

**REVISTA “UNIVERSUM”**

**Universidad de Talca**

**LA POLÍTICA, LO RACIONAL Y LO RAZONABLE**

**Augusto Merino (\*)**

Arturo Merino analiza en este artículo el tema de la política y la razón. Señala el autor, que la política pertenece al campo de lo actuable y, por ello, queda comprendida en el campo de jurisdicción de la razón práctica. Es por esto que durante la Ilustración francesa se sostuvo -casi con vehemencia- que al tener la razón una vigencia universal, toda la institucionalidad vigente debía ajustarse a este principio; la política y el derecho no estuvieron ajenos a ello. El movimiento romántico alemán, responde en cierta medida a la fuerte

El autor recoge la distinción hecha por Aristóteles y la Ecolástica tomista entre razón teórica y razón práctica. En la razón teórica, el intelecto refleja las cosas que existen en la realidad. Ello le da el carácter especulativo, que nos permite aprehender verdades eternas, inmutables y universales. La “cosa” es exterior a nosotros y se nos presenta como objeto de conocimiento, obligándonos a reconocerla.

La razón práctica, por su parte, no tiene como función reflejar los objetos, sino que guiar la acción del hombre. Su preocupación no es lo contemplable, sino que lo actuable, lo operable: su campo de acción se verifica en realidades dúctiles y plásticas.

El autor desarrolla un interesante análisis comparativo entre Platón y Aristóteles, destacando que el tema de la política lo aborda este último con mayor flexibilidad, a diferencia de Platón que lo trata con una pureza especulativa y de soluciones lógicas, entendiéndolo que en este campo no es posible el camino de las soluciones matemáticas.

Arturo Merino plantea que la filosofía del derecho puede ofrecer interesantes lecciones a la política racionalista: entre otras, señalando que “todo lo que se recibe, se recibe de acuerdo a la naturaleza de quien lo recibe” Es por ello que la razón práctica, adecuadamente apuntalada por la prudencia, como virtud moral fundamental, pueden contribuir a construir los edificios constitucionales políticos de las diferentes naciones, importando más que lo racional, lo razonable.

**(\*) Profesor del Instituto de Ciencia Política de la Universidad Católica, Profesor del Instituto Abate Molina de la Universidad de Talca.**

Una de las marcas que la modernidad se atribuye a sí misma es el de ser radicalmente “racional”. El sociólogo alemán Max Weber, uno de los fundadores de la sociología a comienzos de siglo, sugiere a lo largo de su obra que la historia de la Europa moderna es la del desarrollo de la racionalidad. Esta iría alcanzando y transformando sucesivamente los diversos aspectos de la vida colectiva, comenzando, quizá, por la religión (la ética calvinista), siguiendo por la economía (el capitalismo), la guerra (creación de ejércitos permanentes y disciplinados, expropiación de las armas en favor del Estado), la burocracia (surgimiento de un conjunto de administradores seleccionados por sus méritos y preparados científicamente para sus tareas).

Esta gratificante idea aspira a materializarse hoy en todos los ámbitos imaginables, como cualquiera puede comprobar apelando simplemente a su experiencia cotidiana: se “racionaliza”, por ejemplo, el sistema de bibliotecas de las universidades, a consecuencia de lo cual todo se hace más moderno, más inflexible, más enorme y más lento (las bibliotecas anteriores, seccionalizadas, donde uno conocía bien al bibliotecario y recibía sus continuos consejos, eran algo desordenadas, menos sujetas a la disciplina del computador, llenas de tazas de té y mucho más eficientes). Se racionalizan los supermercados, los Bancos, los programas de educación, los menús de los casinos. Surge, paralelamente, la necesidad urgente de “personalizar” todo esto, como también nos revela la práctica cotidiana: la atención que ofrecen los empleados de bancos y comercios se hace empalagosa, en un exceso de amistad tan inexplicable como efímera. A falta de otras manifestaciones de “personalización” se cuelga de las solapas de las gentes letreros con sus nombres, de modo que cualquiera puede ser abordado por su nombre de pila, como si precediera una larga familiaridad. Hay un sólo ámbito en que todavía persiste algo de refrescante anonimato: el de los errores. Estos resisten todo intento de personalización: los computadores no pueden ser responsabilizados y la invisible muchedumbre que los maneja es perfectamente anónima, de modo que resulta irracional dedicar a su identificación todo el tiempo que se requeriría para objetivos de venganza.

Todo esto es presidido por abstrusos desarrollos filosóficos, en cuyo transcurso surgen nuevas terminologías que pasan, no mucho después, al léxico periodístico y a la vulgarización. Kant es uno de los puntos de partida al hacer corriente el concepto de “razón crítica”. Herederos de una, a menudo, obsesionante meditación sobre la razón son, entre otros, Hegel y Marx, con quienes surge la “razón dialéctica”, cuyo interés fue prolongado hasta hace 20 años por Sartre. Desde otros ámbitos se habla de la “razón instrumental”, de la “razón mecánica”, de la “razón concreta”.

Uno de los pensamientos más acariciados por vastos sectores de la Ilustración racionalista en el S. XVIII fue el de que la razón, a secas, es “universal”. Siendo así, todo lo que parece racional en Francia debería parecerlo también en las antípodas. Planteada esta idea como un desafío a la “tradicición”, a la que se achacaba diversas formas de particularismos más o menos caprichosos y de absurdos privilegios (de los que, en efecto,

había habido no pocos en Europa), la Ilustración impulsó todo tipo de críticas y, como consecuencia, de homogeneizaciones en terrenos tales como el Derecho y la política, creyendo con esto someter las instituciones a un control más racional. Lo que era racional en Francia, ¿no había de serlo también en Alemania? Si el “Code Napoleón” era la expresión misma de la racionalidad jurídica, ¿por qué no habría de ser racional aplicarlo también en Alemania?

El placer de romper con la tradición, es decir, con el irracional pasado europeo; el gusto de criticar en nombre de la razón a las autoridades filosóficas y científicas de la antigüedad fue tal que muchos “philosophes” incurrieron en la debilidad de aplicar dosis excesivas de su medicina, logrando algunos resultados paradójales. En Alemania, siempre suspicaz frente a los oropeles y agudezas intelectuales de Francia, la reacción no tardó en llegar, en forma de un monumental romanticismo poco amigo de secas racionalidad es, que habría de revelar, andando ya el siglo XX (y aún antes), su fondo de irracionalismo. Del mismo modo, la reacción frente al universalismo de la razón se expresó allí en un nacionalismo a menudo hirsuto que también habrá de producir, en nuestro siglo, terribles consecuencias. Aunque hay que reconocer que ciertamente ya Alemania había engendrado su propio movimiento “Sturm und Drang” que tan benéficas consecuencias trajo a la música de fines del XVIII, también el hondón del romanticismo alemán fue, curiosamente, deudor de ciertos autores franceses como Rousseau, a quien, en uno de esos enigmas de la vida espiritual, admiraba tan fervientemente nada menos que el descarnado Kant. Lo que ocurre es que toda la Ilustración racionalista está atravesada de “contradicciones” o paradojas, y una de ellas consiste en una imposible mezcla de racionalismo e irracionalismo, de universalismo y de particularismo.

Sea ello como fuere, el caso es que la reacción romántica, localista, se hizo sentir en Alemania, con especial fuerza, en el campo del Derecho. Frente a las solemnes amenazas de Napoleón de imponer la razón por la fuerza en estas materias, Alemania descubre el “Volk” como fuente de creación del Derecho, de un Derecho que es propio, ajustado a las necesidades del pueblo, configurado enteramente por la historia, empapado de experiencia histórica. La teoría jurídica de la época toma estas ideas y las elabora abundantemente, construyendo así un dique adicional (no siempre exitoso, es cierto) a la inundación ilustrada.

Una reacción que participó del mismo talante fue la que tuvo el inglés Edmund Burke frente a los excesos del racionalismo en la Revolución Francesa, pero sus reflexiones, que giraron en torno a la política, carecieron de suficiente influencia en este campo. El hecho histórico es que mientras frente al Derecho de inspiración ilustrada, racionalista, homogeneizante, se produjo en Alemania una reacción que ha sido rica en consecuencias, en el campo de la política dicha reacción, casi en todas partes, fue práctica y asumió la forma efímera de la reimplantación de los absolutismos en el primer cuarto del s.

XIX, en tanto que la crítica teórica de ese racionalismo homogeneizante y universalizante de la política de la Ilustración quedó en gran medida por hacerse.

Esto contribuye a explicar el que cuando en Chile se sintió la necesidad de codificar el Derecho según las nuevas modas, el proceso, guiado por la mano prudente de don Andrés Bello, se benefició con las luces que en la teoría jurídica se habían logrado gracias a la meditación sobre las tendencias universalizantes de la Ilustración. Aún así nuestro Código Civil adoptó del Código de Napoleón, casi sin adaptación, algunos conceptos de enorme importancia, como el de propiedad, que constituyó, respecto del concepto anterior, una notable innovación que no deja de producir ciertas perplejidades hasta hoy (sirva de consuelo recordar aquí que en otros lugares, como Argentina, se siguió al Código de Napoleón casi al pie de la letra en muchos más aspectos, sin aprovecharse las experiencias de diversos pueblos europeos en esta materia).

Se explica mejor también, de este modo, el que, cuando se trató casi en todas partes de, remodelar las instituciones políticas, el racionalismo ilustrado campeara sin contrapesos. Casi sin excepciones el constitucionalismo encarnó el entusiasmo sin límites que provocaba la idea de construir el “plano” de la sociedad futura, a menudo sin más limitaciones que la imaginación de los redactores de tales documentos, o las ansias de perfección social de los mismos. Posiblemente la única excepción a los placeres planificadores sea la constitución política de los Estados Unidos de Norteamérica, escrita por personas que no podían, después de todo, desembarazarse totalmente del peso del buen sentido político inglés de que eran herederas. Dicha constitución política, en contraste con prácticamente todas las que -creyendo imitarla- la siguieron en otras partes del mundo, resume la propia experiencia histórico-política de las trece colonias y aún del pasado inglés. La prospectiva de dicha constitución, es decir, su proyecto de construcción político-social, se apoya principalmente en una teorización retrospectiva sobre lo ya actuado, sin que falten, claro, otras consideraciones.

Lo que hicieron las constituciones políticas hispanoamericanas -lo que siguen haciendo con frecuencia- es tomar como base de su proyecto la experiencia política de las colonias inglesas de Norteamérica, en una inteligente mezcla con la experiencia francesa, y la inglesa, y la alemana, y la italiana, y la sueca. Si se mira el asunto de cerca no es difícil percibir que, en el fondo, late aquí el principio de universalización derivado de la idea de razón propia de la Ilustración, recogido sin muchas matizaciones. En teoría se declara que se hacen las necesarias adaptaciones locales. En la práctica, se denuncian las “desnaturalizaciones” de, por ejemplo, “la” democracia, o “la” representación política, o “el” régimen de partidos políticos.

Sin embargo, un análisis histórico advertirá que los Estados hispanoamericanos que han tenido mayor éxito en la empresa de reconstruir sus instituciones, luego de la destrucción de la institucionalidad indiana, han procedido, precisamente, a desnaturalizar

las importaciones, manteniendo siempre el tributo verbal a las teorías y principios de valor universal. Y esta desnaturalización es, si bien se mira, una radical adaptación, una verdadera recreación, de las instituciones en cuestión.

Piénsese, por ejemplo, en la república portaliana. Lo que hizo Portales no fue otra cosa que prolongar el régimen monárquico indiano y aún reforzarlo (nunca tuvo el rey en Chile realmente el cúmulo de poderes que los presidentes de los decenios), mientras se anunciaba al mundo que éramos, al fin, respetables por tener nuestras instituciones moldeadas según los cánones internacionalmente aceptados en la época. Podrá criticarse, aun acerbamente, el régimen portaliano o sus consecuencias, podrá decirse de él que careció de ideas, de proyecto histórico o de un elemental sentido jurídico; pero no puede negársele el haber solucionado la cuestión de cómo imponer el orden, que es el primer problema político que debe solucionar todo gobierno. ¿Qué reinterpretación histórica será suficiente para convencer de que en Chile “no habría ocurrido la misma anarquía que en los demás países hispanoamericanos”? Frente a todos los futuribles que el intérprete quiera imaginar, está el hecho sólido de que aquí, simplemente, no pasó lo mismo que en aquellos países. ¿Y a qué se debió esta situación excepcional? En gran medida, sin duda, a que Portales forzó la desnaturalización del régimen constitucional adoptado, no obstante sus llamados a respetar la constitución y su frecuente acatamiento de la misma.

O piénsese en el régimen impuesto en Méjico por esa viviente contradicción que es el Partido Revolucionario Institucionalizado, que no es ni partido ni revolucionario, pero que ha logrado institucionalizar una forma de gobierno que, mal que mal, ha permitido a ese país emerger del círculo vicioso de imperios, repúblicas, dictaduras, caudillismos y revoluciones. Todo en Méjico es mentira. Por una parte, se inventan entelequias, como la república, que da nueva vida nada menos que al régimen monárquico de transmisión del poder propio del Alto Imperio romano. Por otra, se niegan realidades, como la Iglesia, que está mucho más viva que el régimen republicano. Pero, el conjunto funciona, no obstante sus inconvenientes, gracias a que no hay nada de lo que se dice que hay, ya que lo que hay, nadie lo dice.

¿Se está acaso sugiriendo aquí la peregrina idea de que la experiencia humana no nos sirve en Hispanoamérica, o, peor todavía, que la razón no es universal y válida en todas partes y en todos los tiempos? No. Lo que ocurre, más bien, es que muchos de los “philosophes” y “eruditos a la violeta” (como los llamaba Caoalso) del s. XVIII ignoraron, en su actividad vulgarizadora, la distinción ya hecha por Aristóteles y recogida por la escolástica tomista, entre razón teórica y razón práctica. Kant, ciertamente, no la ignoró; pero la teoría política de la Ilustración no siempre estuvo dispuesta a realizar la lenta y pesada digestión de Kant. Y por lo que se refiere a Aristóteles, su apropiación por la escolástica católica durante un período tan “oscuro” como la Edad Media era razón suficiente para que se sintiera a su respecto la necesidad de un radical distanciamiento,

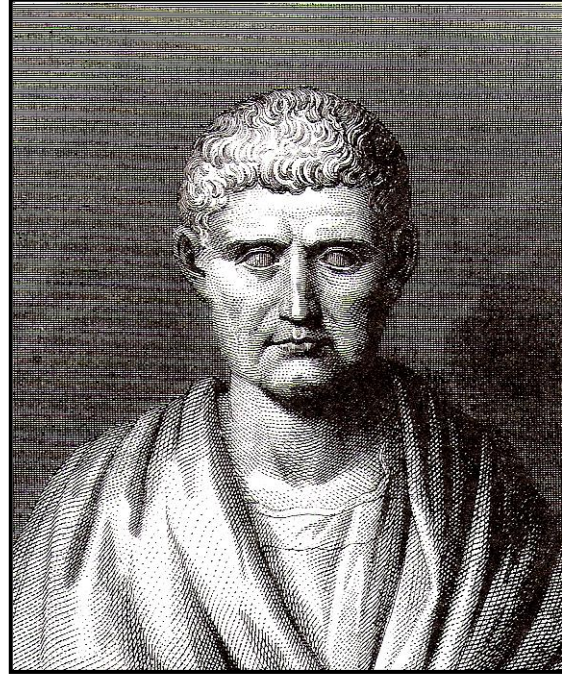
aparte de que el sólo hecho de ser “autoridad” y, para colmo, “antiguo”, ya era motivo suficiente de desconfianza.

Con todo, tal como aquella distinción está hecha en la escolástica tomista, ella resulta esencial para el pensamiento político. En la razón teórica, el intelecto refleja (por cierto, no ingenuamente) las cosas que existen en la realidad; por eso, la expresión latina menta a esta función del intelecto como razón “especulativa”, de “speculum”, o espejo. Es en virtud de esta razón especulativa o teórica que podemos aprehender verdades tales como la de que el ser no es el no ser, o la de que el agua es un compuesto de hidrógeno y oxígeno, y la de que dos más dos son cuatro: verdades eternas, inmutables, universales. La verdad es aquí, según la definición clásica, la adecuación de la cosa y del intelecto: la “cosa” es exterior a nosotros, y se nos presenta como objeto de conocimiento, obligándonos a reconocerla y a seguir todos los vericuetos de su ser.

Por su parte, la razón práctica tiene como función no reflejar los objetos, sino que guiar la acción del hombre en la inmensa variedad de circunstancias en que éste debe actuar. Su objeto es no algo “contemplable” o “reflejable”, sino algo “operable”, o “actuable”. La verdad no consiste aquí en adecuarse el intelecto a una cosa que lo compele desde afuera, desde la realidad, con una fuerza inmutable, eterna, universal, sino en imponer a la acción humana una dirección correcta, según ciertos criterios generales y supuestos las circunstancias concretas en que ha de actuarse. El objeto de la razón práctica es, pues, no inmutable o eterno, sino dúctil y plástico: la acción libre del hombre. Pero no se trata, en último término, de conocer sólo lo que debe hacerse en abstracto: de lo que se trata es de saber qué debe hacerse en una circunstancia concreta. Es la prudencia la virtud que, en relación mutua con la razón práctica, lleva a su fin natural el ejercicio de ésta.

La política pertenece al campo de lo actuable y, por ello, queda comprendida en el campo de jurisdicción de la razón práctica. En este campo sólo los principios más generales (como, por ejemplo, “haz el bien y evita el mal”) están dotados de claridad universal e intemporal, en tanto que sus derivaciones van perdiendo esa luz a medida que se alejan de ellos y se introducen en el dédalo de situaciones concretas. La prudencia política, que es la instancia en que se juega por entero y decisivamente todo lo que el conocimiento o ciencia de la política puede enseñar al hombre, ciertamente considera la experiencia política humana acumulada a lo largo de los siglos, pero procede a su aplicación tras de estudiar las circunstancias particulares, irrepetibles, de la coyuntura histórica de que se trata.

Quizás sea útil para ilustrar esta idea recurrir a la comparación -constreñida por los límites de estas reflexiones- entre la actitud de Platón y la de Aristóteles, después de quienes, como dijo alguien, la humanidad ya no ha aprendido nada nuevo, excepto aquello que en algún momento olvidó. El primero, como es sabido, procedió en su magnífico diálogo **La República** a delinear el régimen ideal de gobierno, sobre bases estrictamente “racionales” (hoy diríamos quizá, “científicas”): es el régimen en que gobernaban los sabios o filósofos, es decir, los que efectivamente sabían gobernar (quizá diríamos, hoy, “los técnicos”), en tanto que los que sabían otros oficios (la guerra, o la producción de estos o aquellos bienes) se dedicaban exclusivamente a lo que ellos también sabían. La diferenciación de unos ciudadanos de otros, para ser destinados a las respectivas actividades para las que estaban naturalmente mejor dotados (es decir, para las que tenían “Ventajas comparativas”) suponía un riguroso sistema de selección a partir de la infancia, lo que exigía la destrucción de las relaciones familiares, comenzando por las conyugales, en un régimen de sin igual rigor. Este es, en dos palabras, el “régimen ideal” de gobierno. Habría que añadir, para ser ecuánimes, que, habiendo fracasado estrepitosamente la aplicación de este régimen en cierta polis cuyo gobernante contrató al efecto los servicios de Platón como “experto”, éste modificó posteriormente sus puntos de vista, tal como se advierte en su diálogo **Las Leyes**; pero no abandonó la idea de que existe un “Régimen ideal de gobierno” de validez universal.



ARISTOTELES

El contraste que ofrece Aristóteles es notable. Seguramente influyó en su modo de ver las cosas la consideración de los excesos y fracasos a que conducía el ideal platónico de régimen, y también el innato sentido del equilibrio de que estaba dotado (en lo cual era mucho más griego que Platón...). Se podría resumir la posición de Aristóteles en esta materia de la siguiente forma: el régimen político ideal es un régimen político posible; sin esta primera condición todo lo demás que se pueda decir de tal régimen es más bien inconducente. Pero la cuestión, tal como la ve Aristóteles es compleja y carece de la nitidez y brillo de la posición de Platón, tan “matemática” en la limpieza de su desarrollo y solución. En efecto, mientras que en el esquema de Platón resultaba lógico que los filósofos gobernarán sin sujeción a nada que no fuera su propia ciencia (¿quiénes podían estar en situación de darles leyes a ellos?), en Aristóteles los gobernantes deben hacerlo con sujeción a Derecho. Y esto, considerando el basamento consuetudinario o popular del

Derecho que Aristóteles tiene en mente, significa que el sentir popular, confuso a menudo, viene a incidir en el modo de gobernar. Pero, además, y considerando el asunto más de cerca, gobierno con arreglo a Derecho supone también gobierno con el consentimiento de los gobernados, gobierno en beneficio de ellos y, naturalmente, gobierno no según la libre voluntad del gobernante sino según lo que el Derecho prevé. En fin, el régimen ideal, según Aristóteles, considera que el sector del pueblo que debe predominar es el de la clase media, factor de equilibrio y moderación en la política.

El propósito de esta somerísima comparación no es reivindicar el detalle del pensamiento de Aristóteles. Hay en él abundante material para la discrepancia. Por de pronto, muchos se sentirán inclinados a negar que la clase media sea siempre un factor de moderación en política. Este y otros aspectos quedarán entregados al análisis empírico e histórico. Lo que interesa de todo esto es retener la actitud de Aristóteles para enfrentar el problema: lejos de pretender, como Platón, acercarse a la política con todas las baterías de la razón especulativa desplegadas; lejos, por tanto, de sugerir soluciones fundamentalmente “lógicas” según la naturaleza de dicho tipo de razón, Aristóteles aborda los problemas políticos con mucho mayor flexibilidad, como lo exige el dirigir la actuación humana en el mundo tan complejo y cambiante de la historia. No se trata, por cierto, de un enfoque “casuista” o “sin principios”: por el contrario, de lo que se trata más bien, es de darse cuenta de que esos principios no son los de la razón especulativa, lo cual significa que las soluciones políticas no son “matemáticas” en su claridad, concisión, elegancia y universal validez.

Todo esto, como decíamos, fue en general ignorado por muchos de los ilustrados más entusiastas del s. XVIII, especialmente por algunos de los más influyentes en el pensamiento político actual. Basta leer **El Contrato Social** de Rousseau para advertir con qué engolosinamiento procede ahí a discurrir la razón, deduciendo consecuencias con una precisión geométrica. Podría decirse que su libro es un caso de expansión sin límites de la razón especulativa, si no fuera porque no conviene a esa razón la calificación de especulativa, puesto que no “contempla” ni “refleja” nada, sino que más bien “imagina”, “utopiza” con gran libertad, con notable enmudecimiento de la razón práctica. Bien es cierto que, como se sabe, Rousseau vivió pensando utopías políticas (él mismo admite, al final de dicha obra, que el régimen en ella descrito sólo sirve para ángeles...). Este utopismo ha sido reconocido por su numerosa descendencia intelectual, la cual ha creído, mediante este reconocimiento, poder a continuación abrevarse confiadamente en el manantial, así depurado, de sus principios. No se advierte que es el punto de vista mismo, es el criterio con que se ve la política lo que está viciado: se “postula”, se “imagina”, se “utopiza” la política, con el ánimo incluso de quien “contempla” una realidad, sin que, en verdad, se esté contemplando realidad alguna. ¿Dónde, por ejemplo, habrá Rousseau observado que los hombres nacen buenos, y es la sociedad la que los corrompe, como gusta de afirmar?



No obstante haber Rousseau vapuleado a la inteligencia y exaltado las emociones; no obstante haber Kant, por su parte, pretendido criticar la “razón pura” privándola de atributos que siempre la filosofía le había reconocido; no obstante todo ello, lo que queda de la razón, después de la poda, procede en la Ilustración racionalista con una soberbia que jamás se había conocido. Contra la circunspección de Aristóteles, la teoría política Ilustrada, que es todavía hoy hegemónica, vacila demasiado poco en proclamar que tal o cual régimen político es de valor universal, o que tal o cual sistema de representación política es el único aceptable o que tal o cual institución de gobierno es irremplazable dondequiera que sea. Desconoce, en suma, la razón práctica y su “modus operandi” y, al fin, la prudencia, virtud cardinal.

Por eso, numerosos cultores de la “ciencia política” predominante, de raíz ilustrada, opinan hoy que sólo gobernándose un país de tal o cual forma será “políticamente desarrollado”, circunstancia de importancia casi mágica en el actual concierto internacional. Es inevitable pensar cuán interesante sería que esa ciencia política hiciera un más amplio uso del aparato crítico que aplica al examen de su metodología, actualmente muy refinada, y lo aplicara también, en sintonía con los postulados de la Ilustración, a la crítica de los propios principios políticos que la inspiran. Podría incluso sugerirse, como punto de partida, que se hiciera la crítica del Derecho constitucional, o de la teoría constitucional, o del Derecho político que hoy se acepta (¡oh, ironías de la historia!) sobre la base de la **autoridad** de Locke o Rousseau o Hobbes. En otros países -dato a menudo importante en nuestro medio- tal cosa ya se ha intentado. ¿Por qué no preguntarse, por ejemplo, si nuestra teoría constitucional es, de partida, una buena “teoría”, es decir, si refleja realmente (es el sentido del griego “theorein”) nuestra realidad política? Y, como consecuencia, ¿por qué no preguntarse si dicha teoría ofrece el indispensable apoyo a la razón práctica, que debiera guiar la actuación de los gobernantes? Y, supuesto que comencemos con las preguntas, resulta fácil seguir con ellas: ¿No habría nada en nuestra **propia** trayectoria histórica digno de ser tomado en cuenta? Y no nos referimos a la historia de los últimos 50 años ni a la de los últimos 150, sino a “toda” nuestra trayectoria histórica, desde 1541 para adelante, por la muy simple razón de que ella también es nuestra. ¿Por qué, es posible, es verosímil, que durante los 200 ó 300 años anteriores a 1810 no haya habido nada que perdure hasta hoy, o que sea digno de reconocimiento o de prolongación? ¿Qué catarsis, qué des-obnubilamiento si siguiéramos con las preguntas! Por ejemplo: ¿Fue nuestra república realmente tan republicana, y nuestra monarquía tan monárquica como la historiografía liberal del s. XIX nos lo pinta? Es cierto que estas preguntas no suenan por primera vez entre nosotros; pero parece que nunca se les ha sacado todo el provecho político que contienen.

La filosofía del Derecho, mucho más fogueada, como decíamos, en esta tarea de enfrentar fórmulas de “valor universal”, podría ofrecer interesantes y aún desinteresadas lecciones a la teoría política racionalista. Aprendería ésta allí que, como decían los antiguos, “quicquid recipitur, ad modum recipientis recipitur”, lo que traducido significa,

aproximadamente, “todo lo que se recibe, se recibe según la naturaleza de quien lo recibe”. Aprendería también, de San Isidoro de Sevilla, quien vivió en el s. VI, época cuya falta de higiene provoca hoy espanto, que la ley humana debe ser “secundum consuetudinem patriae, loco temporisque conveniens”, es decir, “según las costumbres patrias, adecuada al lugar y a los tiempos”, cosa que se aplica, incluso, a las constituciones políticas.

Aprendería, en fin, que en estas materias debe operar, en vez de la sola razón especulativa, la razón práctica convenientemente apuntalada por las virtudes morales, en especial, la prudencia; que las constituciones políticas no tienen por fin ser el plano arquitectónico de un futuro edificio social ideal, sino ser guía y prolongación prudente de una práctica ya establecida; en fin, aprendería que lo “racional” no importa aquí tanto como lo razonable.