemos ido estructurando a través de san Pablo, pasando por san Agustín y santo Tomás de Aquino siempre y mediante la obra de nuestro autor. La existencia de Dios garantiza la presencia de la ley moral y, dentro de ella, de los derechos universales. Los derechos humanos, podríamos decir con Bonhöffer³⁸⁷, son parte del mensaje de Dios para los

³⁸⁶ RHOONHEIMER, M, *Cristianismo y laicidad*. Ediciones RIALP SA, Madrid 2007, 117.

³⁸⁷ PETIT SULLÁ, J.M, *Obras Completas*. Tradere, tom.1, vol.2, Madrid 2011, 710.

seres humanos: «Si nos preguntamos si el individuo tiene títulos para defender sus derechos naturales, la respuesta ha de ser claramente afirmativa. Pero en toda circunstancia debe defender el derecho de tal manera que esté convencido de que no es el individuo sino Dios quien los garantiza»³⁸⁸.

Juan XXIII en la Encíclica *Pacem in terris* dice lo siguiente: «Sin embargo —sostiene— en lo más íntimo del ser humano, el Creador ha impreso un orden que la conciencia humana descubre y manda observar estrictamente»³⁸⁹. El ser humano descubre en su naturaleza, de este modo, una serie de normas, entre las que está un catálogo de derechos, universales, inviolables e inalienables. Estos derechos traen su origen de la voluntad de Dios y por ella se mantienen y cobran una fuerza indestructible. Entre ellos están el derecho a buscar la verdad libremente y, el derecho a poder venerar a Dios «según la recta norma de su conciencia y profesar la religión en privado y en público»³⁹⁰. Ésta es y ha sido siempre la postura oficial de la Iglesia sobre el derecho a la libertad religiosa.

Petit, basándose en la encíclica *Quas Primas*, intenta resolver y sumergirse en los problemas que planteábamos en distintos epígrafes con anterioridad. Define laicismo como la doctrina o mentalidad predominante desde Spinoza en las filosofías ateas del siglo XVII, moldeada con las siguientes herramientas intelectuales³⁹¹:

a) Dictadura del agnosticismo. Negación del derecho de la Iglesia a regir la comunidad humana en el ámbito espiritual, mediante enseñanzas y leyes.

b) Se equipara la Iglesia católica (que es causa eficiente de la libertad y cultura europea) con toda religión; aunque estas se sustenten con odio a los no fieles, y transgredan o aniquilen los Derechos Fundamentales.

c) Someter la religión al poder civil, para que este haga el discernimiento de lo

³⁸⁸ Ibidem, 710

³⁸⁹ JUAN XXIII, *Pacem in terris*. www.vatican.va. 1968.

³⁹⁰ Ibidem, 4.

³⁹¹ PETIT SULLÁ, J.M, *Obras Completas*. Tradere, tom.1, vol.2, Madrid 2011, 651, 774 a 786.

que es justo o injusto, bueno o malo, tal y como proponía Spinoza.

Petit afronta y pone sobre la mesa los efectos del laicismo en la sociedad moderna³⁹²:

a) Como no existe orden en los valores morales, se produce un desorden interior y exterior en el hombre y la sociedad.

b) Las leyes que proceden de parlamentos laicos, se basan en el egoísmo y su réplica social, la lucha por el poder político, como únicos factores de convivencia; por este motivo no pueden conseguir la paz entre los hombres y naciones, como tampoco alcanzan la armonía en la sociedad civil. Queda la sociedad huérfana de amor, caridad, solidaridad y respeto a los bienes mayores, que garanticen los derechos y libertades supremas del individuo.

c) El papa Pío XI advertía en 1925 de una realidad extrapolable al mundo en conflicto en que vivimos: la falta de principios que garantiza el orden mundial, se manifestó de forma clara en la guerra de España y después en la Segunda Guerra Mundial. No debemos olvidar que los crímenes nazis y estalinistas que acompañaron y sucedieron a estas confrontaciones bélicas, fueron consecuencia del hombre deshumanizado por la razón.

d) Las Naciones Unidas son una especie de máxima razón natural, a pesar de su constitución con vocación de garantizar los derechos humanos en todo el planeta, desde su manto y amparo no se ha conseguido ni por un instante la paz «temporal» y menos aún «perpetua», ansiada por el modernismo ilustrado kantiano³⁹³.

Continúa vivo el terrorismo como estrategia de orden político sin concesiones a la vida humana. El problema del hambre sigue sin resolverse; siendo éste, el primer asunto para la conciencia del cristiano; es evidente su incompatibilidad con la conciencia del pagano, es más, resulta notoria la supremacía moral de la conciencia cristiana sobre la pagana, como advierte nuestro autor.

e) En las leyes que se están aprobando en los Parlamentos liberal-ilustrados predomina la voluntad de descristianizar la sociedad; el modernismo resulta de este modo deshumanizante, puesto que el hombre posee naturaleza y

³⁹² Ibidem, 696.

³⁹³ KANT, I. *Sobre la paz perpetua*. Trad. Abellán, J. Alianza Editorial, Madrid. 2002.

sobrenaturalidad; se impide algo innato al hombre, el desarrollo de su sobrenaturalidad antropológica; olvidan la vida si la mayoría aprueba la muerte en cualquier de sus formas; eutanasia, pena de muerte o aborto.

f) La educación es positivamente anticristiana, y se ejerce una aconfesionalidad estatal activa, que consiste en impedir el desarrollo integral de los valores espirituales; corta el liberalismo ilustrado toda posibilidad a los padres que desean educar a sus hijos con valores cristianos que lo puedan hacer, impidiendo el desarrollo de los jóvenes al calor de los valores parentales.

Como discípulo amable de Canals, nuestro autor refrenda el derecho a la educación; y explica la tensión entre dos frentes; el primero, sigue un criterio «iluminador» conforme a la enseñanza de Juan XXIII en *Pacem in terris*; el segundo, continúa con la teoría presuntamente liberalizadora de Spinoza sobre la libertad religiosa en la sociedad política³⁹⁴.

Canals parte del axioma católico siguiente: *entre los derechos del hombre se ha de reconocer el de honrar a Dios según su dictamen y recta conciencia*³⁹⁵; anatema del principio spinozista dominante sobre el derecho que se arroga el Estado a decidir sobre lo justo o injusto, y lo que es contrario a la piedad o impiedad. Este derecho humano, no puede abandonarse en manos del Estado; siempre sometido a criterios de mayorías deificadoras del poder contractualista, como sostienen los racionalistas, según el pensamiento filosófico-político de ambos doctores.

Para Canals y Petit, este modelo de naturalismo integral, otorga a la fuerza del número la posibilidad de suprimir a Dios y al hombre; ello en nombre y por la autoridad que confiere el poder soberano, otorgado por una acumulación de voluntades que facilita el contrato social. Asentados en su profundo tomismo, creen que cuando las naciones abandonan los valores cristianos caen en la anarquía, envuelta entre telas y vestiduras de despotismo, y al final del viaje desembocan en el nihilismo social. Gabriel Marcel hace

³⁹⁴ CANALS VIDAL, F., *Política española: pasado y futuro*, Acervo, Barcelona 197, 239.

³⁹⁵ *Ibidem*, 239.

una sublime descripción de la modernidad en su obra el *Mundo Roto*: «...- Denise, ¿tú no tienes la impresión a veces, si esto se puede llamar vida, de que vivimos en mundo roto? El resorte no funciona. Por el aspecto exterior se diría que nada ha cambiado, todas las cosas están en su lugar. Pero si uno se lleva el reloj al oído y trata de escuchar, no se oye nada. ¿Comprendes? El mundo, eso que hemos llamado el universo de los hombres, hace tiempo ya que no tiene corazón»³⁹⁶.

El aspecto exterior de nuestra sociedad es impecable: derechos humanos, división de poderes e igualdad de oportunidades. Pero la mecánica no funciona, existen unas cuotas de absorción de la dignidad del hombre por el Estado que encalla su dignidad, en las rocas del racionalismo, materialismo y su deriva nihilista.

Compartimos con el profesor Carlos Valverde que la filosofía hegeliana, por ende spinozista, ha provocado una reacción contraria al optimismo cristiano: «las más angustiosas vivencias humanas, como son el dolor, el fracaso, el tedio, la incertidumbre, las catástrofes naturales, la injusticia, y, sobre todo, hacen difícil aceptar el principio hegeliano de que —todo lo real es racional —³⁹⁷». Quizá sea por la imposición política y cultural del laicismo beligerante que le hace perder al hombre la comprensión del sentido de la vida, para limitar el mismo al interés inmediato y material, relativo y primario.

El hombre queda privado de conocer verdades objetivas. La post- modernidad es hija de Spinoza, Nietzsche, Marx y Freud. Y el resultado de ello es la enorme fuerza del lenguaje que mueve los valores aceptados por la dinámica social, valores mudables o contravalores, puesto que son discutidos y discutibles. A este grave problema que ha surgido entre los escombros y cadáveres de la II Guerra Mundial, JM^a Petit, como explicábamos en el Capítulo I, propone la esperanza concluyente del Reinado social de Jesucristo. Según informe de la OMS la depresión es la segunda causa de incapacidad en España, lo que resulta cuando menos alarmante; en el año 2009 se

³⁹⁶ MARCEL, G. *Obras Completas. Tomo II. El mundo roto*. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2004, 278.

³⁹⁷ VALVERDE, C. *Génesis, estructura y crisis de la modernidad*. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2011, 296.

produjeron 3.650 suicidios en España; es decir, se produjeron en ese año más suicidios que fallecimientos a causa de accidentes de tráfico. España según informa la OMS, es el segundo país en consumo de cannabis, en cuanto a otro tipo de drogas ocupa el tercer lugar, lo que es aún más alarmante, un 40% de los jóvenes manifiestan haber probado algún tipo de drogas; en este mismo sentido según informe del Ministerio Sanidad, Igualdad y Asuntos Sociales del año 2010, el 23,1% de los encuestados (entre 15 y 65 años) afirman que se emborracha todos los fines de semana, hemos de tomar en consideración que los motivos que impulsan al consumo de drogas son: búsqueda de placer —hedonismo—; superar situaciones de tensión, aburrimiento o depresión; para obtener el reclamo de amigos, familiares o compañeros.

En sintonía con estos datos también nos resulta obvio que el fracaso escolar, las rupturas familiares y la falta de valores en las personas maduras o proceso en de formación, suponen graves carencias en el ser humano que tratan de cubrirse con métodos artificiales, como el consumo de estupefacientes.

Los datos se aportan por una razón sencilla de explicar: vivimos bajo el paraguas de un modelo social racionalista y científicista; solo se da por cierto, aquello que es comprobable empíricamente. Precisamente, por esta razón debemos acreditar y acreditamos que en España la depresión está alcanzando unos índices desproporcionados; el abandono escolar tiene una cifras desoladoras y la vida pierde sentido, tanto para la persona que renuncia a su vida de forma violenta, como la que cercena la vida del aún no nacido.

El hombre esconde sus carencias espirituales cuando cae en las garras del profundo hedonismo y las sustancias químicas se convierten en el contenido que rellena el vacío del alma. Con este perfil describimos un escenario alarmante, en el que el racionalismo spinozista llevado a sus últimas consecuencias ha hecho perder al hombre su dignidad y el sentido de la vida; carece ésta para demasiadas personas de objetivo o valor intrínseco y extrínseco. Por tanto, la postmodernidad en este momento histórico y cultural, tiene un perfecto encaje en la corriente filosófica de la desesperanza nihilista.

Podemos elevar como conclusión que con la crisis de las humanidades y la implantación del materialismo racionalista, el hombre está absolutamente incompleto e inmerso en un notorio descuelgue emocional, o frustración individual y colectiva. Con estos datos se evidencia que los tres objetivos fundamentales previstos en el Preámbulo de la Constitución española de ninguna forma están dando resultados. Libertad, justicia y bien; son tres valores cristianos que responden a una sola verdad. El lenguaje los sitúa en el derecho positivo, como el medio más eficaz para sembrar un campo de felicidad racional; sin el agua y la tierra de la Lógica, Ética y Estética, que responden a las tres verdades filosóficas conocidas a través del Creador: Suma Verdad, Sumo Bien y Sumo Belleza.

Hemos expuesto los puntos más sensibles de la crisis moral de la sociedad; hablamos de la crisis estructural del sistema democrático, macerada por una serie de vicios endógenos. Coinciden los comienzos del siglo XXI con la dinámica social que provocó el advenimiento de los sucesos de Mayo del 68. La educación pública, el estado del bienestar, el fenómeno de la globalización o la crisis de los mercados; son distintas vestiduras de una misma situación de indigencia moral que asola la comunidad civil desbordada por falta de auto-comprensión.

La juventud busca conceptos o determinaciones lingüísticas que justifiquen la desazón y desconfianza social; ideas obtusas, términos indeterminados, tópicos y generalizaciones, que no dan respuesta ni a la depresión, ni al suicidio ni al abandono escolar, o al más dramático de todos, la pérdida del sentido de la vida. Debemos llegar a esta conclusión de la mano de Gabriel Marcel, quien se lamenta afirmando que el ser humano tal y como lo conocemos «hay algo que lo obliga a protestar contra esa especie de violación o desgarramiento de la que es víctima, y esa dilaceración es motivo suficiente para decir que el mundo en que vivimos es un mundo roto»³⁹⁸

³⁹⁸ MARCEL, G, *Obras selectas. El misterio del ser*, Biblioteca de Autores Cristianos, tom.1, 40

4.7. Hacia una religión sin Dios.

Si tuviéramos que resumir la obra de Petit en una frase, sin duda, utilizaríamos el título de este apartado: *Hacia una religión sin Dios*³⁹⁹. En una de sus conferencias lo definió como un estadio lúgubre al que se refiere porque es la cima del modernismo y el progresismo.

Debemos hacer hincapié en un matiz importante; no se queda el catedrático barcelonés con tan solo esas dos corrientes sino que incluye como causa del déficit moral y espiritual de la modernidad a *ciertos sectores del cristianismo*⁴⁰⁰. Y en este punto venimos discrepando, puesto que las posiciones de la Iglesia no son menos beligerantes con el modernismo de lo que Petit sostiene que son; sin perjuicio de que admiten cuestiones esenciales para la dignidad del hombre que a nuestro autor no le parecen aceptables analizadas desde un punto de vista formal, puesto que en esencia, su sensibilidad denota un perfecto acomodo a las mismas.

El comienzo de la religión sin Dios lo remonta al protestantismo; pero, nuevamente desde la encíclica *Pascendi*, se suma a san Pío X para afirmar que dentro de la propia Iglesia Católica se daban circunstancias de seglares y sacerdotes que aceptando el modernismo, niegan la divinidad de Jesucristo.

Narra Petit el contenido del libro de Robinson unido al pensamiento de Tillit, como podía haberlo hecho sin miedo a equivocarse al panteísmo del *Tratado Teológico Político* de Spinoza: *todo ser es dios*. Destaca también que el libro de Robinson niega la autenticidad de la Biblia y la incompatibilidad de Dios con el hombre adulto, tal y como lo hacen Descartes y Spinoza. Petit denuncia que Robinson utiliza un vocabulario teísta con fuerte contenido ateo dejando abierta la entrada del nihilismo nietzseniano, a través de su teoría del anticristo⁴⁰¹.

³⁹⁹ PETIT SULLÁ, J.M, *Obras Completas*. Tradere, tom.1, vol.2, Madrid 2011, 707.

⁴⁰⁰ Ibidem, 707.

⁴⁰¹ PETIT SULLÁ, J.M, *Obras Completas*. Tradere, tom.1, vol.2, Madrid 2011,707.

Podemos coincidir con Petit en algo que sostenemos a lo largo del estudio de su obra y explica del siguiente modo: «la negación de Dios se hace modernamente hablando mucho de Él, con aparentes consideraciones humanas y bíblicas⁴⁰²». Efectivamente, la modernidad ha creado un *ethos* religioso vacío de transcendencia, que no se plantea en absoluto la Creación como algo superior a la razón propia de la naturaleza.

Toda la doctrina liberal naturalista parte de la misma inteligencia racionalista que apuntala el pensamiento de Spinoza: no existe una única substancia con el mismo atributo, agrupa éste en la idea de substancia, Dios y razón. La razón capaz de conseguirlo todo, hasta incluso, como dice Ratzinger: «sondear los entresijos más recónditos del ser, ha descifrado los códigos más profundos del ser humano y ahora es capaz, por así decirlo, de construir por sí mismo al hombre que, de este modo, no viene al mundo como Creador, sino como producto de una manipulación humana...El hombre ya no es otra cosa que imagen del hombre»⁴⁰³

Es menester recordar que la conclusión final del profesor Petit Sullá se perfecciona con el *Plan* de Comte y su religión artificial. Aquella que se plasma como una revolución desde arriba construida por el instinto humano para dar razón de los primeros principios y universales del ser.

La totalidad de la filosofía moderna no deja de ser, es, un extraño artificio racionalista para ocupar espacios de la mente humana que sacien las inquietudes del saber humano. Y esto incide como un grave problema en la postmodernidad, que ha afrontarse con seriedad, para dar salida al sentido primordial y sustancial del hombre, del ser, y se ha convertido en el gran problema existencial del siglo XXI. Es cierto, que el vago teísmo ilustrado viene ganando la batalla de la sinrazón, pero es más cierto que el hombre ha de vivir la esperanza de superar la regresión del racionalismo incendiario y lacerante que consume al ser. En definitiva, la modernidad ha creado una religión artificial (antropocéntrica, hedonista y utilitarista) de profundo calado

⁴⁰² Ibidem, 708.

⁴⁰³ RATZINGER, J, *Conferencia en Subiaco*. 1 de abril de 2005.

en las clases medias cuyo cielo está en la satisfacción de todos bienes materiales y sensitivos del hombre. No obstante, el hombre es insaciable y sus medios limitados, lo que trae como consecuencia profundas cargas de insatisfacción.

Sería una extraña fatalidad si la gran revolución por la cual el hombre occidental ha sometido la naturaleza a sus designios, terminara con la pérdida de la propia libertad espiritual. Pero esto podría ocurrir si un creciente control técnico del Estado sobre la vida y el pensamiento de sus miembros coincidiera con una decadencia cualitativa en el nivel de nuestra cultura. Una ideología, en el sentido moderno de la palabra, es muy diferente de una fe, aunque tiende a llenar las mismas funciones sociológicas. Es la obra del hombre, un instrumento por el cual la voluntad política consciente trata de amoldar la tradición social a sus designios. Pero la fe mira más allá del mundo del hombre y sus obras... Por ende, introduce en la vida humana un instrumento de libertad espiritual. Chesterton.

5. LA LIBERTAD Y EL LIBERALISMO.

5.1. Fuentes del liberalismo racionalista: el pensamiento de Spinoza.

5.1.1. Definición y origen del liberalismo, apreciado por Petit Sullá en la filosofía de Spinoza.

Prácticamente hemos agotado el tema que enuncia este epígrafe; ahora bien, conviene incidir un poco más, para abordar con nitidez el impacto del pensamiento de Spinoza en el liberalismo político y filosófico, debido a la enorme importancia que le otorgan en sus respectivas obras: Ramière, Orlandis, Canals y Petit Sullá.

El liberalismo consiste en aplicar a la vida práctica de los hombres lo mismo que enuncia el racionalismo o el naturalismo. Cuando hablamos de *Influencia de Enrique Ramière en Petit: liberalismo y soberanía social* decíamos que se deducía del pensamiento de éste que el racionalismo es un error teológico puesto que el hombre no es titular de la soberanía en cuanto la posee, sino en cuanto la recibe de un poder superior; por tanto, para nuestro autor y la escuela a la que pertenece, el liberalismo es un error político, puesto que no se puede envolver con un mismo manto los términos liberalismo y libertad: el liberalismo es la aplicación práctica del naturalismo spinozista y

en consecuencia «subversiva y amoral»⁴⁰⁴. Antes de desarrollar el tema, hemos de dilucidar la diferencia entre liberalismo y libertad realizada por Ramiro de Maeztu «si por liberalismo se entiende de que cada ciudadano sea un ciudadano, libertad es sinónimo de democracia...mientras que en los tiempos modernos se considera democracia el gobierno del pueblo por el pueblo, libertad es el sagrado intangible y valor absoluto. El liberalismo se ha identificado con el individualismo »⁴⁰⁵ Petit, sin mencionar a Ramiro de Maeztu, tiene una concepción sagrada de la libertad, muy por encima del mero individualismo, y de la democracia el sistema de participación política en la vida pública del individuo, tan puro, que busca cualquier alejamiento del control de la soberanía *sagrada* del individuo inficionada por la dinámica social, o grupos de poder.

5.1.2. *El pensamiento de Spinoza.*

A) Perfil de Spinoza: entorno social, cultural y religioso. -

Para entender la fuerza del racionalismo sobre el liberalismo, conviene hacer un acercamiento sociológico al pensamiento de Spinoza. Sus referentes culturales —F. Van den Enden, Descartes y los Círculos de Colegiantes—. Se acepta por parte de los tratadistas que René Descartes da comienzo la filosofía moderna. ¿Por qué? Es el primer autor que reivindica la razón como instrumento para explicar la realidad. El griego piensa que el mundo es racional ordenado. El mundo moderno convierte el «yo» en eje de la existencia, la vida para el hombre moderno es neutra y la realidad es puro acontecimiento material, puro sucederse de causas y efectos. No obstante, como venimos demostrando el pensamiento cristiano dejó enraizada la idea de que para hablar del bien o el mal es imprescindible que el hombre posea su libertad intacta, no neutralidad, sino capacidad de decisión; libre albedrío.

Entendemos que el mundo moderno nace como sospecha, comienza a desconfiar mediante la razón como potencia discursiva, desnuda de toda base científica. El valor añadido de hombre moderno es que piensa, evalúa y

⁴⁰⁴ PETIT SULLÁ, J.M, *Obras Completas*. Tradere, tom.1, vol.2, Madrid 2011 421.

⁴⁰⁵ MAEZTU, R. *La crisis del humanismo*, Ediciones Almar, Salamanca 2001, 159.

actúa de acuerdo con ciertos principios de optimicidad y consistencia para encontrar un objetivo final; a partir de esta dicotomía entre razón y racionalidad comienzan las reflexiones de Descartes. La Edad Media cristiana se sustenta en la idea del *kósmos* pero añadiendo a Dios como garantía. Dios ha creado la realidad sensible con una misma lógica, y por eso el ser humano puede conocer la misma tal como es.

Parece deducirse de sus biógrafos que Van den Enden introdujo las primeras semillas y fundamentos del ateísmo en Spinoza. Franciscus, era un defensor de la democracia radical y de la secularización absoluta del Estado, como lo fue su alumno Spinoza; casi resulta seguro que, cuando terminó sus estudios de latín, Baruch, estaba consolidando estas ideas. Pero el referente crucial del pensamiento de Spinoza, probablemente surge en el momento en que comienza a leer a Descartes, cuyos escritos serían su brújula en la búsqueda del conocimiento. Descartes, como Spinoza, vivió en Amsterdam. Allí dejó una profunda huella ideológica en los círculos intelectuales y universitarios a los que perteneció Spinoza y en los que probablemente le introdujo Van den Enden. Frecuentó mucho los Círculos de Colegiantes, quienes rehuían cualquier teología oficial; la fe era una cuestión de ámbito estrictamente personal sin interferencias en la vida pública o política. Hacían incluso una interpretación directa de los textos sagrados y rechazaban cualquier autoridad externa.

Residió Spinoza en la Leiden dónde se dedicó a desarrollar el cartesianismo heredado de Van den Enden⁴⁰⁶. En la Universidad se formaron grupos de profesores y alumnos profundamente cartesianos, que consideraban el *cogito ergo sum*, como motor de la existencia: por qué existo, porque pienso. Cuál es el origen de la existencia, la razón; es decir, el pensamiento es la primera verdad y fundamento de todo conocimiento.

Es cierto que en la filosofía de Spinoza influyó de forma germinal la «duda metódica» de Descartes, según la cual todo acto de pensamiento filosófico debe comenzar con una suspensión del juicio, y un examen crítico de todas las creencias comúnmente aceptadas, condujo inexorablemente al escepticismo e

⁴⁰⁶ NADLER, S. *Spinoza*. Prólogo y epílogo de JA Marina. Acento Editorial. Madrid 2004,197.

incluso al ateísmo. Aplicada esta técnica para la comprensión de la fe, se debe entonces de suspender toda creencia sobre la fe, la autenticidad de los textos sagrados, todo. A un ateo convencido como Spinoza, el pensamiento de Descartes le debió parecer una autopista hacia el desarrollo del relativismo en todos los órdenes de la vida.

La célebre frase *cogito ergo sum* convierte la razón en motor de la existencia; la razón es «luz sobre el candelabro»⁴⁰⁷ que sirve para alcanzar las verdades absolutas. Busca el conocimiento mediante la razón. Erosiona de este modo la Verdad cristiana, el origen de las cosas, *qué* y *cómo* son las cosas y *por qué* son lo que son: la esencia de las mismas surge de la sabiduría de la naturaleza. Este es el punto de inflexión entre spinozismo y cartesianismo como contrapunto del cristianismo; las cosas no proceden de la creación realizada por Dios, sino que es la Naturaleza el origen de todas las cosas y su divinidad según Spinoza.

En su *Breve Tratado*⁴⁰⁸ hace un primer desarrollo de lo que entiende por Dios, la sustancia, entidad real, no creadora. Amar a Dios, sustancia, razón, naturaleza abre el camino de la felicidad. El hombre desea una vida feliz; por tanto, necesita la presencia en sí mismo del sumo bien, que es cosa distinta del mejor bien, el alma; para alcanzar la felicidad hay que hacerlo mediante el conocimiento de las buenas costumbres que son patrimonio del alma; así se adquiere la virtud que es la perfección del alma. La gran aportación del cristianismo a la cultura en la búsqueda de la felicidad del hombre es la vocación de enseñar ésta a través del amor, camino en el que había profundizado Agustín.⁴⁰⁹

¿Qué es el bien vivir? Analicemos este punto para versarlo con el sentido que se da al concepto en la Constitución española. Afirma san Agustín que, Dios nos lo explica de forma abreviada y clara: comienza con el mandato del mandamiento de *amar al prójimo*, lo que suscita nuevas cuestiones: ¿Qué es

⁴⁰⁷ SPINOZA, B. *Epistolario*. Colihue. Buenos Aires 2007, 30.

⁴⁰⁸ SPINOZA, B. *Tratado Breve*. Alianza Editorial. Tra. Atilano Domínguez, 50.

⁴⁰⁹ S. AGUSTIN DE HIPONA, *Obras Completas*. (De las Costumbres de la Iglesia Católica y De las Costumbres de los Maniqueos). Biblioteca de Autores Cristianos, Edi. Católica SA. Madrid 1988.

el prójimo? La contestación es sencilla, fíjate en ti mismo y así debes amar al prójimo ¿Qué creemos que ama en el momento en que se hace feliz?: la riqueza; todo lo que poseen los hombres en la tierra, todo de lo que son dueños. La riqueza es aquello que crees que te hace feliz y lo amas mucho. Ahora bien ¿es lo material lo que te hace feliz?; mediante el conocimiento y desarrollo de las virtudes y su búsqueda iniciada a través del amor, se alcanza la gran meta, la felicidad⁴¹⁰.

A contraluz de lo expuesto surge la interpretación de bien por Spinoza: el bien ha de alcanzarse mediante el conocimiento de la Naturaleza, es más, supera éste a Descartes en el modo de conocer los primeros principios con orden y metodología, siendo así, los principios demostrados fueron una representación geométrica aplicable a todos los ámbitos del pensamiento humano.

B) Verdad en el pensamiento de Spinoza. Ruptura con el cristianismo.

Otra gran ruptura con el milenio cristiano es la interpretación de lo que es el bien y el mal para Baruch, sólo se deciden en sentido relativo. Otra fisura rescatable con el milenio cristiano surge de la interpretación del bien y el mal ya que éstos sólo se deciden en sentido relativo⁴¹¹. Contradice el fondo de la interpretación cristiana de verdad: no existe el bien o el mal.

Como venimos mostrando a través de los doctores de la Iglesia, el bien, todo bien está en Dios; *en Vos es donde se halla perfectísimamente el descanso y la vida perpetua e inalterable. Los que entran a ser participantes de ella, entran en la alegría de su Señor, sin tener ya que temer ni que desear, pues se hallan sumamente bien en el Bien sumo*⁴¹². Bien, felicidad y justicia, son valores revelados en el Evangelio; por tanto, están objetivados, no son relativos ni interpretable. Sin embargo, para Spinoza, la verdad o falsedad son

⁴¹⁰ Ibidem.

⁴¹¹ SPINOZA, B, *Tratado de la Reforma del Entendimiento*. Trad. Atilano Domínguez, Alianza Editorial S.A. Madrid 2006. 77.

⁴¹²AGUSTIN DE HIPONA, S. *Confesiones*, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 10.

solo denominaciones extrínsecas de las cosas⁴¹³, pues todo es relativo en función de la percepción de la razón, por tanto, la verdad es un transcendental relativo que analiza Spinoza no en sí misma, sino en su relación con los demás.

Partamos ahora de la premisa de que los valores constitucionales *justicia, libertad y bien*, no se consideran valores en sí mismo, sino en relación con los demás ciudadanos que establecen la geografía de estos según el momento político o social; es fruto del consenso, de modo que la Constitución española de 1978 se aferró *ab initio* al pensamiento relativista iniciado por Spinoza con todas las implicaciones sociales que esto supone.

C) Impronta del pensamiento de Spinoza en la doctrina de la Ilustración.

Consideramos que Spinoza enarbola la demolición de las creencias; el desahucio espiritual del hombre y su asentamiento absoluto en la naturaleza como ente de razón. Mediante el conocimiento especulativo se pretende suplir el concepto de transcendencia y sustituirlo por el de inmanencia.

Petit y Canals cincelaron artículos claros de distinta índole cargados de verdad y siempre en el mismo sentido: «El *Tractatus theologico-politicus* fue escrito en 1670. Resultó más conocido como punto de partida de los criterios metafísicos y epistemológicos que pusieron en marcha la lectura racionalista y modernista de la Sagrada Escritura, pero ejerció una inspiración profunda en lo más originario y auténtico del pensamiento liberal. Parece muy probable que el verdadero creador del edificio político americano, Thomas Jefferson, aparentemente —unitariano— era, en su pensamiento profundo, un discípulo de Spinoza, porque hacía ya tiempo que el unitarianismo, que se presentaba como —negador de la Trinidad—, había evolucionado en la dirección del monismo panteísta y naturalista que se había expresado en forma tan explícita

⁴¹³ SPINOZA, B, *Pensamientos Metafísicos*. Alianza Editorial. Tra. Atilano Domínguez. Madrid 1990, 241.

en la obra del judío no creyente, sino —filósofo—, Baruch de Spinoza»⁴¹⁴

Tras Spinoza, cada racionalista hace un desarrollo distinto de la vida pública y privada, construyen arquitecturas diversas de lo que debe ser el nuevo estado ilustrado, pero siempre con las herramientas tomadas de la mano de esta corriente ideológica. Decíamos que resulta incuestionable que Descartes, Bayle, Bacon, Grocio, Leibniz y Spinoza, son los precursores de la corriente intelectual, filosófica y política que conocemos como Ilustración. Esta tiene su germen en el pensamiento filosófico y político francés, del que surge el Enciclopedismo. Aceptamos que el racionalismo parte de los ensayos filosóficos cartesianos; el hombre es el centro de todo y la razón su religión, la naturaleza es el medio y el fin para el desarrollo personal.

Veremos qué se entiende por libertad, bien y justicia con las lentes del racionalismo ilustrado: ¿Existe un descubrimiento de los bienes jurídicos enunciados, o por el contrario, se manipula el sentido de los mismos? De acuerdo con el cartesianismo y el ateísmo radical de Spinoza, la metafísica y todo conocimiento que no dé certezas absolutas, no existen. Concretamente Spinoza es, como se deduce de lo expuesto un absoluto determinista: el hombre no es libre puesto que depende de la razón impuesto por la naturaleza. Spinoza en el campo político defiende una hipotética libertad de pensamiento, lo cual solo tiene cabida en un Estado democrático; la idea del Estado como único garante de la libertad y el pacto social que lo constituye; resulta un precedente claro del contrato social que posteriormente desarrollara Rousseau —*Spinoza trivialidad*—, y del que hicimos un detallado análisis para interpretar su importancia y repercusión en la Constitución española de 1978, con la vocación inequívoca de alcanzar la mutación de los conceptos: justicia, libertad y bien como consecuencia de la influencia racionalista-relativista.

La Constitución española de 1978 se define como expresión de la voluntad soberana de la nación, espejo del contrato o pacto social de Rousseau. Por

⁴¹⁴ CANALS VIDAL, F. *Cristiandad. ¿Por qué descristianiza el liberalismo? ponencia que nuestro colaborador Francisco Canals Vidal pronunció en la última Reunión de Amigos de la Ciudad Católica, celebrado en Fundación Balmesiana (Barcelona) los días 28, 29 y 30 de noviembre de 2003.*

tanto, en este punto debemos integrar el concepto de libertad constitucional con la idea de voluntad general: tanto Rousseau como Juan José Lucas llegan a conclusiones análogas como afirmábamos con anterioridad «...no es mi intención averiguar el sentido filosófico de la palabra libertad... la Constitución no es materia de fe, ni pertenece al universo de las emociones o disquisiciones morales. La Constitución es la voluntad soberana de la nación»⁴¹⁵.

Continuando con nuestro hilo argumental, es incuestionable que los bienes jurídicos (justicia, libertad y bien) para algunos tratadistas de marcada tendencia racionalista tienen su eclosión y origen en la Ilustración. Venimos demostrando que no son más que la herencia y la aportación que el cristianismo ha hecho al racionalismo durante más de un milenio. A pesar de ello, el movimiento ilustrado se centra sobre todo en el ataque a la concepción religiosa de la vida y la negación del legado moral del cristianismo con el que se construye el propio racionalismo, libertad y razón.

El texto que se ha considerado como fundacional de la Ilustración *Pensamientos sobre el cometa*, de Pierre Bayle, fue escrito en 1682, doce años después del *Tratado Teológico-Político* de Spinoza, que resulta el texto definitivo para la ruptura con la tradición intelectual cristiana; es más, si aceptamos que Bayle es el padre de la Ilustración, no podemos olvidar que uno de sus textos fundamentales es *Ensayo sobre Spinoza y spinozismo*⁴¹⁶ con el contrapunto spinozista entre fe y libertad.

5.1.3. *El fundamento jurídico en Spinoza.*

Como venimos diciendo, Petit Sullá mantiene la tesis de Canals sobre la influencia de Spinoza en la modernidad, concretamente en lo que entienden como decadencia liberal, sin abandonar esta máxima en sus respectivos ensayos. Canals en su libro *Política, española: pasado y futuro*, en el epígrafe

⁴¹⁵ CISNEROS, FRAGA IRIBARNE, HERRERO DE MIÑÓN, PECES-BARBA, PEREZ-LLORCA, ROCA, SOLE. *Reflexiones de los ponentes de la Constitución Española*. Edi. Aranzadi SA, Navarra 2003, 12.

⁴¹⁶ BAYLE, P. *Escrito sobre Spinoza y el spinozismo*. Pierre Bayle. Int. Pedro Lomba. Trota SA-2010.

titulado *La paradoja del espíritu liberal* enquistada la idea que subyace en maestro y discípulo: «la corriente central de la Ilustración del siglo XVIII, la que nutrió la fuerza de las revoluciones que dieron nacimiento al contemporáneo Occidental liberal, se explica solo desde la poderosa influencia de la filosofía íntegramente naturalista de Spinoza»⁴¹⁷. Decíamos algo que no se le escapa a nadie independientemente de su formación filosófica: el determinismo naturalista de Spinoza enlaza con el materialismo. Y en base a ello, Petit con buen criterio expone que «los filósofos naturalistas, que niegan la realidad de lo supraempírico, niegan igualmente la libertad humana... los hombres opinan, se creen libres porque saben lo que quieren pero ignoran la causa de que quieran. El conocimiento de las causas les haría ser conscientes de que son libres. La libertad es una pura ilusión»⁴¹⁸. No coincide con esta interpretación el profesor Tierno Galvan, quien distingue entre tres clases de libertad: *psicológica*; durante un largo periodo de tipo la libertad era una condición moral —se refiere al concepto escolástico de libertad—; y matiza que en los tiempos modernos esta libertad se «perfecciona» con el reconocimiento *social y político de los derechos*. Por último, hace una crítica a la devaluación del concepto de libertad en los tiempos modernos puesto que, a su entender, se está produciendo una reducción del concepto limitándolo exclusivamente a la posibilidad de consumir, es decir, *libertad del consumidor*. Petit centra mucho su pensamiento en el primer tipo de libertad, pero podemos compartir con el profesor Tierno que efectivamente existe una cierta amortización o banalizando en exceso del concepto de libertad.⁴¹⁹

Petit continúa afirmando que «la libertad tal como la entiende Comte, es lo mismo que la necesidad. Un hombre es tan libre cuando obra, como una piedra cuando cae, o una planta cuando crece, o un perro cuando ladra. No hay más libertad que el cumplimiento de las leyes naturales ni más falta de libertad que el impedimento exterior de estas leyes»⁴²⁰ Por tanto, la libertad

⁴¹⁷ CANALS VIDAL, F, *Política española: pasado y futuro*, Ediciones Acervo, Barcelona, 1977, 271.

⁴¹⁸ PETIT SULLÁ, J.M, *Obras Completas*. Tradere, tom.2, vol.2, Madrid 2011, 589.

⁴¹⁹ GALVAN, T, *Acotaciones a la cultura occidental en la Edad Moderna*, Editorial Tecnos, Madrid 1964, 287.

⁴²⁰ *Ibidem*, 589.

en la modernidad es una cuestión de entendimiento cortoplacista o inmediato, se abandona en la cuneta del materialismo y hedonismo por dos motivos: la falta de conocimiento de lo supraempírico y la simplificación spinozista del concepto de soberanía.

Podemos acercarnos sin miedo a error al por qué de esta afirmación hecha en el *Tratado Teológico Político*⁴²¹ : Spinoza afirma que los ciudadanos carecen de derechos si estos no ahondan su origen en el decreto común de la sociedad; sustrae, por tanto, el derecho de cada individuo a favor de un ente superior, el Estado, que recibe su legitimidad y potestad para discernir lo justo de lo injusto, lo piadoso de lo impío, por concesión directa y mayoritaria de la ciudadanía; idea troncal sobre la que ramificaría Rousseau su teoría del contrato social. Spinoza aporta un nuevo ámbito conceptual al significado filosófico de Derecho Natural; se trata de una ruptura absoluta con el pensamiento filosófico y teológico de este concepto tal y como se desarrolla en la patristica y escolástica; comienza con el advenimiento del cristianismo primitivo hasta la Edad Media, y permanece en paralelo a los movimientos racionalistas a luz del cristianismo.

En la *Sagrada Escritura* se encuentran los cimientos del Derecho Natural; sobre ellos, se edifica todo el tejido social, cultural y político de Occidente: *si quieres entrar en la vida guarda los mandamientos*⁴²² Santo Tomás, fundamenta la ley natural partiendo de san Pablo en su *Carta a los Romanos*, y explica cómo los gentiles *que no tienen ley*⁴²³, tienen ley natural mediante la cual *tienen conocimiento de lo que es bueno y de lo que es mal*⁴²⁴. La pregunta que nos debemos hacer es ¿Qué entendemos por la ley natural? La participación de la ley eterna en la criatura racional. El hombre se encuentra sometido a la divina providencia porque participa de la misma. Ahora bien, ha surgido una nueva duda ¿qué es la ley eterna? Sto. Tomás

⁴²¹ SPINOZA, B. *Tratado Teológico Político*. Introducción, notas. Atilano Domínguez, Alianza. Editorial. Madrid 2008, 160.

⁴²² Sagrada Escritura. Salmo 112. Mateo 19,17.

⁴¹² *Romanos* 2,14

⁴²⁴ TOMAS DE AQUINO, Sto. *Suma de Teología.I. Parte I*. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2006, 126.

da su respuesta: es lo ordenado por *Dios al gobierno de todo aquello que conoce*⁴²⁵.

Venimos afirmando cuál es el fin de la vida humana para el cristiano: Dios es el camino para alcanzar la felicidad eterna, ésta se obtiene en la búsqueda de la verdad, el cristianismo enseña que la felicidad se alcanza no sólo yendo al encuentro del bien individual, sino participando en la entrega del hombre al bien común —felicidad común para Sto.Tomás—. Por su parte Spinoza comenzará, negando las palabras del Decálogo: «Los israelitas sólo escucharon un ruido⁴²⁶, las leyes reveladas por Dios a los hombres considera que no fueron otra cosa que el derecho particular del Estado hebreo, y que por tanto, ningún otro tenía obligación de aceptarlo»⁴²⁷

Rompe con la tradición cristiana de aceptar la existencia de derecho positivo divino o ley eterna. Para Spinoza el estado más libre y poderoso es el que se apoya en la razón⁴²⁸ con renuncia a la pasión y dentro de ésta incluye a la religión. El Derecho Natural de cada hombre alcanza hasta donde alcanza la razón, al conocimiento natural se le puede llamar profecía, a la palabra natural le da sentido racional, es decir, invención o conocimiento mediante la razón. El conocimiento o la razón dependen de las leyes de la naturaleza no del Creador. Nada tiene que ver para Spinoza la religión o la fe con el Derecho Natural. Debemos reflexionar sobre lo siguiente: el Preámbulo de la Constitución otorga al Estado el estatuto necesario para proporcionar a los ciudadanos *justicia, libertad y bien*. Coincide con las reflexiones aristotélico-tomistas que consideran crisol del bien, como comunidad perfecta a la Ciudad, y concluye perseverando en que toda ley se ordena al bien común, y éste a la felicidad común. Debemos hacer una parada en nuestro pensamiento para intentar comprender si la Carta Magna considera que estos valores se alcanzan mediante los surcos del Derecho Natural cristiano; o por el contrario,

⁴²⁵ TOMAS DE AQUINO, Sto. *Suma Teológica. Parte I-II. Viene desde el estoicismo, la plasmó Cicerón (De leg. 2,4) de quién la tomó san Agustín. 422.*

⁴²⁶ SPINOZA, B. *Tratado Teológico Político*. Alianza.. Introducción, notas. Atilano Domínguez, Madrid 2008, 80.

⁴²⁷ *Ibidem*, 69.

⁴²⁸ SPINOZA, B, *Tratado Político*. Alianza Editorial, Introducción, notas. Atilano Domínguez, Madrid 2004, 110.

debemos entender que estos valores son consecuencia única de la razón spinozista.

¿Cómo se posiciona el legislador ante esta dicotomía sobre la idea preexistente de Derecho Natural? ¿Se inclina la Carta Magna hacia el pensamiento cristiano, o hacia el relativismo spinozista? Intentemos comprender qué entienden los Ponentes de la Constitución por Derecho Natural; es muy significativa la interpretación que hace del iusnaturalismo el ponente Peces-Barba en su obra *Derechos Fundamentales*: «... los derechos fundamentales son derechos que el hombre tiene por su propia condición de hombre, que son despliegues de su naturaleza, derivados de la ley natural, y por consiguiente anteriores al Estado. Hoy tal afirmación carece de sentido, no es significativa, está vacía de contenido y es puramente retórica»⁴²⁹.

Diferencia el Ponente los derechos humanos en dos planos; en el primero, los derechos de hombre que son y existen por el hecho de ser hombre, inmanente y transcendente; en el segundo, niega la existencia de cualquier clase de derecho humano que no haya sido reconocido previamente por el Estado.

De un solo golpe, cae en esta afirmación la doctrina de la Iglesia, la obra de san Agustín, santo Tomás y toda la densa estructura judeocristiana que ha sido fuente del derecho vigente en la actual Unión Europea.

El segundo gran argumento que esgrime el Ponente para soslayar la importancia del Derecho Natural es su ineficacia normativa, la falta de posibilidad del mismo. Cuestión ésta que es en parte correcta, pero no deja de ser más cierto que aunque el Derecho Natural carezca de positividad (el derecho positivo no basado en el Derecho Natural deja ser un derecho propiamente humano), a nadie se le escapa que también es derecho positivo legitimado (si entendemos por legítimo lo que es aprobado por mayoría) el marco jurídico que amparó el holocausto. Derecho positivo también puede ser aquel derecho que niegue al hombre la libertad de cátedra, expresión,

⁴²⁹ PECES-BARBA, G, *Derechos Fundamentales*. Latina Universitaria 2ª. Madrid 1980, 28.

educación, sindicación, que sustente la insolidaridad o el crimen de estado. No obstante entendemos que, en ningún caso estos «derechos» pueden alcanzar la categoría de derecho fundamental o derecho humano aunque se positivicen en la máxima norma en el ámbito jurídico.

En casos similares a los expuestos el poder político respalda y ha respaldado en distintas naciones normas que vulneran estos bienes jurídicos, a nuestro entender incuestionables, tengan o no el apoyo de la mayoría social. Lamentablemente, este es el camino doctrinal que siguen J.J. Lucas y los Ponentes que elaboraron el libro de conmemoración del 25 aniversario de la Constitución⁴³⁰.

Vayamos a ahora al significado de las siguientes palabras según el Diccionario de la Real Academia Española:

a) Constitución: Acción o efecto de constituir. Forma de gobierno que tiene cada Estado. Ley fundamental de la organización del Estado.

b) Declaración: Acción o efecto de declararse. Manifestación de lo que otro u otros dudan o ignoran.

Las declaraciones de derechos del hombre de las antiguas colonias norteamericanas (Declaración de Virginia de 1776) y la francesa *Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano de 26 de agosto de 1789*, optaron por el término «Declaración» que viene a reconocer los derechos existentes sin la positivización de los mismos. Por el contrario el término Constitución lleva en su seno el acto creativo del derecho, no el reconocimiento de un derecho preexistente. Es decir, la línea marcada por Peces-Barba en su definición de Derecho Natural coincide con el nombre asignado a la Carta Magna, Constitución. Efectivamente, como sostiene Peces-Barba y posteriormente Alzaga, los constituyentes hacen un amplio listado de derechos y libertades con objeto de establecer un estatuto paccionado de derechos fundamentales.

⁴³⁰ CISNEROS, FRAGA IRIBARNE, HERRERO DE MIÑÓN, PECES-BARBA, PEREZ-LLORCA, ROCA, SOLE. *Reflexiones de los ponentes de la Constitución Española*. Editorial Aranzadi SA. Navarra 2003, 11.

Spinoza también considera que la libertad alcanza hasta donde lo haga el deseo y el poder de cada uno, *quienes detentan el poder no sólo son garantes del derecho civil, sino también del religioso, y sólo ellos tienen capacidad de discernir qué es lo justo e injusto*⁴³¹. Los constituyentes convienen con Spinoza que los derechos fundamentales se establecen a través de la razón, sólo el Estado tiene legitimidad para su elaboración e interpretación. Son derechos fundamentales que la Constitución crea y positiviza, no declara. Tan sólo uno de los constituyentes, Herrero R. de Miñón, hizo una tímida defensa sin éxito —no absoluta— de incorporar el reenvío de estos derechos a algunos textos internacionales, aunque no dejarían ser estos textos también entes de razón, aunque de ámbito geográfico superior⁴³².

Esta racionalización de los derechos fundamentales, puede suponer dos cosas de extraordinaria importancia que conocen los Ponentes y estudia Spinoza; la primera, los derechos al ser definidos por la razón son susceptibles de ser cambiados por criterios de interés u oportunidad política; por ejemplo, vida, libertad religiosa, libertad de educación o de opinión, pueden ser interpretados de forma distinta por un cristiano o por un marxista, obviamente, también pueden ser definidos de distinta manera y sus consecuencias jurídicas serán cambiantes. La segunda, independientemente de la definición de cada bien jurídico, partiendo del presupuesto anterior se puede cambiar la definición del derecho sin faltar a la razón, al bien o a la Constitución, tal y como plantean Spinoza y los constituyentes.

5.7. La democracia: mirada desde la perspectiva de Torras i Bages.

Es evidente la ascendencia de la obra de Torras i Bages en JM^a Petit por dos razones: la primera, porque ambos convergen en la doctrina de los papas Pío IX, Pío X y León XIII; la segunda, porque tanto el Obispo de Vic como posteriormente Petit tienen como columna de sus convicciones ideológicas y religiosas la armonía entre naturaleza y sobrenaturaleza.

⁴³¹ SPINOZA, B., *Tratado Teológico Político*. Traducción Atilano Domínguez Alianza Editorial, Madrid 2008, 72.

⁴³² ALZAGA, O. GUTIERREZ, I y RODRIGUEZ J. *Derecho Político Español. Según la Constitución de 1978*. Edit. Centro de Estudios Ramón Areces,(Tomo II) 23.

Canals no se olvida en ningún momento de su trabajo sobre el pensamiento Torras i Bages en especial en lo que afecta a su análisis del racionalismo spinozista, como tampoco lo hace Petit: «El venerable obispo Torras i Bages veía la revolución liberal como la puesta en práctica del *Contrato social* de Rousseau. Acertaba plenamente, pero podemos añadir que el propio Rousseau en su *Contrato social*, viene a ser un epígono de Spinoza, en todo el sistema de su pensamiento expuesto en la *Ethica*, el *Tractatus theologico-politicus* y el *Tractatus politici*»⁴³³.

En el artículo doctrinal que titula el doctor Petit *La cuestión de la democracia*⁴³⁴ trae a colación el artículo publicado por el Obispo de Vic denominado *La elevació del poble, o sia, la democracia cristiana*: «no entiende por democracia un sistema político de gobierno sino un sistema social de específica mejora, así económica como cultural y sobre todo espiritual, de la clases plebeyas, lo que llamamos usualmente pueblo, la clase más numerosa y la que espera justamente de nuestro tiempo una peculiar atención. El concepto de democracia verdadera, esto es cristiana, la toma del papa León XIII en su encíclica *Graves et comuni de 1901*»⁴³⁵

Por tanto, podemos destacar que para nuestro autor y los colaboradores de *Cristiandad*, democracia y justicia social se funden en la misma sustancia, y en ella, ha de predominar la justicia real, aquella que enuncia y conserva los valores eternos emanados del cristianismo: incompatibles a su entender con el determinismo materialista liberal. El discurso de Petit podemos asociarlo a los Padres de Europa por la visión cristiana que estos tienen de la democracia, pero hemos de destacar que nuestro autor establece unas premisas políticas que riñen con el sistema parlamentario defendido por los fundadores de la nueva Europa.

⁴³³ CANALS VIDAL, F. *Cristiandad. ¿Por qué descristianiza el liberalismo? ponencia que nuestro colaborador Francisco Canals Vidal pronunció en la última Reunión de Amigos de la Ciudad Católica, celebrado en Fundación Balmesiana (Barcelona) los días 28, 29 y 30 de noviembre de 2003*

⁴³⁴ PETIT SULLÁ, J. M^a O. C. T.I. V, II, 787.

⁴³⁵ Ibidem, 787.

Petit, provoca un enfrentamiento discutible entre democracia y democracia cristiana, puesto que entienda que ésta como partido político sirve a fines temporales; afirmación que sin embargo es frontalmente contraria al sueño de Schuman, Adenauer y De Gaspari.

Hemos de destacar la visión de Schuman sobre la relación entre Cristianismo y democracia que cincela en el capítulo III de su libro *Pour l'Europe* «la democracia debe su existencia al cristianismo. Nació el día en que el hombre fue llamado a realizar en su vida temporal la dignidad de la persona humana, dentro de la libertad individual, dentro de un respeto de los derechos de cada persona y mediante la puesta en práctica del amor fraterno a los demás. Nunca se habían formulado semejantes ideas antes de Cristo [...] La realización de este amplio programa de una democracia generalizada en el sentido cristiano de la palabra, encuentra su desarrollo en la construcción de Europa». Sueño que se ha desvirtuado y enfangado por el materialismo laicista arrollador que nace en la modernidad y asola la postmodernidad.

El objeto formal de la democracia cristiana definida por los Padres de Europa, es sin duda menos integrista que el de la Escuela Tomista de Barcelona pero el fin último puede resultar coincidente con la filosofía de Petit. A nuestro entender yerra Petit al afirmar que Torras i Bages contrapone el concepto de democracia al que sustancialmente entiende la Iglesia hoy. Familia, propiedad y autoridad son los fundamentos sobre lo que ha de recaer la democracia para el Obispo de Vic y en ello no existen diferencias con la doctrina social de la Iglesia ni el espíritu de la misma en materia de derechos y libertades políticas.

Insiste Petit: «nosotros no calificamos al pueblo de soberano; el dominio verdadero solo pertenece a Dios; pero la teología católica enseña y la liturgia considera al pueblo cristiano como la habitación más digna del Altísimo»⁴³⁶. Démoslo por cierto, e igualmente coincidente con la doctrina más actual de la Iglesia católica como hemos desarrollado en el Capítulo dedicado a la Soberanía Social, lo que no implica que se excluya el sistema

⁴³⁶ Ibidem, 793.

parlamentario como medio necesario, aunque en evidente crisis y con sus imperfecciones de fondo y forma, para el desarrollo del hábitat necesario en la consecución de la Ciudad de Dios. Es importante destacar que para Canals y Petit, cuando hablan de democracia, se refieren a «algo que tiene que ver con el mito rosseauiano de la voluntad general, y con el metafísico monista spinoziano que sostiene aquel mito»⁴³⁷; queda claro que maestro y discípulo consideran que el sistema democrático tal y como es convenido en el parlamentarismo europeo, resulta imperfecto y reducido, por la falta de autoridad espiritual tal y cómo enuncia Torras i Bages.

Cuestión distinta es la repercusión del socialismo y el materialismo liberal en la postmodernidad: la ley natural no solo excluye el socialismo, también el liberalismo como viene demostrando el filósofo catalán en su obra. Este punto concreto que denuncia Torras i Bages, ha de tomarse en consideración para valorar si el racionalismo que comparten es la causa del déficit democrático y espiritual de la postmodernidad.

Liberalismo y socialismo cristalizan en la perversión de los principios cristianos, que amparan la libertad y dignidad humana. Petit también trata de demostrar (y compartimos su apreciación objetivada) en el desarrollo de esta tesis que «la nivelación socialista carece de mérito. Es una imposición tiránica, que no nace de la naturaleza, sino del artificio y, por tanto, es estéril, aniquila la libertad, mata la iniciativa, y hace imposible la ingenuidad y mérito que derivan de las libres obras humanas y dan dignidad a nuestro linaje. Querer construir es el gran error socialista, y es el error que han de evitar los católicos. La sociedad se va haciendo a sí misma, bajo la mano omnipotente de quién amaso la tierra, le infundió la vida y dejó que fuera desarrollándose en ella»⁴³⁸.

Lo dicho por Petit del socialismo partiendo de la Torras i Bages, no difiere de la crítica al liberalismo taimado y envilecido, que entendemos está pervirtiendo la espiritualidad social con la que soñaban los padres de Europa.

⁴³⁷ CANALS VIDAL, F, *Política española: pasado y futuro*, Ediciones Acervo, Barcelona, 1977, 318.

⁴³⁸ PETIT SULLÁ, J.M, *Obras Completas*. Tradere, tom.1, vol.2, Madrid 2011, 798.

Queda clara la vocación cristiana de la sociedad que defienden y promueven los colaboradores de *Cristiandad*, constituida en el Reinado social de Jesucristo. Pero resulta difícil incompatibilizar la implementación de estos valores con la participación cristiana del Estado mediante la integración activa de los católicos en la vida pública. Conviene que procedamos a definir cuál es la postura de la Iglesia Católica en esta materia, que ha sido resuelta de forma inequívoca en la *Nota Doctrinal sobre algunas cuestiones relativas al compromiso y la conducta de los católicos en la vida política*⁴³⁹.

La Congregación sobre la Doctrina de la Fe pone fin al debate iniciado en *Cristiandad* sobre la utilidad o no de los actuales sistemas democráticos «... en los que loablemente todos son hechos partícipes de la gestión de la cosa pública en un clima de verdadera libertad, exigen nuevas y más amplias formas de participación en la misma por parte de los ciudadanos, cristianos y no cristianos.

En efecto, todos pueden contribuir por medio del voto a la elección de los legisladores y gobernantes y, a través de varios modos, a la formación de las orientaciones políticas y las opciones legislativas que, según ellos, favorecen mayormente el bien común. La vida en un sistema político democrático no podría desarrollarse provechosamente sin la activa, responsable y generosa participación de todos, —si bien con diversidad y complementariedad de formas, niveles, tareas y responsabilidades».

Ponen igualmente de manifiesto la necesidad de la participación de todos los católicos en la vida pública para garantizar el desarrollo del bien común. E igualmente reconocen algo que ha de ser el eje de esta tesis y que se aprehende del pensamiento de *Cristiandad*: «... La sociedad civil se encuentra hoy dentro de un complejo proceso cultural que marca el fin de una época y la

⁴³⁹ www.vatican.va. *NOTA DOCTRINAL* sobre algunas cuestiones relativas al compromiso y la conducta de los católicos en la vida política. La Congregación para la Doctrina de la Fe, oído el parecer del Pontificio Consejo para los Laicos, ha estimado oportuno publicar la presente **Nota doctrinal sobre algunas cuestiones relativas al compromiso y la conducta de los católicos en la vida política**. La Nota se dirige a los Obispos de la Iglesia Católica y, de especial modo, a los políticos católicos y a todos los fieles laicos llamados a la participación en la vida pública y política en las sociedades democrática (24 de noviembre 2002).

incertidumbre por la nueva que emerge al horizonte... Se puede verificar hoy un cierto relativismo cultural, que se hace evidente en la teorización y defensa del pluralismo ético, que determina la decadencia y disolución de la razón y los principios de la ley moral natural. Desafortunadamente, como consecuencia de esta tendencia, no es extraño hallar en declaraciones públicas afirmaciones según las cuales tal pluralismo ético es la condición de posibilidad de la democracia. Ocurre así que, por una parte, los ciudadanos reivindican la más completa autonomía para sus propias preferencias morales, mientras que, por otra parte, los legisladores creen que respetan esa libertad formulando leyes que prescinden de los principios de la ética natural, limitándose a la condescendencia con ciertas orientaciones culturales o morales transitorias, como si todas las posibles concepciones de la vida tuvieran igual valor».

Como consecuencia de este relativismo moral impuesto por minorías amorales, que someten al ciudadano con sus preferencias políticas e ideológicas, como si se tratara de una religión pagana y materialista: divinizando el Estado y la voluntad popular, en ocasiones no tan libre como se pretende. Por ende, resulta de especial interés resaltar el hecho de que la Congregación ilumina otro de los problemas planteados en este trabajo, la posibilidad de que la mayoría se equivoque y todo valga si así se aprueba mediante pacto social.

Continúa diciendo la Nota Doctrinal: «La libertad política no está ni puede estar basada en la idea relativista según la cual todas las concepciones sobre el bien del hombre son igualmente verdaderas y tienen el mismo valor, sino sobre el hecho de que las actividades políticas apuntan caso por caso hacia la realización extremadamente concreta del verdadero bien humano y social en un contexto histórico, geográfico, económico, tecnológico y cultural bien determinado...No es tarea de la Iglesia formular soluciones concretas —y menos todavía soluciones únicas— para cuestiones temporales, que Dios ha dejado al juicio libre y responsable de cada uno. Sin embargo, la Iglesia tiene el derecho y el deber de pronunciar juicios morales sobre realidades temporales cuando lo exija la fe o la ley moral. Si el cristiano debe «reconocer la legítima pluralidad de opiniones temporales», también está llamado a disentir de una concepción del pluralismo en clave de relativismo moral, nociva para la misma vida democrática, pues ésta tiene necesidad de

fundamentos verdaderos y sólidos, esto es, de principios éticos que, por su naturaleza y papel fundacional de la vida social, no son *negociables*».

Debemos coincidir con la filosofía de *Cristiandad* en que el Decálogo es derecho positivo para el católico; aunque nos permitimos discrepar con su constructiva doctrina, cuando postulan que no existe nada dentro del sistema parlamentario que pueda implementar el Reinado social de Jesucristo.

Apoyándonos en la Congregación para la Doctrina de la Fe entendemos que se puede defender el Reinado social de Jesucristo desde la democracia parlamentaria: «En el plano de la militancia política concreta, es importante hacer notar que el carácter contingente de algunas opciones en materia social, el hecho de que a menudo sean moralmente posibles diversas estrategias para realizar o garantizar un mismo valor sustancial de fondo, la posibilidad de interpretar de manera diferente algunos principios básicos de la teoría política, y la complejidad técnica de buena parte de los problemas políticos, explican el hecho de que generalmente pueda darse una pluralidad de partidos en los cuales puedan militar los católicos para ejercitar – particularmente por la representación parlamentaria deber de participar en la construcción de la vida civil de su País. Esta obvia constatación no puede ser confundida, sin embargo, con un indistinto pluralismo en la elección de los principios morales y los valores sustanciales a los cuales se hace referencia. La legítima pluralidad de opciones temporales mantiene íntegra la matriz de la que proviene el compromiso de los católicos en la política, que hace referencia directa a la doctrina moral y social cristiana. Sobre esta enseñanza los laicos católicos están obligados a confrontarse siempre para tener la certeza de que la propia participación en la vida política esté caracterizada por una coherente responsabilidad hacia las realidades temporales».

Por otra parte, para los laicos no solo existe la posibilidad de luchar por la verdad en la vida pública, sino el deber de hacerlo. El diagnóstico del fracaso y la imperfección del sistema democrático por parte de *Cristiandad* no es solo en ocasiones certero, además de premonitorio de la actual crisis de valores y déficit democrático arrollado por ríos de nihilismo. Ahora bien, es más cierto que el posicionamiento de *Cristiandad* con carácter general, se inclina más por implementar un Estado profundamente confesional para proveer la

verdad, lo que no resulta necesario a la luz de la doctrina de la Iglesia.

5. 3. Paz en la tierra. *Pacem in Terris* de Juan XXIII.

Petit, como idea-fuerza y garantía de paz, recogida en distintos artículos filosóficos y doctrinales, propone la *Soberanía social de Jesucristo*, sobre las cosas, la sociedad civil y doméstica y sobre los hombres⁴⁴⁰. Partiendo de las encíclicas *Urbi Arcano* y *Quas Primas*, llega a la conclusión de que la *paz es un bien natural, una aspiración de todos los pueblos, incluso paganos*⁴⁴¹. Mantiene una máxima, que puede ser objeto de estudio en este epígrafe: que fuera del Reinado de Cristo no habría paz en el mundo.

El Reinado de Cristo es la vida de Petit Sullá: «la paz es un bien natural una aspiración para todos los pueblos, incluso paganos. Conviene, pues reflexionar sobre este punto, porque nos aclarará la realeza de Cristo en relación con el Estado actual de la sociedad»⁴⁴² Vive nuestro autor con el convencimiento teológico de que si el Príncipe de la Paz es rechazado, no habrá paz en el mundo: de ahí su interés y convicción de que el Estado ha de ser confesional y someterse a la voluntad divina, que en ningún caso daña los intereses temporales de los paganos; es más, a su entender, dignifica a todos los hombres.

Paz en la tierra, es uno de los temas transversales en los artículos filosóficos y doctrinales de Petit Sullá. En su artículo *Solo Dios puede dar al mundo paz*⁴⁴³ trae a colación la necesidad de sumisión del hombre al ordenamiento divino tal y como sugería a S. Juan XXIII en las palabras iniciales de su encíclica *Pacem in Terris*: «la paz en la tierra, profunda aspiración de los hombres de todos los tiempos, no se puede establecer ni mantener si no se guarda

⁴⁴⁰ PETIT SULLÁ, J.M, *Obras Completas*. Tradere, tom.1, vol.1, Madrid 2011, 46.

⁴⁴¹ Ibidem, 51.

⁴⁴² PETIT SULLÁ, J.M, *Obras Completas*. Tradere, tom.1, vol.1, Madrid 2011, 51.

⁴⁴³ Ibidem, 356.

íntegramente el orden establecido por Dios»⁴⁴⁴. Lo cierto es que la sociedad en la era moderna y postmoderna ha tomado la dirección contraria: un acelerado alejamiento y radical abandono del orden establecido por Dios, la secularización de la vida pública y privada.

El endiosamiento de la razón con su fanático y delirante antropocentrismo separa al individuo de la verdad evangélica y anega al hombre postmoderno en los lodos del materialismo más soberbio y frustrante que el hombre ha podido imaginar. El hombre spinozista, obviamente, es la antítesis del hombre de Dios. De la obra de Petit se desprende una crítica profunda a la Ilustración, en la que deducimos que acusa de provocar un cisma entre Dios y el hombre. Cisma que no es del todo incompatible con una filosofía católica (como venimos manifestando) puesto que el Reino de Jesucristo puede convivir con los sistemas políticos modernos si estos no se prestan a convertir al Estado en Dios, y expulsar la Palabra de la vida pública. Insistimos en nuestra convicción de que resulta compatible el Reinado social de Jesucristo y una democracia parlamentaria. E incluso consideramos compatible la formulación de Petit y Canal para elevar los caminos de la esperanza en la modernidad mediante *soberanía del amor*. Ese es el imperio de paz que proponen en nada doloroso para el pagano o el cristiano: justicia para las almas ordenada para las sociedades y sus clases sociales⁴⁴⁵.

Para Petit, negar la existencia de Dios es análogo a negar la naturaleza humana, alimentada de sustancia divina, y en ello acierta de pleno. «El hombre no es solo historia. Esta tergiversación del hombre ha pasado de la filosofía a la ciencia jurídica y al derecho»⁴⁴⁶. La sociedad moderna en síntesis es un mero artificio inhumano y nihilista, vacua de espiritualidad y desdeñosa con los fines que la sustentan: la soberbia del hombre abrió las puertas a las mayores atrocidades y las más desalmadas tiranías. Con la profundidad

⁴⁴⁴ JUAN XXIII. S. *Pacem in Terris*. www.vatican.va. Sobre la paz entre todos los pueblos que ha de fundarse en la verdad, la justicia, el amor y la libertad (11 abril 1963).

⁴⁴⁵ CANALS VIDAL, F, *Al servicio del Reinado del Sagrado Corazón de Jesús*. Editorial Balmes, tom. 1, Barcelona 2013, 50.

⁴⁴⁶ PETIT SULLÁ, J.M, *Obras Completas*. Tradere, tom.1, vol.2, Madrid 2011, 602

teológica y literaria con que ahondan las palabras de Benedicto XVI, el Papa emérito hace un dibujo de perfecta factura del problema nuclear de la modernidad que hacemos nuestro: «...los acontecimientos necesitan para acontecer, como observa Nietzsche en su aforismo sobre la muerte de Dios, en el que, como consecuencia de ese acontecimiento, anuncia con imágenes inquietantes el ser humano absurdo y una realidad absurda, que él afirma con ardiente pasión. Las atroces visiones de Dostoievski de un mundo sin Dios, convertido en un sueño delirante, empiezan a verificarse hoy de un modo inesperado en los puntos más sensibles de nuestra sociedad, en la literatura y en sus descripciones del mundo»⁴⁴⁷.

5.4. Relaciones entre Iglesia y Estado.

5.4.1. Posicionamiento de Petit Sullá sobre las relaciones Iglesia y Estado.

Petit aborda las relaciones que han de guiar a la Iglesia y el Estado en un artículo publicado en 1987 titulado *Respeto a la libertad religiosa por parte del Estado a la luz del Vaticano II*⁴⁴⁸. Con los antecedentes y argumentos de Ramière apuntalados, sin orillar el magisterio de la Iglesia como hace siempre en todos sus desarrollos filosóficos o doctrinales. En este caso, vincula el derecho a la libertad religiosa con la relación Iglesia y Estado, partiendo su ensayo desde la encíclica *Inmortale Dei* de León XIII. Para evitar fisuras que pudieran sobrevenir, como consecuencia de posibles interpretaciones más o menos acertadas de las reformas abordadas en el Concilio Vaticano II, Petit afirma que en la Declaración *Dignitates humanae. Sobre la libertad religiosa* el Papa deja íntegra la doctrina tradicional: en cuyo núcleo, se sostiene que entre ambas potestades, civil y religiosa, debía haber mutua armonía basada en un triple principio.

- a) El de la respectiva autonomía en los asuntos propios de cada sociedad.
- b) El reconocimiento por parte del Estado de la existencia de asuntos que miran a la salvación eterna de los hombres, pero que se manifiestan como

⁴⁴⁷ BENEDICTO XVI, *Fe & Futuro*. Editorial Desclée de Brouwer SA, 2007. Bilbao, 2007, 27

⁴⁴⁸ PETIT SULLÁ J. M^a O. C. T.I. V, II, 477.

hechos temporales.

c) La cuestión se complica con los asuntos que se llamaron jurídicamente «mixtos». La Iglesia cree que en nada dañaría el reconocimiento de los valores cristianos en estos asuntos; es más, reforzaría los ámbitos de libertad y dignidad del ser humano.

La separación entre Iglesia y Estado es un tema que no afronta de forma frontal el Dr. Petit, ya que prefiere abordarlo de manera tangencial y con cierta sutileza. El problema se encuentra intrínsecamente relacionado con la dificultad de la secularización del Estado, y el debate sobre fe y razón a los que hemos hecho referencia.

No cabe duda de que es mucho más diáfano Ramière en este asunto, puesto que no duda en acometerlo sin limitaciones: para éste la autoridad civil se concreta en dos ramas; legislativa y ejecutiva, siendo la última ramificada en tres: administrativa, legislativa y coactiva. Lógicamente, Ramière se atrinchera en la doctrina de la Iglesia sobre el origen del poder, su fundamento racional y la división de poderes.

Coincide Petit con Ramière en que si la autoridad es exigida por la razón la sociedad debe disponer de los medios necesarios para el logro del bien común, al que denomina Petit, felicidad⁴⁴⁹. Hasta este punto, correcto, en cuanto a la división de poderes, no lo afronta con la visión aperturista de Ramière; éste invoca directamente a Montesquieu, cuestión lógica puesto que resulta poco cuestionable la altura jurídica y política del *Espíritu de las leyes*. No cabe duda de que el Barón de Montesquieu garantiza el equilibrio político-social, con su visión romántica de la política, enmarcada en su espíritu crítico de la Ilustración francesa, evidente en determinados rasgos, como el respeto a la libertad religiosa y su clara visión de la libertad como virtud cívica.

Dicho esto, podemos hacer hablar a Petit desde lo más hondo del problema

⁴⁴⁹ PETIT SULLÁ, J.M, *Obras Completas*. Tradere, tom.1, vol.1, Madrid 2011, 53 «para cumplir la misión llevar a los pueblos a la eterna felicidad, la Iglesia pide que le sea reconocido el derecho de regir los pueblos, y en especial el derecho de enseñar al género humano».

sobre las relaciones Iglesia y Estado. Apoyándose en la declaración *Dignitates humanae* se desliza por vertientes políticas distintas y quizá interpretaciones erráticas de la doctrina de la Iglesia en este diálogo: «los actos religiosos con los que el hombre, en virtud de su íntima convicción, se ordena privada y públicamente a Dios, trascienden por su naturaleza el orden terrestre o temporal. Por consiguiente, el poder civil, cuyo fin propio es el bien común temporal, debe reconocer ciertamente la vida religiosa y favorecerla» (DH, 3)⁴⁵⁰.

Para el profesor barcelonés, algunos seguirán objetando la total libertad para el ejercicio de su misión, pero seguirán ciegamente empeñados en contraponer la actual libertad de la Iglesia a la anterior confesionalidad del Estado. Cuando la Iglesia hablaba de confesionalidad, Petit afirma que no se refiere a las Iglesias establecidas por las coronas protestantes: quiere decirse que el Estado confiese teórica y prácticamente que nada puede ordenarse en el orden civil que se oponga a la fe y a la práctica y predicación de la religión⁴⁵¹. En cuestiones concretas, el Concilio sigue enseñando la justa y sana cooperación entre ambas potestades; y es cierto que el Concilio no afirma que el Estado deba practicar ninguna clase de confesionalidad de forma expresa.

Para Petit la educación es la cuestión mixta por excelencia, pero no es menos importante que otras cuestiones como derecho a la vida, dignidad de la persona, bien común o cuestión social.

Concreta nuestro autor que, el poder público debe favorecer la vida religiosa. Para ello ha de comprometer al Estado e implicarle hasta ordenar la vida temporal; con el objetivo cardinal de no solo permitir y hacer verosímil la vida religiosa, además ha de garantizarla en todos los ámbitos institucionales. Más aún, ha de procurar el poder público a la Iglesia de los medios necesarios para que la vida religiosa sea recibida de buen grado en la comunidad civil: sin hostilidad social, política ni cultural.

⁴⁵⁰ PABLO VI, *Declaración.Dignitatis Humanae. Sobre la libertad religiosa*. www.vatican.va. 7 de diciembre de 1.965.

⁴⁵¹ PETIT SULLÁ, J.M, *Obras Completas*. Tradere, tom.1, vol.2, Madrid 2011, 482

Podemos convenir que Petit entiende que la libertad religiosa ha de garantizarse siempre y, en todo caso, sin ninguna clase de coacción, manipulación, impedimento, injerencia o tergiversación por parte del Estado o grupos sociales. Pero resulta más cierto que Canals y Petit entienden sin margen de error que «desde la Revolución francesa, sabía la Iglesia que la llamada separación Iglesia-Estado se había convertido de hecho en opresión del poder político a los derechos de la Iglesia, con positivos decretos de supresión de órdenes religiosas, prohibición total o parcial de la enseñanza religiosa, regulación estatal de los seminarios...Después del Concilio Vaticano II se ha querido sugerir desde algunos medios bien conocidos que la Iglesia ha cambiado su actitud de manera esencial, incluso acepta o da por buena la creciente expulsión de la Iglesia de la sociedad civil»⁴⁵² Conciben el bien común como el conjunto de condiciones de la vida social que permiten al hombre alcanzar su propia perfección, el respeto y la disposición de los medios corresponde a los ciudadanos, el Estado y la comunidades religiosas⁴⁵³

Ahora bien, el momento en el que Petit vuelca en sentido pleno su teoría sobre las relaciones entre la Iglesia y el Estado es en el artículo titulado *La constitución cristiana del Estado en la enseñanza de León XIII*⁴⁵⁴. «Alguien podría pensar que la Iglesia postconciliar tiene por norma primordial la separación entre el orden civil que ejerce el Estado y el orden religioso que enseña la Iglesia, siendo la religión exclusivamente privada sin presencia social. Pero la constancia de la doctrina tradicional que expresó magistralmente León XIII está presente, nada menos, que en el documento fundamental del Concilio Vaticano II, la constitución dogmática sobre la Iglesia *Lumen Gentium* donde, fundándose en esta encíclica leonina, se enseña: ...la funesta doctrina que pretende construir la sociedad prescindiendo en absoluto de la religión». En este punto, por mucho que se estire el sentido que le da Petit al mismo, solo podemos hacer una doble lectura: es cierto que la sociedad no debe prescindir de la religión para no caer en el *sueño delirante*

⁴⁵² PETIT SULLÁ, J.M, *Obras Completas*. Tradere, tom.1, vol.2, Madrid 2011, 569.

⁴⁵³ PETIT SULLÁ, J.M, *Obras Completas*. Tradere, tom.1, vol.2, Madrid 2011, 480.

⁴⁵⁴ *Ibidem*, 569

al que hacía referencia Benedicto XVI, pero ello no implica que la fe sea una obligación política que rompa los diques del libre albedrío.

Petit comparte con su maestro esta disyuntiva maximalista: «como afirma Pío XII, los movimientos católicos surgidos en el mundo posterior a la Revolución francesa trataban de suplir *la bienhechora influencia de la unión entre la Iglesia y el Estado* que creaba una atmósfera de espíritu cristiano. Así pues, el Estado católico, las monarquías cristianas y el Sacro Imperio Romano habían sido unas realidades de sobrenaturales. Y lo fueron también las múltiples actividades en que se desplegaron aquellos movimientos: prensa católica, universidades y escuelas católicas, partidos católicos, al servicio de la libertad de la Iglesia⁴⁵⁵. Ambos incurren en el mismo error. Confundir la vida cultural, política y social de la Iglesia con la confesionalidad del Estado; aunque resulta notorio que son cuestiones distintas y distantes. Nada tiene que ver la difusión de la verdad en el todos los ámbitos de la vida del hombre, con la obligatoriedad política de esta aceptación.

5.4.2. *Actitud de la doctrina de la Iglesia ante el problema de las relaciones entre Iglesia y Estado.*

Nos queda en este caso poner de manifiesto la superación de esta doctrina por J. Ratzinger. En Abril de 1997 se publica la 1ª edición de *La sal de la tierra*⁴⁵⁶, libro en el que se recogen una conversación profunda y sin miramientos entre el que el periodista Peter Seewald. Plantea el entrevistador al Prefecto de la Congregación del Doctrina de la Fe una relación de cuestiones todos los grandes temas que afectan al Iglesia Católica, dedicando un capítulo completo a las relaciones Iglesia y Estado. Con profundidad y claridad, el Cardenal Ratzinger explica la posición de la Iglesia en este punto: « la idea de la separación de la Iglesia y el Estado se debe al cristianismo. Antes del cristianismo había una identidad entre constitución política y religión. En todas las culturas el Estado tenía un carácter sagrado y, por tanto, era el supremo guardián de lo sagrado...Y ese fue en realidad, el punto de

⁴⁵⁵ CANALS VIDAL, F, Al servicio del Reinado del Sagrado Corazón de Jesús. Editorial Balmes, tom. 1, Barcelona 2013, 264.

⁴⁵⁶ RATZINGER, J. *La sal de la tierra*. 9a Edic. Ediciones Palabra. Madrid 2006, 258.

confrontación ente el cristianismo y el Imperio romano. El Estado permitía las religiones privadas pero siempre que se reconociera el culto al Estado...Pero el cristianismo no aceptó esas condiciones; suprimió el carácter sagrado del Estado y, con ello, cuestionó la construcción fundamental de todo el Imperio romano»⁴⁵⁷ Hasta este punto es clara la convergencia de planteamientos entre Petit y la doctrina de la Iglesia, la modernidad impone de nuevo el viejo dogma precristiano de divinización del poder político, al contrario de lo que aparente ocurrir.

Ahora bien, continúa el Prefecto con el siguiente argumento: «El Estado, por tanto, ya no es un poder sagrado, sino solo un orden limitado por una fe que no adora al Estado, sino a un Dios que está por encima de éste y que además es su juez...Lo negativo es que la época moderna lleva consigo la reducción de la religión a la esfera de lo subjetivo, lo que produce el absolutismo de Estado como se advierte claramente en Hegel»⁴⁵⁸ Hace de este modo, como en el resto de su obra, una denuncia de la parte negativa de la modernidad en sus aspectos más regresivos y spinozistas, que en su caso tienen más de arcaico que de innovador. Pero no es todo crítica; el Prefecto para la Doctrina de la Fe va centrando aún más el problema «La Edad Moderna trajo consigo lo negativo del subjetivismo, pero también tuvo su lado positivo, que es la combinación de una Iglesia libre en un Estado libre»⁴⁵⁹.

No nos resulta suficiente la afirmación de Josef Ratzinger sin una mayor justificación o posicionamiento doctrinal. Esto lo hace en la conferencia pronunciada en Subiaco el 1 de abril de 2005, en el Monasterio de Santa Escolástica: «Esta la cultura ilustrada queda sustancialmente definida por los derechos de libertad. Se basa en la libertad como un valor fundamental que lo mide todo: la libertad de elección religiosa, que incluye la neutralidad religiosa del Estado; la libertad para expresar la propia opinión, a condición de que no meta en duda justamente este canon; el ordenamiento democrático del Estado, es decir, el control parlamentario sobre los organismos estatales; la

⁴⁵⁷ Ibidem, 258, 259.

⁴⁵⁸ Ibidem, 259.

⁴⁵⁹ RATZINGER, J. *La sal de la tierra*. 9ª. Ediciones Palabra, Madrid, 2006, 258.

formación libre de partidos; la independencia de la Justicia; y, finalmente, la tutela de los derechos del hombre y la prohibición de las discriminaciones.

En este caso, el canon está todavía en vías de formación, ya que hay también derechos humanos que resultan contrastables. Como ejemplo traemos el del conflicto entre el deseo de libertad de la mujer y el derecho a vivir del que está por nacer. Aquí puede entenderse que surge la primera divergencia: nuestro autor es maximalista en su valoración de la Ilustración, a la que no concede ningún logro. Existe, efectivamente, una Ilustración radical que diviniza el poder y excluye cualquier atisbo de admisión de un poder espiritual superior al Estado que todo lo juzga, pero la Iglesia no rechaza el sistema político lo considera «insuficiente» puesto que deja abierta la puerta del mal. Ahora bien, surge el profundo divorcio con las tesis de Orlandis, Canals y Petit cuando Ratzinger afirma que «indudablemente se han alcanzado logros importantes que pueden pretender tener una validez general: el logro de que la religión no puede ser impuesta por el estado, sino que puede ser acogida solamente en la libertad; el respeto de los derechos fundamentales del hombre iguales para todos; la separación de los poderes y el control del poder». De este modo, profundiza en la teoría sobre la necesidad de aceptar la imperfección ilustrada para luchar por su perfección con la incorporación de las fuerzas regeneradoras de las cuales surgió la misma.

Por último, hemos de cerrar este punto con la bellísima y esclarecedora homilía celebrada en el Vaticano el 16 de octubre de 2011 en la que no deja duda sobre la dimisión de la frase de Jesús sobre quién ha de responder de lo material y quién de lo espiritual, en la que se bifurcan los caminos entre *Cristiandad* y el Magisterio en cuanto a la separación de poderes: «Una breve reflexión también sobre la cuestión central del tributo al César. Jesús responde con un sorprendente realismo político, vinculado al teocentrismo de la tradición profética. El tributo al César se debe pagar, porque la imagen de la moneda es suya; pero el hombre, todo hombre, lleva en sí mismo otra imagen, la de Dios y, por tanto, a él, y sólo a él, cada uno debe su existencia. Los Padres de la Iglesia, basándose en el hecho de que Jesús se refiere a la imagen del emperador impresa en la moneda del tributo, interpretaron este paso a la luz del concepto fundamental de hombre imagen de Dios, contenido en el primer capítulo del libro del Génesis. Un autor anónimo escribe: —La imagen de Dios no está impresa en el oro, sino en el género humano. La

moneda del César es oro, la de Dios es la humanidad... Por tanto, da tu riqueza material al César, pero reserva a Dios la inocencia única de tu conciencia, donde se contempla a Dios... El César, en efecto, ha impreso su imagen en cada moneda, pero Dios ha escogido al hombre, que él ha creado, para reflejar su gloria— (Anónimo, *Obra incompleta sobre Mateo*, Homilía 42). Y san Agustín utilizó muchas veces esta referencia en sus homilías: —Si el César reclama su propia imagen impresa en la moneda —afirma—, ¿no exigirá Dios del hombre la imagen divina esculpida en él? (*En. in Ps.*, Salmo 94, 2). Y también: —Del mismo modo que se devuelve al César la moneda, así se devuelve a Dios el alma iluminada e impresa por la luz de su rostro... En efecto, Cristo habita en el interior del hombre» (*Ib.*, Salmo 4, 8). Esta palabra de Jesús es rica en contenido antropológico, y no se la puede reducir únicamente al ámbito político... La Iglesia, no se limita a recordar a los hombres la justa distinción entre la esfera de autoridad del César y la de Dios, entre el ámbito político y el religioso. La misión de la Iglesia, como la de Cristo, es esencialmente hablar de Dios, hacer memoria de su soberanía, recordar a todos, especialmente a los cristianos que han perdido su identidad, el derecho de Dios sobre lo que le pertenece, es decir, nuestra vida»⁴⁶⁰.

Como podemos comprobar, el teólogo bávaro en ningún caso considera *bienhechora* la unión Iglesia y Estado, y su calado teológico la eleva de lo material a lo espiritual con una delicadeza admirable, abriendo los ojos al católico penetrando el bisturí de su inteligencia para la disección perfecta de los límites que ha de alcanzar el Estado en su relación con la Iglesia y viceversa. Y lo amplía al problema ético que ha de plantearse el católico en su participación en la vida pública desde el prisma de la fe.

⁴⁶⁰ BENEDICTO XVI. www.vatican.va. Homilía celebrada en el Vaticano el 16 de octubre de 2011

Me gustaría vivir eternamente, por lo menos para ver cómo en cien años las personas cometen los mismos errores que yo. W.Churchill.

6. LA REORGANIZACIÓN SOCIAL

6.1. El Positivismo comtiano. El *Plan* de Comte.

6.1.1. Génesis del positivismo Comtiano.

Como adelantamos en su momento, José M^a Petit, realizó su tesis doctoral sobre *Filosofía, política y religión en Auguste Comte* que fue leída el 19 de diciembre de 1975. No queda constancia de los motivos que le inducen a seleccionar el tema, pero se colige de la pirámide cultural fruto de su labor, que la visión de los orígenes filosóficos de la modernidad trazados por Spinoza, se plasman en la obra de Comte de forma primaria pero con notable vocación de praxis política. Sitúa el origen del positivismo en el artículo firmado por Comte bajo el título *Prospectus des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société*, reeditado dos años después con el título *Système de politique positive*⁴⁶¹.

Es trascendental conocer el positivismo de Comte para evaluar la posibilidad de que su doctrina, pueda tener su impronta en la ciencia política y sociológica de la España contemporánea. Resulta posible que de forma tácita la modernidad cultural acepte el *Plan* comtiano del que posteriormente daremos razón, para alcanzar su sueño: crear una marcha ordenada de la civilización, asentado en el conocimiento; es decir, en los planes de estudio, medios de comunicación, vida pública y privada. También es verosímil, que haya causado efecto el principio director de la vida pública mediante la substanciación de una civilización progresiva. De alguna manera, este positivismo busca la caída de todo principio que provenga de la teología o la metafísica.

⁴⁶¹ PETIT SULLÁ J.M., *Filosofía, política y religión en Augusto Comte*. Ediciones Acervo. Barcelona 1978, 21.

El núcleo de ese artículo —*Systeme de politique positive*—, entiende nuestro autor, que es voluntad de Comte hacer de la política una ciencia física: lo que denomina el filósofo de Montpellier física social, que identificará con la sociología en el *Cours de philosophie positive*. En este mismo opúsculo crea las bases de lo que se denominó el *Plan* de 1822.

Parece que la frase con la que encabezamos el capítulo concuerda y armoniza el pensamiento de Petit con las teorías filosóficas de Comte: «con el advenimiento del estado positivo de la humanidad, lo que implica la ley de los tres estados, la política deja de ser una aplicación práctica de principios esenciales, para devenir una cuestión —enteramente positiva—; esto es, se usará en ella el método de observación que permitirá encontrar en los hechos humanos históricamente considerados, las leyes que determinan su comportamiento colectivo... que permitirá la previsión de comportamientos futuros»⁴⁶². Podemos ir deduciendo del pensamiento de Petit que es previsible el comportamiento político futuro; por tanto, la sociedad resulta profundamente determinista. Es interesante para nuestro autor la vinculación del determinismo político de Comte con el naturalista de Spinoza: la política no tiene por objeto «la mejor forma de gobierno» sino el estudio de la «organización social»⁴⁶³, en definitiva, carece de importancia la forma de gobierno puesto que no queda al albur de la libertad individual, no es más que técnica diseñada y aplicada, mera praxis.

6.1.2. *El Plan de Comte.*

Para entender a Petit, o lo que éste considera relevante en la obra de Comte, debemos extraer de su tesis doctoral una frase sin destacados que sirve de base a la pirámide comtiana: «El planteamiento es del todo inverso al realizado por sus predecesores. La sociedad humana no viene regida por la política, del tipo que sea, sino al revés, ésta viene determinada por aquella. En

⁴⁶² Ibidem, 24.

⁴⁶³ Ibidem, 24.

el momento de producirse esta inversión, como lo ha notado Gouhier, se ha sustituido a J.B. Say por Maistre»⁴⁶⁴ Comte pone en tela de juicio el concepto de soberanía popular puesto que la voluntad popular queda al albur de la *longa manu* de las minorías que determinan o condicionan los criterios y opiniones de la mayoría social, la *revolución oculta*. Para que la sociedad responda a determinados estímulos, propone Comte un *Plan* que sugiere a los *savants* europeos con el fin de dirigir y «reorganizar la sociedad»: esto es, según una característica de la expresión comtiana hacer una política «constructiva»⁴⁶⁵

Recordemos el apartado de esta tesis titulado *El racionalismo del Tractatus de Wittgenstein* en el que alcanzamos la conclusión, siguiendo los pasos de nuestro autor, de que dominar el conocimiento implica controlar el poder. Afirmábamos que ésta estrategia puede ser la herramienta del *Plan* comtiano que nos aporta Petit para valorar, comprobar, si el hombre es verdaderamente libre, o si la libertad política resulta más una quimera que una realidad objetiva.

La teoría del *Plan* trazado es útil para anular al pueblo «soberano» en su capacidad de pensar y decidir, y de este modo configurar la vida pública bajo unos parámetros de aparente libertad sustituida por una oligarquía determinista. Lo que en definitiva se deduce del pensamiento de Petit, es que, aquello que Comte denomina *política científica* no deja de ser un *Plan* que subvierte la soberanía popular y el sistema democrático; precisamente por eso entendemos que asocia Petit a Comte con la filosofía de Hegel en varios momentos de su tesis.

Explica Petit lo siguiente sobre las capacidades del *Plan* comtiano :«bajo la aparente pretensión de explicar la política positiva en una—física social—, lo que hay realmente es una sociología que descansa en los postulados indemostrados e indemostrables de una cierta política llamada positiva»⁴⁶⁶. No olvidemos que Petit considera que Comte imagina la sociología no como el

⁴⁶⁴ Ibidem, 26.

⁴⁶⁵ Ibidem, 27.

⁴⁶⁶ Ibidem, 30.

estudio de la política de forma conjetural si no científico; es decir, pasa de ser una herramienta que supera la mera observación a la utilización práctica de la sociología: resulta de ello un método de investigación que se implica con sus resultados un modo de actuar mediante la ciencia en la vida pública, de ahí que lo defina como, *política positiva*, que no es otra cosa que la forma «política inventada por Comte»⁴⁶⁷.

¿Dónde se encuentra el origen del *Plan* comtiano? Petit es muy preciso al respecto. Intuye que para Comte la política viene inspirada por la dialéctica entre la teología y la crítica que viene a superarse con su teoría de la política positiva⁴⁶⁸. La cuestión nuclear de la tesis de Petit es la situación de la modernidad y su crisis endémica conocida a través de la obra de Comte; esto lo explica de forma casi accidental en un párrafo: «los que buscan de buena fe en la regeneración por la línea teológica, —no han tenido en cuenta la marcha general de la civilización...no se dan cuenta de la tendencia de la sociedad hacia el establecimiento de un nuevo sistema...toda la nueva física social ha de fundar su política positiva»⁴⁶⁹.

Parece clara la línea que Petit ha desarrollado en el cuerpo de su obra, en la que aflora precisamente la posibilidad de un regeneracionismo teológico, contrario a la naturalismo racionalista plasmado como política positiva en la modernidad, a la que sin duda, culpa de la decadencia moral anegada en valores convenidos ajenos en gran medida a la verdad cristiana. Por tanto, no es de extrañar que la tesis doctoral de Petit haya marcado su pensamiento filosófico y doctrinal desde el inicio al fin de su vida intelectual.

Es momento de recuperar la crítica de Petit al liberalismo, puesto que este tema lo vincula con carácter permanente a la crisis de la modernidad. El liberalismo sería la causa de la decadencia espiritual de Occidente por los métodos de la dinámica social. Veamos de qué modo: «el dinamismo histórico que ha destronado el poder de la política teológica ha de terminar

⁴⁶⁷ Ibidem, 30.

⁴⁶⁸ Ibidem, 32.

⁴⁶⁹ Ibidem, 34.

también con el poder transitorio de la soberanía popular»⁴⁷⁰.

Esta línea que Petit trazó con claridad fue motivo de estudio y desarrollo por Benedicto XVI «...lo negativo es que la época moderna lleve consigo la reducción de la religión a la esfera de lo subjetivo, produzca un absolutismo del Estado, como se advierte claramente en Hegel»⁴⁷¹.

Podemos convenir que del trabajo de Petit sobre la crisis de la modernidad, con una notable visión de futuro, predice la actual crisis política y moral que vive la postmodernidad. Y sin duda esta crisis, es el resultado del absolutismo de Estado que brota del naturalismo y liberalismo.

6.2. Dinámica social y estática social: ley generadora de la modernidad

6.2.1 Ley fundamental de la estática social.

Este apartado de la tesis de Petit resulta esencial, si pretendemos acometer el estudio de la modernidad con las mismas herramientas que utilizan los filósofos próximos a ésta corriente de pensamiento, para aprehender el desarrollo de la vida política. Comte delimita estos medios de forma clara: «la organización social es el efecto resultante del estado de civilización correspondiente. La organización social es el conjunto de instituciones y modos sociales que pueden ser observados en una comunidad...Así la organización social es cambiante porque la civilización, por sucesivos estados, está sometida a una marcha»⁴⁷².

Esta línea de pensamiento que inicia Comte fue desarrollada sin duda por el Ponente de la Constitución y Presidente de las Cortes don Gregorio Peces-Barba. Dejó el catedrático y político una impronta inconfundible en lo que sería el desarrollo del derecho positivo en materia de derechos y libertades en

⁴⁷⁰ Ibidem, 37.

⁴⁷¹ RATZINGER, J, *La sal de la tierra*, Ediciones Palabra, Madrid 2006,259.

⁴⁷² PETIT SULLÁ, J.M., *Filosofía, política y religión en Augusto Comte*. Ediciones Acervo. Barcelona 1978, 49.

la España moderna. Y, sobre todo, marcó una línea roja que abandona al margen del derecho positivo cualquier influencia del Derecho Natural: «en resumen se supera la idea tradicional de los derechos naturales y superiores desde el punto de vista jurídico al Derecho positivo y se sitúa el problema, hablando de valores superiores, *en tensión dinámica por el poder democráticos para positivizarse a a través de los derechos fundamentales*»⁴⁷³.

Esta *tensión dinámica* podemos adivinar que fluye de la estética cultural de cada momento histórico, en conexión con la fuerza que desarrolla los avances de la modernidad. José M^a Petit, en su tesis doctoral, hace especial mención a una frase de Comte sobre la que pivota gran parte de su obra «...existe una marcha natural de civilización progresiva según una ley inevitable»⁴⁷⁴: esta dinámica es consustancial a la especie humana que subsume todos los cambios. Ahora bien, la cuestión nuclear sobre la que gira la obra de Comte la refleja perfectamente Petit Sullá de forma descriptiva y práctica «...pero no puede olvidarse, aunque parezca menos destacada la idea capital, enunciada por Comte en primer lugar, de que la organización social está ligada al estado de civilización y determinada por él».

Estamos en condiciones de acumular el pensamiento de Comte con la remoción del Derecho Natural de la vida política enunciado por Peces-Barba. Y armonizar la praxis de ambas propuestas, aquilatadas en la doctrina de la doctrina del Tribunal Constitucional en una de sus más recientes sentencias, concretamente la del Pleno de fecha 6-11-2012, n^o 198/2012, BOE 286/2012 sobre el recurso interpuesto contra la Ley 13/2005 que modifica el Código Civil en materia de derecho a contraer matrimonio: «...Se hace necesario partir de un presupuesto inicial, basado en la idea, expuesta como hemos visto por el Abogado del Estado en sus alegaciones, de que la Constitución es un —árbol vivo—, en expresión de la sentencia Privy Council, Edwards c. Attorney General for Canada de 1930 retomada por la Corte Suprema de Canadá en la sentencia de 9 de diciembre de 2004 sobre el matrimonio entre personas del mismo sexo que, a través de una *interpretación evolutiva*, se

⁴⁷³ PECES BARBA, G, *Derechos Fundamentales*. Latina Universitaria 2^a Edición. Madrid 1980, 72.

⁴⁷⁴ Cit, PETIT SULLÁ, J.M., *Filosofía, política y religión en Augusto Comte*. Ediciones Acervo. Barcelona 1978, 48

acomoda a las realidades de la vida moderna como medio para asegurar su propia relevancia y legitimidad, y no sólo porque se trate de un texto cuyos grandes principios son de aplicación a supuestos que sus redactores no imaginaron, sino también porque los poderes públicos, y particularmente el legislador, van actualizando esos principios paulatinamente y porque el Tribunal Constitucional, cuando controla el ajuste constitucional de esas actualizaciones, dota a las normas de un contenido que permita leer el texto constitucional a la luz de los problemas contemporáneos, y de las exigencias de la sociedad actual a que debe dar respuesta la norma fundamental del ordenamiento jurídico a riesgo, en caso contrario, de convertirse en letra muerta... Esa lectura evolutiva de la Constitución —árbol vivo—, proyectada como categoría para garantizar de forma institucional de los derechos fundamentales, nos lleva a desarrollar la noción de cultura jurídica, que hace pensar en el Derecho como un fenómeno social vinculado a la realidad en que se desarrolla y que ya ha sido evocada en nuestra jurisprudencia previa (Sentencia Tribunal Constitucional 17/1985, de 9 de febrero, Fundamento Jurídico 4; 89/1993, de 12 de marzo, Fundamento Jurídico 3 ; 41/1993, de 18 de noviembre, Fundamento Jurídico 3 ; 29/1995, de 6 de febrero, Fundamento Jurídico 3 ; y 298/2000, de 11 de diciembre, Fundamento Jurídico 11)... A lo anterior se une la constatación de que esos tratados se van incorporando paulatina y constantemente a nuestro ordenamiento, a medida que, acordados en el seno de la sociedad internacional, la Unión Europea o el Consejo de Europa, España los ratifica, con lo cual la regla hermenéutica del art. 10.2 CE lleva asociada una regla de interpretación evolutiva, que nos permitirá explicar el art. 32 Constitución Española y el ajuste al mismo de la Ley 13/2005».

No pude ser más comtiana, o positivista comtiana, la filosofía jurídica del Tribunal Constitucional. Es tan evidente, como notorio el acierto de Petit, por la importancia que le da a esta corriente filosófica al prever su desembarco cultural en la modernidad y en la España contemporánea.

Enlacemos pues, lo visto con el pensamiento del filósofo barcelonés. En su ensayo viene a manifestar que «los hechos concretos—en este caso, los estudiados por el Tribunal Constitucional, podrían servir como ejemplo claro — serán causa inmediata de los cambios de la organización social tal y como

Comte lo ha manifestado al referirse a las ciencias de observación en Europa por los árabes y a la liberación de las ciudades, como aquellos hechos concretos que han determinado la caída del antiguo sistema»⁴⁷⁵. Los problemas contemporáneos que justifican un cambio normativo tan ejemplar, pueden identificarse siguiendo la tesis de Petit sobre Comte, como la estática social, es decir, el estado de la civilización que determina la organización social es, recapitulando, el concepto de naturaleza spinoziana.

El orden civil subordina en todo caso el orden político, de lo que colige el filósofo catalán que el *Plan de Comte* entiende que los hechos civiles «dependen más de la propia historia que de las decisiones de sus dirigentes. El paso definitivo es considerar al orden civil como siendo expresión y efecto de lo máximamente general que denominamos estado de la civilización de aquella sociedad»⁴⁷⁶. Con ello, deducimos que nuestro autor se adelanta a la respuesta del Tribunal Constitucional, puesto que el orden civil viene especificado por los hechos concretos del marco histórico dominante en cada momento, como elemento determinante del orden político que debe adaptarse según el positivismo comtiano, al paradigma socio-cultural del período histórico específico.

6.2.2. *Ley fundamental de la dinámica social.*

No son baladíes las preguntas que se van desprendiendo de la lectura paulatina de la obra de nuestro autor ¿Quién y cómo se controla esa marcha? ¿Es ciertamente natural la civilización progresiva? ¿Cambian los valores o derechos fundamentales en esa dinámica? ¿Deben adaptarse las leyes a esa dinámica social? ¿La dinámica social cambia el concepto de lo bueno, o lo malo; lo justo e injusto? La respuesta a todo ello la proporciona Comte: «...El estado de civilización determina el de organización social, sea en lo espiritual, sea en lo temporal...Prescribe su forma esencial, ya que crea y desarrolla sus formas sociales temporales y espirituales, destinadas a dirigir

⁴⁷⁵ PETIT SULLÁ, J.M., *Filosofía, política y religión en Augusto Comte*. Ediciones Acervo. Barcelona 1978, 49.

⁴⁷⁶ *Ibidem*, 50.

esta actividad general»⁴⁷⁷.

Analizada la obra de Petit, podemos abundar en la importancia de lo que para Comte suponía la necesidad de crear una «ley verdaderamente soberana» superior a todas las fuerzas humanas. Todo el universo se ha de someter a esta ley, integrando la vida social y política: resulta, por tanto, el positivismo comtiano a modo de panteísmo monista; asentado en el término que estudiaremos en epígrafes posteriores como «física social», con capacidad para organizar la sociedad, con capacidad suficiente para formar todos los espíritus en una ideología única y mudable. Y capacidad suficiente para reemplazar al clero y reorganizar la vieja Europa por medio de la educación⁴⁷⁸.

Para Comte el «dinamismo histórico» ha destronado al poder teológico; ningún individuo puede interferir los acontecimientos que enarbolan la marcha de la sociedad; cualquier voluntad individual, que intente desequilibrar su desarrollo queda diluida por la dinámica social; de tal modo que la decadencia de la filosofía teológica: «ha dejado a la sociedad sin ninguna disciplina moral, de donde siguen una serie de males para la sociedad que Comte enumera en cuatro apartados: la divagación más completa de las inteligencias; la ausencia casi total de la moral pública; la preponderancia social concedida al punto de vista meramente material de las ciencias; y el establecimiento de una autocracia que practica el centralismo desmesurado y el despotismo administrativo... Tales son las cuatro grandes consecuencias de la disolución de aquel poder espiritual que no ha sido sustituido por ningún otro».⁴⁷⁹

Petit destaca esta cuestión porque en definitiva, con su *Plan*, Comte se acerca al dominio ideológico temporal y transitorio, que puede hacerse a través de la ley soberana o agrupación de voluntades. Y Petit adivina con su estudio de las transformaciones sociales, políticas y religiosas en España, que el conocimiento comtiano se fundamenta en la falta de acuerdo intelectual entre

⁴⁷⁷ Ibidem, 46.

⁴⁷⁸ Ibidem, 86.

⁴⁷⁹ Ibidem, 88.

los hombres; carencia que intenta suplir con la imposición de la razón social sobre la razón privada.

Concluye nuestro autor con una afirmación que presumiblemente decae frente a la tozuda realidad impuesta por el Tribunal Constitucional y los Ponentes de la Constitución: «Comte no prueba ninguna ley, sino que explicita el absoluto determinismo que sería necesario para que la hubiera; no es por tanto hacia esta ley que se dirigen sus elucubraciones, sino a la condición de la misma»⁴⁸⁰. Sería interesante conocer el pensamiento de Petit si hubiera podido estar al tanto de las últimas tendencias jurisprudenciales, y observar la realidad política del incipiente siglo XXI. Lamentablemente su marcha fue anterior a este momento histórico que le habría motivado, sin duda, para revisar y mejorar su tesis escrita en los convulsos años setenta; lo que no impide que su trabajo haya sido ciertamente visionario en las materias tratadas, especialmente en el desarrollo del positivismo y su influencia en la vida pública.

El poder espiritual que propone Comte es una especie de confluencia de voluntades generales humanas, fruto de la observación de la dinámica social: todos los hombres han de ponerse de acuerdo en las normas generales que deben regir una sociedad, para dar al poder espiritual la fuerza represora que necesita.

¿Cómo se puede conseguir esta avenencia doctrinal? Comte propone lo siguiente según Petit: «así fue emprendiendo —Comte— el presente tratado: para fundar una la síntesis universal sobre la supremacía, a la vez teórica y práctica, de la moral, sistematizando la sabiduría teocrática y católica según el conjunto del saber humano»⁴⁸¹. Se va acercando Petit de este modo, a la idea de lo que significa en materia de educación el artículo 1.2 de la Constitución de 1978. En la Carta Magna prima el consenso del pueblo para re- negar del Derecho Natural. Y se reafirma en la existencia de normas de rango superior, consensuadas y elevadas a la categoría de Derecho Fundamental, es decir, se sustituye la *sabiduría teocrática católica* por una

⁴⁸⁰ Ibidem, 57.

⁴⁸¹ Ibidem, 206.

filosofía positivista pactada.

Debemos formular la siguiente pregunta: ¿la dinámica social excluye las ideas del bien y del mal? La contestación resulta esencial para entender si la sociedad moderna excluye las mismas ideas puesto que la Ilustración es el germen del constitucionalismo positivista actual, o si por el contrario, no se han modificado los valores con el devenir del tiempo. Apunta Petit que no hay ningún régimen mejor o peor para Comte, sino un régimen ajustado a cada momento cambiante, a cada civilización, en función de las contingencias de la «dinámica histórica»⁴⁸²; algo que ha sido plenamente asentado en la Constitución española, tanto por sus Ponentes, como por la doctrina de los distintos Tribunales: el «árbol vivo» viene a ser la adecuación del Estado a lo que en aquel momento prevalece.

Por tanto, el poder espiritual ha de convertirse en educador, sea general o especial. Si la minoría es capaz de educar, también lo es de inculcar ideas y hábitos. Una sociedad recibirá la aceptación de lo bueno o de lo malo, en función del consenso que ese poder espiritual traduzca del paradigma histórico en que se desarrolle, y para ello ha de conseguirse que la masa se apasione⁴⁸³. Es lo que denomina Comte «educación permanente», que abraza tanto la preparación como la acción de la juventud. Cualquier movimiento social juvenil, puede surgir de la formación colectiva que esa juventud reciba. Incluso explica el modo de hacerlo: mediante una intensa propaganda implementada por todos los medios posibles. Penetrando en la vida de los hombres se inserta con facilidad, en los principios que han de regir la sociedad.

Creemos que está apuntando de este modo nuestro autor, los grandes peligros que acechan a una sociedad que corre el riesgo de abdicar del pluralismo en materia educativa, para que asentada en el telúrico consenso social dé paso al monismo religioso y educativo. Desde esta explicación filosófica podremos comprender y explicar mejor el debate que se produjo en las Cortes Constituyentes, y por qué se engendró esa gran falta de consenso en el

⁴⁸² Ibidem, 62.

⁴⁸³ Ibidem, 68.

transcurso de todas las legislaturas desde la aprobación de la Constitución, para que las distintas fuerzas parlamentarias llegaran a redactar y aprobar una Ley Orgánica en materia de educación mediante un imprescindible pacto de Estado.

6.3. Física social: ley de los tres estados.

El gran sueño de Comte, consistía en conseguir la unidad europea integrada fundamentalmente por Francia, Inglaterra, España, Italia y Alemania. Y para alcanzar su objetivo era menester aplicar su doctrina, el *Plan*, controlado y controlador a través de la educación. De este modo se abren las compuertas para el dominio de la razón sobre la conciencia individual o colectiva. Comte, advierte que solo se puede concebir su *Plan* mediante una *intensa propaganda* abierta por todos los frentes posibles, que le permita actuar sobre las distintos saberes: es decir, si se domina el lenguaje, la educación, los medios informativos y divulgativos, se puede penetrar en la conciencia de los hombres maduros hasta conseguir que piensen de manera uniforme.

La ley fundamental del sistema positivista, si seguimos las tesis de Comte, es la ley de los tres estados. Petit, delibera con estos antecedentes hasta alcanzar la conclusión de que la dinámica imparable viene dirigida por grupos de poder que pueden actuar sobre la conciencia, el individuo y su verdadera libertad natural, arrancando cruelmente su dignidad y libre albedrío: el estado teológico o ficticio; el estado metafísico o abstracto; el estado científico o positivo; o industrial, por el tipo de civilización en el que se desarrolla⁴⁸⁴.

Para hacer un análisis certero de la vigencia premonitoria de la obra de Petit, desde la ventaja que da el observar la misma asentados en la cima de la metafísica, antropología y filosofía; debemos descansar todos los elementos de comparación en su obra central *Filosofía, política y religión en Augusto Comte*. Hemos de preguntarnos las razones que mueven a Petit a llevar a su tesis doctoral una serie de interpretaciones políticas y religiosas que resultan fundamentales para comprender el desarrollo de la vida política, religiosa y

⁴⁸⁴ Ibidem, 62 a 66.

cultural de la postmodernidad. Parte de estas razones las expusimos en apartados anteriores de este trabajo que abordan la influencia y contingencias del modernismo; así como la influencia subsidiaria de Comte en la filosofía, política y religión base del mundo contemporáneo.

Decíamos que Petit destaca de la obra de Comte la ley fundamental de la *dinámica social*. Debemos destacar algunas cuestiones que no podemos orillar de ninguna forma, debido a su interés para evaluar de forma correcta la situación política y social de la España contemporánea, a la luz de la tesis doctoral de nuestro autor sobre Comte: «...Se trata de ofrecer el principio fundamental de la dinámica histórica, que ha de permitir que la observación de los acontecimientos pasados ofrezca una dirección que permita establecer la política adecuada a nuestro actual estado de civilización»⁴⁸⁵. En primer lugar, la historia debe estar regida por una ley necesaria que domine la voluntad individual y colectiva: aquellos hombres que se han querido oponer u opongan a ella han acabado favoreciéndola. Debe producirse una marcha necesaria de la civilización para justificar los esfuerzos individuales realizados para modificar, en algún momento, los acontecimientos que aquella marcha impone⁴⁸⁶. Si admitimos este razonamiento, hemos de plantearnos algo que se deduce de la obra de Petit y del devenir filosófico de la modernidad: ¿La dinámica social puede imponerse a un grupo? ¿Esta dinámica social se acomoda al concepto de soberanía popular? ¿El hombre será libre si la dinámica social domina al mismo? ¿Puede la soberanía popular ser sometida por grupos de presión que establezcan las corrientes de la dinámica social? Evidentemente el determinismo comtiano elimina toda posibilidad de libertad; considera que la marcha de la civilización está sujeta a una ley natural y constante. Tiene el filósofo de Montpellier en sus razonamientos una profunda vertiente spinozista, puesto que la dinámica social se materializa en ley soberana superior a todas las fuerzas humanas, sobre la que no puede actuar ninguna otra acción. Es decir, desde la democracia propone el control del régimen a través de la ciencia política mediante grupos de presión o de poder que establezcan los tiempos de la dinámica social.

⁴⁸⁵ Ibidem, 116.

⁴⁸⁶ Ibidem, 54, 55.

El sometimiento que expone Comte de la filosofía, teológica y moral cristiana converge en una única moral estatal camuflada entre vestiduras de religión pagana. El modo de imponer lo que éste denomina como razón pública, ahora lo conocemos como pensamiento único, aunque Comte lo denomina *regeneración social*⁴⁸⁷: no es otra cosa que la aplicación práctica del *Plan*. Esto viene a coincidir con algunas de las cuestiones que hemos estudiado en los epígrafes anteriores, tanto cuando desarrollábamos las propuestas del liberalismo y marxismo, como veremos en el capítulo siguiente al profundizar en los debates y desarrollo de la Constitución española de 1978, en especial en el ámbito del derecho a la educación y libertad religiosa; puesto que como se deduce en las polémicas no cerradas sobre el derecho a la educación y libertad religiosa, siempre permanece un amplio espectro social que defiende la aniquilación de la razón privada; puesto que estorba a quienes, conocedores de que la moral es un sentimiento que ejerce una acción sobre la conducta humana, ha de controlarse en beneficio de la razón pública.

Con el desarrollo del *Plan* a modo de religión pagana, prevalece la razón pública sobre la razón privada y el pensamiento único sobre el plural: la consecuencia de esto es la supresión de dignidad al hombre y sus derechos fundamentales. Estos derechos son imprescindibles para alcanzar el desarrollo de la vida plena en el camino de su fin trascendente, como medio para la consecución de la felicidad temporal y eterna. De al modo que, podemos concluir con la afirmación de que el Estado que domine la moral privada cautivará la organización social: esto sería solo el principio de las propuestas que erosionan y desvirtúan el Estado de Derecho en la Europa de finales del siglo XX y comienzos del XXI, tan alejada de Montesquieu como próxima a Spinoza.

Resulta obvio que actualmente el mundo moderno se ha acomodado al positivismo en el orden filosófico, político y jurídico; es algo poco cuestionado; muy al contrario, se ha reafirmado por nuestros Ponentes y operadores jurídicos en las más altas instancia políticas y judiciales: Congreso y Senado, Tribunal Constitucional y Tribunal Supremo.

⁴⁸⁷ Ibidem, 205.

Si seguimos las tesis de Comte a través de Petit Sullá⁴⁸⁸, debemos admitir como venimos manifestando que el positivismo-racionalista comtiano tiene su bóveda en lo que conocemos como ley fundamental de los tres estados. Para Comte la historia está sometida a una marcha o dinámica imparabile. Por primera vez se hace una división de la evolución intelectual de la humanidad, y da la cara el sistema más perverso de manipulación de la soberanía popular, de la forma que venimos narrando y pasamos a desarrollar en sus tres estrados.

6.3.1. *El estado teológico o ficticio «militar».*

Por la forma en que se establecen las relaciones sociales, en el estado teológico las ciencias se centran en lo sobrenatural. En éste ámbito la imaginación domina sobre la observación. Cuando Petit habla de teología lo hace como autor católico; cuando es Comte el que habla, lo hace a partir del racionalismo naturalista con cierto espiritualismo y fe en lo denomina *Gran Ser*: la gran concepción de la humanidad, es decir, su idea es similar al concepto de dios-naturaleza de perfiles spinozistas. Aclarado este extremo, podemos entrar a salvar los puntos en común entre Comte y Petit y sus potenciales divergencias doctrinales. Petit destaca del reduccionismo teórico de Comte sobre la necesidad de la filosofía teológica, las siguientes conclusiones⁴⁸⁹:

a) La filosofía teológica, según Comte, permite resolver el círculo vicioso entre observación y teoría. «Todo conocimiento cognitivo ha de ser siempre teológico porque solo este estado tiene la espontaneidad para resolver el círculo vicioso planteado... La referencia a las voluntades sobrehumanas como autores de todos los fenómenos naturales es el centro de reunión ingenuo y ficticio, pero indispensable, para reunir las observaciones y estimular la inteligencia humana»⁴⁹⁰. Queda claro para el Dr. Petit que la gnoseología

⁴⁸⁸ Ibidem, 116.

⁴⁸⁹ Ibidem, 145.

⁴⁹⁰ Ibidem, 145.

comtiana tiene una enorme utilidad para el conocimiento de los primeros principios en cuanto al método de conocimiento, puesto que el fin de Comte se reduce al espectro de una religión artificial, muy alejada de la verdad católica del apostolado de *Schola Cordis Iesu y la Escuela Tomista de Barcelona*.

b) El origen de la infancia de la humanidad emana como consecuencia de la relación entre la débil capacidad de los medios humanos y la voluntad dominadora del hombre sobre el exterior. «Ello resulta, naturalmente de la tendencia producida por la filosofía teológica, pues al mirar todos los fenómenos como regidos por voluntades sobrehumanas, espera modificarlos en su provecho mediante el recurso a la invocación a estos seres superiores»⁴⁹¹ La existencia de los dioses intramundanos tiene una relación directa con el comportamiento de los hombres para Comte. Petit no lo desautorizada, pero el sentido de ambos es distinto: no es lo mismo el origen intramundo de lo creado para un católico ferviente, que para un racionalista-naturalista.

c) Sobre el motor del coraje moral y desarrollo intelectual, parece converger el pensamiento de ambos autores en que la esperanza es la base de la confianza en el saber. Ahora bien, Comte concentra su esfuerzo intelectual en justificar el antropocentrismo como motor del desarrollo intelectual de la humanidad. Mientras Petit, por el contrario, entiende que es el teocentrismo la causa de la dinámica del conocimiento.

Efectivamente, Petit, hace una crítica en solitario desde un punto de vista teocéntrico a la dinámica social y al *Plan* de Comte. La mayoría de los autores o no abordan esta crítica de la filosofía política, o bien, la aceptan plenamente como podremos desbrozar en el siguiente tema. De los autores contemporáneos de Petit, tan solo, podemos contrastar la visión que hace el mismo, con el pensamiento de Enrique Tierno Galván: «los pueblos se transforman, la propia naturaleza cambia. La historia da sentido al pasado, que no se confunde psíquicamente con el presente. El tradicionalismo mágico se convierte en tradicionalismo histórico y racional. A nosotros nos importa que

⁴⁹¹ Ibidem, 146.

la idea de cuerpo pierde quietismo»⁴⁹² Por tanto, como posteriormente hará su discípulo Peces-Barba en distintas obras y en la Comisión Constitucional, se posiciona claramente a favor de la teoría dinámica social frente a la tradición, en cuanto, a la modificación de los valores en tanto evoluciona la sociedad. Su contrapunto ideológico resulta tan extremo, que el Catedrático de Salamanca y Alcalde de Madrid viene a defender la teoría de que tradición no deja de ser un invento o quimera de la clase dominante para oprimir al proletariado⁴⁹³. Desde luego, no puede resultar más antitético.

6.3.2. *El estado metafísico o abstracto «legista».*

En cuanto que la legislación defiende lo adquirido, en este estado las ciencias se centran en lo natural. La observación está dominada por la imaginación, pero se da el paso hacia la positividad de todas las ciencias, es el camino de las ciencias de la observación en Europa, llevada a cabo por los árabes. Petit entiende que éste estado se reduce a una «mera especulación filosófica»⁴⁹⁴: resulta un puente, un *bastardo* camino de transición entre el estado teológico y el positivo de escasa relevancia. En ningún caso superior al estado teológico.

Defiende el catedrático catalán en su tesis de juventud que «Comte, ni se plantea la metafísica o teología en tanto que su objeto no es experimentable por los sentidos, y para él lo teológico no expresa ámbitos de conocimiento, sino métodos cognitivos. En consecuencia, la problemática comtiana versa toda ella, *materialiter*, sobre la ciencia y la cuestión a dilucidar es la prioridad del método — positivo—sobre los dos otros métodos anteriormente usados por la humanidad»⁴⁹⁵ Las ciencias conocidas no alcanzaban a comprender en política el método positivo si no se aplicaba en ellas un factor esencial: la aplicación *dinámica* del método positivo, puesto que de otro modo quedaría

⁴⁹² GALVAN, E, *Tradicón y modernismo*. Ediciones Tecno. Madrid 1962, 18.

⁴⁹³ *Ibidem*, 17 y 18.

⁴⁹⁴ PETIT SULLÁ, J.M., *Filosofía, política y religión en Augusto Comte*. Ediciones Acervo. Barcelona 1978, 126.

⁴⁹⁵ *Ibidem*, 129.

coja todo la gnoseología política.

6.3.3. *El estado científico o positivo «industrial».*

Los bienes científicos son adquiridos por el grupo social, en función del tipo de civilización en el que se desarrollan. Las ciencias son enteramente positivas, contrastadas siempre por los hechos mismos. El estado positivo de nuestro conocimiento es el ideal, éste es exactamente el que se conoce y se aprueba en nuestros marcos normativos.

No impugna nuestro autor la existencia de estas etapas pero sí el orden de prelación, importancia y consecuencias, y contraviene a Comte con la siguiente aserción: «se entiende muy mal la caracterización de cada una de las fases por las que pasa el espíritu humano, si se la juzga como tres momentos, cada uno superior al anterior. Esta supremacía absoluta solo se da en el tercer estado. Pero respecto a los otros dos, es radicalmente erróneo que el estado metafísico supere doctrinalmente al estado teológico. La simple sucesión cronológica no autoriza a tomar momento metafísico, que sustituya al teológico, como más positivo que éste»⁴⁹⁶. Después de lo expuesto, y aceptada por el autor catalán la hipótesis Comtiana de que el positivismo se regenera, aceptando la ley de los tres estados, estamos en condiciones de acompañarle en su convencimiento implícito en su obra de que la postmodernidad y con ella nuestra Constitución, asumen de igual forma la sociología como ciencia base del proyecto final del hombre, y la comunidad política surgida a partir de 1978 se instaló definitivamente en el tercer estado. Siendo coherentes con el pensamiento del catedrático de Filosofía de la Naturaleza le acompañamos en la siguiente idea: «Esta ley solo tiene verdadero atractivo y cierta consistencia en la consideración del panorama político»⁴⁹⁷.

Hagamos el esfuerzo de admitir que mediante la sociología se pueden sustituir los proyectos espirituales del hombre, suplantar la religión y establecer una moral social pública determinada. De forma que si admitimos que la moral social es impuesta por las mayorías y, las mayorías son sometidas

⁴⁹⁶ Ibidem, 114.

⁴⁹⁷ Ibidem, 160.

o conducidas por los medios políticos y culturales de minorías poderosas. Entonces debemos aceptar que la Constitución queda minusvalorada y la conciencia del hombre mutilada; más aún, si convenimos con Comte que para reorganizar la sociedad y terminar con la revolución que afecta al mundo occidental —ahora sería la crisis que afecta al mundo occidental—, hay que hacer de la política una ciencia social que se imponga a las demás inteligencias, aceptaríamos que existe una perversión *ad intra* del sistema democrático. Esta será la cuestión nuclear debatida en las Cortes Constituyentes, concretamente en el debate sobre libertad religiosa.

Petit concreta las profundas imperfecciones que el sistema está delatando en estos tiempos, no solo en España sino en el ámbito territorial con el que Comte sueña para implantar su *Plan*, es decir, en la actual Unión Europea. Para Petit la *dinámica social*, es lo que ha delatado las tremendas carencias del positivismo, azotado por las fuertes corrientes materialistas de permisividad y relativismo de los principios morales objetivos, que han sido subjetivados según ésta teoría latente en la Constitución de 1978. Y, cómo no, son el eje sobre el que gravita la enfermedad moral que sufre la España postmoderna del siglo XXI; por ende, del devaluado y famélico sistema democrático que ha sido devorado por la carcoma de los valores enunciados pero desintegrados por la semántica en la Carta Magna.

La historia de España es rica en perdedores y olvidados, avara en crepúsculos y elegías, pero si hay marginales y periféricos, humillados y reprimidos, es porque también existen los precavidos, los aprovechados del triunfo y los inquilinos de la gloria, aunque ésta, como el éxito, nunca sea definitiva. Fernando García de Cortázar.

7. REFLEJOS EN LA ESPAÑA CONTEMPORÁNEA

7.1. Pequeña memoria biográfica de los años vividos por Petit Sullá.

En el momento en que se aprobó *La Ley para la Reforma Política (Ley 1/1977, de 4 de enero)*, a finales de 1976, José María Petit había cumplido treinta y seis años de edad. El origen de la Reforma Política parte del Rey y de su persona más cercana en aquel momento, Torcuato Fernández Miranda.

Toda la estrategia política la cristalizó el presidente Adolfo Suárez; éste encontró como apoyos fundamentales en aquellas fechas a Joaquín Ruíz Jiménez, Tierno Galván y Felipe González. El proyecto de Reforma Política debían aprobarlo los Procuradores en Cortes nombrados en el Régimen anterior. Sin duda el año 1977 fue clave para la Transición política en España; a la sazón, JM^a Petit llevaba seis años de matrimonio con Enriqueta Gralla y sus hijos eran todavía de corta edad; los mayores posiblemente ni tan siquiera se asomaban en aquellos años a la adolescencia. Es de suponer que analizaría los cambios políticos y sociales, con lentes de padre que adivina una España para sus hijos muy distinta a la que había conocido hasta ese momento. Ya hicimos mención con anterioridad a la fecha de defensa de su tesis doctoral, el día 19 de diciembre de 1975, curiosamente un mes después de la muerte de Franco.

En ese entramado de circunstancias personales, acontecieron hechos que marcaron la Transición y necesariamente el pensamiento de Petit. Se produjo el secuestro del Presidente del Consejo de Justicia Militar general Villaescusa por parte del comando terrorista GRAPO; el asesinato de cinco abogados

laboralistas en la calle Atocha a manos de un grupo de extrema derecha; la legalización del Partido Comunista en Abril de 1977; el 15 de octubre de 1977 se aprobó la Ley de Amnistía para los presos políticos. Y, por último, se celebraron las primeras elecciones generales el 15 de junio de 1977.

En la revista *Cristiandad (noviembre-diciembre de 1977)*⁴⁹⁸ publica nuestro autor *Si Dios no existe... el mal es obligatorio*. Hemos hablado en profundidad, de cómo se aleja el pensamiento de los distintos grupos sociales en la modernidad: todo aquello que supone la aceptación de Dios como creador y causa primera de la existencia. Con quietud y serenidad, Petit detiene tiempo y espacio en sus reflexiones. Y, más introspectivo que en sus artículos anteriores, retoma la doctrina de la Iglesia para intentar imaginar una sociedad alejada de Dios. Para ello, expresa con limpieza y nitidez su forma de comprender al Creador a través de la sencillez de la naturaleza. Considera que la infinita bondad de Dios está manifestada en su obra, por tanto, no puede rechazarse: el hombre es parte de la naturaleza; es obra del Creador y la criatura más semejante a Él. Estas circunstancias solo han sido reconocidas y reveladas por la filosofía cristiana; es más, a través de san Pablo se expone en forma de aforismo indubitado: «los atributos invisibles de Dios resultan visibles por la creación del mundo, al ser percibidos por la inteligencia»⁴⁹⁹.

El ateísmo ilustrado se inicia en Spinoza, continúa con Rosseau, Hegel, Marx y se enroca en Nietzsche: estos filósofos son la encarnación y motor del ateísmo contemporáneo, especialmente encumbrado por Nietzsche con su opúsculo el Anticristo. El doctor Sánchez Álvarez hace en su tesis una perfecta descripción de los parámetros en los que se asienta la postmodernidad, extrapolables al derecho positivo en España «...la noción de bien supremo, parece exigir la existencia de Dios como fundamento para la realización de la mencionada síntesis entre virtud y felicidad. Por otra parte, y todavía dentro del contexto moral, Nietzsche ha observado una tendencia de la religión cristiana que se acentúa en las sectas de tipo protestante; a saber, la reducción de la religión a la moral, es decir, la conversión de los valores

⁴⁹⁸ PETIT SULLÁ, J.M, *Obras Completas*. Tradere, tom.1, vol.2, Madrid 2011, 745

⁴⁹⁹ SAN PABLO: *Epístola a los Romanos*, 1,13-20

religiosos en básicamente morales»⁵⁰⁰ A todos los autores citados, les ensambla una misma incitación política reduccionista, más antihumana que entregada y generosa. El hombre tiene necesidad de encontrarse a sí mismo, intenta descubrir la causa de sí, con un sentido antropocéntrico de la realidad finita, que lo arroja a mares de profunda frustración, visibles en la vida social y cultural de la modernidad. De ello hemos hablado en capítulos anteriores; por tanto, queda despejada la titánica defensa de nuestro autor y su visión de la necesidad del restablecimiento del humanismo cristiano como medio para llegar al Reinado social de Jesucristo y alcanzar la paz⁵⁰¹.

Tenemos que destacar algo que se evidencia en la obra de JM^a Petit: la necesidad urgente de rescatar, vindicar, la Filosofía de la Naturaleza como ciencia capaz de aprehender la correcta comprensión del hombre, en un momento en que la espiral del pensamiento postmoderno deviene a la deriva como consecuencia del olvido del ser. Y del intento neopositivista de mantener la autoafirmación del hombre frente a Dios, como contrapeso a la verdad cristiana que armoniza fe y felicidad.

De alguna manera, ha querido demostrar el modo de acercarnos al conocimiento del más allá y el más acá, con o sin la experiencia; es decir, se puede conocer a Dios por la naturaleza, la razón y la revelación, es posible emitir juicios sobre cosas que no están dadas: Dios, alma y universo. La filosofía es baluarte de la fe: los mismos sabios iluminados por la razón natural han defendido, conocido y demostrado algunas verdades⁵⁰². Es necesaria la filosofía de la naturaleza para la aprehensión de la vida como extensión de la bondad de Dios.

⁵⁰⁰ SANCHEZ ALVAREZ. V, *Origen y sentido del nihilismo en la filosofía de Nietzsche*. Tesis doctoral. UCM, Dir. López Molina, A. Madrid 1998, 51.

⁵⁰¹ PETIT SULLÁ, J.M, *Obras Completas*. Tradere, tom.1, vol.1, Madrid 2011, 356.

⁵⁰² PETIT SULLÁ, J.M, *Obras Completas*. Tradere, tom.1, vol.2, Madrid 2011,460.

Considera nuestro autor que de la hermosura y grandeza de las criaturas se podrá ver el conocimiento del Creador de ellas. Precisamente este ha sido el motivo que nos ha llevado a extraer de la obra de Petit el estudio del libre albedrío, puesto que dentro de la naturaleza se encuadra al hombre, y la libertad ha de ser el vehículo para alcanzar el actuar moral. En paralelo hemos analizado la reconciliación entre las leyes morales y la naturaleza a través de la aceptación que hace nuestro autor de la existencia de Dios. Por tanto, debemos rescatar de nuevo el concepto de naturaleza en esta primera parte del capítulo, para poder verificar los reflejos del pensamiento de Petit Sullá en la sociedad contemporánea.

Toda la obra de Petit es una búsqueda constante de los presupuestos, causas y primeros principios de la vida, y en ella pone al trasluz los infravalores de la modernidad⁵⁰³:

1. Frente a la confianza ilimitada en la razón, considera que está claramente averiguado que hay verdades del *logos* que superan con mucho las fuerzas de todas las inteligencias.
2. Frente a la falta de conciencia histórica, manifiesta que en la Iglesia hay muchos ejemplos, de mártires y filósofos y teólogos; en los que Dios depositó las verdades reveladas, incluso con el apoyo de la razón.
- 3.- Frente a la utopía del progreso, propone la búsqueda del bien en el hombre mediante la supremacía de lo espiritual.
4. Frente al principio de inmanencia que justifica la creación natural, rebate este principio con la tesis sobre el comienzo absoluto del mundo, por voluntad del Creador.
5. Frente a la extraviada reivindicación de la libertad defendida por el liberalismo, Petit hace una defensa de la libertad, con profundidad personal y ontológica, apostada en la búsqueda de la verdad y del bien, para alcanzar la felicidad y la paz. La libertad no decide o dirime lo que es bueno o malo, justo o injusto, sino sobre los modos para alcanzar el bien; un derecho no reconocido por Ley no es menos derecho; por ejemplo, el derecho a la vida, la propiedad, la educación: son derechos inalienables, sean o no reconocidos en una norma.

⁵⁰³ Ibidem, 460 a 465.

6. Frente al ateísmo como causa final de la modernidad, corriente que considera al Estado como única fuente de decisión sobre lo justo e injusto, lo bueno y lo malo; es decir, frente a la tesis racionalista y empirista, que considera la religión como una superstición, antropocentrismo modernista en paridad, Petit propone alternativas teocéntricas para alcanzar la verdadera felicidad, la paz y el bien.

La obra de Petit resulta un compendio de los problemas antropológicos del mundo contemporáneo. En ella, aborda cuestiones esenciales para la búsqueda del sentido de la vida; conocimiento de la verdad; el problema religioso; familia y la solución del trilema: libertad, justicia, bien —común e individual.

Hemos ido exponiendo la filosofía general de nuestro autor, su posición natural ante cada cuestión. Así mismo, procuramos comprenderle siempre desde la perspectiva del ámbito histórico que le tocó vivir. Petit Sullá, falleció en el año 2007 a los sesenta y seis años de edad. No cabe duda de que su plenitud intelectual se forjó en la Transición, no solo política sino, social y cultural de España. De modo tal que su inquietud filosófica y antropológica, le estimuló hasta conseguir adelantarse a su tiempo: pudo abstraerse y, presagiar cuál sería el resultado de las mutaciones que operarían en todos los ámbitos de la vida en las futuras generaciones, tanto en el entorno individual como social. Para ello, estudia y da su visión de las instituciones universales que no deben ser sujeto de innovación a su saber y entender: matrimonio como instituto de vida cristiana, base de la familia y su percepción sagrada de la misma; derecho a la educación; derecho a la vida; representación filosófica y religiosa de libertad y bien común.

7.2. Justificación previa: por qué la Iglesia opina sobre el bien común, y en particular sobre la familia y la educación, y la libertad religiosa.

Para poder valorar los reflejos de la obra de Petit en la España contemporánea, es menester centrar cuál es la posición de la Iglesia sobre los temas que aborda éste y que afectan a la modernidad desde un amplio espectro: bien común y su esencia; familia, educación y libertad religiosa.

Puesto que el bien común no deja ser la semilla que ha de dar fruto al resto de las instituciones, la doctrina social de la Iglesia establece perfectamente los perfiles que lo delimitan: «el bien común se puede considerar como la dimensión social y comunitaria del bien moral»⁵⁰⁴. La definición es importante puesto que cuando habla de «social y comunitaria» establece el bien común como un «todo», no como una suma, la «suma de los bienes particulares de cada sujeto social»⁵⁰⁵. Es decir, contrapone la doctrina social la idea de bien común como un todo social y espiritual, a la idea de bien acomodada al principio rector de la modernidad: el pacto social o suma de bienes particulares. Por tanto, no cabe duda que la Iglesia habla de una tipología de bien *prima facie* que encajaría en este caso dentro de ámbito del Derecho Natural; aquí por tanto, surge la primera falta de sintonía entre la idea de bien común encajado en la doctrina social de la Iglesia y el derecho constitucional moderno.

Ahora bien, resulta imprescindible que ese bien supraindividual — no pactado — ha de ser la proyección del «bien moral»; por ende, hemos de especificar qué entiende la Iglesia por éste bien subyacente. La doctrina social de la Iglesia no duda en definir los bienes morales que jurídicamente han de protegerse porque afectan a la dignidad del mismo: «compromiso por la paz, la correcta organización de los poderes del Estado, un sólido ordenamiento jurídico, la salvaguardia del medio ambiente, derechos del hombre: alimentación, habitación, trabajo, educación, acceso a la cultura, transporte, salud, libertad circulación de las informaciones y tutela de la libertad religiosa».⁵⁰⁶

El *Compendio de la doctrina social de la Iglesia*, recoge esta relación de instrumentos moralmente necesarios para garantizar la libertad y dignidad del individuo al amparo del derecho natural, recabando la información de la encíclica *Gaudium et spes*,²⁶; es decir, parte del *corpus* del magisterio de la Iglesia para exponer los bienes jurídicos que han de protegerse *en cuanto bien*

⁵⁰⁴ *Compendio de la doctrina social de la Iglesia*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2012, 83.

⁵⁰⁵ *Ibidem*, 83.

⁵⁰⁶ *Ibidem*, 84.

bien de todos los hombres, dentro del acervo normativo del Derecho Natural. Efectivamente, no es la mayoría social la que ha de decidir el bien sino la que ha de proteger y fomentar el bien común, a través de los poderes públicos dentro del perímetro marcado por las normas del Estado democrático.

Lo más significativo y llamativo es la conclusión expuesta en la doctrina social de la Iglesia sobre las diferencia existente entre bien común y bienestar, tan oscura, confusa y difusa en la modernidad: «una visión puramente histórica y materialista terminaría por transformar el bien común en un simple bienestar socioeconómico, carente de finalidad trascendente, es decir, de su más profunda razón de ser»⁵⁰⁷. Anida en el epicentro de la modernidad, dentro de sus inequívocas sombras materialistas, una relación directa entre la idea de bien común y bienestar socioeconómico, hasta alcanzar extremos que Thibon muestra con cierta crudeza y realismo: «el culto al dinero vino a reemplazar las antiguas idolatrías. Individuos, grupos y naciones se pusieron a perseguir ferozmente su interés particular, sin atender demasiado al bien común, que, por lo demás se había convertido en algo excesivamente vasto y complejo para ser percibido fácilmente con claridad».⁵⁰⁸

Petit no pierde nunca su condición de filósofo cristiano. En todo momento, busca las causas primeras de aquello que contempla, en cuanto al bien común: lo perfila como reflejo que reverbera de la paz, el progreso, la libertad; estos son bienes otorgados por el Creador; en consecuencia, el bien común ha de ser para nuestro autor necesariamente obra de Dios⁵⁰⁹. En consecuencia, la comunidad política para alcanzar y vivir el bien común es necesario que se valga de la vida religiosa de los ciudadanos y la favorezca (DH,3), ello ha de involucrar al Estado que «ordenara de tal modo la vida temporal, el campo de su propia incumbencia, que hará posible la vida religiosa, más aún, la —dispondrá— para que reciba de buen grado esta vida plena».⁵¹⁰

⁵⁰⁷ Ibidem, 86.

⁵⁰⁸ THIBON, G, *Solución Social*. Tradere. Madrid 2011, 48.

⁵⁰⁹ PETIT SULLÁ, J.M, *Obras Completas*. Tradere, tom.1, vol.2, Madrid 2011,470.

⁵¹⁰ Ibidem, 480.

Petit Sullá acoge con calidez la idea de bien común, incluso lo enaltece hasta el nivel más elevado y espiritual; el término que usa con mayor frecuencia para denominar el bien común es «bien social»⁵¹¹: el núcleo de éste bien espiritual resulta de la esperanza en la obtención de la paz, que habrá de venir por la acción del Príncipe de la Paz, según el vaticinio del profeta Isaías⁵¹². Ahora bien, como buen conocedor de la doctrina social de la Iglesia responsabiliza al Estado de la protección de los bienes morales que relaciona aquella, descansando sus argumentos en la Declaración *Dignitates Humanae*, donde leemos que el poder civil tiene como fin propio de *cuidar del bien común temporal*⁵¹³.

Expusimos en el momento en que tratamos la idea de lo que significa para *Schola Cordis Ieus* el liberalismo en la modernidad: esta doctrina resulta notoriamente materialista en su fondo y forma, de ello extrae el filósofo barcelonés que el liberalismo es un mal y, por tanto el bien común en ningún caso debe tolerar ese mal contrario a la obra de Dios.⁵¹⁴

7.3. Otros temas sociales preconizados y analizados con el entorno de la obra de Petit Sullá

7.3.1. La desintegración política de España: origen del problema y consecuencias.

El entorno social y político que nos ha tocado vivir, invita a una profunda reflexión sobre los errores y aciertos de la Constitución española. Reafirmándonos en la Introducción, es incuestionable que atravesamos una de las crisis más graves de la España moderna y postmoderna; se podría considerar esta aseveración exagerada, si no la englobamos en el ámbito socio-económico actual, barnizado por el aparente nihilismo que invade la conciencia individual y social que hemos desentrañado a lo largo del trabajo.

⁵¹¹ Ibidem, 511.

⁵¹² Ibidem, 511.

⁵¹³ Ibidem, 571.

⁵¹⁴ Ibidem, 592.

Petit Sullá fallece en el año 2007; por tanto, no pudo verificar la consumación del avance separatista que se ha gestado en las últimas legislaturas. Ahora bien, dejó dos de sus artículos *El futuro inmediato de cataluña* (1983) y *¿Nacionalizar Cataluña?* (1979)⁵¹⁵ las claves de la primera fase de la dinámica social para la desintegración política de Cataluña, que no es otra cosa que la desintegración moral y cultural de la sociedad catalana, como antesala de la desvertebración política.

Hicimos referencia en la introducción a este ensayo del libro conmemorativo de los 25 años de vigencia del texto constitucional. Esta obra descubre las reflexiones de cada uno de los Ponentes de la Carta Magna. Resumidamente, exponen las razones que justificaron los artículos más relevantes de la Constitución española, sus aciertos y deslices. La importancia del libro conmemorativo queda justificada por la visión privilegiada y experiencia personal de los colaboradores, puesto que en ellos recayó el peso de su redacción, siendo conscientes de todo lo que las consecuencias históricas que ello implica para la comunidad política española en nuestros días.

No podemos obviar la dimensión humana, social y política que abarca cualquier texto de esta naturaleza jurídica; por tanto, hemos de fijar la mirada en algunas de las exposiciones escritas después de treinta y seis años de vigencia, en algunos casos al atardecer de la vida no solo política sino natural de ciertos Ponentes. Esta circunstancia proporciona una especial fuerza e importancia al contenido de los respectivos ensayos, al perder cada Ponente el horizonte de las servidumbres propias de la política activa y los proyectos a corto plazo, que suelen marcar en exceso los comportamientos y modos de pensar de la especie humana.

El balance hecho por los Ponentes, en algunos aspectos es unánime por lo que afirman y otros por aquello que omiten. Y, en escasas cuestiones resulta divergente. Ahora bien, resulta digno de mención que las discrepancias que afloran son cuestiones fundamentales para garantizar lo que el preámbulo de

⁵¹⁵ Ibidem, 842.

la Constitución promete abordar: libertad, justicia y bien. El homenaje de Gabriel Cisneros comienza con un trabajo que titula *Historia de un éxito incompleto*. Apoyándose en Juan Velarde Fuertes afirma que «no es posible la historia política española, si abandonamos la comprensión de tres fenómenos fundamentales que se originaron desde el territorio de la economía: El Plan de Estabilización de 1959, el Pacto de la Moncloa de 25 de octubre de 1977 y el ingreso de España en el ámbito comunitario»⁵¹⁶.

Explicadas las razones económicas que erigieron las clases medias, soporte del nuevo sistema constitucional; Cisneros hace una especial mención a la Ley General de Educación de 1970 que a su criterio, fue buena y aperturista. Confiesa el Ponente que en la parte dogmática, derechos y libertades, hubo más *consenso* que *unanimidad*, de aquí las heridas que todavía permanecen abiertas a pesar del tiempo y lo que es peor, en algún caso se han inficionado. De tal modo que, podemos destacar los errores o éxitos discutibles de la Constitución, desde el punto de vista del Sr. Cisneros:

La redacción sobre el estatuto de la Fiscalía General y el procedimiento de elección del Consejo del Poder Judicial, no están en absoluto garantizando la separación de poderes; lo que resulta indispensable para asegurar los mínimos jurídicos que debe albergar un Estado de Derecho, si se pretende seriamente favorecer el mejor sistema de control y representación política posible. En cuanto al Título VIII de la Constitución, es obvio, que abre el camino hacia la desintegración de España. Sin rubor, Cisneros explica la sombra que ha supuesto el incluir el término *nacionalidades* como medio para definir las comunidades autónomas. Los Ponentes (no nacionalistas) tenían claro algo que resulta opaco en este momento: la necesidad de un techo competencial a las diversas comunidades autónomas, y la conveniencia de blindar la indisoluble unidad de España: «no se puede albergar ninguna duda de que la Nación española, es el actor y al propio tiempo la materia de la Constitución. Hay que deducir en consecuencia que los constituyentes constataron la preexistencia de España como nación».

⁵¹⁶ CISNEROS, FRAGA IRIBARNE, HERRERO DE MIÑÓN, PECES-BARBA, PEREZ-LLORCA, ROCA, SOLE. *Reflexiones de los ponentes de la Constitución Española*, Editorial Aranzadi SA, Navarra. 2.003, 31.

Debemos dejar constancia de que es el único Ponente, que reconoce que la Constitución se redactó en una atmósfera de absoluta falta de libertad puesto que el *terrorismo* (entonces en su máxima expresión) *es la perversa forma de coacción, mantenida en el tiempo para lograr el secuestro de voluntades mediante el miedo, y esto es incompatible con el normal funcionamiento de la democracia.* Con la organización terrorista ETA en activo y los partidos nacionalistas, actuando a la sombra de dicha organización hubo de redactarse el Título VIII de la Constitución con los resultados que ahora abruma a los redactores de la Carta Magna. Al alcanzar las *nacionalidades* el desarrollo pleno del sistema de transferencias naturales del Estado, se han equipado con las formas jurídicas de mini-estados soberanos, tanto es así, que incluso el Gobierno central ha perdido competencias que afectan directamente a la parte dogmática de la Carta Magna; la misma inteligencia interpretativa de estos hechos, la desarrolla y razona Manuel Fraga Iribarne en su trabajo *Bajo la realidad constitucional de España en el año 2003.*

Nada dice el Sr. Cisneros de los valores que sustentan y preceden a la propia Constitución: vida, libertad de culto y educación o familia. Valores que los podríamos denominar, utilizando su propio lenguaje y discurso, como meta-constitucionales, puesto que son fundamento de la Constitución y no su objeto.

Del resultado de sus propuestas doctrinales, queda claro que se posiciona Cisneros en el liberalismo moderado que explicamos con anterioridad. Afirmamos esto sin miedo a equivocarnos sobre todo por una cuestión importante: su opinión sobre la noción de tolerancia y relativismo. Para Cisneros, quien tolera tiene creencias, sentimientos y opiniones; relativizar, conlleva la falta de aceptación valores universales. No dice nada sobre la preexistencia o valores *meta-constitucionales* que se deducen de su propio credo y que no son cuestionables para un católico.

El Sr. Fraga debate cuestiones que la sociedad civil del 2014 está repensando e incluso reivindicando en aras de la más elemental de sus necesidades, la supervivencia social del pueblo español. Para el catedrático de Teoría del

Estado y Sistemas de Organización Política: la *partiditis* daña la convivencia, puesto que los grupos intermedios quedan al margen de la participación política por la presión de las castas de partido; colegios profesionales, mundo universitario, agrupaciones religiosas o educativas, asociaciones de vecinos, ateneos, etcétera; no se encuentran adecuadamente ensambladas en la vida pública. Evidentemente, su integración y vida abriría la posibilidad de conseguir una auténtica conexión y relación entre sociedad civil y clase política; circunstancia, que a luz de lo citado no se produce, posiblemente por razones espurias.

Como nota disonante, pero con una habilidad política tan hiriente como versátil, Miguel Herrero y Rodríguez de Miñón hace una perfecta distinción entre modernidad y postmodernidad para situar su artículo *Una constitución para el siglo XXI*⁵¹⁷. Permítasenos decir que, con cierto cinismo intelectual define la Constitución española como *ucrónica*; de modo tal que lo que el Ponente dice haber vivido, afirma no haberlo vivido. Es decir, las realidades que influyeron en la redacción de la Constitución son consecuencia de una utopía. Todo este viaje para llegar con sus alforjas a una conclusión antagónica a la de sus compañeros, siempre tamizada con argumentos que niegan la preexistencia de los valores del individuo.

Fundamenta la génesis de la Constitución con las mismas herramientas del Sr. Fraga, es decir, acepta la dinámica social comtiana mediante un giro retórico espléndido: alcanzando el «telos» de la Carta Magna que no es otro que las mudables intenciones del individuo, el derecho moderno no es de conservación es de cambio para el Ponente, y cambiantes son sus bienes jurídicos; cita a Voltaire «tirad las que tenéis y hacer otras nuevas inspiradas en la sola razón». Spinozismo e Ilustración, como base de la Constitución: queda, ésta cimentada sin duda, los mimbres de la autonomía de la voluntad.

Con cierto asombro debemos decir que Herrero de Miñón reivindica lo contrario que sus compañeros Ponentes de centro-derecha: el derecho legítimo a la soberanía e independencia de los distintos pueblos de España. Don Miguel Herrero destaca como el gran problema político pendiente de resolver en España el derecho de autodeterminación; obviamente, como sus

⁵¹⁷ Ibidem, 97.

compañeros, se aleja de cualquier mención a una posible crisis de valores en la España del siglo XXI.

No obstante, coincide, no solo en su aceptación de la dinámica social con el Sr. Fraga, sino que también lo hace en su visión de la influencia de los partidos; *burocratizados y jerarquizados en su organización interna*, cuyo protagonismo impide la participación de la sociedad civil en la vida pública: «el derecho público clásico no vio con buenos ojos otros criterios de participación ciudadana que las elecciones periódicas, con contadas y tardías excepciones doctrinales (Horiou). Incluso las técnicas de democracia directa que con tanta dificultad introducidas en la Constitución (art. 91) han sido restrictivamente desarrolladas por el legislador estatal y autonómico y aplicadas más restrictivamente aún.⁵¹⁸

En síntesis: tanto Cisneros, como Fraga y Herrero de Miñón aceptan de un modo u otro la dinámica social, como medio de aprehensión de los valores constitucionales, el último va más allá, aceptando incluso la desintegración del Estado con base en estos cambios de criterio o transformación en la razón de los individuos o grupos sociales que se gestan con el devenir del tiempo. Del mismo modo convergen en que una de las disfunciones del Estado de Derecho es la *partitocracia*: no cabe duda de que los partidos como medio de representación están siendo contestados en todos los foros por su escasa transparencia, hermetismo, comportamientos antidemocráticos y abandono constante de los derechos ciudadanos y valores que dicen representar, ostentar y defender antes de cada proceso electoral.

Para dar continuidad a los Ponentes de centro-derecha, es menester mencionar al ex-ministro y diplomático D. José Pedro Pérez Llorca. Escoge un título para su ensayo que da razón profunda de lo que buscamos en este capítulo de la tesis *¿Balance o liquidación?*⁵¹⁹: De igual modo que los anteriores acepta la dinámica social como medio de comunicación jurídica y constituyente, así como reconoce el pacto social, a modo de método exclusivo de incorporación de normas y fuente unitiva de las mismas; su preocupación fundamental sigue

⁵¹⁸ Ibidem, 87

⁵¹⁹ Ibidem, 201

siendo la de todos: el Título VIII de la Constitución y su fuerza desintegradora.

Nuevamente brota el spinozismo en pureza, en este caso de la mano del Ponente don Gregorio Peces-Barba Martínez, catedrático de Filosofía del Derecho y expresidente del Congreso de los Diputados. Escoge como título para su opúsculo *La Constitución entre la voluntad y la razón*⁵²⁰. El Ponente desnuda una de las crisis fundamentales que vive la España de hoy. Don Gregorio considera y afirma en toda la extensión de su obra, que los valores proceden exclusivamente de la razón. Por tanto, el Derecho debe ser fruto del acuerdo y los valores que lo integran también han de serlo. Acepta como Herrero de Miñón, Roca Junyent y Solé Turá lo que se denomina el federalismo asimétrico, que es la vulneración del principio de igualdad para dar más privilegios a unas comunidades autónomas que a otras. Afirma que la Constitución es la «forma de organización del poder en el mundo moderno»; por tanto, el pacto es el medio para llegar a la Constitución y la razón determina los valores que la engarzan.

No obstante, hablaremos de forma extensa de este punto más adelante. Concretamente de la herida no cerrada para la izquierda en el momento de negociar la Constitución y en el día a día que nos ocupa. Para ser más exactos, hemos de abordar el intento contrastado de que esa razón y valores pretenden que sea la izquierda quien los establezca y controle. De modo tal, que para el Ponente esta Constitución es buena, si en su ínterin consigue la «liberación intelectual que sitúa a las iglesias católicas y protestantes, en su ámbito, fuera de la soberanía de control ideológico y de suministro de criterios de ética pública, basados en monopolio de la verdad de la razón pública; se plantea en un escenario fundamentalmente laico, donde la ética pública es producto de sucesivas aportaciones racionales que formaran la historia moderna».

Concluyentemente, abraza la posibilidad de convertir al hombre en Dios y, expresa su desprecio hacia quienes creen en la existencia de valores y derechos anteriores a cualquier norma y decisión taimada o tamizada por la razón. Para la izquierda, el hombre ha de someterse al Estado: sus derechos y

⁵²⁰ Ibidem, 141.

obligaciones los debe decidir y delimitar el Estado. Esta es otra de las cuestiones latentes en el corazón de la España contemporánea: las asociaciones de padres, la Iglesia Católica y ciudadanos de distintas corrientes ideológicas que buscan espacios de libertad, han recogido —en ocasiones— el testigo de la autonomía del individuo frente al Estado, con la mirada desconfiada de la derecha y la contemplación despectiva de la izquierda.

Miguel Roca Junyent pide *Revalidar el compromiso constitucional*, ahora bien, parte de premisas que desde luego son antagónicas a sus compañeros, lo que vislumbra un nicho de problemas: «podemos constatar que el Estado de las Autonomías se ha consolidado, y plantea en la actualidad muchísimos menos problemas»⁵²¹. No es esto exactamente lo que se lee y escucha diariamente en los medios de comunicación. Nacionalistas catalanes y vascos —antes considerados como grupos moderados— ahora piden abiertamente la independencia absoluta de la nación española; los distintos gobiernos de la democracia y los partidos no nacionalistas, tienen una seria preocupación recogida de la opinión pública sobre el coste real del Estado de las Autonomías, y la Unión Europea cuestiona el complejo sistema autonómico español.

Resulta antinómica con Cisneros la tesis de Roca, puesto que don Gabriel Cisneros da razón de las declaraciones del Secretario General de la ONU, Sr. U Thant: «La ONU no puede aceptar y no aceptara jamás una secesión en cualquiera de los Estados miembros» esto viene al caso de la propia doctrina aportada por Cisneros en la que sostiene que los derechos colectivos —autodeterminación— no son moralmente admisibles; tan solo los individuos son sujetos de estos derechos que han de afectar a su naturaleza y dignidad.

Solé Tura, en su ponencia titulada *Constitución autonomías entre el pasado y el futuro*⁵²², reproduce las posiciones de Peces-Barba, pero con apoyaturas más bien doctrinarias, sin entrar en un balance de la realidad social absolutamente claro, y próximo a las cuestiones que se debaten en los inicios

⁵²¹ Ibidem, 236.

⁵²² Ibidem, 259.

del siglo XXI.

De todo lo expuesto, tenemos que concluir con algo que resulta incuestionable: los Ponentes son conscientes —como lo ha sido Petit en parte de su obra— de que existe un problema de desintegración nacional, y esto afecta a todos los órdenes de la vida del ciudadano español; libertad religiosa y de educación, cultura, destino y futuro de la juventud española, derecho al trabajo.

España vive en este momento una situación extraña, somos calificados por los intelectuales del momento como una «generación perdida». A pesar de eso, la clase política aparenta no preocuparse demasiado por los problemas que debería asumir, al menos esa es la percepción de los ciudadanos.

Otra de las cuestiones que tratan los Ponentes, para ser más concretos, los Ponentes de centro-derecha, debemos decir que no exentos de cierta prevención; es el probado déficit democrático que están estimulando los partidos políticos sin distinción de color, puesto que en aras al consenso han cerrado las compuertas a la capacidad de representación activa de la sociedad civil en la vida pública; lo que ha provocado movimientos de toda índole en las calles en las últimas décadas: desde las pacíficas manifestaciones de las asociaciones de víctimas del terrorismo, hasta movimientos extremos como el 15 M, pasando por el terrorismo callejero conocido como kaleborroka, o las manifestaciones incipientes de grupos profesionales y de trabajadores en ocasiones mediatizados por razones de interés político, y, últimamente la reivindicación del marxismo totalitario por grupos políticos, de relevante representación social.

Por consiguiente, se detecta una profunda «crisis institucional» —aprovecharemos la argumentación de Herrero de Miñón—: «estamos pasando de la acelerada disolución de las instituciones a las estipulaciones»; pero esto que Herrero valora como una bondad, resulta una amenaza para la España postmoderna; puesto que los pactos están diluyendo la vida del hombre, nación, familia e incluso libertad si esto lo evaluamos como algo tangible.

Lo que silencian todos, es la «crisis de valores» que vive la España del siglo XXI: el racionalismo extremo está fundiendo el sentido de la vida en gran parte de la juventud española refugiada tras las defensas de placebos peligrosos que hipnotizan la razón y los sentidos. Estamos en condiciones de afirmar que, habitamos en la esfera de la «dictadura» de lo banal tal y como desarrollamos con anterioridad: el suicido es cuantitativamente y cualitativamente un problema escandaloso y oculto por razones de *necesidad* o recomendaciones sociológicas; la droga en todas sus vertientes y el hedonismo —dicho esto sin censuras morales—son un problema terrible entre la juventud de nuestro tiempo. A ello debemos añadir que la «crisis de la institución familiar» que tanto preocupa a Petit Sullá, ha de sumarse a las causas de los amplios niveles de infelicidad y voluptuosidad que sufren las nuevas generaciones, hecho que podría discutirse en cada caso particular pero objetivable desde el punto de vista social, siempre que lo valoremos con un grado mínimo de sentido común.

7.3.2. Decadencia espiritual de Occidente y sus consecuencias sociales en España. El nihilismo incipiente en la España postmoderna.

Por último hemos de hablar de la «crisis económica» que viene ligada a las anteriores. Posiblemente una España menos materialista y con vocación de vida en común, afrontaría los ciclos económicos con mejor salud de la que actualmente tiene. No obstante, sería bueno, acercarnos al problema a partir de su origen y con una cierta sistemática que proporcionaremos en este epígrafe, conociendo cuál es la naturaleza de la Constitución española, las doctrinas que la sustentan y las alternativas doctrinales a la misma.

Petit intenta demostrar en su tesis doctoral que la dinámica social es el medio de justificación e impulso de las transformaciones normativas en materia de Derechos Fundamentales con los riesgos que esto implica; argumento que hemos analizado anteriormente y, por qué no decirlo, criticado a lo largo de este trabajo: puesto que la dinámica social ha cabalgado a lomos de la historia asumiendo la responsabilidad de los valores morales de los españoles cada vez más aligerados por la fricción del tiempo, dicho con las palabras de nuestro autor, la sociedad española está moralmente enferma, e incluso habla de la necesidad una regeneración ética de nuestro pueblo, amparándose en un

documento de la Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal Española⁵²³. Es momento de poner sobre la mesa, aquellos puntos concretos que muestran el estado de la sociedad actual.

A) Visión de matrimonio y familia en España (art. 32 CE).

Al margen de las «disquisiciones morales» que se apartan de nuestra Constitución positivista, debemos plantearnos ¿Cuál es la situación de la familia en la España de hoy? Hemos partido de la importancia que tiene para Petit el concepto de naturaleza puesto que de este concepto surgen los significados de familia y matrimonio recogidos en su obra. Los hombres dependen de las cosas creadas por Dios, la familia no es una fórmula convencional, ni la expresión de unidad cimentada en el deseo sexual y los intereses económicos, sino el centro armonioso que representa la bondad de Dios, del que surgen la procreación y el primer contacto con la expresión del amor familia hace en la sociedad, como núcleo natural e intermedio entre el hombre y la sociedad, cuya desestabilización daría al traste con la esencia de la civilización⁵²⁴. Otra verdad objetiva es que, sin padres, los hijos se encontrarían en total desamparo; puesto que el Estado por mucho que se lo proponga, nunca podrá cubrir las necesidades afectivas de una sociedad, por opulento y desarrollado que éste sea.

El catedrático barcelonés amparándose en la doctrina de la Iglesia, se posicionó en defensa del matrimonio indisoluble ¿Por qué? Utiliza un argumento que el doctorando, humildemente reconoce que no había escuchado: el matrimonio es un ejercicio de voluntad racional y de la libertad, pero nadie puede casarse si voluntariamente lo desea en un matrimonio indisoluble⁵²⁵. Justifica su defensa del matrimonio voluntariamente indisoluble con el argumento de que se pueden suscribir contratos civiles o mercantiles con temporalidad indefinida, o definida a vencimiento tan largo

⁵²³ PETIT SULLÁ, J.M, *Obras Completas*. Tradere, tom.1, vol.1, Madrid 2011, 185.

⁵²⁴ PETIT SULLÁ, J.M, *Obras Completas*. Tradere, tom.1, vol.2, Madrid 2011, 490.

⁵²⁵ PETIT SULLÁ, J.M, *Obras Completas*. Tradere, tom.1, vol.1, Madrid 2011, 156.

que necesitaría tres vidas el obligado para llegar a la expiración del plazo, pero la estipulación de indisolubilidad del matrimonio está prohibida *per ser*.

Petit entiende el divorcio, no como una conquista social sino como un fracaso de la familia⁵²⁶. En consecuencia, este instituto jurídico le resulta contrario a algo tan natural como es la creación y vida de la familia. Sin entrar en las particularidades que la vida impone, entiende que un divorcio fácil desnaturaliza el matrimonio y posibilita que la institución pierda su atractivo.

Como venimos diciendo, nuestro autor colige la frase de Engels escrita en *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*... como un insulto a la capacidad de amor: «La monogamia entra en escena como modo de esclavización de un sexo por otro, es el resultado de causas económicas; nació de la concentración de grandes riquezas en las mismas manos... el hombre es en la familia el burgués, la mujer representa al proletariado».

La monogamia debería ser sustituida por el amor libre, sin armonía afectiva y sin compromisos familiares esclavizantes. De este modo, la persona no tendría más control que el Estado, sin la participación de instituciones intermedias. ¿Sería el hombre más libre o más esclavo de sus pasiones y más o menos dependiente de la voluntad superior del Estado? Evidentemente entendemos que, suprimida la familia, el hombre queda al albur de la gran razón del aparato estatal. Petit descansa todo su pensamiento sobre la familia en una sencilla frase de Pio XII: «no puede desligarse el matrimonio de la ley de Dios en bien de la felicidad humana en este mundo y en la vida eterna»⁵²⁷.

Parece evidente que el Dr. Petit no expresa ninguna clase de oposición a la incorporación de la mujer al mercado de trabajo. Sí advierte de que una hábil estrategia del marxismo es esclavizar a la mujer en el trabajo fuera de la familia, para que participe de la lucha de clases y no esté sometida, a intereses

⁵²⁶ Ibidem, 146.

⁵²⁷ Cit. PIO XII. Carta Encíclica *Veritatisplendor*. S. Juan Pablo II a todos los obispos de La Iglesia Católica sobre algunas cuestiones fundamentales de la enseñanza moral de la Iglesia.

distintos dentro del ámbito familiar⁵²⁸. La familia actual se ha separado de todo lo que es y significa la familia cristiana, en cuanto, célula social y educadora. El Estado está suplantando con todos los medios a su alcance a los padres, como vehículo y estructura básica para la transmisión de los valores esenciales que garantizan la dignidad de la persona. Los medios de comunicación, el sistema educativo y los grupos de presión son los verdaderos padres intelectuales de la formación o deformación de los jóvenes; actualmente se ha producido una inversión de valores que ponen el hedonismo en la cúspide de la sociedad humana, abandonando las convicciones sobre el origen sobrenatural del hombre y del matrimonio, y para Petit ambas tienen su germen en el Derecho Natural.

Podemos convenir que familia y felicidad son sinónimos para el cristiano. A este respecto, escribe varios artículos premonitorios sobre la pérdida de la función social de la familia en España, por el abandono de sus valores y posiblemente esta sería una de las causas de la crisis moral de la sociedad. ¿Nos debemos plantear si estaba nuestro autor en lo cierto, cuando advertía de los ataques a la institución familiar por motivos doctrinales? Para ello, conviene destacar algunos datos: en el año 1996 se produjeron en España 83.990 disoluciones matrimoniales, es decir, refleja el 16,78% de los matrimonios celebrados. La cifra ha ido ascendiendo año tras año hasta llegar en el año 2009 a 124.594; esto supone un ascenso al 70,33% de los matrimonios celebrados. Este dato ha ido aumentando año tras año ligeramente: según el último informe del Consejo General del Poder Judicial en el año

⁵²⁸ Ibidem, 148.

2012 el número de divorcio que se tramitaron en España fue de 120.000⁵²⁹.

De alguna manera los datos evidencian el triunfo de quienes creen que el matrimonio es consecuencia de una relación violenta entre el hombre y la mujer, fruto de una situación económica determinada y de la mera atracción o deseo sexual —marxismo—. Por tanto, la familia es un sinsentido que ha de ser absorbida por el Estado. Resulta cierto que basculan los datos en contra de quienes consideran que el matrimonio es la expresión de equilibrio, perfeccionamiento moral y espiritual, fomento de toda virtud individual o social —cristianismo.

B) El problema del abandono escolar (art. 27 CE). Valoraciones con prospección en la obra de Petit.

Lo primero que trata de apuntalar es el concepto de Educación. Esto lo hace con una definición aportada por el Beato Enrique de Ossó⁵³⁰: es cultivar y ejercitar de un modo conveniente las facultades del hombre. Evidentemente se educa a un niño, con la finalidad de despertar, avivar, ejercitar, desenvolver, perfeccionar las potencias, facultades del mismo para que sea feliz acá y allá

⁵²⁹ www.poderjudicial.es. Este dato es algo inferior al año 2009, pero hemos de considerar que el número de matrimonios ha ido en descenso y que la crisis económica, ha retenido los procesos de divorcio por los elevados costes que supone tanto el divorcio como la disolución del matrimonio con hijos a su cargo. “Los divorcios crecieron un 2% el año pasado y los procesos de modificación de medidas, un 14%En el año 2012 los juzgados españoles tramitaron 120.000 divorcios. Además, crecieron un 14% los procesos consensuados de modificación de medidas que se adoptan cuando varían las circunstancias económicas o personales existentes en el momento de la separación o el divorcio.El Consejo General Poder Judicial informa 120.000 DIVORCIOS SE TRAMI- TARON EN 2012 EN LOS JUZGADOS ESPAÑOLES: El incremento de divorcios respecto a 2011 es ligeramente superior a un 2 por ciento. Aumentan un 14 por ciento los procesos consensuados de modificación de medidas, y un 24 por ciento los no consensuados.En el año 2012 tuvieron entrada en los órganos judiciales españoles un total de70.571 asuntos de divorcio consensuado, un 2,4% superior al año anterior, y 49.485 de divorcios contenciosos, un 2,5% de incremento sobre el año anterior, según los datos hechos públicos hoy por el Servicio de Estadística Judicial del Consejo General del Poder Judicial. Asimismo se presentaron 4.738 separaciones de mutuo acuerdo y 2.404 separaciones contenciosas. También ingresaron 164

⁵³⁰ PETIT SULLÁ, J.M, *Obras Completas*. Tradere, tom.1, vol.1, Madrid 2011, 235.

eternamente.

Podemos estar de acuerdo con Petit en que la educación es un vehículo que conduce a la persona hacia la felicidad. Por tanto, como todos tenemos derecho a alcanzar la misma y el Estado tiene la obligación de procurar el bien de cuantos integran la Nación española conforme al compromiso fundamental adquirido en el Preámbulo y artículo 1º de la Constitución, ahora, nos debemos preguntar si realmente se está alcanzando este bien o no.

Estudiaremos el debate sobre la educación en las Cortes Constituyentes. Permítasenos adelantar las consecuencias de dichos debates. Una de las grandes lacras de la España contemporánea, que da prueba de la situación de nihilismo y desesperación de la juventud, es la tasa de abandono escolar en nuestro país. Esta tasa alcanza en España el 31,2%, lo que significa el doble de la media comunitaria —según datos 2011 que aporta la Comisaria de Educación Androulla Vassilou—. Este bien jurídico protegible, evidentemente, no se está alcanzando, y la consecuencia de los errores narrados en el Capítulo VII punto 3, con el exhaustivo desarrollo sobre el Debate en las Cortes Constituyentes sobre el Derecho a la educación, han cristalizado en tan extendidos márgenes de frustración, abandono y carencia de esperanza. Esta tesis la defiende de forma admirable José María Barrio Mestre en su trabajo *Educación, lenguaje y realidad. Una propuesta contra el nihilismo*: «La impresión que ofrece el panorama actual de la educación es que muchos educadores se encuentran en la difícil situación de tener que educar en un contexto que es esencialmente deseducativo, a saber, el dominado por el nihilismo que vacía la realidad de sentido. Carlo Caffarra lo ha expresado con toda nitidez: —Jamás ha tenido a su disposición el ambiente, entendido como mentalidad y modo de vida, tales instrumentos como ahora para invadir despóticamente las conciencias... Entre el nihilismo de Nietzsche y el de algunos «postmodernos» hay una diferencia notable. Nietzsche trata de decir algo serio sobre algo serio. Su postura es consistente. Reivindica el valor de lo sagrado presente en el mito. La vida y todo lo que contribuye a promoverla —en especial la voluntad de poder (*Wille zur Macht*)— es lo único valioso. Y los valores vitales, simbolizados por los grandes titanes de la mitología griega —que Nietzsche conoce a la perfección— son los que constituyen al hombre como «superhombre» (*Übermensch*). El nihilismo de Nietzsche no es la negación de lo absoluto, sino la consecuencia

de haber dado muerte a Dios y no poder encontrar más que sucedáneos en un mundo que ha olvidado lo sagrado. La caída en los abismos de la nada es, según Nietzsche, el drama de Occidente, y el resultado lógico de la dominancia apolínea antivital de su cultura. Ahí estriba el origen de la tragedia» (*die Geburt der Tragödie*). Todo lo discutible que se quiera, pero la de Nietzsche es una propuesta nítida y consistente. En el nihilismo postmoderno, por el contrario, no encontramos rastro de algo que pueda considerarse como valor absoluto, ni tan sólo de algo que pueda ser razonablemente argumentado como valioso. En último término, el único valor es vivir cómodamente, no molestarse con los demás. Esto supone una cierta capitulación del pensar, a la que apunta la expresión que ha hecho tópica Gianni Vattimo: *pensiero debole*. A mi juicio, con el nihilismo no se puede vivir. Quizá se puede sobrevivir, pero no se puede propiamente vivir. Si el hombre es animal racional, para él la forma más intensa de vivir es razonar. Aristóteles decía que la actividad intelectual es *praxis* por antonomasia, y si la vida es acción inmanente —animación—, para el hombre la manera más activa de ser es pensar. Ahora bien, pensar es pronunciarse, afirmar algo como verdadero y, *eo ipso*, como falso su contrario (al menos como no tan verdadero)»⁵³¹

C) Aborto (art. 15 CE). Gran fantasma de la postmodernidad.

Como colorario de lo anterior: tanto el problema de la práctica del aborto como su aceptación social, resulta una cuestión esencial en el pensamiento de Petit, debido a las irreparables consecuencias morales que se proyectan en la geografía psicológica y humana del hombre contemporáneo.

El debate social se inicia con las siguientes cuestiones: ¿El aborto es únicamente la interrupción de un proceso biológico? O por el contrario, ¿es un asesinato, puesto que se elimina a un ser humano vivo en el vientre de la madre? Es decir ¿resulta incuestionable la realidad humana desde el momento de la fecundación, o la vida en el vientre materno no es una realidad, sino una cuestión discutible? Ante estas preguntas que se debaten en

⁵³¹ BARRIO MAESTRE. JM Educación y Educadores. Educación, lenguaje y realidad. *Una propuesta socrática frente al nihilismo* Teoría de la educación. PRINTen Print version . educ.educ. vol.9 no.1 Chia Jan./June 2006, 1.

todos los foros de la sociedad española, Petit, intenta comprender con enorme inteligencia y sensibilidad cristiana la razón que empuja a la práctica del aborto sin aparente perturbación en quienes lo practican. Para ello, da una primera explicación: se produce en el ser humano un profundo endurecimiento del corazón, es más, un claro egoísmo por primar los intereses inmediatos de los padres frente al derecho a cristalizar el nacimiento del hijo engendrado⁵³².

Ahora bien, las cosas no son lo que parecen. Las consecuencias sociales del aborto son muy distintas a lo que conocemos como información políticamente correcta. En un estudio realizado sobre pacientes post-aborto a solo ocho semanas de haber abortado, los investigadores hallaron que el 44 % se quejaba de trastornos nerviosos, el 36 % había sufrido alteraciones del sueño, el 31 % tenía arrepentimientos por la decisión tomada y al 11 % le habían sido prescritos fármacos psicotrópicos por su médico de cabecera⁵³³. Lo que significa no solo un problema moral grave, sino que éste viene derivado de un fracaso psicológico por un acto intrínsecamente negativo.

¿Cómo es posible que se practiquen abortos con tanta asiduidad y aceptación social? Eliminando el sentido de culpabilidad a través de los medios de comunicación social. Los medios de comunicación pueden ser una herramienta suficiente para someter y dominar a la persona, e incluso alcanzar la soberanía de la conciencia del hombre maduro, a través de mensajes filtrados que actúan sobre la moral individual y colectiva. Por ende, si a los padres se les ofrece la posibilidad de ejercer un derecho para interrumpir un determinado proceso biológico (no la vida): dominados por el pensamiento único (o razón pública) de la clase política que decide sobre el bien y el mal, y sabiendo que los legisladores consideran un bien el hecho y derecho de lo que denominan *interrupción voluntaria del embarazo*, entonces consiguen efectos letales sobre la sociedad. Una de las características esenciales del nihilismo es la negación de la vida relacionada directamente con la negación de tú propia voluntad; por tanto, es el nihilismo preconizado por Nietzsche la causa que redime cualquier atisbo de responsabilidad en la muerte del hombre.

⁵³² Ibidem, 167.

⁵³³ Ashton, "The Psychosocial Outcome of Induced Abortion", *British Journal of Obstetrics & Gynaecology*, 87:1115-1122, (1980).

Prima el derecho a —vivir bien— el votante frente al derecho a la vida del no nacido —*nasciturus*—: dentro de una sociedad egoísta y hedonista, es fácil que se acepte en este concurso de derechos el más fácil de colocar en el mercado por la —razón pública— y se altere la conciencia individual o colectiva; es decir, la sociedad ignorante acepta la *generación del mal* sin gran dolor, y sin rubor ejerce el derecho con ignorancia; otras veces lo acepta como consecuencia de cierta alienación.

Para expandir este mal que inficiona la naturaleza participada por la bondad de Dios tal y como la ve y siente Petit, es menester disfrazar muy bien el lenguaje, controlarlo, manipularlo; puesto que estamos todavía en una sociedad de arraigada cultura cristiana que rechaza cualquier alteración del derecho a la vida en todas sus formas (pena de muerte, guerra, droga, aborto). Desde luego no es lo mismo para el grupo que se denomine al «aborto» con determinados eufemismos como «interrupción voluntaria del embarazo», «lucha por la dignidad de la mujer»⁵³⁴ a que se le denomine por su verdadero nombre «aborto»; no cabe duda de que juegan un papel sustancial en la sociedad postmoderna, los alambicados malabares del lenguaje.

D) Depresión y droga (art. 15 CE). Final del elenco nihilista.

Según informe de la OMS la depresión es la segunda causa de incapacidad en España; lo que resulta cuando menos alarmante. En el año 2009 se produjeron 3.650 suicidios en España⁵³⁵; es decir, hubo en ese año más suicidios que fallecimientos a causa de accidentes de tráfico. España, es el segundo país del mundo en consumo de cannabis, en cuanto a otro tipo de drogas ocupa el tercer lugar. Resulta aún más alarmante, es el dato objetivo de que un 40% de los jóvenes manifiestan haber probado algún tipo de drogas. Otro dato de especial importancia es el aportado por Ministerio Sanidad, Igualdad y Asuntos Sociales del año 2010, el 23,1% de los encuestados (entre 15 y 65 años) afirman que se emborracha todos los fines

⁵³⁴ PETIT SULLÁ, J.M, *Obras Completas*. Tradere, tom.1, vol.1, Madrid 2011, 168.

⁵³⁵ Agencia Infancia Hoy. 28 de noviembre 2009.

de semana.⁵³⁶ Hemos de tomar en consideración que los motivos que impulsan al consumo de drogas son: búsqueda de placer —hedonismo—; superar situaciones de tensión, aburrimiento o depresión, o la voluntad de obtener el reclamo de amigos, familiares o compañeros.

La concurrencia de los datos revela que fracaso escolar, ruptura familiar y nihilismo, son las carencias del ser humano consecuencia del hueco dejado en el alma, por la falta de valores y fe. Lamentablemente este hueco se está llenando de modo artificial mediante: drogas, consumismo desenfrenado, y materialismo social y familiar.

Los datos se aportan por una razón sencilla de explicar: vivimos bajo el paraguas de un modelo social racionalista y científicista; solo se da por cierto aquello que es comprobable empíricamente; precisamente, por esta razón debemos deducir lo siguiente: si en España la depresión está alcanzando unos índices desproporcionados; el abandono escolar tiene una cifras desoladoras y la vida pierde sentido, tanto para la persona que se la sesga, como para quien impide vivir al no nacido; debemos añadir, que resulta evidente que el hombre constriñe sus carencias espirituales cuando cae en las garras del profundo hedonismo y las sustancias químicas se convierten el contenido que rellena el vacío del alma.

Con este perfil describimos un escenario alarmante, en el que el racionalismo spinozista llevado a sus últimas consecuencias ha hecho perder al hombre su dignidad y el sentido de la vida; carece ésta para demasiadas personas de objetivo o valor intrínseco y extrínseco; es decir, la postmodernidad, éste momento histórico y cultural, tiene un encaje o definición sociológica, en lo que conocemos como nihilismo en puridad.

Si aceptamos que el hombre en la postmodernidad, concretamente en España, no encuentra el verdadero sentido de la vida, más que con la percepción spinozista de naturaleza racionalista, ramificada mediante la savia de su conocimiento extendida por toda la filosofía Ilustrada, marxista y positivista;

⁵³⁶ Encuesta domiciliaria sobre alcohol y drogas en España 2009/2010.

podemos elevar como conclusión que con la crisis de las humanidades y la implantación del materialismo racionalista, el hombre está absolutamente incompleto e inmerso en un notorio descuelgue emocional, o frustración individual y colectiva.

Con estos datos se evidencia que los tres objetivos fundamentales previstos en el Preámbulo de la Constitución de ninguna forma están dando resultados. Libertad, justicia y bien; son tres valores cristianos que responden a una sola verdad; el lenguaje los sitúa en el Derecho positivo, como el medio eficaz de sembrar un campo de felicidad racional sin el agua y la tierra de la Lógica, Ética y Estética, que responden a las tres verdades filosóficas conocidas a través del Creador: Suma Verdad, Sumo Bien y Suma Belleza.

Coinciden los comienzos del siglo XXI con la dinámica social que provocó el advenimiento de los sucesos de Mayo del 68. La educación pública, el estado del bienestar, el fenómeno de la globalización o la crisis de los mercados; son distintas vestiduras de una misma situación de indigencia moral que asola la comunidad civil desbordada por falta de auto-comprensión; la juventud busca conceptos o determinaciones lingüísticas que le justifiquen la desazón y desconfianza social; ideas obtusas, términos indeterminados, tópicos y generalizaciones, que no dan respuesta ni a la depresión, ni al suicidio ni al abandono escolar o el más terrible de todos, tanto la negación de la vida como el desprecio de la existencia.

Petit, venía anunciando esta situación en algunos de sus artículos: En *¿Somos pesimistas?*⁵³⁷ Habla del riesgo de debilitación del pueblo cristiano por las actitudes de los católicos liberales, que abandonan la doctrina de la Iglesia como motor de vida y felicidad. Dice textualmente: «...para levantar los fundamentos del edificio social que se derrumba, sobre la piedra angular, que es Jesucristo, hemos con empeño, trabajado por la organización y propagación de la Catequística, por la enseñanza metódica y constante de la Doctrina cristiana a la niñez y juventud, porque ella es la única pueda salvar el mundo, así como su olvido o ignorancia le ha conducido a su

⁵³⁷ PETIT SULLÁ, J.M, *Obras Completas*. Tradere, tom.1, vol.1, Madrid 2011, 441.

perdición»⁵³⁸

Evidentemente no se puede ser más claro y más conciso, para fundamentar su pensamiento sobre el nihilismo que asola España y las causas del mismo. Si por nihilismo entendemos la doctrina de la nada, si partiendo de Spinoza, como lo hace Petit, consideramos que «el concepto de substancia concebido como algo en sí y por sí mismo, pretende construir la realidad desde el pensamiento. De esta manera, el concepto, en tanto actividad del pensamiento, se manifiesta como la expresión adecuada de la esencia. Punto de partida que desemboca en la doctrina de la nada, en el ateísmo: pues para Jacobi, del pensamiento no puede salir realidad alguna ni tampoco fundarse en ninguna realidad...es en definitiva la empresa de negar la vida y despreciar la existencia»⁵³⁹.

Por tanto, al calor de la situación política actual, lamentablemente no conocida en vida por Petit, pero sí prevista por éste a lo largo de su obra, podemos hacer un ejercicio o autoanálisis de la salud democrática de nuestra sociedad y de las carencias que tanto el sistema como la sociedad está sufriendo en este convulso momento. Una sociedad anegada en el «pensamiento débil», por tanto, carente de valores morales, cuando menos, relativizados los mismos por el propio sistema de pacto o convención de lo que significa valor y la definición de los mismos. Una sociedad envuelta en el halo del «no ser, de la nada» carece de horizonte. Parece de lógica que si la relativización de los valores implementada en la vida pública, trae como consecuencia la falta de horizonte en la vida individual y social en la postmodernidad.

⁵³⁸ Ibidem, 238.

⁵³⁹ SANCHEZ ALVAREZ. V, *Origen y sentido del nihilismo en la filosofía de Nietzsche*. Tesis doctoral. UCM, Dir. López Molina, Madrid 1998, 2,7.

7.4. Los grandes debates hasta la Constitución del 78.

7.4.1. Posición de las distintas fuerza políticas en los debates constituyentes, sobre el derecho a la libertad religiosa.

El problema de la libertad es algo que supera las cuestiones semánticas o nominalistas. Se trata de una cuestión antropológica que el hombre se plantea desde sus orígenes. Los Ponentes de la Constitución se dividen en dos bloques claramente diferenciados: el centro-derecha representada por UCD y AP, e izquierda representada por PSOE, Partido Comunista y el resto de fuerzas parlamentarias.

La derecha parlamentaria, entonces constituida en Alianza Popular hizo tres propuestas: la primera, sugiere suprimir la mención a la aconfesionalidad del Estado, en aras de poner en valor la mayoría sociológica católica. La segunda, tras suprimir de nuevo la mención expresa a la aconfesionalidad del Estado, piden que se reconozca la «colaboración» con las confesiones en general. Y por último, proponen que se tenga en cuenta las creencias «mayoritarias» de la sociedad española a la hora de cooperar, a la vez que—a continuación— la menciona en el texto por su propio nombre, Iglesia Católica. De este modo se concretan por los Ponentes de la derecha las bases específicas sobre las que se sugieren que se asiente la cooperación entre el Estado y la Iglesia Católica (recíproca independencia, reconocimiento del servicio a la sociedad española y constatación de la mayoría sociológica católica).

En el año 2005 Petit escribe en *Cristiandad* un artículo titulado *Las relaciones entre la Iglesia y el Estado*⁵⁴⁰. Como siempre, justifica sus reflexiones desde la doctrina de la Iglesia. Parte de las encíclicas *Inmortale Dei*, *Diuturnum illud* y *Libertas praestantissimum* en las que se desarrolla la doctrina católica que trata sobre la libertad individual, punto del que partimos para estudiar las relaciones Iglesia y Estado. En este artículo asienta uno de los principios piramidales que destacan en su obra: el Estado debe reconocer la supremacía de la Iglesia, aunque si bien ésta no se debe inmiscuir en asuntos

⁵⁴⁰ PETIT SULLÁ, J.M, *Obras Completas*. Tradere, tom.1, vol.2, Madrid 2011, 666.

meramente terrenos, tiene una potestad superior en asuntos humanos en tanto que ordenen el fin supremo de la vida del hombre; entendamos por tal fin, alcanzar la felicidad eterna y temporal.

En la atalaya del Preámbulo y artículo 1º de la Constitución española reside la relación entre lo humano y temporal, con lo eterno o sobrenatural; son los vínculos conductores que facilitan la plena armonía en la vida del hombre. Surge así la discusión de Petit sobre si el Estado debe reconocer la constitución cristiana del mismo, o se debe inclinar hacia la secularización absoluta. Hemos ido trabajando este asunto, sin dejar de advertir que Petit siguiendo a León XIII entiende que la grandeza de Europa proviene de su aceptación de la fe cristiana.⁵⁴¹

Llevemos este discurso al debate constitucional en España. El spinozismo brota en el espíritu de la ponencia constitucional, específicamente, cuando se presenta el primer texto del Anteproyecto, y el Art. 16.3 Constitución Española no tenía todavía la redacción que actualmente conocemos; los primeros borradores que manejaron los Ponentes recogían la siguiente redacción: «Ninguna confesión tendrá carácter estatal los poderes públicos tendrán en cuenta las creencias religiosas de la sociedad española y mantendrán las consiguientes relaciones de cooperación». Se parece bastante a la redacción vigente pero no es igual, ya que falta una frase esencial, que todavía no es cuestión pacífica y que está siendo constantemente interpretada en distintos sentidos. El texto definitivo quedó con la siguiente redacción: «... los poderes públicos tendrán en cuenta las creencias religiosas de la sociedad española y mantendrán las consiguientes relaciones de cooperación con la Iglesia Católica y las demás confesiones» El tercer apartado del Art. 16, tuvo por sí solo el mismo número de enmiendas que los otros dos apartados juntos del mismo precepto: concretamente ocho. Se abrió de este modo el debate con un punto que era esencial para quienes pretendían vivir bajo el credo católico dentro del respeto a otros sentimientos religiosos o agnósticos. La balanza se podía inclinar a favor de quienes proponían la posibilidad de educar a sus hijos en la fe sin trabas impuestas por el Estado, y sin causar veleidades con quienes no querían hacerlo; o por el contrario, a favor de grupos ideológicos que respondían a doctrinas que consideran la religión, la fe, como una

⁵⁴¹ Ibidem, 672.

superstición que no puede ni debe salir de los templos, y en ningún caso frenar la voluntad del Estado: spinozismo ilustrado en pureza.

Nos dice Petit, partiendo de la encíclica *Libertas Praestantissimum*: creer que la Iglesia es enemiga de la libertad es tener una idea errónea y adulterada de la Iglesia y de la libertad; dicho esto, profundiza en lo expuesto para buscar conclusiones sobre las distintas posiciones morales y políticas en materia de relaciones entre Iglesia y Estado⁵⁴². Ambiciona el profesor barcelonés asentar firmemente sus principios para acometer el desarrollo de los mismos.

La Iglesia católica es la más alta propagadora y defensora consecuente de la simplicidad, espiritualidad e inmortalidad del alma. Resulta incuestionable que desde su origen ha sido y está defensora de la libertad en el sentido más amplio; y dentro de esta realidad ha enseñado la doctrina de la Iglesia:

- a) La libertad se transmite por la voluntad, pero esta facultad puede talar sin conocimiento racional.
- b) La Ley está al servicio de la libertad al orientar al hombre hacia el bien.

Como venimos desarrollando en lo recogido sobre la obra de Petit, estamos en condiciones de afirmar que en el Estado no debe descansar el origen de las leyes, como tampoco son éstas causa eficiente de la sociedad. Las leyes son anteriores a la misma sociedad, su génesis hay que buscarla en la Ley Natural de la que hemos hablado anteriormente.

Dicho esto, pasemos a desarrollar los grados de liberalismo que expone Petit, para comprender en qué grado de liberalismo se encontraban las distintas fuerzas políticas en las Cortes Constituyentes, con la finalidad de entender la posición del marco normativo actual ante el derecho a la libertad religiosa y de educación⁵⁴³:

⁵⁴² Ibidem, 666.

⁵⁴³ Ibidem, 586,587,588.

1.- *El naturalismo o racionalismo*: coincide con el liberalismo en la moral y en la política. El principio fundamental de todo racionalismo es la soberanía de la razón humana; esta niega la obediencia debida a la divina y eterna razón, declarándose independiente, se convierte en sumo principio.

2.- *Liberalismo que admite la Ley Natural por encima de la voluntad humana, pero no reconoce que ésta ley venga de Dios*. Son liberales que admiten que cuando la libertad es ejercida sin reparar en exceso y con desprecio de la verdad y justicia es una libertad pervertida. No obstante, la libertad debe estar gobernada por la recta razón, debe quedar sometida al Derecho Natural y la ley eterna de Dios. Pero con matices, el hombre libre no debe someterse a leyes que Dios quiera imponerle por un camino distinto a la razón natural.

3.- *Liberalismo moderado*: reconoce la necesidad de la ley de Dios, no solo la natural, sino también la positiva; aceptan como buena la separación Iglesia y Estado, según Petit, olvidando que el poder civil ha de mirar no solo a la prosperidad y los bienes exteriores, sino también al bien del espíritu. Las leyes divinas deben regular la vida de los particulares pero no las del Estado. Para este tipo de liberalismo, es lícito en la vida política apartarse de Dios y legislar sin la Palabra.

Partiendo de este esquema, podemos analizar en qué posición se sitúan las distintas fuerzas políticas en el núcleo del debate sobre el vigente artículo 16 de la Constitución española, que en su texto definitivo quedó redactado de la siguiente manera:

«Artículo 16 de la CE.

1. *Se garantiza la libertad ideológica, religiosa y de culto de los individuos y las comunidades sin más limitación, en sus manifestaciones, que la necesaria para el mantenimiento del orden público protegido por la Ley.*

2. *Nadie podrá ser obligado a declarar sobre su ideología, religión o creencias.*

3. *Ninguna confesión tendrá carácter estatal. Los poderes públicos tendrán en cuenta las creencias religiosas de la sociedad española y mantendrán las consiguientes relaciones de cooperación con la Iglesia Católica y las demás*

confesiones.»

La duda es el elemento esencial del pensamiento cartesiano que acepta el art. 16 de la Constitución española de 1978 y, los Ponentes de la misma, como venimos desarrollando en esta tesis. Dice bien y subraya el Dr. Sánchez Álvarez «la muerte de Dios ha de ser interpretada como una metáfora de Nietzsche utilizada para designar el estado en que se encuentra occidente frente al tema de Dios»⁵⁴⁴ Este artículo, abre las puertas al relativismo secuencial admitido por la teoría política vigente en el derecho positivo español, que admite la expulsión de Dios de la vida pública paso a paso, tal y como se acompasa por los Ponentes y el Tribunal Constitucional, conforme a las tesis de Nietzsche «desde la Ilustración se evidencia una clara tendencia a la secularización y pérdida del poder de fundamentación que caracterizaba el concepto de Dios.⁵⁴⁵ y se desliza en los debates sobre la materia que fluyeron en sede de las Cortés Constituyentes.

7.4.2. Conclusiones del centro-derecha en el debate constituyente.

Tras la acusación de haber introducido en el texto una afirmación de «confesionalidad solapada», a la Unión de Centro Democrático (en este caso representada por Alzaga Villaamil) le faltó tiempo para defenderse; sostuvo que a partir del Concilio Vaticano II sería absurdo querer seguir manteniendo un confesionalismo que ni la propia Iglesia quería ostentar, y menos, de forma soterrada, puesto que tendría visos de una especie de ocultismo vergonzante contrario a la propia doctrina de la Iglesia. Lo que ocurre en este caso es que se consideró que «resulta oportuno» al momento histórico que se estaba viviendo (y adecuado al modelo de Estado que se trataba de construir), la configuración de un sistema que, si bien debía ser no confesional, sí tendría que observar unas coordenadas muy especiales, para que fuese verdaderamente adaptable a la realidad del país.

Recordemos que existen tres tipos de Estados aconfesionales: los que

⁵⁴⁴ SANCHEZ ALVAREZ. V, *Origen y sentido del nihilismo en la filosofía de Nietzsche*. Tesis doctoral. UCM, Dir. López Molina, A, Madrid 1998, 55.

⁵⁴⁵ *Ibidem*, 55.

mantienen una actitud de laicismo beligerante; los que prefieren quedar al margen del fenómeno religioso a partir de la neutralidad o la pasividad; y los que tratan de colaborar con las distintas confesiones existentes.

Dentro de este último grupo, permítasenos hacer una subdivisión que no hizo Alzaga, aquellos que igualan las confesiones religiosas sin acomodar sus principios al Derecho Natural o Divino Positivo sustrayendo al hombre de su dignidad, y los que asumen los valores recibidos del cristianismo como incuestionables —vida, libertad, familia, propiedad con fin social y justicia.

Alzaga manifestó al efecto algo aparentemente obvio; en nuestra Norma Suprema no era preciso decir que el nuevo Estado «será no confesional», porque el Estado «no es» muchas cosas que no se tienen por qué expresar en la Constitución; pero si se concreta que queremos construir un Estado aconfesional, es coherente que definamos cuál, de entre las variantes posibles, queremos establecer: en este caso, se ha adoptado el modelo cooperacionista y así se ha querido plasmar, puesto que estamos geográfica, cultural y políticamente en Europa y como venimos sosteniendo, los pilares de la Constitución: *justicia, libertad y bien* son aportaciones del cristianismo, no solo a la cultura jurídica y espiritual española; sino también a la fundación de la Europa libre, tal y como hicieron constar los Padres de Europa en el Documento o Declaración de Shuman.

Sigamos con las aserciones de Alzaga Villaamil, y entremos en la polémica de fondo que en la Comisión constituyente se estaba desarrollando. Justifica Alzaga plenamente la expresión de la cooperación «con la Iglesia Católica» por razón de oportunidad, desde la convicción de que la materia afecta a «los sentimientos más respetables de muchos españoles». No se trata de introducir una «confesionalidad católica solapada», sino de la simple mención de la realidad social —que en otro momento puede ser otra, siguiendo su tesis—, no podemos olvidar que en España se declara católica más de la mitad de la población y la huella social, cultural y espiritual del catolicismo tiene una longevidad milenaria.

Lo que estaba haciendo la Comisión era desarrollar dos posiciones contrapuestas en el modelo social que proponía Gramsci —hacer la

revolución introduciéndote en el mundo de la cultura— y las corrientes políticas parlamentarias de la nueva Europa, que aún siguen las tesis del materialismo histórico moderadas con fines tácticos; la misión del socialismo es infiltrarse en la cultura para transformarla en otra cultura al margen de Dios, tal y como Spinoza recogía en el *Tratado Teológico–Político*. De otro lado estaban los teóricos de la convivencia entre doctrinas y filosofías sin imposición o sustracción de derechos; como hemos concebido a través de nuestro autor, en especial en el momento en que hemos tratado de su estudio sobre Wittgenstein.

7.4.3. Conclusiones de la izquierda en el debate constituyente.

La oposición más radical a la propuesta de colaboración entre Iglesia Católica y Estado fue sin duda alguna la de don Gregorio Peces-Barba, quién llegó a protagonizar lo que se denominó el *Portazo de Peces Barba*. Los positivistas del derecho de clara vocación marxista, jugaron perfectamente su papel para buscar una sociedad racionalista-positivista, en la que el Estado se erigiera en el nuevo dios de los hombres, y la voluntad general su máxima expresión.

Solé Tura, del Grupo Comunista, explica que han votado «a favor del texto de la Ponencia», porque si bien hubieran preferido no ver el nombre concreto de ninguna confesión religiosa, comprenden que hay que superar los «traumas históricos» y ser conscientes de lo que la Iglesia Católica representa para España.

Por su parte, Peces-Barba Martínez (en representación del Grupo Parlamentario Socialista) afirmó no comprender el por qué de la inclusión del nombre de la Iglesia Católica, cuando el apartado sería perfecto sin esa alusión. El diputado Alzaga Villamil hizo una explicación exhaustiva de las razones que sustentaban su voto. Se quejó Peces-Barba de que nadie le había explicado con claridad el motivo por el que resultaba necesario incorporar la referencia expresa a la Iglesia Católica; tan solo le justificaron que se

trataba de una cuestión nominal sin consecuencias jurídicas.⁵⁴⁶

En cuanto a la UCD, representada nuevamente por Alzaga Villaamil, le replicó apelando a la pacífica convivencia, que ven peligrar cada vez más por causa de este tema. En el mismo sentido de incompreensión, tampoco ellos entienden que el Partido Comunista (que sería el que más oposición debería ofrecer en este caso) haya podido aceptar la mención de la Iglesia Católica sin problemas, mientras que los socialistas, que en teoría son ideológicamente más moderados se rasgan las vestiduras por la cuestión.

A los representantes del Grupo Socialistas de Catalunya les molestan bastante las palabras de Alzaga Villaamil, y le replican —por medio de Martín Toval— diciendo que «ellos no se rasgan las vestiduras por nada, sino que en cambio, han votado en contra del texto de la Ponencia desapasionadamente». Esta afirmación creo que es y lo está siendo, discutida y discutible: ambas partes son conscientes de que hay mucho en juego, no era una cuestión baladí; de serlo la ponencia no habría sido la más debatida de todo el texto constitucional; las dos corrientes de pensamiento eran conscientes de que se estaba luchando en definitiva por algo tan trascendental como el derecho a la educación, la libertad de conciencia y el sentido de la vida en el ámbito individual y familiar.

7.4.4. *Familia. Matrimonio y divorcio a partir de la Constitución de 1978.*

Resulta del máximo interés situar el ámbito histórico y político, en el que escribió Petit Sullá sobre los temas fundamentales que estaban en cuestión en aquel momento. Defendió cada uno de ellos desde el respeto, y siempre con convencimiento sincero y honesto, fueran o no fácilmente asumibles o rechazables por su entorno cultural. Con estas premisas salieron de su pluma varios artículos: *La indisolubilidad del matrimonio (1977 enero)*, *La*

⁵⁴⁶ «Hemos votado en contra del apartado 3, exclusivamente, porque nadie nos ha justificado -y no era a nosotros a quien nos correspondía hacerlo- la inclusión del término 'Iglesia Católica'. Por cierto que, con las grandes palabras con que se han intentado defender la presencia del término 'Iglesia Católica' en el apartado3, no entendemos cómo no se le ha dado el lugar mucho más digno del apartado1, que es el de los principios y el de los derechos, y se le ha dado el apartado 3, que es el número de las cooperaciones, que de alguna manera, puede sonar, para aquellas personas especialmente maliciosas, a temas económicos»

destrucción de la familia por el marxismo (1977 abril), El divorcio extraño y contrario al matrimonio (1979 octubre-noviembre), El derecho al matrimonio indisoluble (1980 julio-octubre), Matrimonio y divorcio (1981 marzo). Como toda la obra, hace una introspectiva de lo que es en esencia el matrimonio: como una institución natural —hemos hablado de lo que entiende Petit por naturaleza— cristalizada en la unión de un hombre y una mujer con el fin de la procreación y de ayuda mutua.

Siguiendo el concepto de naturaleza expuesto por Petit: ningún ente creado puede producir algún otro ente de manera absoluta. Al ser el matrimonio una institución de derecho natural, es una creación absoluta de naturaleza superior con vocación indisoluble por los fines que ésta tiene⁵⁴⁷. Denuncia Petit una campaña iniciada en los años ochenta, que se orquestó por supra-poderes en defensa de la aprobación de la *Ley del Divorcio*⁵⁴⁸. Para éste, venía motivada, por intereses estrictamente políticos y no sociales. Valora la reforma como un paso para la destrucción de una institución propia del Derecho Natural, que además es esencia de la tradición española, y contraria a la doctrina de la Iglesia. Por tanto, para poder afrontar el problema «sin disquisiciones morales» debemos preguntarnos: cuál era el posicionamiento de los cristianos españoles en ese momento ante ésta contingencia moral y social ¿simpatía por la reforma o en su caso, indiferencia?

Para JM^a Petit el matrimonio es una institución, unión perpetua, con el fin de procreación y ayuda mutua; descansa su posición intelectual y moral, como siempre, en coherencia absoluta con la doctrina de la Iglesia, en este caso cimentada en la encíclica *Casti Connubii* de Pío XI⁵⁴⁹. El matrimonio, según la encíclica, *antes de ser elevado a la dignidad de sacramento... lleva un lazo perpetuo e indisoluble*. Nuestro autor es firme en este extremo y, se incomoda profundamente con la reforma política por desviarse de la doctrina de la Iglesia: «si algún católico negara esta verdad, negaría la doctrina de la Iglesia. Considera que el hedonismo se ha convertido en la cúspide de la

⁵⁴⁷ PETIT SULLÁ, J.M, *Obras Completas*. Tradere, tom.1, vol.1, Madrid 2011, 142.

⁵⁴⁸ Ibidem, 141.

⁵⁴⁹ Ibidem, 142.

deseada felicidad humana, la verdadera razón, causa eficiente de todo cuanto acontece en el transfondo social, y ello afecta a la institución familiar; en una sociedad profundamente hedonista se mina el matrimonio indisoluble.

La familia es una prioridad en la obra de Petit, como lo es en la doctrina de la Iglesia; fue igualmente una prioridad y objeto de intensos debates en las Cortes Constituyentes, sin que hasta el momento haya bajado la intensidad de la polémica sobre la importancia de la familia en la sociedad española.

Durante casi treinta años han existido y existen puntos hasta ahora irreconciliables entre quienes defienden y entre quienes menoscaban la importancia de la familia como célula madre de la sociedad civil: libertad de educación, libertad religiosa, dignidad de la persona; han llenado bibliotecas de discursos, tesis, polémicas doctrinales, jurisprudencia y conflictos electorales desde el advenimiento del sistema parlamentario. Petit, publicó una exhortación titulada *La destrucción de la familia por el marxismo*,⁵⁵⁰ con más dureza de la que habitualmente salía de su pluma, y hemos de comprender su pasión dentro del contexto histórico (1977) en el que estaba escribiendo. Por tanto, reflexionando, como siempre, sin desviarse ni un ápice de las posiciones filosóficas o antropológicas en las que acomoda su pensamiento profundamente católico. Estas son las afirmaciones de Petit:

1.-Una de los objetivos del marxismo es, según lo expresa la tesis IV sobre Fauberbach de Marx, la destrucción de la familia. Con la apoyatura de F. Engels cuando niega la misma unión matrimonial monógama: «la monogamia entra en escena bajo la forma de esclavizamiento de un sexo por otro».

2.- El marxismo considera la familia como un medio de captación de propiedad privada de medios de producción. Y la segunda, la voluntad esclavizadora del hombre sobre la mujer: «el hombre es la familia, el burgués; la mujer representa en ella el proletariado».

3.- Las doctrinas materialistas interpretan la relación hombre y mujer como exclusivamente sexual. El matrimonio indisoluble es una relación violenta, fruto de una situación económica determinada.No solo el marxismo, Rosseau, también relativiza el sentido de la familia y llega conclusiones similares en el

⁵⁵⁰ Ibidem, 146

Contrato Social.

En conclusión: Petit, como venimos diciendo, entiende que el *divorcio fácil desnaturaliza el matrimonio y hace que pierda todo su atractivo*⁵⁵¹. Esta circunstancia tiene consecuencias que no finalizan el problema de convivencia sino que lo inician, en cuanto, afectan a los hijos fruto del matrimonio, y convierte el matrimonio indisoluble en un propósito no en una intención. Resulta difícil hoy en día plantear estas cuestiones, puesto que el divorcio está enquistado y siempre surge la difícil polémica de los matrimonios imposibles, pero tiene Petit con la Iglesia una serie de ideas fuerza dignas de mención.

A través del Magisterio de Pablo VI la Iglesia manifiesta que el divorcio no es la solución a los males morales que surgen en torno a la institución; es más, favorece el egoísmo, la infidelidad, la discordia y sacrifica con despiadada frialdad los intereses y los derechos de los hijos⁵⁵². Aceptada la teoría de la dinámica social, y aplicada ésta a la institución del matrimonio; conforme a la normativa vigente en materia de derecho de familia, el matrimonio ha de someterse a la evolución o dinámica proyectada en la doble dimensión de tiempo y espacio; por tanto, quedaría sometida la institución matrimonial a todo tipo de variaciones históricas y culturales. Conocida es la definición que aportó Modestino al Derecho Romano: *nuptiae sunt coniunctio maris et feminae et consortium omnis vitae, divini et humani rerum communicatio* (Digesto, 23,2,1); por lo que ahora interesa, se integra la nota de que sus miembros son personas de sexo opuesto. Es característica del Derecho Romano clásico la idea de que para la existencia de la relación jurídica matrimonial lo relevante no es el acto inicial (o matrimonio *in fieri*), sino la persistencia del consentimiento, esto es, la permanencia de la *affectio maritalis* como elemento esencial del matrimonio *in facto esse* o relación jurídica surgida del negocio bilateral constitutivo de dicha relación.

Curiosamente, la reforma introducida por la reciente Ley 15/2005, de 8 de julio, en el Código Civil en materia de separación y divorcio recupera este

⁵⁵¹ Ibidem, 158

⁵⁵² Ibidem, 143.

elemento del Derecho Romano clásico al descausalizar estos procesos y suprimir incluso la necesidad del mutuo disenso vid. art. 81 CC, abriendo la puerta al divorcio sin causa y por voluntad unilateral de uno de los consortes⁵⁵³.

Por el contrario, en el Derecho Romano postclásico, a través de la obra de Justiniano, dejó sentir su influencia la idea propia del cristianismo sobre la indisolubilidad del matrimonio, por lo que el acto constitutivo inicial o matrimonio *in fieri* cobra especial relevancia, sin que por ello se llegara a conceptualizar al matrimonio como contrato.

Tampoco la consideración del matrimonio como sacramento ha permanecido como elemento pacífico e inmutable en la historia.

Para los autores católicos y el Magisterio de la Iglesia, era básica la idea de la separabilidad en el matrimonio entre contrato y sacramento, resultando de tal idea la admisibilidad de un contrato matrimonial entre cristianos que no fuera sacramento. Fue primero la doctrina de los Papas (Syllabus, Arcanum), y después los Códigos de Derecho Canónico los que establecen que entre bautizados no puede haber contrato matrimonial válido que no sea sacramento.

Esta idea quiebra en los países de la Reforma protestante por la tesis de Lutero que afirma que el matrimonio es «asunto mundano» y no materia sacramental, con la consecuencia de que la competencia legislativa y jurisprudencial sobre el matrimonio pasa en los países de la Reforma al ámbito del Estado, haciendo su aparición el matrimonio civil, primero en Holanda en 1580 para los que no profesaren la religión calvinista, y después en 1653 en Inglaterra como única forma de celebración y en Francia a partir de la Revolución francesa.

⁵⁵³ DÍAZ FRAILE', J.M. *Exégesis de la doctrina de la Dirección General de los Registros y del Notariado sobre la reforma del Código Civil en materia de matrimonio introducida por la Ley 13/2005, de 1 de julio*. Diario La Ley, Nº 6449, Sección Doctrina, 27 Mar. 2006, Año XXVII, Ref. D-79, Editorial LA LEY. Diario La Ley, Nº 6450, Sección Doctrina, 28 Mar. 2006, Año XXVII, Editorial LA LEY.

La Ilustración es la fuente del Derecho Constitucional moderno, y de ella surge de igual modo el concepto actual de matrimonio considerado como modelo exclusivamente contractual; de hecho si todas las instituciones son humanas, por tanto han ser fruto del consenso dinámico y mudable, el matrimonio es en nuestra actual Constitución una elemento tan modificable como cualquier otra institución jurídica. La cuestión es si los polos opuestos de ambas direcciones de pensamiento, producen resultados sociales, morales y jurídicos distintos; sería el momento de penetrar en los errores de nuestro mundo contemporáneo, para repensar las consecuencias de cada uno de los discursos; ahora bien, de lo que no nos cabe duda, es de que, la institución se adapta a la dinámica social e el «árbol vivo».

7.4.5. *El matrimonio desde la doctrina de la Iglesia, y el matrimonio interpretado por el derecho positivo en España.*

Decíamos que Petit el matrimonio es una institución, unión perpetua, con el fin de procreación y ayuda mutua; descansa su posición intelectual y moral, como siempre, en coherencia absoluta con la doctrina de la Iglesia, en este caso cimentada en la encíclica *Casti Connubii* de Pío XI. El matrimonio, según la Encíclica, *antes de ser elevado a la dignidad de sacramento... lleva un lazo perpetuo e indisoluble*⁵⁵⁴.

Nuestro autor es firme y se incomoda profundamente con la reforma política por desviarse de la doctrina de la Iglesia: «si algún católico negara esta verdad, negaría la doctrina de la Iglesia» considera que el hedonismo se ha convertido en la cúspide de la deseada felicidad humana, la verdadera razón, causa eficiente de todo cuanto acontece en el transfondo social y ello afecta a la institución familiar; en una sociedad profundamente hedonista se mina el matrimonio indisoluble.

Por tanto, la realidad de Derecho Natural es absolutamente contraria a la doctrina del Tribunal Constitucional en España. Y como caso más destacable o notorio, vamos a poner de relieve las tesis de éste en materia de derecho de familia.

⁵⁵⁴ PETIT SULLÁ, J.M, *Obras Completas*. Tradere, tom.1, vol.1, Madrid 2011, 142.

Durante el desarrollo de este trabajo resolvió el Tribunal Constitucional, en Pleno, mediante Sentencia 198/2012 de 6 Nov. 2012, el Recurso de inconstitucionalidad 6864-2005, interpuesto por más de cincuenta Diputados del Grupo Popular del Congreso en relación con la Ley 13/2005, de 1 de julio, por la que modifica el Código Civil en materia de derecho a contraer matrimonio, como garantía institucional del matrimonio y protección de la familia, en el que se cuestionaba la constitucionalidad de la regulación legal del matrimonio entre personas del mismo sexo.

Es menester traer a colación la sentencia porque viene a demostrar algo referido a lo largo de la tesis, la aceptación en el derecho positivo de la dinámica social comitiana como marco fáctico de desarrollo de los derechos fundamentales «Teniendo estos argumentos presentes, es trasladable a nuestro razonamiento la afirmación mantenida por el Tribunal Europeo de Derechos Humanos respecto del art. 12 CEDH, consistente en que —en los años 50, el matrimonio era, evidentemente, entendido en el sentido tradicional de unión entre dos personas de sexo diferente— (Sentencia Tribunal Europeo Derechos Humanos en el asunto Schalk y Kopf c. Austria, de 24 de junio de 2010, § 55)

En el año 1978, cuando se redacta el art. 32 CE era entendido mayoritariamente como matrimonio entre personas de distinto sexo, también en el seno de los debates constituyentes. Lo que el constituyente se planteaba en el año 1978 respecto del matrimonio no tenía nada que ver con la orientación sexual de los contrayentes, sino con la voluntad de desligar el matrimonio y la familia, de proclamar la igualdad de los cónyuges en el seno de la institución, y de constitucionalizar la separación y la disolución. Estas cuestiones, así como la determinación de la edad para contraer, protagonizaron casi en exclusiva los debates constituyentes sobre el actual art. 32 CE, que fuera el 27 del Anteproyecto constitucional, y que no encontró su redacción definitiva hasta la Comisión Mixta Congreso-Senado.

Dicho de otro modo, en el año 1978, en que se delibera y aprueba el texto constitucional, los problemas que ocuparon al constituyente a la hora de regular la institución matrimonial fueron básicamente, tal y como se deduce

de los trabajos parlamentarios, la cuestión del divorcio, la diferenciación conceptual entre matrimonio y familia, y la garantía de la igualdad entre el hombre y la mujer en el matrimonio, una igualdad que, en aquel momento, estaba todavía construyéndose.

Para avanzar en el razonamiento es preciso dar un paso más en la interpretación del precepto. Se hace necesario partir de un presupuesto inicial, basado en la idea, expuesta como hemos visto por el Abogado del Estado en sus alegaciones, de que la Constitución es un «árbol vivo», —en expresión de la sentencia Privy Council, *Edwards c. Attorney General for Canada* de 1930 retomada por la Corte Suprema de Canadá en la sentencia de 9 de diciembre de 2004 sobre el matrimonio entre personas del mismo sexo— que, a través de una interpretación evolutiva, se acomoda a las realidades de la vida moderna como medio para asegurar su propia relevancia y legitimidad, y no sólo porque se trate de un texto cuyos grandes principios son de aplicación a supuestos que sus redactores no imaginaron, sino también porque los poderes públicos, y particularmente el legislador, van actualizando esos principios paulatinamente, y porque el Tribunal Constitucional, cuando controla el ajuste constitucional de esas actualizaciones, dota a las normas de un contenido que permita leer el texto constitucional a la luz de los problemas contemporáneos, y de las exigencias de la sociedad actual a que debe dar respuesta la norma fundamental del ordenamiento jurídico a riesgo, en caso contrario, de convertirse en letra muerta.

Esa lectura evolutiva de la Constitución, que se proyecta en especial a la categoría de la garantía institucional, nos lleva a desarrollar la noción de cultura jurídica, que hace pensar en el *Derecho como un fenómeno social vinculado a la realidad en que se desarrolla y que ya ha sido evocada en nuestra jurisprudencia previa*⁵⁵⁵. Pues bien, dice la doctrina del Tribunal Constitucional mencionada «la cultura jurídica no se construye sólo desde la interpretación literal, sistemática u originalista de los textos jurídicos, sino que también contribuyen a su configuración la observación de la realidad social jurídicamente relevante, sin que esto signifique otorgar fuerza normativa directa a lo fáctico. Las opiniones de la doctrina jurídica y de los órganos

⁵⁵⁵ Sentencia Tribunal Constitucional 17/1985, de 9 de febrero, FJ 4; 89/1993, de 12 de marzo, FJ 3; 341/1993, de 18 de noviembre, FJ 3; 29/1995, de 6 de febrero, FJ 3; y 298/2000, de 11 de diciembre, FJ 11.

consultivos previstos en el propio ordenamiento, el Derecho comparado que se da en un entorno socio-cultural próximo y, en materia de la construcción de la cultura jurídica de los derechos, la actividad internacional de los Estados manifestada en los tratados internacionales, en la jurisprudencia de los órganos internacionales que los interpretan, y en las opiniones y dictámenes elaboradas por los órganos competentes del sistema de Naciones Unidas, así como por otros organismos internacionales de reconocida posición».

En síntesis, la evolución de la sociedad y la configuración de la realidad social es jurídicamente relevante a la hora de determinar aquello que ha de considerarse un derecho fundamental o no. Esta sentencia, sin valoraciones morales que resultan improcedentes en la tesis viene, a demostrar que las teorías de la dinámica social criticadas por Petit en toda la extensión de su obra no solo son ciertas, sino dominantes. El derecho positivo nace y se hace en aras de impulsos sociales no en defensa de valores objetivos, son las tendencias, modismos y costumbres lo que determina lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto; más aún, después de conocer cuál es la posición de Tribunal Constitucional sobre cómo ha de interpretarse el derecho positivo en cada momento estamos en condiciones de afirmar que los derechos fundamentales son relativos para el Tribunal Constitucional. Lo que ayer era bueno, hoy puede no serlo.

7.4.6. *Educación y libertad religiosa: cristianismo ilustración.*

Petit utiliza la misma metodología para abordar este tema, que la aplicada para introducir el debate entre fe y razón. Al objeto de dar razón al problema de la creación del mundo —primeros principios—, actúa ante la cuestión abordando de lleno el derecho fundamental a la educación. Para ello se adentra en la filosofía tomista en puridad, cincelandos respuestas filosóficas y teológicas que justifican la necesidad de conocer la verdad mediante la enseñanza libre y centrada en los fundamentos de la vida ⁵⁵⁶:

Petit parte de las cuestiones tomistas, de las que solo tomaremos lo necesario para el desarrollo de este epígrafe:

⁵⁵⁶ PETIT SULLÁ, J.M, *Obras Completas*. Tradere, tom.2, vol.1, Madrid 2011, 193

- 1) Si el hombre puede enseñar —o solo Dios.
- 2) Si alguien puede ser maestro de sí mismo.
- 3) Si enseñar es un acto de vida activa o contemplativa.

En el apartado primero define lo que es enseñar para santo Tomás, la docencia. Y esta le lleva tanto al objeto, lo enseñado, como al sujeto receptor, que es quien aprende. El maestro solo habla en lo que tiene relación con el aprender, es causa del aprender, puesto que solo hay maestro si alguien aprende, si no carece de lógica; y la ciencia es exclusivamente para el hombre. Por tanto, docencia no es otra cosa que la transmisión de doctrina, que es aquello que puede ser enseñado, lo cual es prueba de su verdad, *porque solo la verdad puede ser enseñada ya que como dice santo Tomás, a lo opinable somos inducidos, a lo creíble persuadidos, pero solo de lo verdadero somos enseñados.*⁵⁵⁷

Para Petit, como buen tomista, solo la verdad constituye escuela. Por eso el tomismo lo considera escuela y no un partido. Hace un finísimo e inteligente matiz nuestro autor: la diferencia consiste en que lo enseñado es comprendido, mientras que lo opinado se sostiene por voluntad del que lo manifiesta ya que le falta la certeza de lo afirmado. Concluye con la siguiente afirmación: los maestros deben perfeccionar un *recto y completo* conocimiento de las verdades naturales y de aquellas que son el preámbulo para la correcta intelección de las verdades reveladas o necesarias. De todo lo expuesto sobre los debates de derecho material con anterioridad, podemos dar respuesta filosófica acompañados de Petit:

La transmisión de la doctrina es, una vez más, una cuestión iluminada por el *hylemorfismo* desde una correcta interpretación de la noción de alma humana, es decir, mente que conoce. El maestro tiene la doble condición de modesto —porque es causa instrumental— y necesaria porque nadie es maestro de sí mismo. Otra cuestión esencial, es que no solo hay doctrina únicamente de lo que se conoce sino también de lo que se obra, de modo que la virtud o el hábito de lo honesto lo compara con el entendimiento y lo comparte, pues ambos requieren una actividad para pasar a acto.

⁵⁵⁷ Ibidem, 193-194.

Hemos hablado a través de la mirada de José M^a Petit de verdad, valores, transmisión de ciencia y adoctrinamiento. En el núcleo del debate sobre todo este compendio de ideas y bienes jurídicos subyace la falta de pacto. Venimos manifestando los peligros que puede entrañar el mal uso de la educación para la supervivencia, libertad y dignidad del hombre, como nos transmite Maritain y expusimos en los apartados anteriores. Mientras exista tensión entre corrientes ideológicas por dominar la educación, resulta evidente que no quedará asegurada la libertad de ningún pueblo.

El socialismo democrático de ninguna forma renuncia a los postulados de la doctrina monista positivista, apuntalada en la defensa de la escuela pública, laica, única y estatal. Cada vez que ha surgido el debate parlamentario de alguna de las leyes orgánicas que desarrollan el derecho de educación, emergen una y otra vez las mismas disquisiciones. Cualquier debate o propuesta parlamentaria que surge en materia de educación, por mucho que el sistema educativo español resulte un fracaso año tras año según el Informe del Programa Internacional para la Evaluación de Estudiantes o Informe PISA (*Program for International Student Assessment*), no es posible reformar nada sin que se abandere una lucha por el adoctrinamiento en las escuelas, disfrazado de defensa de educación pública de calidad.

Esta posición de distanciamiento del Estado con el individuo, menosprecia la tesis de que uno de los fines de la educación es la transmisión de valores. Si se quiere cumplir con el precepto constitucional de que el fin de la educación es lograr el «pleno desarrollo de la personalidad humana» (27.2 CE), han de respetarse los derechos individuales frente a la invasión por parte del Estado de las conciencias. La Constitución es muy clara respecto a los valores que tienen que ser objeto de enseñanza. Desde el artículo 1.1, que señala como valores superiores la justicia, la libertad, la igualdad y el pluralismo político, hasta el artículo citado un poco más arriba que con claridad específica que la educación debe inspirarse: «En el respeto a los principios democráticos de convivencia y a los derechos y libertades fundamentales». Bienes jurídicos que como hemos demostrado tienen su esencia, desarrollo y protección en el cristianismo que se pretenden separar de su posible influencia política o social. Se trata de implantar un sistema

educativo en el contexto de democrático, o de un Estado de Derecho en el que se reconozcan derechos y libertades fundamentales, con todas las garantías, de manera que la educación sea basamento de la libertad y democracia, garante de ambos institutos jurídicos.

Estas consideraciones están de acuerdo con las dos siguientes declaraciones del Tribunal Constitucional en su importante STC 5/1981, de 13 de febrero. Por un lado, la proyección de los valores y principios constitucionales sobre las instituciones públicas y los centros docentes que obliga a una neutralidad ideológica: «En un sistema jurídico político basado en el pluralismo, la libertad ideológica y religiosa de los individuos y la aconfesionalidad del Estado, todas las instituciones públicas y muy especialmente los centros docentes, han de ser, en efecto, ideológicamente neutrales.

Esta neutralidad, que no impide la organización en los centros públicos de enseñanzas de seguimiento libre para hacer posible el derecho de los padres a *elegir para sus hijos la formación religiosa y moral que esté de acuerdo con sus propias convicciones* (art.27.3 de la Constitución), es una característica necesaria de cada uno de los puestos docentes integrados en el centro, y no el hipotético resultado de la casual coincidencia en el mismo centro y frente a los mismos alumnos, de profesores de distinta orientación ideológica cuyas enseñanzas se neutralicen recíprocamente. *La neutralidad ideológica de la enseñanza en los centros escolares públicos regulados en la LOECE impone a los docentes que en ellos desempeñan su función una obligación de renuncia a cualquier forma de adoctrinamiento ideológico, que es la única actitud compatible con el respeto a la libertad de las familias que, por decisión libre o forzadas por las circunstancias, no han elegido para sus hijos centros docentes con una orientación ideológica determinada y explícito»*⁵⁵⁸. «Aunque la libertad de creación de centros docentes (art. 27.6) incluye la posibilidad de crear instituciones docentes o educativas que se sitúan fuera del ámbito de las enseñanzas regladas, la continuidad y sistematicidad de la acción educativa justifica y explica que la libertad de creación de centros docentes como manifestación específica de la libertad de

⁵⁵⁸ Sentencia Tribunal Constitucional 5/1981, de 13 de febrero. Fundamento Jurídico nº 9

enseñanza haya de moverse en todos los casos dentro de límites más estrechos que los de la pura libertad de expresión. Así, en tanto que ésta (art. 20.4 de la Constitución) está limitada esencialmente por el respeto de los demás derechos fundamentales y por la necesidad de proteger a la juventud y a la infancia, el ejercicio de la libertad de creación de centros docentes tiene la limitación adicional, impuesta en el mismo precepto que la consagra, del respeto a los principios constitucionales que, como los del Título Preliminar de la Constitución, de que la enseñanza ha de servir determinados valores (principios democráticos de convivencia, etc.) que no cumplen una función meramente limitativa, sino de inspiración positiva»⁵⁵⁹.

Continúa diciendo la sentencia del Tribunal Constitucional transcrita: *En cuanto al contenido de la libertad de enseñanza, y de acuerdo con la tradición cultural europea; la libertad de enseñanza siempre ha estado ligada al derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión y al derecho a la libertad de expresión.* Por un lado, la libertad de enseñanza era y es un medio de formación y propagación de ideas, opinión, pensamientos y creencias. Se enseña y se forma de acuerdo con unos valores. *La enseñanza, como vimos, es una forma de transmisión de valores en un contexto de pluralismo ideológico en el que, por tanto, pueda escogerse libremente la escuela que esté más acorde con las convicciones propias.* Por otro, la libertad de enseñanza es también una forma de «expresar y difundir libremente los pensamientos, ideas y opiniones mediante la palabra, el escrito o cualquier otro medio de reproducción».

Tal y como el artículo 20.1.a) de la Constitución define al derecho a la libertad de expresión. Y conviene no olvidar que éste derecho está vinculado al derecho a la libertad de cátedra. El Tribunal Constitucional, en su STC 5/1981, de 13 de febrero, que resolvía el recurso de inconstitucionalidad presentado contra la LOECE, ratificó esta lectura amparándose, con buen criterio en la interpretación de los Arts. 16.1, 20.1 y 27.1 de la Constitución y del artículo 9 de la *Convención Europea para la Protección de los Derechos Humanos y de las Libertades Fundamentales*: «La libertad de enseñanza que explícitamente reconoce nuestra Constitución (art. 27.1) puede ser entendida como una

⁵⁵⁹ Sentencia Tribunal Constitucional 5/1981, de 13 de febrero. Fundamento Jurídico nº 8

proyección de la libertad y religiosa y del derecho a expresar y difundir libremente los pensamientos, ideas u opiniones que también garantizan y protegen otros preceptos constitucionales (especialmente arts 16.1 y 20.1 a). Esta conexión queda, por lo demás explícitamente establecida en el art. 9 del Convenio para la protección de los derechos humanos y de las libertades fundamentales firmado en Roma en 4 de noviembre de 1950, en conformidad con el cual hay que interpretar las normas relativas a derechos fundamentales y libertades públicas que nuestra»⁵⁶⁰ Si la libertad de enseñanza es proyección del derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión —terminología mucho más acorde con los textos internacionales y no la parcial, sesgada y discriminatoria del artículo 16.1 de la Constitución (Martínez de Pisón 2000) y del derecho a la libertad de expresión—, entonces, deberá reflejar los fines y objetivos de estos derechos. Es, por ello, que, como afirma Fernández-Miranda, la libertad de enseñanza: «como principio estructural es consecuencia del reconocimiento de la libertad de conciencia y de la libertad de expresión; es decir, del principio de libre formación de las conciencias, con lo que ello implica de libre transmisión de la cultura y de institucionalización del pluralismo ideológico»⁵⁶¹

Precisamente por este motivo, desde perspectivas materialistas se lucha por suprimir este derecho fundamental. La libertad de enseñanza implica la libre transmisión de la cultura, de conocimientos y de valores, entonces debe articularse en torno a la institucionalización del pluralismo ideológico. Como expone el mismo autor, si nadie objeta que la libertad de expresión coordine los derechos de los actores que la hacen posible, que se articule en torno a los medios de comunicación y que sea una actividad dirigida a formar una opinión pública libre en el marco de una sociedad democrática, otro tanto debiera suceder en la esfera de la educación: «El problema fundamental del principio de libertad de enseñanza no es distinto del que plantea la libertad de expresión: la forma de articular el pluralismo social; problema que supone una integración entre los derechos de los diversos actores que parece resuelto en los otros ámbitos y, sorprendentemente, pese a responder metódicamente a un mismo planteamiento, sigue discutiéndose en el ámbito de la educación»⁵⁶².

⁵⁶⁰ Sentencia Tribunal Constitucional 5/1981, de 13 de febrero. Fundamento Jurídico nº 7

⁵⁶¹ Cta.MARTINEZ DE PISON, JM, El derecho a la educación y libertad de enseñanza. Dykinson Sl, Madrid, 2003,103.

⁵⁶² Ibidem, 104 .

Sin embargo, no puede ser de otra manera. La libertad, igualdad, justicia y el pluralismo político son los valores constitucionales que deben también en el fenómeno educativo inspirar la regulación normativa y la aplicación de las leyes. La libertad de enseñanza no puede ser otra cosa que la libertad en la transmisión de conocimientos y de valores. Como durante siglos de discusión sobre estos valores no han permitido a la humanidad alcanzar una unanimidad sobre el significado de los mismos, aspecto éste, apuntado tantas y tantas veces en la historia del pensamiento contemporáneo, entre otros por intelectuales de la talla de J. Stuart Mill, H. Kelsen o N. Bobbio: resulta que la regla básica del sistema educativo debe ser el del reconocimiento e implementación real del pluralismo ideológico en materia educativa. Sin libertad de enseñanza se deriva hacia el pensamiento único de forma irremediable, y por ende a la alienación intelectual del hombre y de los grupos sociales.

No se entienden, a la vista de estas consideraciones, las lecturas reduccionistas del derecho a la libertad de enseñanza que proliferaron en los tiempos constituyentes, cuyos ecos no se han acallado, a pesar de los pronunciamientos del Tribunal Constitucional. Determinados sectores y grupos políticos, desde lecturas intervencionistas que ciñen la libertad de enseñanza a la libertad para crear centros docentes y para establecer su ideario. Como si la garantía del pluralismo educativo estuviese únicamente asegurando la iniciativa privada; que evidentemente es necesaria y complementaria de este derecho, pero no es la única garantía del derecho a la educación.

Otras tendencias más radicales consideran la iniciativa privada un peligro para el ejercicio de sus destinos políticos o ideológicos. Desde luego, en la realidad española esta opinión es difícilmente sostenible, puesto que la Iglesia ha hecho un amplio esfuerzo por conservar los valores formativos de todas las clases sociales. En determinados momentos, fue casi la única iniciativa con capacidad para extender la formación. Y, transmitiendo valores que en algunos casos no coinciden precisamente con la ideas de vida, familia, libertad integral y justicia social que defiende la Iglesia; más que nada, porque la enseñanza pública centra más su ámbito curricular en lo científico que en los

valores cristianos.

Finalmente, parece que de acuerdo con los preceptos constitucionales, el núcleo de la libertad de enseñanza está compuesto por tres derechos: el derecho a la libre creación de centros docentes, concurrente con el derecho a la fijación del ideario del centro docente; el derecho de los padres a escoger la formación religiosa y moral de sus hijos de acuerdo con sus convicciones y el derecho. Y por último el derecho a la libertad de cátedra. Junto a éstos, no puede ignorarse que de ellos pueden deducirse otros derechos, o que la legislación de desarrollo ha recogido y regulado otros que son también importantes. Entre otros derechos también recogido por la Constitución, pero que solo afectan a los centros públicos o a los privados concertados es el derecho de los diferentes sectores educativos para participar en la gestión y dirección de los centros.

7.4.7. Determinismo histórico e ideológico como fuente de la sociedad moderna.

Petit se centra en qué posible dominio ideológico temporal y transitorio puede hacerse a través de la ley soberana o agrupación de voluntades que propone Comte. Lo que denomina Comte «educación permanente» abraza tanto la preparación como la acción de la juventud. Cualquier movimiento social juvenil, puede surgir de la formación colectiva que esa juventud reciba. Incluso explica el modo de hacerlo: mediante una intensa propaganda por todos los medios posibles, y penetrando en la vida de los hombres para que se inserten los principios que han de regir en la sociedad, por tanto, se abre el camino del determinismo.

Analizando la obra de Petit, podemos abundar en la importancia de lo que para Comte suponía la necesidad de crear una «ley verdaderamente soberana» superior a todas las fuerzas humanas. Y que todo el universo se someta a esta ley que ha de conformar un panteísmo monista estructurado por las leyes de la «física social»: capaz de reorganizar la sociedad haciendo converger todos los espíritus hacia una ideología única y mudable, con fuerzas para reemplazar al clero y capaz de reorganizar Europa por medio de la

educación⁵⁶³.

Petit rescata esta cuestión, porque en definitiva ilumina las técnicas necesarias para obtener el dominio ideológico temporal y transitorio, que puede cristalizar a través de la ley soberana o agrupación de voluntades que propone Comte. Adivina nuestro autor, mediante su estudio de las transformaciones sociales, políticas y religiosas en España, que el conocimiento comtiano se fundamenta en la falta de acuerdo intelectual entre los hombres, carencia que intenta suplir con la imposición de la razón social sobre la razón privada.

El poder espiritual que propone Comte es una especie de confluencia de voluntades generales humanas, fruto de la observación de la dinámica social: todos los hombres han de ponerse de acuerdo en las normas generales que deben regir una sociedad, para dar al poder espiritual la fuerza represora que necesita. Petit se va acercando de este modo, a la idea de lo que significa en materia de educación el artículo 1.2 de la Constitución española de 1978: prima el consenso del pueblo para renegar del Derecho Natural; y se reafirma en la existencia de normas de rango superior, consensuadas y elevadas a la categoría de Derecho Fundamental.

Debemos formular la siguiente pregunta: ¿la dinámica social excluye las ideas del bien y del mal? La contestación resulta esencial para entender si la sociedad moderna excluye las mismas ideas, puesto que la Ilustración es el germen del constitucionalismo positivista actual, o no se han modificado los valores con el de-venir del tiempo. Petit perfila en el conjunto de sus tesis doctoral, que no hay ningún régimen mejor o peor para Comte, sino un régimen ajustado a cada momento cambiante en cada civilización; algo que ha sido plenamente aceptado en la Constitución española, tanto por sus Ponentes, como por la doctrina de los distintos Tribunales.

Por tanto, el poder espiritual ha de convertirse en educador, sea general o especial. Si educa, inculca las ideas y hábitos. Una sociedad recibirá la aceptación de lo bueno o de lo malo, en función del consenso que ese poder espiritual traduzca del paradigma histórico en que se desarrolle. Es lo que

⁵⁶³ Ibidem, 86.

denomina Comte «educación permanente» que abraza tanto la preparación como la acción de la juventud. Creo que está apuntando de este modo nuestro autor, los grandes peligros de una sociedad que abdica del pluralismo en materia educativa, para desde el presunto consenso aplicar el monismo religioso y educativo; desde ésta explicación filosófica podemos comprender mejor el debate que se produjo en las Cortes Constituyentes y la falta de consenso para aprobar una Ley Orgánica en forma de gran pacto de Estado

7.5. La educación en la encrucijada.

Este epígrafe, lleva el título del libro publicado por Maritain en 1943, escrito en Londres durante la Segunda Guerra Mundial. Viene a colación porque para el filósofo cristiano no pudo haber un momento de mayor relevancia para intentar abordar de forma sencilla y preocupada, el problema que también se suscita en España desde la Ley Villar Palasí hasta el momento en que se escriben estas líneas: se está celebrando el debate de Investidura del nuevo presidente de Gobierno Sr. Rajoy⁵⁶⁴, en cuyo discurso nuevamente se aborda el problema de la Educación en España, tal y como se hizo en el debate de investidura del anterior Presidente del Gobierno Sr. Rodríguez Zapatero: las dos grandes fuerzas no han conseguido hasta la fecha cerrar un pacto sobre esta materia por las razones de fondo que hemos expuesto e iremos perfilando.

En primer lugar, considera Petit la educación como un *arte* que pertenece a la esfera de la ética y de la inteligencia práctica⁵⁶⁵. Hay quienes no olvidan sus fines, como cree Maritain, pero es posible que lamentablemente existan corrientes ideológicas que conozcan en exceso la utilidad de los mismos.

⁵⁶⁴ Discurso Investidura D. Mariano Rajoy. 19/12/2011 “La España del futuro dependerá de nuestro sistema educativo. No podemos permitirnos el lujo de replantear el modelo de nuestra educación al compás de cada cambio de gobierno. Por lo tanto, buscaremos el más amplio consenso para abordar los cambios que requiere la situación actual: una tasa de abandono escolar inaceptable, (alrededor del 30%) y unos resultados muy mediocres en las pruebas internacionales de conocimiento, como el informe PISA”

⁵⁶⁵ PETIT SULLÁ, J.M, *Obras Completas*. Tradere, tom.1, vol.1, Madrid 2011, 235.

En segundo lugar, reivindica el filósofo francés, la educación es esencial para hacer libre al hombre. Por tanto, para conseguir el objetivo de consolidar en los jóvenes una buena base educativa en valores; ni se puede ni se debe abandonar la filosofía religiosa; ya que de otro modo se sustraería la propia comprensión de la persona y quedarían cerradas las puertas al estudio de las preguntas fundamentales que se ha de hacer la persona: ¿Qué es el hombre? ¿Por qué es necesario para la dignidad del hombre que el Estado garantice el Derecho a la libertad de enseñanza? ¿Qué es la libertad y cómo ha de alcanzarse?.

Afirma Fernández-Miranda: «En el eje del conflicto interpretativo está el propio entendimiento doctrinal de lo que la libertad de enseñanza sea y de las facultades concretas que supone para los diversos actores jurídicos: para las personas físicas o jurídicas en cuanto libertad de fundación, orientación y dirección de centros educativos, para los padres y alumnos en cuanto derecho de elección del tipo de educación y de participación activa en el proceso educativo, y para los profesores como derecho de participación y libertad de cátedra. La integración de estos diversos aspectos de la relación jurídica educativa, la solución de colisiones y la eventual jerarquización son la primera fuente de discrepancias. La segunda deriva de la armonización de la libertad de enseñanza con un derecho a la educación para todos, gratuita en los niveles básicos, y con el principio de igualdad como valor constitucional fundante»⁵⁶⁶.

En sentido amplio, la libertad de enseñanza hace referencia a la libertad de educar o de enseñar. Por ello, entroncaría con las concepciones liberales sobre las libertades o derechos individuales. Como ya hemos expuesto, la libertad de enseñanza es un derecho irrenunciable acomodado a la dignidad del hombre. Y a su vez, un derecho de autonomía que garantiza la libertad de propagación de ideas, pensamientos y opiniones diferentes a través de la enseñanza y en el contexto de un sistema educativo. Así entendida no debiera plantear demasiadas dudas, ni tampoco conflictos excesivos.

⁵⁶⁶ Cit. MARTINEZ DE PISON, JM, *El derecho a la educación y libertad de enseñanza*. Dykinson SI, Madrid, 2003.

No obstante y lamentablemente, la historia de la educación en España, su reconocimiento jurídico e institucional, ha sido y es la causa de una constante polarización ideológica que aún hoy pervive soterrada y latente. No olvidemos el Decreto de 6 de mayo de 1931 dado por el Gobierno provisional de la República, tan solo un mes después de su advenimiento. Lo primero que hizo fue: suprimir la educación religiosa tanto en las escuelas primarias, como en los demás centros dependientes del Ministerio de Instrucción Pública, lo que provocó las primeras manifestaciones en contra del laicismo en el sistema educativo.

Los sectores conservadores de la sociedad española han defendido tradicionalmente la libertad de enseñanza como expresión de su modelo educativo, frente a los sectores más izquierdistas que han abanderado el derecho a la educación como el medio para la institucionalización de un servicio educativo público, único y uniforme siguiendo a Spinoza, Marx o Gramsci, evidentemente, en constante pugna con la Iglesia Católica. Los Padres de la Constitución son plenamente conocedores de la importancia de controlar o liberalizar la educación, por ser ésta un instrumento humano, capaz de dirigir y decidir los valores que desean transmitir a las generaciones futuras.

La defensa de la libertad de enseñanza en la historia, y en el presente por parte de ciertos sectores de la sociedad española, no deja de ser una inversión de la tradición cultural europea. En efecto, la reivindicación de la libertad de enseñanza, ligada a la lucha de otras libertades como la de pensamiento y de conciencia, o la de expresión, son el vehículo para la conquista de espacios de libertad, tolerancia y pluralismo, condiciones básicas para la construcción de la democracia. Sin embargo, en la historia española, esta defensa ha tenido el efecto perverso de impedir la ordenación y programación de un sistema educativo oficial en igualdad de condiciones para todos, pero dejando a los padres que dentro de este marco puedan elegir los valores que han de impartir a sus hijos sin intromisión del Estado. Y justificar un modelo de centros docentes privados que han sido criticados por su aparente pero incierto dominio de la Iglesia, puesto que ésta ha realizado un impagable servicio público de formación a numerosas generaciones durante siglos.

En la actualidad, muchos de los que enarbolan la libertad de enseñanza siguen prisioneros de esta obsesión. De manera que se trata de implantar un sistema educativo pluralista donde convivan centros públicos y privados, y entre éstos de diferentes confesiones, ideologías y filosofías. Ha de buscarse el ideal de la educación como forma de transmisión de valores y no de imposición de estos (como afirma Fernandez-Miranda 1988). Se ha criticado mucho los valores de la Iglesia católica, que en definitiva no son otros que los valores básicos que sostienen una sociedad libre y solidaria. Cercenar estos, no deja de ser una perversión de la libertad y su auténtica naturaleza.

7.5.1. Necesidad de consenso.

Maritain⁵⁶⁷, desplomado por la tragedia que fue la Segunda Guerra Mundial, deja claro que los franceses tuvieron que rehacer su patria *sobre las ruinas de la guerra* (ejemplo que sirve a los españoles después de la Guerra Civil), uno de los primeros cismas morales de su historia (y de nuestra historia). Reivindica un pacto fundamental, al que denomina *carta moral o constitución moral* en una sociedad de hombres libres para evitar la falta de libertad y la tragedia física o moral de cualquier sociedad. Los derechos y libertades que reivindica para la creación de este gran pacto, no son distintos a los que venimos manifestando en el apartado anterior; pero sí lo es la justificación de los mismos, la desgarradora solicitud de consenso y su justificación. Una comunidad verdaderamente libre debe garantizar: A) Igualdad entre los hombres. B) Justicia entre personas individuales. C) Justicia entre la persona y la comunidad. D) Amistad civil e ideal de fraternidad, libertad religiosa, tolerancia y respeto mutuos entre familias espirituales, conciencia cívica y amor a la patria, respeto de su historia y de su herencia, y de las diversas tradiciones que la componen.

Para ello, pide generosamente el acuerdo escrito de los franceses, con el fin último de conseguir un consenso estable que cree las bases de una mejor vida en común. Es necesario el convenio si se desea evitar el conflicto y alcanzar la vocación de perfección moral de la sociedad; se debe considerar siempre y en

⁵⁶⁷ MARITAIN, J., *La educación en la encrucijada*, Ediciones Palabra SA, Tra: Carlos Segade y José María Garrido. Madrid 2008, 190.

todo caso, que la escuela debe formar a los niños sin perjudicar y teniendo en cuenta, los lazos con la unidad familiar: «La escuela debe proveer al niño de un equiparación racional inspirado en las creencias fundamentales, filosóficas o religiosas, *que encuentran en el hogar o, al menos no opuestas*». ⁵⁶⁸

En definitiva, trata de buscar soluciones a la posibilidad de adoctrinamiento; concluyendo, con la afirmación de que el niño pertenece a la familia —no al Estado—, desde el momento en que es miembro de ella, no en cuanto sea objeto de su propiedad. Aceptando la inmortalidad del alma, el niño en este ámbito pertenece a Dios⁵⁶⁹. Por consiguiente, ha de garantizarse tanto la educación cristiana como la no cristiana, pero en ningún caso se deben pervertir los valores morales de la sociedad, o sustraer la posibilidad de que se conozcan los mismos, para el normal desarrollo del menor. Estos consejos de Maritain, son de absoluta aplicación a los principios que se debaten en este capítulo para cerrar el debate sobre el derecho a la educación en España.

7.5.2. *Cristianismo, dinámica social y derecho positivo en España.*

Es peligroso en una sociedad democrática aplicar la posible renuncia por sufragio universal a los derechos fundamentales inherentes a la naturaleza del hombre: inmanente, trascendente y autoperfeccionante, poseedora de dignidad.

Para garantizar estos derechos, deberíamos partir de una concepción extensa del Derecho Natural, bien haciéndola depender de la relación entre Moral y Derecho, o tratando de buscar su base en el seno del fundamento mismo del Derecho. De tal modo que, podría superarse el positivismo legalista que actúa también a través de los principios generales y según el criterio de la naturaleza de las cosas en dar, exclusivamente, racionalidad a la norma jurídica. El *Catecismo de la Iglesia Católica* reafirma los tradicionales principios sobre la ley moral en general y sobre la ley moral natural en particular: «Obra maravillosa del Creador —se dice en el Catecismo—,

⁵⁶⁸ Ibidem, 190.

⁵⁶⁹ Ibidem, 208.

proporciona los fundamentos sólidos sobre los que el hombre puede construir el edificio de normas morales que guían sus decisiones. Establece también la base moral indispensable para la edificación de la comunidad de los hombres. Finalmente, proporciona la base necesaria a la ley civil que se adhiere a ella, bien mediante una reflexión que extrae las conclusiones de sus principios, bien mediante adiciones de naturaleza positiva y jurídica»⁵⁷⁰.

Lo cierto es que la Constitución española ha difuminado el Derecho Natural como fuente del derecho o principio que informa la Ley de Leyes. Recoge, como venimos diciendo, una lista extensa de valores positivizados, todos ellos consecuencia y aportación de la civilización judeocristiana. Ahora bien, debemos dejar constancia de que no es el Derecho Natural el referente directo y evocable para su perfección técnica, sino una abstracción cultural que ha ido desarrollándose en los distintos marcos normativos. Por consiguiente, la verdad de esos valores es adaptable y consensuada conforme a las tesis spinozistas.

Por otra parte, si podemos reflexionar para alcanzar una mayor comprensión de la obra de Petit que, entre los deberes de las autoridades civiles debería incluirse el Derecho Natural para resolver el problema planteado —la positivización del injusto por sufragio universal—, se conseguirá el fin propuesto: «nadie puede ordenar o establecer lo que es contrario a la dignidad de las personas y a la ley natural».

Por tanto, los derechos fundamentales quedarían blindados frente a las corrientes de opinión. No podemos olvidar que para el católico, el ciudadano tiene obligación en conciencia de no seguir las prescripciones de las autoridades civiles cuando estos preceptos son contrarios a las exigencias del orden moral, a los derechos fundamentales de las personas o a las enseñanzas del Evangelio⁵⁷¹. Dicho esto, pasemos a valorar la forma técnica de dar respuesta al concepto de soberanía, no cabe duda que será a través de la doctrina

⁵⁷⁰ *Catecismo de la Iglesia Católica*. www.vatican.va.

⁵⁷¹ *Catecismo*, 1992, Madrid, puntos 1.950 a 1.961, 2.235 y 2.242

que al efecto ha ido creando el Tribunal Constitucional⁵⁷² En la sentencia reseñada se alcanza la conclusión siguiente: *cuando los electores ejercitan un derecho fundamenta establecido por la Constitución, al amparo de la misma, tal ejercicio ha de efectuarse dentro del marco constitucional y con el alcance previsto en la propia Constitución, que no comprende el de obtener un resultado prohibido por la misma como es que los titulares de los poderes públicos accedan a los cargos sin el deber positivo de actuar con sujeción a la Constitución, es decir en el debido acatamiento a la misma.* Por ello la Constitución conviene los Derechos Fundamentales; todo el marco normativo pactado en sede parlamentaria —la soberanía reside en el pueblo— se aplica sin matizaciones de ninguna clase.

Además, la *Constitución, una vez promulgada, tiene validez y obliga a todos los ciudadanos españoles por haber sido ratificada—entre otros requisitos— por la mayoría del pueblo español, con independencia de cuál fuera el voto de ésta o aquella persona, de éste o aquel grupo de electores, pues de no ser así, ninguna norma aprobada por una mayoría con el voto en contra o la abstención de una minoría podría pretender obligatoriedad general, lo que no solo sería un absurdo sino también contrario al artículo 9.1 de la Constitución y al principio de seguridad jurídica establecido por el art. 9.3 de la misma.* Por otra parte, los Diputados, como integrantes de las Cortes Generales, representan el conjunto del pueblo español de acuerdo con el art. 66 de la Constitución, sin perjuicio del pluralismo político, que como valor superior del Ordenamiento reconoce el art. 1 de la Carta Magna, y la voluntad popular resulta de la concurrencia de los distintos partidos, tal como lo establece el art. 6 de la Constitución.

La Constitución, como también señaló el Tribunal Constitucional en su sentencia 11/1981, de 8 de abril, «es un marco de coincidencias suficientemente amplio como para que dentro de él quepan opciones políticas de muy diferente signo» , sin más exigencia y límite que el respeto a la Constitución; a las normas que libremente nos hemos dado que han hecho posible el entendimiento básico y el funcionamiento del sistema democrático y, si se desea y se procede a su cambio, a los procedimientos de reforma

⁵⁷² Sentencia 101/83 de Tribunal Constitucional de fecha 18 de noviembre de 1993.

constitucionalmente establecidos, garantes del consenso expresado en las mayorías cualificadas exigidas para aquella reforma⁵⁷³.

Dentro de los límites establecidos por la Constitución, el legislador goza del amplio margen de libertad que resulta de su posición constitucional y legitimidad democrática. Representante de la voluntad popular, sus productos, sus decisiones políticas formalizadas en leyes, en esencia mudables, expresan las concepciones éticas y políticas de la sociedad en un momento determinado. Concepciones ético-políticas que mudan y cambian dentro de la Constitución que proporciona estabilidad al sistema político democrático y es en sí misma la norma jurídica establecida por un poder desaparecido, el poder constituyente, y como tal estable en tanto no se reforme por el poder de revisión constitucional en los términos que acaban de exponerse.⁵⁷⁴ Lo dicho es la posición doctrinal que expone, fruto de su experiencia como Presidenta del Tribunal Constitucional, María Emilia Casas Bahamonde (Ex-Presidenta).

En sentido similar pero con un enfoque sociológico de mayor ca- lado se posiciona Manuel García Pelayo, primer presidente del Tribunal Constitucional; para éste, de la discusión honesta salía la racionalidad de la ley. La idea tiene como supuesto una creencia heredada de la Ilustración, la discusión parlamentaria es el procedimiento adecuado para descubrir la racionalidad objetiva en su dimensión normativa. García Pelayo le da una interpretación al parlamentarismo profundamente spinozista, veamos: «... partiendo de estos supuestos, la ley genérica y abstracta, como lo es la razón, crea ella misma una racionalidad objetiva, un orden racional al que deben adaptarse y al que pueden reducirse las conductas».⁵⁷⁵

Por consiguiente, se acepta la transvaloración de los bienes jurídicos o morales, la posibilidad de modificar estos según le conviene a la sociedad en cada momento histórico. Así conforma ésta los valores que considera válidos

⁵⁷³ STC 48/2003, FJ 7

⁵⁷⁴CASAS BAHAMONDE, M.E., *Sentencias Tribunal Constitucional*. Dykinson. Actualidad Jurídica (Uría & Menéndez). Número 22 (2010).

⁵⁷⁵GARCIA PELAYO, M, *Las Transformaciones del Estado Contemporáneo*. Manuel García Pelayo. Alianza Editorial, SA, Madrid 2005, 62

para su propia realización. Para pulir lo tratado de toda aspereza intelectual sería conveniente aclarar algunos conceptos: ¿Qué es valor? ¿Qué escala o lista de valores existe?. Podemos convenir que los valores son propiedades objetivas del ser. En este trabajo, aceptamos la división en dos grandes grupos: el valor objetivo (utilidad, pureza, preciosidad) y el efecto del valor en el sujeto (satisfacción, enriquecimiento o mejora de vida)⁵⁷⁶. La tendencia del positivismo constitucionalista es aceptar con utilitarismo jurídico el concepto de valor, entrecruzando el concepto de soberanía con el valor subjetivo o social. Como los valores son propiedad del ser, y éste procura su bien, la búsqueda de estos valores no deja de ser la búsqueda de la felicidad o el bien, que es uno de los tres pilares de la Carta Magna. Por tanto, el debate queda abierto ¿Los valores se convienen o son patrimonio del hombre?.

La doctrina de la Iglesia recogida en el pensamiento de Petit, la conocemos. Ahora conviene concluir con lo que la comunidad política actual contempla. Hasta la fecha, el posicionamiento jurisprudencial más claro en esta materia es la sentencia del Tribunal Supremo de 11 de septiembre de 2009. En el Fundamento de Derecho Sexto se reserva el Estado el derecho a educar en determinados valores morales: «la actividad educativa no podrá desentenderse de transmitir los valores morales que subyacen en los derechos fundamentales o son corolario esencial de los mismos». ¿Estos valores quién los determina? A estas alturas, queda claro que son exclusivamente fruto del consenso, los valores consecuencia de la propia Constitución, en ningún caso se consideran «adoctrinamiento»; el problema surge, puesto que fruto del consenso puede surgir una Constitución adoctrinadora por voluntad popular. ¿En este caso qué ocurriría?. Pues, que no serían anulables esos valores por estar positivizados. Realmente la sentencia referida resulta etérea, debido a que, permite disolver los conceptos de adoctrinamiento o libertad religiosa. De alguna manera, viene a recoger unos derechos que permite vulnerar arropado por la ambigüedad de la dialéctica legal.

⁵⁷⁶GUARDINI, R., *Ética*, Int: López Quintas, A., Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2000, 19.

8. CONCLUSIONES.

Decíamos que las Obras Completas de Petit comienzan con una frase perfecta para comprender su arquitectura moral e intelectual: «cuando una ola de total frialdad espiritual amenaza con anegar los campos, antaño más florecientes y fecundos, de tantas almas individuales y de las obras apostólicas más arraigadas, nada más oportuno —con una oportunidad más sobrenatural cuanto menos comprendida y menos aún divulgada— que el reiterado aviso y llamada a las conciencias individuales y colectivas de la necesidad apremiante e insoslayable de la devoción al Corazón de Jesús y el inseparable correlato de su Soberanía Social»⁵⁷⁷

Para comprender el origen de la *ola de total frialdad espiritual* hemos seguido a través de nuestro autor las causas de esta afirmación tan profunda, como valiente y rotunda, en nada espontánea ni casual. Y en todo caso, justificada a través de su trabajo, tanto desde el punto de vista histórico como político, metafísico y espiritual. La historia no está conformada simplemente por acumulación de hechos, debemos entenderla como ámbitos: circunstancias empíricas, sociales, culturales y religiosas, que determinan el modo de pensar y el comportamiento del hombre como ser antropológicamente libre e independiente, es decir, como ser social. Con base a este principio, hemos situado cada escrito de Petit en el justo momento en que se estaban gestando las distintas corrientes y transformaciones: religiosas, políticas y culturales que determinaron el comportamiento social de los españoles como comunidad política.

La obra de Petit es de pensamiento católico y objeto diverso —así la define José María Alsina, presidente de la Fundación Ramón Orlandis⁵⁷⁸— principalmente en los ámbitos de la teología, política y filosofía. A partir de 1964 siendo estudiante de Ingeniería comenzaron sus colaboraciones en la

⁵⁷⁷ PETIT SULLÁ, J.M., *Obras Completas Al servicio del Reinado de Cristo. «La Constitución cristiana del Estado en la enseñanza de León XIII»*. Tradere, tomo1, vol.2, Madrid 2011, 590.

⁵⁷⁸ ALSINA, J.M^a, *Presentación, Obras Completas de J.M. Petit Sullá*, T 1, V 1, Tradere, Madrid 2011, 13 .

revista *Cristiandad*, que continúan hasta momentos antes de su muerte, con un solo fin, la justificación de lo que Petit entiende como Reinado social de Jesucristo.

Hemos tratado de evidenciar el nexo entre el pensamiento de nuestro autor y, los acontecimientos políticos que vivía España en el momento en que la savia de su naturaleza intelectual corría por las venas de sus escritos políticos y filosóficos. Para encontrar la simbiosis o puntos de contacto entre la España de la Transición y la crítica de José M^a Petit a la modernidad, hemos partido de la frase que dedicamos a la Introducción al Preámbulo de la Constitución española: «La Nación española, deseando establecer la justicia, la libertad y la seguridad y promover el bien de cuantos la integran, en uso de su soberanía».

Uno de los puntos de partida esenciales de la tesis ha sido el libro escrito por los Ponentes de la Constitución de 1978 con motivo del 25 aniversario, titulado *Reflexiones de los ponentes de la Constitución Española 1978-2003*. Concretamente en su presentación, el Presidente del Senado —Juan José Lucas— daba su interpretación de lo que es y será la Constitución española en las cuestiones esenciales de la misma: «...la Constitución no es materia de fe, ni pertenece al universo de las emociones o disquisiciones morales. La Constitución es la voluntad soberana de la nación».

Partiendo de estos mimbres comenzamos la tesis con un estudio de los dos pilares sobre los que se sustenta la cultura de Occidente, a partir de la modernidad: el cristianismo mediante la obra de Petit Sullá, que sintetiza el conocimiento del mundo canalizado a través de un ideal nacional cimentado en los principios católicos. Y, el transversal advenimiento de la doctrina spinozista que ramificó todo el pensamiento moderno y la deconstrucción de la cultura judeocristiana en el periodo postmoderno⁵⁷⁹.

La obra de Petit Sullá es una síntesis armoniosa de la doctrina de la Iglesia. Tal y como explicamos en la *Justificación de la obra*, debido al momento

⁵⁷⁹ MAYOR OREJA, J; BUTTIGLIONE, R; SCHONBÖRN, C; SANCHEZ CAMARA, I. *Democracia sin religión? El derecho a influir de los cristianos en la sociedad*. Edi. Stela Maris, Barcelona, 2014. 3684.

histórico en el que vivió su plenitud intelectual, la doctrina de Petit se hornea con distintas herramientas intelectuales: teología, filosofía, antropología, metafísica; que sirven para analizar cada uno de los problemas que han influido en el hombre, especialmente desde finales del siglo XX al convulso inicio del siglo XXI.

Para comprender a Petit resulta esencial situar el contexto en el que Juan XXIII inaugura el Concilio Ecuménico Vaticano II en octubre de 1968, por tanto, tan solo unos meses después del hito histórico conocido como el Mayo del 68. Petit hace una primera valoración de cuáles eran los anhelos del Papa y las aportaciones que no pudo finalizar durante su pontificado. Se produce en 1969 una *Ósmosis entre catolicismo y modernismo* a consecuencia de la rebelión de los jóvenes: justificada posiblemente, como protesta por el desarrollo de la Guerra de Vietnam, la lucha por una educación laica y otra serie de razones que no vienen al caso que nos ocupa. Estos hechos coincidieron con la desmoralización que produjo el enquistamiento de las filosofías racionalistas en la moral social, encadenada a la falta de esperanza y felicidad de la sociedad incipiente en la segunda mitad del siglo XX. Petit, extraería tres relevantes conclusiones de la apertura del Concilio Vaticano II que conviene destacar:

- 1) Es cierto que en el documento de 11 de octubre de 1968 el Papa hace mención a la necesidad de que se vuelva a *las cosas celestes*, lo que resulta una invitación a la huida del materialismo.
- 2) Reivindica la fe contra el pesimismo de posguerra. Y, aboga por la libertad frente a las tiranías nacionalsocialistas y marxistas, que asolaron Europa en la primera mitad del siglo XX.
- 3) Afirma que el liberalismo es el causante del abandono del hombre atendiendo a su dignidad, para transformarle en medio material —sujeto económico— propio del utilitarismo económico.

Petit, partiendo de estas premisas, recuperó y revalorizó el magisterio del papa Juan XXIII sobre la verdad. ¿Qué se entiende por verdad? El reconocimiento del hombre compuesto de alma y cuerpo, provisto de una dignidad superior, de vida infinita. El hombre debe ordenar su vida respetando las cosas sensibles, pero con la finalidad puesta en lo espiritual por encima de las

cuestiones materiales. Caridad y solidaridad son los términos base de lo que se define en la apertura del Concilio Vaticano II como luz de la verdadera paz en la tierra; estos valores, son coincidentes e incluso reivindicado por los movimientos sociales y políticos del 68.

Los jóvenes del 68 se revelaron por muchas razones, con o sin razón, eso sería una cuestión discutible en otros espacios de trabajo. Pero lo cierto es que la juventud se encontraba desolada, viviendo el sueño del racionalismo puro, casi nihilista, que lo preguntaba todo y no encontraba respuesta a casi nada. Como explica T. S. Eliot «cuando todos los valores están muertos, lo único que queda es usura, lujuria y poder»⁵⁸⁰. La democracia ilustrada fue una solución última, que puso al descubierto muchas debilidades aún no resueltas en materia de derechos fundamentales y espiritualidad. Petit, busca su propia respuesta, su propia «paz» a través de la expansión de unos valores que en paralelo se manifestaron desde la fe y no eran escuchados: paz, solidaridad, verdad. El anatema a este planteamiento de vida civil y pública lo había desarrollado a la sazón en su obra Spinoza, llevando los principios relativistas contrarios a lo doctrina de la Iglesia católica, hacia posiciones extremas en las que requiere la anulación de lo que denomina y califica como *superstición*.

En aquellos años convulsos, se inició en el seno de la Iglesia española, un duro debate sobre lo que deberían ser relaciones Iglesia y Estado. Intenta Petit intentó comprender desde la fe la «dinámica social» que desarrolló en su tesis doctoral sobre Comte. Pausadamente fue analizando los ámbitos históricos y transformaciones que surgen en los distintos espacios de vida social en España y su devenir religioso. Para ayudarse en su estudio se apoyó en la hermenéutica comtiana, como método útil para analizar los conflictos y cambios que se producen en la «cultura» y «estructura» religiosa. Pasamos a esquematizar la obra del filósofo barcelonés, desde cada uno de los temas que hemos considerado más relevantes por su importancia social, política y ontológica, y que le sirvieron para situarse ante la modernidad en la España de final de siglo.

⁵⁸⁰ Cit. J; BUTTIGLIONE, R; SCHONBÖRN, C; SANCHEZ CAMARA, I. *Democracia sin religión? El derecho a influir de los cristianos en la sociedad*. Ed. Stela Maris, Barcelona, 2014, 31.

1. Liberalismo

España inicia un proceso de Reforma política que llegó a su vértice en el año del fallecimiento de Franco, y a su momento de inflexión en 1978 con los debates y aprobación de la Constitución española: concretamente, una vez iniciados los trabajos de los Ponentes nombrados por la *Comisión de Asuntos Constitucionales y Libertades Públicas del Congreso de los Diputados* sobre lo que sería el contenido jurídico-político de la Constitución española.

Pasadas varias décadas desde la finalización de la II Guerra Mundial, no cabe duda de que surgen sinergias perfectas, para la reflexión sobre cuestiones que iban a marcar el futuro de España: la primera cuestión que hemos abordado es el concepto, naturaleza y grados de liberalismo. Y nos ha interesado conocer cuál es la posición de la Iglesia sobre el mismo y su repercusión social.

Venimos afirmando que Petit describe el liberalismo como sinónimo del racionalismo o naturalismo, que no es otra cosa que la soberanía de la razón (Spinoza) negando la existencia de Dios y sus mandamientos, la ley natural y la ley divino positiva (respetando la negativa de Petit a admitir este término).

El catedrático de Filosofía de la Naturaleza se mantiene firme y beligerante en su opinión contra las distintas formas de spinozismo y liberalismo acomodados al texto de la Constitución del 78. Considera que la política debe entender de los principios universales que la fe revela; algo que no se ha hecho en la redacción e interpretación doctrinal de la Constitución española de 1978. Entiende que el liberalismo ha asumido como actitud política general un sistema antinatural que el mundo contemporáneo acepta y de alguna forma padece; lo esencial de la obra de Petit, es que hace un enorme esfuerzo por demostrar no solo los males del liberalismo, sino que este es contrario a la doctrina de la Iglesia Católica.

Queda demostrada en la tesis la influencia de Spinoza en el liberalismo moderno, al menos, a criterio de nuestro autor. Podemos sintetizar esta influencia basándonos en las siguientes particularidades que definen los trazos

del pensamiento spinozista:

- a) Frente a los Estados confesionales que no admitían la heterodoxia religiosa o filosófica, apoya la libertad de pensamiento con vertientes relativistas y excluyentes de la verdad cristiana.
- b) Spinoza es el precedente más claro del contrato social y de la teoría de la voluntad general. Con él nace de forma indubitada del principio de immanencia naturalista frente al creacionismo sobrenaturalista.
- c) El poder político procede de la fuerza colectiva de los hombres.
- d) Partiendo del naturalismo integral, solo es justo o injusto lo que determine la voluntad popular.
- e) Niega la sustantividad espiritual del hombre.

No cabe duda de que el Dr. Petit coincide con Ramière cuando afirma que al liberalismo se le reconoce más por lo que niega que por lo que afirma. Conviene que el liberalismo busca la secularización de la sociedad y la negación de la transcendencia. A través de Ramière hemos podido conocer el círculo de pensamiento racionalista, valorando los siguientes axiomas propuestos: el hombre es libre; la libertad se funde con la naturaleza (ontológica); pero hablamos de una libertad no de orden moral sino en el físico (óntico); el racionalismo no tiene límites por erradicar ni para confundirse con la naturaleza. La sociedad implica la limitación y el orden a una necesidad artificial; la ley determina en última instancia el grado de libertad del hombre, la voluntad general establece los límites, confundiendo moralidad con legalidad.

2. Relaciones Iglesia y Estado

En el ámbito de relaciones entre Iglesia y Estado, es un tema que no acomete de manera frontal. El problema de la separación Iglesia y Estado lo asume de manera tangencial en diversas ocasiones. Lo considera nuestro autor intrínsecamente relacionado con el problema de la secularización del Estado, y el debate sobre Fe y Razón. Ramière, filósofo de influencia relevante en Petit, lo afronta por el contrario sin limitaciones.

La autoridad civil se concreta en dos ramas; legislativa y ejecutiva, siendo la última ramificada en tres: administrativa, legislativa y coactiva. Lógicamente, Ramière se atrinchera en la doctrina de la Iglesia en sus opiniones sobre el fundamento racional del poder, y el concepto jurídico de la división de poderes. Coincide Petit con Ramière en este postulado: si la autoridad es exigida por la razón de la misma sociedad debe disponer de los medios necesarios para el logro del bien común, asimilado éste a la dignidad que conocemos como felicidad.

En cuanto a la división de poderes, el filósofo catalán no la acepta como Ramière. Éste, invoca directamente a Montesquieu, cuestión lógica si valoramos adecuadamente su gran obra política el *Espíritu de las leyes*: tratado de teoría política casi perfecto, sublime, para garantizar el equilibrio político-social. Asumidos por Petit los antecedentes doctrinales de Ramière, hemos visto como aborda el problema en un artículo titulado *Respeto a la libertad religiosa* que fue publicado en 1987 siempre descansando sus contenidos en el Magisterio de la Iglesia. Vincula el derecho a la libertad religiosa con la relación Iglesia y Estado, concretamente en *Inmortale Dei* de León XIII.

Para evitar fisuras sobrevenidas por las interpretaciones que se pueden hacer de las reformas abordadas en el Concilio Vaticano II, afirma Petit que en la Declaración *Dignitatis humanae. Sobre la libertad religiosa* el Papa deja íntegra la doctrina tradicional; en cuyo núcleo, se afirma que entre ambas, la potestad civil y la religiosa, debía haber mutua armonía basada en un doble principio: el de la respectiva autonomía en los asuntos propios de cada sociedad y, el reconocimiento por parte del Estado de que existen asuntos que miran a la salvación de los hombres, pero que se manifiestan como hechos temporales.

La cuestión se complica con los asuntos que se llamaron jurídicamente «mixtos». La Iglesia cree que en nada dañaría el reconocimiento de los valores cristianos en estos asuntos; es más, reforzaría los ámbitos de libertad y dignidad del ser humano. Partiendo de estas premisas ponemos analizado como Petit la cuestión nuclear del problema sobre las relaciones Iglesia y

Estado.

3. La educación.

Para nuestro autor la educación es la cuestión mixta por excelencia, pero no resulta menos importante que otras cuestiones como, vida, dignidad, bien común o el problema social. Concreta lo que aparentemente debería resultar evidente: el poder civil tiene que favorecer la vida religiosa, implica que ordenará de tal forma la vida temporal, el campo de su propia incumbencia, que de este modo hará posible la vida religiosa, más aún, la «dispondrá» para que reciba de buen grado la vida plena.

La libertad de educación, enseñanza, ha sido en la historia del derecho constitucional español motivo de controversia y luchas intestinas, entre quienes consideran que es la familia quién debe asumir el derecho a educar con sus propios criterios y valores a los hijos. Y quienes consideran que es el Estado el responsable de esta función social, por encima de la voluntad y deseos de los padres. El enfrentamiento entre las diferentes posturas resurgió durante el período constituyente y perdura en la actualidad. El último gran conflicto se suscitó con la aprobación de la asignatura obligatoria denominada *Educación para la Ciudadanía* que el primer Gobierno de Mariano Rajoy sustituyó por *Educación cívica y constitucional*. Permanecen por esta causa constantes conflictos en la sociedad civil, y en los distintos parlamentos autonómicos, todo ello agravado por el uso sectario que hacen las comunidades autónomas de las transferencias conferidas en materia de educación.

Detrás de los múltiples fracasos legislativos, se oculta una cuestión fundamental: la tensión entre los relativistas que tratan de imponer su deseo de control del «derecho a la libertad de enseñanza» por parte del nuevo ídolo, el Estado, o lo que es lo mismo, la erradicación del *homo religiosus*. Y de contrario, los cristianos que luchan por garantizar el respeto a la libertad de creación de centros docentes y de educación, para asegurar a los padres la posibilidad de las favorecer las bases educativas necesarias que les permitan decidir la educación moral y religiosa que han de recibir sus hijos. El derecho a la educación con carácter genérico y *stricto sensu* viene recogido en

el artículo 27.1 de la Constitución española: «Se reconoce la libertad de enseñanza».

Para Petit, este derecho no es más que una conclusión del derecho a la libertad de expresión y de imprenta, aunque con un valor añadido, la necesidad de que el derecho a la educación sirva como garantía para la posible transmisión de la verdad, puesto que ésta es el único objeto del entendimiento. No es lícito proponer en la enseñanza a los jóvenes algo distinto a la verdad: la libertad no puede pasar por encima de la verdad. Usando palabras del Papa Benedicto XVI: vivimos un momento de «emergencia educativa»⁵⁸¹. Petit aclara sus posiciones doctrinales siguiendo a Juan XXIII y Pío XI; afirma que el derecho a educar pertenece antes que nada a los padres, posición que en este caso permanece firme en la Iglesia por tratarse de un Derecho Natural en tanto que afecta a la libertad y dignidad del hombre.

La Constitución obliga a los poderes públicos a garantizar el derecho que asiste a los padres, a que sus hijos reciban educación religiosa o moral. Del mismo modo, reconoce a las personas físicas o jurídicas la posibilidad de crear de centros docentes. Por tanto, formalmente descansa la Constitución en la doctrina de la Iglesia en este aspecto; lo que no implica que como dice el aforismo *unos hacen las leyes y otros los reglamentos*; es decir, a pesar del reconocimiento expreso del derecho, existe una tensión de fondo para derogar lo que la Constitución proclama, aunque sea un derecho fundamental, más aún, considerando la doctrina aplicada por el Tribunal Constitucional del «árbol vivo». Petit da razón de esta tensión cuando afirma que; a través del pensamiento ilustrado amasado en el liberalismo, se identifica moral y política, como simbiosis de lo que será Religión de la Humanidad. Entiende, y de ello hablamos cuando se afrontó el problema de la de *la dictadura del lenguaje* en el capítulo titulado *Modernismo y Modernidad*, concretamente en el momento de analizar las debilidades de la democracia a través de Wittgenstein: que en nuestra época la *educación positiva* se ha convertido o resulta ser, el instrumento estatal indispensable para sustituir a la religión por un nuevo objeto de culto, el Estado, con palabras de Sánchez Camara «la separación entre la Iglesia y el Estado no significan la supresión de la religión en la vida pública, ni la marginación política de los creyentes. El poder

⁵⁸¹ Ibidem, 88.

temporal aspira así a suprimir el poder espiritual, para poder ejercerlo mediante el *imperium* del Estado. No obstante, cuando ambos poderes se unen, el camino hacia el totalitarismo queda facilitado. Si todos somos libres e iguales en derechos, no pueden ser más libres los ateos que los creyentes»⁵⁸².

La reflexión de Sánchez Camara, resulta una magnífica aproximación a la solución del problema que diagnostica Petit, pero que soluciona tan solo en parte; puesto que es cierto que el Estado tiene una tendencia natural a ejercer el absolutismo, sustituyendo la fe por la voluntad popular. La experiencia humana cristaliza como verdadera religión; se allana el camino a los modernistas, convencidos de que resulta esencial establecer un sello dogmático que modifique las instituciones hasta imponer el racionalismo absoluto.

No es baladí el pensamiento de Petit cuando se refiere a Comte en materia de educación. Hicimos hablar a Petit sobre esta materia en distintos momentos del análisis de su obra, y como hemos visto lo hace de forma más precisa en su tesis doctoral *Filosofía, política y religión en Augusto Comte*; concretamente en su estudio de la filosofía comtiana sobre la teoría sobre la dinámica social.

La organización política o social no es algo que se origina por azar, ha de entenderse como una combinación política perfectamente trazada y elaborada por algunas figuras políticas, económicas o sociales relevantes. De ahí la preocupación de nuestro autor sobre la combustión que puede sufrir el sistema democrático por elementos capaces de controlar el mismo, dominando el sistema educativo.

Tratamos la necesidad de consenso en el epígrafe titulado la *Educación en la encrucijada*. Hemos titulado el apartado V del capítulo VII *Reflejos en la España contemporánea* con el homónimo del célebre libro publicado por Maritain (*Educación en la encrucijada*, 1943), escrito durante la Segunda Guerra Mundial desde su exilio en Londres. Viene a colación puesto que para

⁵⁸² MAYOR OREJA, J; BUTTIGLIONE, R; SCHONBÖRN, C; SANCHEZ CAMARA, I. *Democracia sin religión? El derecho a influir de los cristianos en la sociedad*. Edi. Stela Maris, Barcelona, 2014, 129.

el filósofo francés, no pudo haber un momento de mayor relevancia y dramatismo que pusiera de manifiesto la necesidad de intentar abordar de forma sencilla y preocupada, el problema de la necesidad de consenso en materia de educación.

Maritain, llegó a la conclusión que pone de manifiesto Petit a lo largo de su obra: admitiendo la posibilidad de que minorías poderosas puedan controlar la voluntad de los jóvenes a través del sistema educativo. Por tanto, es el Estado debe garantizar la libertad religiosa y la educación con una base de valores objetivos para el asegurar el normal desarrollo de la dignidad del individuo y la libertad plena del hombre y el grupo social.

4. Libertad religiosa.

Podemos concluir que el Dr. Petit entiende que la libertad religiosa, se debe ejercer sin ninguna clase de coacción por parte del Estado o grupos sociales. La declaración *Dignitates humanae* es un alegato claro en defensa de la libertad religiosa que establece la necesidad de la Iglesia a evangelizar y hace una llamada a los hombres a buscar la verdad sin ninguna clase de coacción externa o interna. El bien común se consigue mediante la creación de un conjunto de condiciones en la vida social, que permitan al hombre alcanzar su propia perfección. El respeto y la disposición de los medios para cumplir este fin corresponde a los ciudadanos, el Estado y la comunidades religiosas. En el Evangelio según san Lucas, Jesús afirma: *Lo que es del César, devolvédsele al César, y lo de Dios a Dios* (Lc 20, 25) frase que se repite una y otra vez en todos los debates sobre las relaciones entre Iglesia y Estado, con distintas interpretaciones ontológicas. Se suscita sobre este asunto una interesante línea de pensamiento en los escritos del cardenal Ratzinger sobre la separación Iglesia Estado: significa que el cristianismo ha descartado la idea de un estado divino; dejando libertad al hombre para que mediante el libre albedrío se acerque a la verdad en busca de su felicidad y dignidad.

Desde la publicación del *Tratado Teológico Político* por Spinoza hasta el derecho constitucional moderno, se ha producido una fuerte tensión entre dos corrientes opuestas en la interpretación del Derecho Natural. Por un lado, los que consideran que la libertad y el Derecho Natural proceden del derecho

divino que se encuentra inscrito en el corazón del hombre; y de otro, los que consideran que la libertad procede de quienes detentan la potestad estatal, mediante el ejercicio de la soberanía popular o sufragio y el Derecho Natural es causado por la razón.

Otro de los grandes temas abordados en la tesis, que resulta fundamental para comprender el entorno social y cultural sobre el que se gestaron los orígenes de la modernidad. Y la cuestión esencial para la correcta interpretación del Preámbulo de la Constitución, es la viva y difícil polémica entre fe y razón.

Autoafirmada su condición tomista, Petit, hace propio el discurso que pronunció el Papa en la Academia Pontificia de Ciencias, el día 22 de noviembre de 1951. El catedrático catalán se fija especialmente en algo inherente a la personalidad que resaltábamos del mismo en las pinceladas biográficas del inicio: la necesidad de comprender la naturaleza, para comprender la creación «La Providencia ha dispuesto que la noción de Dios, tan esencial para la vida del hombre, como puede simplemente deducirse de una mirada del mundo, de manera que el que no comprender su voz es necesidad. ¿Cuál es la importancia de la ciencia moderna respecto del argumento que prueba la existencia de Dios, partiendo de la mutabilidad del cosmos? Mediante investigaciones exactas y particularizadas... ha señalado su inicio en cinco millones de años, confirmando por las pruebas físicas la contingencia del universo y la fundada deducción de que por aquella época el cosmos haya salido del creador».

Concluye nuestro filósofo de la naturaleza después de exponer los argumentos platónicos, los tomistas, y por último la posición del Magisterio de la Iglesia: que no basta entender y sostener la temporalidad del mundo, éste necesita una causa que lo lleve de la nada al ser.

5. *Laicismo y laicidad*

El problema de laicismo y laicidad, vivo y latente en toda la modernidad, se aborda de forma plena por Petit y por los Constituyentes, como se lee en el fondo de la tesis. De todo lo versado sobre la obra de Petit, hay algo que es una constante en la misma; se trata del debate sobre la Misión de la Iglesia, la

importancia de su presencia en la sociedad y los derechos de que debe disponer para enseñar al género humano el modo de alcanzar la eterna felicidad.

El acercamiento al problema lo hace por dos caminos: la idea de «paz en la tierra» desarrollada desde el cristianismo y la interpretación teológica del concepto, y, la necesidad de armonizar la vida espiritual a través de unas correctas «implicaciones entre el Estado y Iglesia católica». Como venimos diciendo, son caminos que se entrecruzan una y otra vez a lo largo de su obra, posiblemente muy motivado por las transformaciones políticas, sociales y religiosas de la España que le fue contemporánea. Hemos expuesto el modo en que Petit trae a colación el Concilio Vaticano II para recordar a la comunidad católica, con un cierto trasfondo político que el pueblo cristiano debe vivir en la fe los valores cristianos; para ello, hace especial hincapié en la necesidad de alejarse de los «errores del liberalismo», es decir, la desfiguración del mesianismo, naturalista y racionalista.

Resulta relevante la forma de entender la vida política y la relación del hombre con la comunidad política a los ojos de Petit, puesto que para nuestro autor la aceptación social de Dios, es necesaria para conseguir que *todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad*. Decíamos en nuestra exposición, que la afirmación podía resultar una invocación al confesionalismo o imposición religiosa. Pero el sentido que le da Petit no es dogmático en su trazado intelectual, sino filosófico, puesto que los matices de sus artículos dejan claro que lo que resulta esencial para nuestro filósofo es que se abra la posibilidad de conocer la verdad.

Petit se centra en las encíclicas *Pacem in terris* y *Ubri arcana*, para poner de manifiesto las herramientas —derechos naturales— que el hombre tiene para poder venerar a Dios, y el derecho a poder ejercer esas herramientas según la recta norma de la conciencia.

Plantea Petit como cuestión inicial lo siguiente: la Iglesia pide que le sea reconocido el «derecho a educar» para darle al hombre su eterna felicidad; el laicismo «ha penetrado en la familia, la escuela, la calle, los espectáculos públicos, el arte y en todo cuanto atañe a la vida del hombre». El coste de

ello, para nuestro autor, es la imposición del racionalismo spinozista a la sociedad, de tal modo que quedan conculcados los derechos más elementales del ser humano, y se cercena la posibilidad de elevar la dignidad del individuo según su credo. Es decir, existe una imposición de la cultura materialista al hombre a pesar de su transcendencia.

En conclusión, mediante el liberalismo materialista en en el fondo y en la forma; heredero de la Ilustración y ésta de Spinoza: el mundo actual queda dividido entre comunismo y positivismo; en este momento deberíamos hablar de positivismo, en sus dos grandes interpretaciones políticas: liberalismo o socialismo occidental.

Para Petit, la *Ética*, *el Tratado Teológico-Político* y *la Política* de Spinoza, son la base de la filosofía anticristiana que se ramifica en todo el derecho constitucional moderno. La fe es una cuestión interna, personal, desde ese convencimiento rechazaba cualquier autoridad externa, la confesión organizada, en definitiva, la fe como modo de vida y eje del comportamiento del ser humano.

Hemos destacado la opinión de de Joseph Ratzinger sobre esta materia, expuesta en *La Repubblica*: «La laicidad justa es la libertad de religión. El Estado no impone una religión, sino que deja espacio libre a las religiones con una responsabilidad hacia la sociedad civil. Y, por tanto, permite a esas religiones que sean factores en la construcción de la vida social»; continúa exponiendo el significado y fondo del concepto de laicidad: «una ideología que se impone a través de la política y no concede espacio a la visión católica y cristiana, etcétera».

Hemos matizado que entiende Ratzinger por «laicidad justa», que es lo contrario de lo que está ocurriendo en gran parte del mundo en el siglo XXI, es decir, la neutralidad estatal.

Hemos manifestado y acreditado que que el Estado de Derecho vigente en España se posiciona claramente frente a la existencia de una verdad eterna y universal cristiana; queda claro en la Presentación y fondo del libro conmemorativo del 25 aniversario del aprobación de la Constitución española

de 1978, en el que participaron los ponentes: Gabriel Cisneros, Manuel Fraga Iribarne, Miguel Herrero De Miñón, Gregorio Peces-Barba, José Pedro Perez-Llorca, Miguel Roca y Jordi Sole.

Coincide nuestro autor con la Iglesia Católica, en cuanto que consideran que en ningún caso deben prevalecer como valores de orden superior, aquellos que proceden del pacto social positivizado sobre el Derecho Natural, salvo que sean coincidentes y no se produzca una colisión de derechos.

Desde la obra de Petit, llegamos a la conclusión de que desde una perspectiva cristiana, el consenso no puede sustituir o suprimir los valores evangélicos. Juan XXIII en la Encíclica *Pacem in terris* manifestó lo siguiente sobre la verdad y el relativismo: «... en lo más íntimo del ser humano, el Creador ha impreso un orden que la conciencia humana descubre y manda observar estrictamente».

En estas conclusiones, hemos expuestos los grandes temas que aborda Petit Sullá, y los derechos que todo católico debe afrontar en busca de la verdad. Queda pendiente resumir los resultados del racionalismo que hemos abordado en el Capítulo VII. Y, con estos, podemos revelar los fantasmas de la modernidad: crisis de la institución familiar; abandono escolar; el grave problema del aborto; la epidemia de droga y depresión, y como consecuencia de todos ellos, el presente nihilista.

6. Visión de matrimonio y familia en España.

Al margen de las «disquisiciones morales» que expulsaba del derecho positivo español en la Presentación del libro conmemorativo del 25 aniversario el D. Juan José Lucas, hemos valorado la relevancia que tiene el concepto de naturaleza en Petit, porque de este concepto surgen los significados de familia y matrimonio recogidos en su obra. Los hombres dependen de las cosas creadas por Dios, la familia no es una fórmula convencional, ni la expresión de unidad cimentada en el deseo sexual y los intereses económicos, sino ese centro armonioso que representa la bondad de Dios, del que surgen la procreación y el primer contacto con la expresión del amor.

Resulta obvio que Petit, no expresa ninguna clase de oposición a la incorporación de la mujer al mercado de trabajo; ahora bien, considera que como estrategia para sus fines políticos el marxismo procura esclavizar a la mujer en el trabajo manteniéndola lo más alejada posible de la vida familiar. De este modo consigue dos objetivos: el Estado se sobrepone a la familia en el proceso de formación del hombre e incorpora a la mujer en la lucha de clases, desnaturalizando su relación con la sociedad civil y la familia tradicional.

A entender de nuestro autor, la familia actual se ha separado de todos los valores que conforman el perfil de la familia cristiana: fundamentalmente como primera célula de unión del individuo con la sociedad y, como núcleo de formación del hombre para su incorporación a la sociedad civil y germen de los valores que ha de sustentar para poder resolver las cuestiones antropológicas fundamentales: ¿De dónde vengo? ¿A dónde me dirijo? ¿Cuál ha de ser mi misión en esta vida?. Convenimos con nuestro autor que el Estado está suplantado a los padres en la educación de los hijos, valiéndose de todos los medios que tiene a su alcance: comunicación, sistema educativo, medios de comunicación etcétera, para alcanzar este fin. Los grupos de presión son los verdaderos padres intelectuales en la formación o deformación de los jóvenes. Compartimos y consideramos con Petit que, actualmente se está produciendo una inversión de valores que colocan el hedonismo en la cúspide de la sociedad humana. Por este motivo, la familia ha dejado de considerarse una institución de origen sobrenatural, tanto como lo es el hombre y la misma comunidad política, para reducirse a un mero acuerdo de voluntades un simple pacto o negocio jurídico. Sería conveniente plantearnos si Petit estaba en lo cierto, cuando advertía el alcance al que estaban llegando los ataques a la institución familiar por motivos doctrinales y estratégicos. Para ello, conviene destacar algunos datos.

De alguna manera estos datos evidencian el triunfo de quienes creen que el matrimonio es consecuencia de una relación violenta entre el hombre y la mujer, fruto de una situación económica determinada y de la mera atracción o deseo sexual —marxismo—. Por tanto, la familia es un sinsentido que ha de ser absorbida por el Estado. Resulta cierto que basculan los datos en contra de quienes consideran que el matrimonio es la expresión de equilibrio,

perfeccionamiento moral y espiritual, fomento de toda virtud individual o social —cristianismo. Petit es una firme defensor del matrimonio indisoluble por distintas razones: admitir el divorcio, es lo mismo que admitir que no es obligatorio cumplir los pactos; es indisoluble, por definición «es la unión eterna de un hombre y una mujer»; es indisoluble porque un divorcio fácil desnaturaliza el matrimonio y lo es, porque según Petit «no hay ningún método objetivo para valorar este rompimiento —familia».

No obstante, la realidad se impone en la obra de Petit y hace algunos matices al problema del divorcio que resultan de interés:

- a) Que se haga expresa mención en el momento del matrimonio a las causas que podían ser invocadas para disolver el pacto ante la autoridad civil.
- b) Abrir la posibilidad de suscribir una «cláusula de indisolubilidad», para que el matrimonio para toda la vida no sea un propósito o intención, sino un compromiso.

El divorcio masivo para Petit es el resultado de la intención marxista y liberal de destruir la familia cristiana. Es su interpretación del fracaso de uno de los medios naturales para alcanzar la felicidad del hombre.

7. Abandono escolar. Valoraciones desde la obra de Petit.

Aborda este problema en un artículo titulado *Enrique del Ossó. Educador de la juventud femenina*, encabezando el homenaje al sacerdote de Tarragona con un aforismo teresiano: «Educar a un niño es educar a un hombre. Educar a una mujer es educar a una familia». Para el sacerdote y escritor: educar es cultivar y ejercitar de un modo conveniente las facultades del hombre.

Dice mucho Petit en este artículo, no solo es una *laudatio* del profesor del Ossó, sino una valoración relevante de sus mensajes. La educación de un niño es la base de la sociedad del mañana, y ni que decir tiene la importancia de la educación de una mujer que es la base del grupo familiar por el amor y respeto

que recibe de forma natural del resto de los miembros de esta institución sagrada, para Petit.

Podemos convenir que la educación es un *arte* que conduce a la persona hacia la felicidad; y ésta está intrínsecamente vinculada al desarrollo espiritual del hombre, es decir, al conocimiento de la verdad. Destaca Petit denuncia una realidad viva en la actualidad «los tiempos que corren, los días que atravesamos no son favorables a la doctrina caótica»; porque «los maestros del error» quieren destruir la doctrina de Jesucristo. ¿Qué propone Petit para que el hombre sea feliz acá y eternamente —a través de Enrique del Ossó?. Da sencillos ejemplos que denomina «medios»: *buenos ejemplos, consejos prácticos, ejercicios, la verdad revelada, la razón, la experiencia, naturaleza, padres y maestros etc.*

Pero sobre todo destaca la importancia de comenzar la educación en valores desde párvulos, tomándose la pedagogía como un fin para la educación cristiana: *El párvulo es dócil para dejarse educar, es un hombre in potencia, respeta la autoridad del maestro.* Leída la obra de Petit, podemos concluir en su convencimiento de que el fracaso escolar es consecuencia del fracaso del liberalismo y el naturalismo; es decir, el abandono y entrega del hombre a los brazos del relativismo, deja a la juventud en un estado de desesperanza y nihilismo puro.

8. El aborto. Otro de los fantasmas de la postmodernidad.

El grave problema del aborto es una cuestión esencial en el pensamiento de Petit, si atendemos a sus consecuencias morales en la persona y el tejido social que produce este hecho tan dramático como actual. Las primeras preguntas que nos hicimos al abordar este asunto son las que se escuchan a diario en los medios de comunicación y Petit Sullá se hace en el artículo titulado *Consideraciones sobre el aborto: ¿Es una interrupción de un proceso biológico? O por el contrario ¿Es un asesinato, puesto que se elimina a un ser humano vivo en el vientre de la madre?.*

La última norma aprobada sobre este hecho es la Ley Orgánica 2/2010, de

3 de marzo, de salud sexual y reproductiva y de la interrupción voluntaria del embarazo. No habla en ningún momento de «aborto» «narciturus» «no nacido». Se habla de «feto» y del plazo de veintidós semanas para la «interrupción voluntaria del embarazo». No dice nada de las secuelas física y psicológicas que quedan a la madre; que es algo que Petit Sullá se plantea con enorme sensibilidad.

Recogimos en el trabajo unos datos que conviene recordad: «en un estudio realizado sobre pacientes post-aborto a solo ocho semanas de haber abortado, los investigadores hallaron que el 44 % se quejaba de trastornos nerviosos, el 36 % había sufrido alteraciones del sueño, el 31 % tenía arrepentimientos por la decisión tomada y al 11 % le habían sido prescritos fármacos psicotrópicos por su médico de cabecera. Lo que significa no solo un problema moral grave, sino que éste viene derivado de un fracaso psicológico por un acto intrínsecamente negativo.»¿Por qué la sociedad admite el aborto sin fisuras? por dos motivos, la sociedad, la razón, es quién «acuerda lo bueno y lo malo, lo justo e injusto» y mediante el «endurecimiento del corazón del hombre». Si estas premisas, sería difícil actuar de manera fría contra la vida de un no nacido; es para Petit también un «atentado contra la naturaleza» puesto que «en condiciones psíquicas normales la madre no mata a su hijo no nacido».

No aborda Petit otras cuestiones importantes, las eximentes que en toda legislación han existido para un posible delito de homicidio, es decir, cuando entre dos personas la vida de uno está en juego la legislación española ni la moral cristiana te ha obligado a morir en ningún caso; por consiguiente, ese punto que viene reconocido como un Derecho ha estado siempre contemplado en el Código Penal.

9. Depresión y droga. Final del elenco nihilista

Este apartado viene ligado a lo anteriormente expuesto. En el artículo titulado *El reinado social de Cristo en una sociedad secularizada*. Comienza su respuesta con una dura frase del papa Pío XI «nos referimos a lo que llaman laicismo, peste de nuestro tiempo». En la obra de Petit queda clara su dedicación a *Schola Cordis Iesu* y la revista *Cristiandad*. Les dedica todo su

tiempo disponible y amor, desde el convencimiento de que «para cumplir la misión de los pueblos a la eterna felicidad, la Iglesia pide que le sea reconocido el derecho a —regir los pueblos— y sobre todo el derecho al enseñanza del genero humano». Viene Petit a concluir que la existencia sin la verdad nos arroja hacía el existencialismo, sin saber por qué vive y por qué morirá.

Nuestro autor publica en 1971, un artículo titulado *Liberalismo, ¿A dónde nos lleva?* donde concluye diciendo «Tras el ideal de la sociedad opulenta y la paz universal, quedan los hombres presos de tedio, asco y desesperación» Es decir, nihilismo y depresión. Hemos hecho mención a los datos de la Organización Mundial de la Salud anteriormente que vienen a ratificar que la depresión es la segunda causa de incapacidad en España. Otro dato que aportamos fue el número de suicidios que se produjeron en el año 2009, concretamente, 3.650 suicidios. También lideramos Europa en consumo de cannabis y otras sustancias estupefacientes.

Hemos de tomar en consideración que los motivos que impulsan al consumo de drogas son: búsqueda de placer —hedonismo—; superar situaciones de tensión, aburrimiento o depresión; para obtener el reclamo de amigos, familiares o compañeros. La concurrencia de los datos revela que fracaso escolar, ruptura familiar, y falta de valores son carencias del ser humano que buscan para cubrir el hueco dejado por la falta de valores y fe a través de modos artificiales como es el consumo de estupefacientes.

En conclusión; este elenco de datos los aportamos por una razón sencilla de explicar: vivimos bajo el paraguas de un modelo social racionalista y científicista. Solo se da por cierto, aquello que es comprobable empíricamente; precisamente, por esta razón venimos a demostrar lo siguiente: si en España la depresión está alcanzando unos índices desproporcionados; el abandono escolar tiene una cifras desoladoras y la vida pierde sentido, tanto para la persona que se la quita, como la que arranca al no nacido; el hombre esconde sus carencias espirituales cuando cae en las garras del profundo hedonismo y las sustancias químicas se convierten el contenido que rellena el vacío del alma. Con este perfil describimos un escenario alarmante, en el que el racionalismo spinozista llevado a sus últimas

consecuencias ha hecho perder al hombre su dignidad y el sentido de la vida; carece ésta para demasiadas personas de valor intrínseco y extrínseco. En consecuencia, la postmodernidad, este momento histórico y cultural, tiene un encaje o definición sociológica, en lo que conocemos como nihilismo en pureza.

10. Crisis política (I): Sociocracia y la teoría de la dinámica social.

Para hacer un análisis certero de la vigencia premonitoria de la obra de Petit, desde la ventaja que da el observar la misma asentados en la cima de la metafísica, antropología y filosofía; debemos descansar los elementos de comparación en su obra central *Filosofía, política y religión en Augusto Comte*. ¿Por qué? Trae Petit a su tesis doctoral, una serie de interpretaciones políticas y religiosas que resultan fundamentales para comprender el desarrollo de la vida política, religiosa y cultural de la postmodernidad, tratamos de dar razón de este tema en el capítulo VI titulado «La reorganización social».

Decíamos que Petit recoge de Comte la ley fundamental de la dinámica social. Y, tenemos que resaltar algunas cuestiones que no podemos dejar escapar de ninguna forma, por su interés para testar la situación política y social de la España contemporánea. La historia debe estar regida por una ley necesaria que domine la voluntad individual y colectiva; a decir de Comte, aquellos hombres que se han querido oponer u opongan a ella han acabado, y sino lo harán, favoreciéndola. Debe haber una marcha necesaria de la civilización para justificar los esfuerzos individuales realizados para modificar, en algún momento, los acontecimientos que aquella marcha impone. Si admitimos este razonamiento, hemos de plantearnos algo que se deduce de la obra de Petit y del devenir filosófico de la modernidad ¿La dinámica social puede imponerse a un grupo? ¿Esta dinámica social se acomoda al concepto de soberanía popular? ¿El hombre será libre si la dinámica social domina al mismo? ¿Puede la soberanía popular ser sometida por grupos de presión que establezcan las corrientes de la dinámica social?

Evidentemente el determinismo comtiano elimina toda posibilidad de libertad. La marcha de la civilización, considera en sus elementos, está sujeta

a una ley natural y constante; tiene en sus razonamientos una profunda vertiente spinozista. Es en síntesis una ley soberana superior a todas las fuerzas humanas, sobre la que no puede actuar ninguna otra acción. Es decir, admitida la democracia por Comte, propone el control de la misma a través de la ciencia política abocada a los grupos de presión o de poder que establezcan los tiempos de la dinámica social.

Propone Comte el sometimiento de la filosofía teológica y de la moral cristiana por motivos claros: la única moral correcta para los positivistas es la moral estatal, que ha de abrigarse con las vestiduras de religión, y bajo el auspicio de lo que denomina como razón pública, y ahora conocemos como pensamiento único. Esta es otra de las cuestiones que hemos estudiado en los epígrafes anteriores, tanto cuando desarrollábamos las propuestas del liberalismo y marxismo, como en los debates y desarrollo de la Constitución española; en especial en el ámbito del derecho a la educación y libertad religiosa, puesto que como se deduce en los debates no cerrados sobre el derecho a la educación y libertad religiosa, siempre permanece un amplio espectro social que defiende la aniquilación de la razón privada, puesto que estorba a quienes conocedores de que la moral es un sentimiento, y ésta ejerce una acción sobre la conducta humana, consideran que ha de controlarse en beneficio de la razón pública para evitar que el individuo utilice razonamientos distintos al Gobierno.

De este modo prevalecerá en todo caso la razón pública sobre la razón privada, y el pensamiento único sobre el plural. El resultado es que se le sustrae al hombre su dignidad y derechos fundamentales, en definitiva, se le cercenan los bienes jurídicos necesarios para alcanzar el desarrollo de la vida plena en el camino y fin trascendente del ser humano: vehículos para la consecución de la felicidad temporal y eterna. El Estado que domina la moral privada cautivará la organización social: esto es solo el principio de las propuestas que erosionan y desvirtúan el Estado de Derecho. Por tanto, formalmente podemos crear un sistema garantista en materia de derechos y libertades, y en cuanto al fondo obtener resultados muy alejados de Montesquieu y próximos a Spinoza. El gran sueño de Comte era la creación de una Europa compuesta por Francia, Inglaterra, España, Italia y Alemania, sometida al *Plan* director del sistema educativo y de los instrumentos sociales y políticos.

Para conseguir este dominio racionalista sobre la conciencia, Comte advierte, que ha de conseguirse mediante una «intensa propaganda» capaz de abarcar todos los medios posibles capaces de actuar sobre el espíritu. Es decir, si se domina el lenguaje, la educación, los medios informativos y divulgativos, se puede penetrar en la conciencia de los hombres maduros hasta conseguir que piensen de manera uniforme ¿Dónde queda el libre albedrío y la autentica libertad? ¿Es posible que la sociedad actual esté manipulada por medios de comunicación que usurpen el pensamiento del hombre, y la educación monista se enfoque hacia un solo camino que anule la espiritualidad? Pues evidentemente, es posible. Puede ser la dinámica social manipulada por un *Plan* determinado, una de las carencias del sistema democrático que a entender de nuestro autor, vive una profunda crisis en los cimientos de sus propios valores. Por primera vez se hace una división sobre la evolución intelectual de la humanidad:

- 1)El estado teológico, ficticio o militar. Se reconoce por la forma en que se establecen las relaciones sociales. En este estado las ciencias se centran en lo sobrenatural. Aquí la imaginación domina sobre la observación.
- 2)El estado metafísico, abstracto o legista. En cuanto que la legislación defiende lo adquirido: en este estado las ciencias se centran en lo natural; la observación está dominada por la imaginación, pero se da el paso hacia positividad de todas las ciencias.
- 3)El estado científico, positivo o industrial. Se reconoce por el tipo de civilización en el que se desarrolla, los bienes científicos son adquiridos por el grupo social. Las ciencias son enteramente positivas, contrastadas siempre por los hechos mismos.

El estado positivo de nuestro conocimiento es el ideal: éste es exactamente el que se conoce y se aprueba en nuestros marcos normativos vigentes en la Unión Europea.

Después de lo expuesto, aceptada la hipótesis Comtiana de que el positivismo se regenera bajo la bóveda la teoría de los tres estados; podemos aceptar que la postmodernidad y dentro de su espacio normativo, la Constitución española de 1978, asumen de igual forma la sociología como ciencia base del

proyecto final del hombre. Mediante la sociología se pueden sustituir los proyectos espirituales del hombre contemporáneo, suplantar la religión y establecer una moral social pública que sustituya la moral cristiana. De modo tal, que si admitimos que la moral social la imponen las mayorías, y las mayorías son dominadas por minorías poderosas, la Constitución quedaría minusvalorada y el hombre mutilado. Más aún, si convenimos con Comte que para reorganizar la sociedad y terminar con la revolución que afecta al mundo occidental –ahora podemos hablar de la crisis que afecta al mundo occidental-, hay que hacer de la política una ciencia social que se imponga a las demás inteligencias ¿No es esto exactamente la cuestión nuclear que se debatida en las Cortes Constituyentes, concretamente en el debate sobre libertad religiosa? parece que sí. Sin perjuicio de las profundas imperfecciones que el sistema está delatando en estos tiempos, no solo en España sino en toda Europa; la dinámica social para Petit, alumbró las tremendas carencias del positivismo, azotado por las fuertes corrientes materialistas de permisividad y relativismo de los principios morales objetivos, que ahora son subjetivos según esta teoría aplicada en la Constitución española de 1978. Y como no, son el eje de la grave enfermedad moral de la España postmoderna; por ende, del devaluado y famélico sistema democrático que ha sido devorado por la carcoma de los valores artificiales diseñados por acuerdo de mayorías cambiantes.

11. *Crisis política (II:) Desviaciones del sistema; timocracia, oligarquía y tiranía.*

Cuando en el apartado I del Capítulo VI tratamos la dinámica social analizada a través del pensamiento de Petit Sullá, decíamos que los cambios legislativos en España se estaban efectuando para atender realidades palpables justificadas por las transformaciones asumidas por la sociedad civil, lo que el Tribunal Constitucional denominó «árbol vivo». Las leyes son actos volitivos no axiológicos, dependen de la voluntad soberana de la nación. Dicho esto y conocida las teorías de los tres estados y la dinámica social desarrolladas por Petit, podemos concretar que, entre las preocupaciones de nuestro autor se suscitan dos fundamentales: el Estado domina la moral pública y define lo bueno y lo malo, justo e injusto, con un cierto determinismo spinozista pero aderezado por una huída del naturalismo hacia el voluntarismo político.

Si admitimos que es la razón pública quien ha establecer los valores morales, hemos de admitir que podría prevalecer en el sistema democrático el deseo de ser venerados y de imponerse a los demás miembros del grupo, sobre el deseo de Justicia. Es decir, es posible que la democracia actual este derivando en Timocracia.

Por ende, admitiendo esta hipótesis, los valores cristianos quedarían desterrados del ámbito de la razón pública. Las virtudes cardinales: prudencia, justicia, fortaleza, templanza quedarían relegadas al ámbito de la moral privada y ni que decir tiene las virtudes teologales. La conciencia individual se arrodilla ante el poder, condicionada y dirigida por los medios de comunicación que tienen capacidad para imponer como valores absolutos el sentido reverencial al dinero, al poder político, a la fama, el éxito social. Para nuestro autor a *sensu contrario*, el cristianismo ramificado a través de la doctrina de la Iglesia tiene por objeto un fin social natural en el hombre; en caso de que el fin social se desdeñe de la vida pública, quedaran en la cuneta del camino las virtudes que éste aporta. Por tanto, quienes aceptan que la soberanía reside el pueblo y no en una fuente prejurídica de orden superior, deben reflexionar sobre la posibilidad de que se produzca una nueva situación antinómica: el pueblo puede ser dirigido por el *Plan* del Estado, el Estado está representado por personas que establecen las corrientes morales cuasi-teológicas, lo que denomina Comte como razón pública. Por consiguiente, la soberanía no reside tanto en el pueblo como en los grupos que piensan por éste y dominan las conciencias individuales. Es decir, nos encontramos ahora con un segundo jinete del Apocalipsis democrático, la Oligarquía de poderes económicos, políticos y sociales que deciden lo que el hombre debe sentir, pensar o creer para ser libre.

Admitida esta segunda posibilidad, debemos recordar que en la Grecia clásica se decía que la Tiranía, procede del pueblo y de la masa social, contra los notables para que el pueblo no sufra injusticia: la mayor parte de los tiranos han surgido de los demagogos que se ganaron la confianza del ciudadano. De modo tal que, si el grupo que traza el *Plan* santificador del gobernante nombrado por el pueblo, y admitido que el ciudadano carecería de conciencia individual puesto que ésta se encuentra artificialmente construida por

oligarquías de demagogos: la democracia cristalizará ineludiblemente en un régimen de Tiranía disfrazada con las vestiduras que le procura el lenguaje y la comunicación. Por tanto, para Petit, Comte está vivo al calor de la situación actual. Y, consideramos que bien traído en sus artículos y tesis doctoral que vienen a realizar un análisis de la influencia del empirista en la vida política actual.

Sin duda, Spinoza el rey de la modernidad: rompe con el pensamiento teológico y filosófico que sobre el Derecho Natural, sustentaba y sustenta la doctrina de la Iglesia. Decíamos que Spinoza iguala razón y libertad, y considera únicamente como Estado libre el que se sujeta únicamente en el pilar cartesiano de la razón. Tal es así, que no es pacífica su posición con respecto a la verdad cristiana: vindica la supresión objetiva de la misma, para conseguir la imposición dogmática del subjetivismo racionalista. No insistimos sobre su impronta en la doctrina positiva avivada en la Constitución española de 1978, puesto que queda sobradamente expuesto en el Capítulo VII de esta tesis.

Montesquieu y su positivismo templado, procura un sistema democrático basado en el equilibrio de poderes, y una cierta armonía en las relaciones jurídicas y humanas. Diseña un tratado construido sobre la idea de establecer una serie de pesos y contrapesos en los controles a las Administraciones Públicas que impidan cualquier manipulación que pueda facilitar la vulneración de los derechos garantizados mediante el sistema parlamentario. Y, de este modo garantiza y blinda el sistema librándole de sus propios defectos, grietas y debilidades. Su intento de conseguir un loable sistema de decencia política y seguridad jurídica, tienen su sitio en la Constitución española española de 1978, como lo tiene la libertad religiosa, el derecho a la educación, la vida y otros derechos fundamentales. Ahora bien, el Espíritu de las leyes se queda en espíritu y no en las leyes: con su bondadoso proyecto ocurre lo mismo que con los valores cristianos, que lo superan con el *Plan* demoleedor de la dinámica social. No cabe duda de que en España no existe la separación rígida de poderes; queda ostensiblemente reducida ésta, al admitir la Carta Magna el nombramiento por parte del ejecutivo y el legislativo de los miembros del poder judicial, que en definitiva, es el único capaz de frenar los abusos de poder.

Como venimos diciendo, Congreso y Senado intervienen en el nombramiento de una parte considerable de Jueces y Magistrados que conformar el Consejo General del Poder Judicial. El resto son nombrados por Magistrados, que en todo caso, apoyan las tendencias políticas que representan las asociaciones profesionales a la que pertenece cada candidato a vocal; el Consejo nombra al Presidente del Tribunal Supremo, y a los Presidentes de Sala y Magistrados del mismo Tribunal.

De los doce miembros que componen el Tribunal Constitucional, cuatro los nombra el Congreso de los Diputados; cuatro los nombra el Senado; el Gobierno nombra dos miembros y dos el Consejo General del Poder Judicial. Por tanto, es poco cuestionable la composición política del mismo.

De lo expuesto, se desprende que otro de los enemigos de la democracia es la falta de confianza del ciudadano en la Justicia por su notoria contaminación política. La ex-ministra de Justicia Margarita Mariscal de Gante en el acto de apertura del Año Judicial de 1997, hizo público un duro informe que prueba una grave crisis institucional: la encuesta que el Consejo General de Poder Judicial desde 1985 en adelante; es decir, la falta de garantías e independencia, produce necesariamente al ciudadano una evidente frustración que ha de afectar a lo que llaman ciertos sociólogos calidad democrática.

Esta breve cuestión viene a colación para poder testar la salud del sistema democrático o si realmente el mismo, está o puede estar, contaminado por poderes minoritarios que desvirtúen la esencia del mismo, y conviertan la democracia en tiranía, o en una democracia famélica. Es así, como se deja una puerta abierta en la Constitución española de 1978 a los demagogos para influir en educación y la religión, los pilares de libertad.

Compartimos con nuestro autor una de las ideas transversales de su obra: todos los pensadores de la modernidad tienen un denominador común; su voluntad firme de suprimir la libertad concebida por la moral cristiana, para sustituirla por la libertad materialista y positivista, reducida únicamente al sufragio universal.

12 . La dictadura del lenguaje

Entronca con la Génesis en la historia de la *areté*: libertad o determinismo. No hay nada nuevo bajo el sol, decíamos que los sofistas intentan educar a la juventud centrados en el valor de la palabra: creen que para desarrollar la virtud política deben enseñar el poder de persuasión. Hablamos de la evolución de la sofística y demagogia en la historia; la fuerza de la dialéctica hegeliana, el eslabón de Naude, la reflexión de Gramsci sobre los proyectos revolucionarios con un solo arma, la comunicación. Por último, el pensamiento del lenguaje de Wittgenstein:

- 1)El mundo es lo que acaece.
- 2)Lo que acaece, el hecho, es la existencia de los hechos atómicos.
- 3)Los objetos simples, sin partes. El objeto es simple, y es necesario que haya sustancias simples. Allí donde no hay parte alguna, no hay ni extensión, ni figura, ni divisibilidad posible.

Por tanto, el poder no es más que una herramienta que se utiliza con el control y uso del lenguaje: quien domina el lenguaje domina el objeto social. Estas son o pueden ser las herramientas del *Plan* comtiano que Petit nos aporta para comprender si el hombre es libre o no lo es tanto como aparenta serlo; la libertad se convierte en una cuestión factica se si es posible mover la conciencia del individuo o la comunidad política. Por tanto, la «soberanía popular» es un sueño una moneda falsa, si no existe una libertad de conciencia, educación y religiosa que permita construir al hombre con toda su dignidad.

No está Petit solo en su denuncia a la perversión que se está haciendo del sistema democrático mediante el taimado manejo del lenguaje, la comunicación y educación. También el profesor López Quintas defiende esta tesis en su libro *La revolución oculta*: el demagogo estudia la psicología del ser humano con el fin de halagar sus inclinaciones espontáneas y ganar su confianza; explica lo que Comte y Spinoza en forma y fondo, defienden como manipulación de las mentes. Es decir, la imposición de una sola razón, mediante el dominio de expresiones distintas pero con una causa final: desterrar cualquier sobrenaturalidad del hombre, quien domina el lenguaje

modela el alma de los pueblos, su dinamismo, presente y futuro. En este punto, justificamos por qué nos resultó tan relevante comprender la lucha, tensión y fricciones en el debate constitucional cuando se debatió el derecho a la educación; los Ponentes eran y son ahora sus sucesores, conscientes de que para dominar una sociedad ha de controlarse de forma férrea todos los ámbitos de conocimiento.

Desde el Siglo de las Luces hasta ahora el racionalismo spinozista, no ha dejado ni un momento de descanso en el camino por los senderos de la historia, filosofía y metafísica. Su fuerza implacable se ha concentrado en no admitir como razón natural, aquella que no sea consecuencia de la naturaleza temporal: cualquier vocación trascendente se ha arrastrado una y otra vez, por quienes acuden al liberalismo para justificar la negación de la libertad religiosa y la extensión de los valores culturales, éticos y religiosos aportados por el cristianismo. Lo que en definitiva puede ocurrir en la España y Europa contemporánea, es que se concede a una soberanía absoluta al pueblo. Y, a su vez, se sustrae la misma con métodos más sutiles que los empleados mediante las guerras y revoluciones del siglo XX, con consecuencias desoladoras, atendiendo a los datos de infelicidad y frustración que hemos aportado.

La obra de Petit es toda ella un alegato a la esperanza, se abandona Petit en algo en lo que cree firmemente, la batalla de las ideas en defensa de los valores superiores: éticos, culturales y religiosos. Es muy difícil analizar su obra sin comprender que tanto él como su entorno, religioso, filosófico y cultural eran profundamente Carlistas, y por tanto, su lema y forma de vivir es con la idea fuerza de su pensamiento: «nada sin Dios». No puede ser de otra forma, puesto que la misma es consecuencia del apostolado que hace en *Cristiandad* y *Schola Cordis Iesu*, del mismo modo que lo hizo el padre Ramón Orlandis.

La obra de Petit se amarra en tres pilares: lo que denominó Ramière «Teología de la historia», el «Reinado social de Jesucristo» y la «Devoción al Sagrado corazón de Jesús». El mal de la sociedad tiene su origen en la oscuridad del Siglo de las Luces; la raíz del mal es el laicismo, el racionalismo en pureza. Conocedor de Ramière, distingue las verdades morales de los

principios morales; los principios morales operan sobre la inteligencia, conducen al progreso integral; el principio rector de los valores morales es desconocido a la razón, se conoce por revelación.

La primera pregunta que se hacen los no cristianos es la siguiente ¿Por qué debemos obedecer al Dios cristiano? La respuesta es sencilla porque es bueno, y todo su mensaje ha sido la fuente necesaria para transmitir en el hombre los deseos de paz, caridad, solidaridad, libertad sintetizados en una palabra, amor. Es por tanto, una guía moral para cualquier hombre sin prejuicios ideológicos o religiosos, en una sociedad en la que el desprecio a la vida, la depresión, el abandono escolar, las altas tasas de consumo de drogas y el fracaso familiar tienen índices tan elevados de presencia en el individuo y comunidad.

La creencia en el poder de Dios conecta las virtudes cristianas con la felicidad, no solo en el cielo sino también en la tierra: como anatema al relativismo que no es otra cosa que, una forma de pesimismo epistemológico, en cuanto que niega la verdad y la sobrenaturalidad del hombre.

Con estas reflexiones nuestro autor pretende dejar sin respuestas a una sociedad que en su propia naturaleza debe mantener viva la presciencia divina y en sus genes —naturaleza— se encuentra la bondad de Dios que ha de manifestarse en todos los actos: lo que denomina necesidad de *Sobrenaturalizarlo todo* para alcanzar la eterna felicidad. Para ello, es preciso que todos los hombres conozcan la verdad a través de la Iglesia, que pide incesantemente el derecho a regir los pueblos, en modo especial «el derecho a enseñar» al género humano.

No pensemos que Petit se enfrenta a la democracia, sino que la entiende a través del mensaje evangélico, como un medio para alcanzar la paz, la ciudad de Dios. Siguiendo a Torras y Bages afirma de forma clara, que solo la creencia de una vida espiritual puede fundar una verdadera democracia. Cuando describíamos el concepto de naturaleza a través de la obra del Dr. Petit, evidenciamos que el espíritu y la bondad de Dios son las más altas manifestaciones de vida; la paz es un bien natural y una aspiración de todos los pueblos, incluso paganos.

Se desprende de toda la obra del catedrático de Filosofía de la Naturaleza una agresiva influencia de Ramière en determinados temas, aunque no podemos obviar que no lo cita, sin perjuicio de que recurre a las fuentes directas que ambos conocen. Se interesa Ramière, como Canals y Petit, por la posición social y política que han de tomar los cristianos. Los tres afluentes se unen en un mismo río, la búsqueda del Reino social de Jesucristo sobre las cosas, la sociedad civil y sobre cada uno de los hombres. Cuestión a la que se contraponen las doctrinas positivistas y racionalistas de origen ilustrado. Para nuestro autor y la Escuela Tomista de Barcelona, es la explosión y desarrollo de los valores cristianos en la Ciudad de Dios, lo que garantiza la felicidad plena del hombre.

No son estas solo unas manifestaciones de fe o convencimiento religioso, es mucho más que eso, en las palabras de Petit está todo el mensaje evangélico aplicado a la vida pública. La potestad de Dios obliga al amor al prójimo, la caridad, solidaridad, ausencia de lucha o egoísmo. Con esas premisas de la naturaleza humana participada de Dios, no cabe otra posibilidad que encontrar la justa libertad, tranquilidad, paz y concordia. Propone una necesaria y radical renovación del hombre y de la sociedad civil, que ha de fundarse en los principios cristianos para encontrar esos bienes constitucionales deseados y enunciados: libertad, justicia y bien.

A lo largo del trabajo hemos explicado cuál es la idea de libertad que debe desarrollar la democracia sin fisuras legales, no semántica: no es otra distinta a la libertad natural fruto de la sobrenaturaleza. Ésta es la primera idea de libertad que el hombre puede conocer; forma parte tanto del individuo como la relación de éste con la sociedad. Del vínculo surgido entre ambos nacen el resto de las libertades. La libertad natural, como decíamos, considera esencial como todos los seres están dotados de inteligencia y razón, éstas han de guiar todos los actos de su vida: lo que le permitiría al hombre alcanzar los bienes de este mundo, la razón da a la voluntad la posibilidad de elegir cada uno de ellos. El hombre puede elegir porque tiene alma de naturaleza simple, espiritual y capaz de pensar. Alma trascendente no inmanente, como lo entiende el racionalismo. Y éste alma no depende de las cosas corporales, proviene de Dios, el alma humana está libre de todo elemento mortal lo que le abre la opción a decidir y el camino para separar el bien del mal, el libre albedrío.

Con la verdadera libertad y democracia cristiana, apuntalada en la bondad del Sagrado Corazón de Jesús y desterrando las dos clases de materialismos, liberalismo y marxismo; abren el camino a las instituciones intermedias como solución a la crisis o devaluación del sistema político en España — familia, escuela, centro de trabajo y municipio—. La apertura de la participación en la vida pública a las instituciones naturales, para Petit, es el camino que ha de servir al hombre para buscar y alcanzar su plena felicidad temporal y eterna, siempre siguiendo la dirección del Reinado social de Jesucristo.

Enrique Garza Grau.

Doctorando.

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

AGUSTIN DE HIPONA, S. La Ciudad de Dios. Estudio Preliminar, *Salvador Antuñano*. Tecnos, Madrid 2006.

SAN AGUSTIN DE HIPONA, S. Obras completas. De las Costumbres de la Iglesia Católica y De las Costumbres de los Maniqueos. Biblioteca de Autores Cristianos, Editorial Católica SA, Madrid 1988.

AGUSTIN DE HIPONA, S. Gracia y verdad en el Cuarto Evangelio. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra. Trad: Blanco Cotano, M, Pamplona 1981.

ALVAREZ BOLADO, A. El informe sobre el ateísmo y del Instituto Fe y Secularidad. Facultat de Teologia de Catalunya. Entre Barcelona y Madrid (1965-1968)

ALZAGA, O., GUTIERREZ, J., RODRIGUEZ, J. Derecho Político Español. Según la Constitución de 1978. Tom.2, Centro de Estudios Ramón Areces, Pinto de Madrid 2008.

ARISTOTELES, Tra. Patricio Azcarate. La gran moral. vol. 2, Medina y Navarro Editores, Madrid 1873.

BAYLE, P. Escrito sobre Spinoza y el spinozismo. Trota SA, Madrid 2010.

BARRIO MAESTRE. JM Educación y Educadores. Educación, lenguaje y realidad. Una propuesta socrática frente al nihilismo Teoría de la educación. vol.9 no.1./June 2006.

EGIDO, T., Los Jesuitas en España y en el mundo hispánico. Marcial Pons, Ediciones Historia, Madrid 2004.

BENEDICTO XVI, Fe y Razón, seis textos fundamentales. Libro electrónico elaborado por Opus Dei con textos tomados de www.vatican.va y www.unav.es.

BENEDICTO XVI. Fe & Futuro. Editorial Desclée de Brouwer SA, Bilbao, 2007.

CANALS VIDAL, F. Historia de la Filosofía Medieval. Herder, Barcelona 2002.

CANALS VIDAL, F. Política española: pasado y futuro. Acervo, Barcelona 1977.

- CASAS BAHAMONDE, M.E. Sentencias Tribunal Constitucional. Dykinson. Actualidad Jurídica (Uría & Menéndez). Número 22 (2010)
- CISNEROS, FRAGA IRIBARNE, HERRERO DE MIÑON, PECESBARBA, PEREZ-LLORCA, ROCA, SOLE. Reflexiones de los ponentes de la Constitución Española. Aranzadi SA, Navarra 2003.
- FORMENT, E. Historia de la filosofía tomista en España. Ediciones Encuentro.
- GALVAN, T. Acotaciones a la cultura occidental en la Edad Moderna. Editorial Tecnos. Madrid 1964.
- GAMBRA, R. Historia Sencilla de la filosofía. Ediciones Rialp. Madrid 1979.
- GARCIA, R. El concepto de libre albedrío en San Agustín. Editorial de la Universidad Nacional del Sur. Argentina. 2003
- GARCIA PELAYO, M. Las Transformaciones del Estado Contemporáneo. Alianza Editorial, SA, Madrid 2005.
- GRAMSCI, A, Tra. Gabriel Montaner. Cartas desde la cárcel. Nueva Visión, Buenos Aires 2010.
- GUARDINI, R. Int: López Quintas, A. Ética, Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid 2000.
- LOPEZ QUINTAS, A. La revolución oculta. Editorial y Distribuidora SA,. Madrid 1998.
- LOZANO DÍAZ, V. Historia de la filosofía. EDICEP CB, Valencia 2008.
- LUCAS LUCAS, R. El hombre, Espíritu encarnado compendio de la Filosofía del Hombre, Ediciones Sígueme SAU, Salamanca 1999.
- MACINTYRE, A. Historia de la Ética. Paidós, Barcelona 2006.
- MAEZTU, R. Crisis del Humanismo, Ediciones Almar, Col. Biblioteca del Pensamiento Conservador, Salamanca 2001.
- MARCEL, G. Obras selectas. El misterio del ser. Biblioteca de Autores Cristianos.
- MARDONES, JM. Postmodernismo y cristianismo, Editorial Sal Terrae, 1988.
- MARITAIN, J. La educación en la encrucijada, Ediciones Palabra SA, Tra: Carlos Segade y José María Garrido. Madrid 2008.
- MARTINEZ DE PISON, JM. El derecho a la educación y libertad de enseñanza. Dykinson Sl, Madrid, 2003.
- MAYOR OREJA, J; BUTTIGLIONE, R; SCHONBÖRN, C; SANCHEZ

- CAMARA, I. Democracia sin religión? El derecho a influir de los cristianos en la sociedad. Ediciones Stela Maris, Barcelona 2014.
- MAYORDOMO, A. Estudios sobre la política educativa durante el franquismo. Universidad de Valencia. Valencia 1998.
- MONTESQUIEU, SECONDAT DE LA BRADE, B. Int: Enrique Tierno Galván, El Espíritu de las Leyes, Editorial Tecnos, Madrid 2007.
- NADLER, S. pro, Marina, J.A. Spinoza. Acento Editorial, Madrid 2004.
- PAYNE, S, Tra. P. Elías. El Catolicismo español. Planeta, Barcelona, 2006.
- PECES-BARBA, G. Derechos fundamentales. Servicio editorial de la Universidad Complutense, Madrid 1983.
- PETIT SULLÁ, J.M. Obras Completas Al servicio del Reinado de Cristo. Tradere, Tom 1, Vol. 1, Madrid 2011.
- PETIT SULLÁ J.M. Obras Completas Al servicio del Reinado de Cristo. Tradere, tomo 1, vol.2, Madrid 2011.
- PETIT SULLÁ, JM. Obras completas. Al servicio del Reinado de Cristo. Estudios Filosóficos. Tradere, Fundación Ramon Orlandis, tom 2, vol. 1. Madrid 2011.
- PETIT SULLÁ JM. Obras completas. Al servicio del Reinado de Cristo. Estudios Filosóficos. Tradere, Fundación Ramon Orlandis, tom 2, vol. Madrid 2011.
- PETIT SULLÁ, J.M. ¿Hacia una religión sin Dios?. Verbo, (1969)
- PETIT SULLÁ, J.M. Filosofía, política y religión en Augusto Comte. Ediciones Acervo, Barcelona 1978.
- PLATON. Tra. Lledo, I., Fedro. Editorial Gredos, SAU., Madrid 2008.
- PLATON. Tra: Conrado Eggers Lan. La República. Gredos, SA, Madrid 2008.
- VALVERDE C. Génesis, estructura y crisis de la modernidad. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2011.
- KANT, I. Pro: Manuel Garrido. Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita, Ediciones Cátedra (Grupo Anaya), Madrid 2009.
- KANT, I. Pro. Trad: F. Martínez Marcos. La Religión dentro de los límites de la mera razón, Edi. Alianza Editorial. Madrid 2001.
- KANT, I. Trad. Abellán. Sobre la paz perpetua., J. Alianza Editorial, Madrid 2002.

- RATZINGER, J. Introducción al cristianismo. Ediciones Sígueme, Salamanca 2007
- RATZINGER, J. La sal de la tierra. 9ª. Ediciones Ediciones Palabra, Madrid 2006.
- RATZINGER, J y HABERMAS, J. Encuentro. Pro: Rodriguez Dupla, L. Dialéctica de la Secularización. Sobre la razón y la religión. Madrid 2006.
- RONHEIMER, M, Cristianismo y laicidad. Ediciones Rialp, Madrid 2009.
- ROSSEAU, J.J, Tra. Jorge Carrier, El Contrato Social, Edicomunicación SA, Barcelona 1994.
- SATORRAS FIORETTI, R.M., Aconfesionalidad del Estado y cooperación con las Confesiones Religiosas (Art. 16.3 CE), Cedecs, Barcelona 2001.
- SPINOZA, B., Tra. Vidal Peña, Ética, Madrid, Alianza Editorial. Primera edición, 2006.
- SPINOZA, B. Tra. Atilano Domínguez. Tratado Político. Alianza Editorial SA. Madrid 2004.
- SPINOZA, B. Tra. Atilano Domínguez. Tratado teológico-político. Alianza Editorial. Primera edición, Madrid 1986.
- SPINOZA, B., Principios de filosofía de Descartes. Alianza Editorial SA, Madrid 2006.
- SPINOZA, B., Trad. Atilano Domínguez. Tratado de la Reforma del Entendimiento. Alianza Editorial S.A, Madrid 2006.
- SPINOZA, B. Tra. Atilano Domínguez. Pensamientos Metafísicos. Alianza Editorial, SA, Madrid 2006.
- THIBON, G, Solución Social. Tradere, Madrid 2011
- TOMAS DE QUINO, Sto. Catecismo de la Suma Teológica. Thomas Pègues, O.P. Intr. Eduald Forment, Homo Legens, Madrid 2011.
- TOMAS DE AQUINO, Sto., La Monarquía, Tecnos, Madrid 2007.
- TOMAS AQUINO, Sto., Suma Teológica, Biblioteca de Autores Cristianos, tom 1, Madrid 2006.
- TRUYOL Y SERRA, A. *Historia de la filosofía del Derecho*. Alianza Editorial, Madrid 2004.
- PALOMAR MALDONADO, E., El pensamiento político de Enrique Ramière. Tesis doctoral de Evaristo Palomar Maldonado, Madrid 1991.
- SANCHEZ ALVAREZ. V, Origen y sentido del nihilismo en la filosofía de

Nietzsche. Tesis doctoral. UCM, Dir. López Molina, A. Madrid 1998.

VATTIMO, G. El fin de la modernidad, Editorial Gedisa, Barcelona 1986.

ZUBIRI, Xabier, El problema filosófico de la historia de las religiones. Xavier Zubiri, Alianza Editorial, Madrid.

ARTICULOS Y COMPENDIOS CONSULTADOS.

ASHTON, «They Psychosocial Outcome of Induced Abortion», *British Journal of Ob&Gyn.*, 87:1115-1122, (1980).

BOFILL BOFILL, J, El «Syllabus» Revista Cristiandad, Año I, Nº 4, Barcelona 1944, p. 81-83.

CANALS VIDAL, F. *Cristiandad*. ¿Por qué descristianiza el liberalismo? ponencia que nuestro colaborador Francisco Canals Vidal pronunció en la última Reunión de Amigos de la Ciudad Católica, celebrado en Fundación Balmesiana (Barcelona) los días 28, 29 y 30 de noviembre de 2003.

COMPENDIO DE LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2012.

DECLARACIÓN.DIGNITATIS HUMANAЕ. Sobre la libertad religiosa. 7 de diciembre de 1.965. S.S. Pablo VI.

DÍAZ FRAILE', J.M. *Exégesis de la doctrina de la Dirección General de los Registros y del Notariado sobre la reforma del Código Civil en materia de matrimonio introducida por la Ley 13/2005, de 1 de julio*. Diario La Ley, Nº 6449, Sección Doctrina, 27 Mar. 2006, Año XXVII, Ref. D-79, Editorial LA LEY. Diario La Ley, Nº 6450, Sección Doctrina, Año XX- VII, Editorial LA LEY (28 Mar. 2006).

GARRALDA, J. F. *¿Son los carlistas o el carlismo un «romanticismo perdurable»?.* Revista. *Nuestro Tiempo*. nº 665, nov-dic. 2010.

LOPEZ RODO, L, *Entrevista: relaciones Iglesia- Estado durante mi paso por la cartera de Exteriores*. Anuario de Historia de la Universidad de Navarra. Anuario de la Historia de la Iglesia. Universidad de Navarra. Pamplona (2001).

PETIT SULLÁ, J.M., «Recomendaciones de santo Tomás según la encíclica Fides et Ratio de Juan Pablo II» *Cristiandad* 871 (2004), 22-23.

RATZINGER, J. «Entrevista al cardenal Joseph Ratzinger», La Repubblica (2004). Fuente: Vatican Information Service, (2006)

RATZINGER, J. *Europa en la crisis de las culturas*. Conf. Subiaco, 1 de abril de 2005. www.zenit.org.

ENCICLICAS

JUAN PABLO II, S. *Dom de vivificantem*.

JUAN PABLO II, S. *Centesimus Annus*.

JUAN PABLO II, S. *Fides et ratio*.

JUAN PABLO II, S. *Laborem exercens*.

JUAN XXIII, S. *Pacem in terris*.

LEON XIII, *Aeterni Patris Filius*.

LEON XIII, *Gaudium et Spe*.

LEON XIII, *Graves et comuni*.

LEON XIII, *Carta Encíclica. Libertas Praestantissimum, Sobre la libertad y liberalismo*.

LEON XIII, *Rerum novarum*.

PIO IX, *Syllabus errorum*. Catalogo que comprende los principales errores de nuestra época señalados en las encíclicas y otras cartas apostólicas.

PIO IX, *Qui Pluribus*

PIO IX, *Cartas Gravisima Inter*.

PIO IX, *Singulare Novisque*.

PIO X, S. Decreto *Lamentabili*.

PIO X, S. *Pascendi*.

PIO XI, *Casti Connubii*.

PIO XI, *Misereatur*.

PIO XI, *Quadragesimo anno*.

