VERBO

n.º 489-490

noviembre-diciembre
2010

Fundación SPEIRO

Lourdes Vallet Regi

CATOLICISMO Y LIBERALISMO, HOY

Danilo Castellano: **Qué es el liberalismo**
John Rao: **Liberalismo y catolicismo**
Julio Alvear Téllez: **La libertad moderna de conciencia y de religión y la construcción del Estado.**
Juan Fernando Segovia: **Liberalismo y bien común**
Bernard Dumont: **La cuestión social, el liberalismo y el principio de subsidiariedad**
José Antonio Ullate: **Catolicismo y liberalismo ante la economía**
Miguel Ayuso: **La perenne tentación liberal**

VERBO

CATOLICISMO Y LIBERALISMO, HOY

ACTAS DE LA XLVII REUNIÓN DE AMIGOS DE LA CIUDAD CATÓLICA

ÍNDICE 2

QUÉ ES EL LIBERALISMO..... 3-14

por *Danilo Castellano*

LIBERALISMO Y CATOLICISMO: REFLEXIONES HISTÓRICAS, SOCIOLÓGICAS Y PSICOLÓGICAS.....15-46

por *John Rao*

LA LIBERTAD MODERNA DE CONCIENCIA Y DE RELIGIÓN Y LA CONSTRUCCIÓN DEL ESTADO. UNA APELACIÓN A NUESTRO PRESENTE HISTÓRICO.....47-83

por *Julio Alvear Téllez*

LIBERALISMO Y BIEN COMÚN.....84-133

por *Juan Fernando Segovia*

LA CUESTIÓN SOCIAL, EL LIBERALISMO Y EL PRINCIPIO DE SUBSIDIARIEDAD..... 134-149

por *Bernard Dumont*

REFLEXIONES PRELIMINARES SOBRE EL CATOLICISMO Y EL LIBERALISMO ANTE LA ECONOMÍA... 150-161

por *José Antonio Ullate*

LA PERENNE TENTACIÓN LIBERAL..... 162-175

por *Miguel Ayuso*

QUÉ ES EL LIBERALISMO

POR

DANILO CASTELLANO

1. Premisa

Resulta, por una parte, bien difícil responder a la pregunta "¿qué es el liberalismo?", mientras que, de otra, la respuesta es facilísima.

Es difícil responder porque el liberalismo es una doctrina compleja y articulada, rica de perspectivas y matices que –a veces– parecen cambiar la sustancia de la misma doctrina. Cuando, además, el liberalismo pasa de la doctrina a la praxis y, por lo mismo, se traduce en experiencia histórica efectiva (sea moral o política), asume diversos rostros, con frecuencia aparentemente contradictorios. Bastaría pensar, por ejemplo, en el problema que supone la pregunta acerca de si la libertad del liberalismo reside en el silencio de la ley, en su presencia o en su respeto. O en el de qué ley es compatible con la libertad liberal.

Por otra parte, es muy fácil responder a la pregunta porque el liberalismo –se dice– es praxis y filosofía de la libertad. Algún autor (Benedetto Croce, por ejemplo) preferiría decir que la religión de la libertad.

Puede individuarse, por tanto, un mínimo común denominador, que viene dado por la libertad. Pero, ¿qué libertad es la propia del liberalismo? En otras palabras, ¿qué libertad se asume como "verdadera" y en qué orden jerárquico se coloca?

2. La definición de libertad del liberalismo o la libertad como liberación

Esa libertad es una libertad particular. En último término es la libertad gnóstica. Tiene raíces muy profundas y alejadas en el tiempo. Es la pretensión originaria de nuestros primeros padres (Adán y Eva) de ser como Dios, convirtiéndose en autores del bien y del mal, de lo justo y lo injusto. Y ha encontrado un clima cultural particularmente favorable para proponerse de nuevo y desarrollarse con la doctrina protestante que marca la opción fuerte y decidida en favor del racionalismo desde cualquier ángulo. Una utopía, sobre la que se han construido distintas doctrinas morales y teorías políticas. Todas –sin excepción– han producido una heterogénesis de los fines: ninguna, de hecho, ha conseguido alcanzar la libertad liberal sin contradicciones ni aporías. No lo logró Locke, cuya doctrina ha conducido en el terreno político-jurídico al positivismo puro a través de la hermenéutica del derecho natural racionalista ofrecida –a su juicio– por el soberano. Tampoco lo consiguió Rousseau, cuya teoría política se apoya y concluye en el totalitarismo. No pudo alcanzarlo Kant, constreñido a hacer de la autonomía de la voluntad el instrumento del republicanismo y, así, a no distanciarse en los hechos de las conclusiones de Rousseau, por el que nutrió y manifestó entusiasmos irracionales. Ni siquiera pudo Hegel, que hizo del Estado el momento más alto de la subjetividad por definición libre en su autodeterminación. Finalmente no lo obtuvieron las "nuevas" doctrinas liberales de nuestro tiempo, obligadas a invocar el nihilismo teorético (cuya afirmación constituye ya una contradicción) a fin de imponer ordenamientos jurídicos "neutrales" frente a la realidad y al bien y para imponer también praxis vitales inspiradas en el relativismo.

Las dificultades y las contradicciones de nuestro tiempo son signo y, a veces, prueba del absurdo de la asunción de la libertad liberal como libertad.

La libertad liberal, propiamente hablando, es la "libertad

negativa", esto es, la libertad ejercitada con el solo criterio de la libertad, esto es, sin ningún criterio. Poco importa, bajo el ángulo teorético, aunque la cuestión resulte relevante desde el práctico, que esta libertad se ejercite por el individuo o por el Estado. Lo que destaca es el hecho de que postula que la libertad sea liberación: liberación de la condición finita, liberación de la propia naturaleza, liberación de la autoridad, liberación de las necesidades, etc.

La libertad liberal es, pues, esencialmente reivindicación de una independencia del orden de las cosas, esto es, del "dato" ontológico de la creación y, en el límite, independencia de sí mismo. Aquélla, por tanto, reivindica coherente aunque absurdamente la soberanía de la voluntad, sea la del individuo, de la sociedad o del Estado. Pretende siempre afirmar la libertad respecto de Dios y la liberación de su ley en el intento de afirmar la voluntad/poder sin criterios y, al máximo, admitiendo aquellos criterios y sólo aquellos que de ella derivan, y que –al depender de ella– no son propiamente criterios. De ahí la reivindicación de las llamadas libertades "concretas": de la libertad *de* pensamiento contrapuesta a la libertad *del* pensamiento (1), de la libertad *de* religión contrapuesta a la libertad *de la* religión, de la libertad *de* conciencia contrapuesta a la libertad *de la* conciencia, etc. Libertades todas, las primeras, asumidas como tales en las Declaraciones de derechos humanos norteamericanas y europeas y codificadas más o menos coherentemente por las Constituciones norteamericanas de finales del siglo XVIII (2).

La cosa no debe sorprender, ya que –contrariamente a cuanto

---

(1) M. F. SCIACCA, por ejemplo, subrayó la diferencia que media entre la libertad *de* pensamiento (relativista y, en último término, nihilista) y la libertad *del* pensamiento que nadie tiene el poder de encadenar y menos aún de limitar (cfr. Michele Federico SCIACCA, *Filosofia e Metafisica*, vol. II, 2.ª ed., Milán, Marzorati, 1962, págs. 240-241). La segunda es la única verdadera libertad, puesto que en el pensamiento debe emerger el ser (lo que es), ya que de lo contrario el pensamiento se transforma en fantasía, sueño, utopía. La misma observación debe hacerse para la libertad *de* conciencia y la libertad *de la* conciencia. Distinción, ésta, hoy olvidada puesto que la hegemonía cultural liberal no admite (coherentemente) sino la libertad *de*...

(2) Cfr., sobre el aunto, Danilo CASTELLANO, *Razionalismo e diritti umani*, Turín, Giappichelli, 2003 (trad. española Madrid, Marcial Pons, 2004).

por lo general se piensa– también las Declaraciones de derechos del hombre norteamericanas fundan sus raíces en teorías político-jurídicas racionalistas, comenzando por la de Locke, para quien –como es sabido– por una parte el hombre tiene derecho a la felicidad, pero también tiene el derecho a poner la felicidad en aquello en lo que cree que le hace feliz; mientras que, de otra, en el estado civil goza (o gozaría) de una perfecta libertad de regular las propias acciones y de disponer de las cosas propias y aun de la propia persona conforme cree o, mejor, dentro de los límites de la ley de la naturaleza que le permite y quizá le prescribe disponer absolutamente de sí mismo sin pedir permiso o depender de la voluntad de ningún otro, como escribe Locke en el *Segundo Tratado* (3).

Así pues, el individuo humano sería *sui iuris*, no en el sentido de ser libre sino más bien en el de responsable de sus opciones y, sobre todo, en el de poder autodeterminarse como quiere. Guido De Ruggiero, por ejemplo, destacó –como liberal y como historiador del liberalismo– que la subjetividad jurídica sería sinónimo de independencia de toda dependencia natural o coactiva (4). No sería libre, por tanto, quien está sometido a la ley natural que no permite la autodeterminación absoluta, quien debe estar debajo de una voluntad distinta de la propia. Los Diez Mandamientos constituirían obstáculos para la libertad, como toda autoridad (la patria potestad tanto como la autoridad política) obstaculizaría también tal libertad. Por ello se ha podido sostener que el hombre no nace libre sino que se convierte en libre. La libertad no sería una de las características naturales del ser humano sino una conquista suya dependiente de la sola capacidad (poder) de autoafirmarse.

No sólo. Todo ser humano, para ser libre, deber ser dueño de sí, no simplemente de sus actos. Lo que significa que debe poder

(3) Cfr. John LOCKE, *Segundo Tratado*, 2, 4.

(4) Cfr. Guido DE RUGGIERO, *Storia del liberalismo europeo*, 6ª ed., Bari, Laterza, 1959, pág. 372. Escribe textualmente De Ruggiero a este respecto: "Ser libre coincide con ser *sui iuris*, esto es, independiente de los otros en el sentido de que se niega toda dependencia natural y coactiva, mientras que ocupa su puesto la que la conciencia de los deberes respecto de uno mismo y de los pone espontáneamente".

disponer y gozar absolutamente –como sigue escribiendo Locke en el ya citado *Segundo Tratado*– de la "propiedad de la propia persona". Sólo el individuo tiene derechos sobre sí mismo. Nada más puede interferir en el goce y en la disposición de su vida y su libertad. Lo que, a su vez, significa que cada uno es soberano de sí. Puede, por ejemplo, disponer libremente del propio cuerpo; puede, por ejemplo, mutilarse por finalidades no terapéuticas (ligadura de trompas, esterilización, etc.); puede disponer de sí por pura conveniencia (cambio de sexo, contratos sobre el propio cuerpo con fines de lucro, etc.); puede reivindicar el derecho al suicidio (con la consecuencia de que el impedir eventualmente la realización de este propósito constituiría *delictum*, esto es el delito de violencia privada); puede consumir libremente sustancias estupefacientes si entiende que le hacen (al menos momentáneamente) feliz.

Todos, en suma, tendrían derecho –como repite también Marcello Pera– de "escoger y perseguir la propia concepción del bien", incluso cualquier concepción (comprendida la definida religiosa) siempre que sea compatible con las normas políticas públicas (5).

En esto residiría la autonomía liberal, esto es, la libertad que, por tanto, no debiera ser "concedida" a los individuos y los grupos (como contradictoriamente escribe Marcello Pera), sino que por el contrario sería originaria, esto es, de derecho natural. El relativismo, pues, sería de derecho natural: nadie tendría título –se afirma– para imponer ninguna visión; al no ser ninguna mejor que las demás, todas tendrían el derecho de afirmarse. El liberalismo, por ello, debería acabar (como acaba) en el nihilismo, incluso si –según algunos de sus más influyentes defensores– debiera admitir, según la *ratio* de la "laicidad incluyente", que todos pueden afirmar y practicar cualquier opinión y cualquier opción.

---

(5) Cfr. Marcello PERA, *Perché dobbiamo dirci cristiani*, Milán, Mondadori, 2008, pág. 28. Con lo que el ordenamiento jurídico positivo se convierte en el único y el supremo criterio para juzgar de lo bueno y lo malo, de lo jurídico y antijurídico. En suma, la legalidad (entendida como adecuación a y respecto de la norma positiva) se torna en fuente de la legitimidad. Aquélla, sin embargo, además de otros problemas, pone también a la doctrina liberal el del –que Pera sobrevuela– del "límite" de las opciones y de la búsqueda de las concepciones individuales.

Sorprende, por ello, la tesis según la cual "pertenece a la esencia del liberalismo su enraizamiento en la imagen cristiana de Dios", sostenida (aunque sea como opinión personal) por Joseph Ratzinger (6). Dios no goza de la libertad radical. Aun siendo omnipotente no puede hacer el mal. Si lo hiciese no sería Dios. Dios, por ejemplo, no puede suicidarse. La libertad de Dios es distinta de la libertad liberal que por esencia es luciferina y, por ello, incompatible con el orden impreso por Dios en la creación y también con la naturaleza divina (7).

La libertad gnóstica, además de ser luciferina por su proclamado "non serviam", es también absurda.

Lo que, de una parte, sorprende y, de otra, preocupa es que se ha impuesto como "línea-guía" de la historia moderna y contemporánea: no solamente ha inspirado la historia de Europa en el siglo XX, como documentó Benedetto Croce y podemos constatar analizando, por ejemplo, el *Risorgimento* italiano, sino que ha inspirado también y sobre todo la acción política de los católicos en el siglo XX. Bastaría con considerar el "caso italiano" para comprender cómo, a este respecto, se ha producido una radical aunque gradual cesión al liberalismo: la fundación del Partido Popular italiano (PPI), ocurrida en 1919, no sin críticas de peso y polémicas por parte de exponentes de la cultura católica (8), puso

---

(6) Cfr. Joseph RATZINGER, "Lettera al senatore Marcello Pera dd. 4.9.2008 da Castel Gandolfo", en M. PERA, *op. cit.*, pág. 10. Si fuese así no se podría hablar, por ejemplo, de valores, salvo en sentido subjetivo, incluso subjetivístico. No existirían valores indisponibles porque objetivos, esto es, expresiones del orden natural y no dependientes de la voluntad humana.

(7) Giuseppe BOZZETTI, por ejemplo, ha subrayado con fuerza la inconciliabilidad entre el liberalismo y el pensamiento católico, afirmando que quien, por el contrario, la sostiene, no sabe ni lo que es el liberalismo ni lo que es el pensamiento (cfr. Giuseppe BOZZETTI, "Rosmini e il liberalismo", ahora en *Opere complete*, vol. I, Milán, Marzorati, 1966, pág. 267).

(8) Cfr. Agostino GEMELLI y Francesco OLGIATI, *Il programma del P.P.I., come non è e come dovrebbe essere*, Milano, Vita e Pensiero, 1919, así como Tommasi Pio BOGGIANI, "L'Azione cattolica e il 'Partito Popolare italiano'", en *I due anni di Episcopato genovese delll'e.mo signor Cardinale Tommaso Pio Boggiani. Atti pastorali*, Acquapendente, Lemurio, 1922, págs. 126-154. La carta pastoral del Cardenal Boggiani de 25 de julio de 1920 fue aprobada por el papa Benedicto XV con una carta dirigida al Cardenal arzobispo de Génova cerca de un mes después de la publicación del documento que había levantado discusiones vivaces y polémicas.

las premisas para la acogida definitiva del liberalismo político en los años de la posguerra de la segunda europea, cuando los católicos contribuyeron a lanzar un ordenamiento jurídico-constitucional que se ha revelado como instrumento de la secularización (entendida en su significado filosófico) (9). La jurisprudencia de la Corte Constitucional de la República italiana ya ha sancionado definitivamente que los principios decisivos del ordenamiento constitucional de la República italiana son dos: la laicidad y la absoluta determinación de la persona. Lo que significa que la teoría liberal nacida con Locke y desarrollada poco a poco hasta imponerse en el nivel del ordenamiento jurídico ha sido recibida y codificada absolutamente.

3. La disolución del sujeto en nombre de la subjetividad vitalista

El liberalismo, escribe el liberal inglés Hobhouse, "es un movimiento de liberación, una remoción de obstáculos y de apertura de canales para el flujo de actividades libres, espontáneas, vitales" (10). Esta definición es correcta aunque a algunos pensadores no les parezca adecuada para comprender toda la experiencia liberal. Augusto del Noce, por ejemplo, avanza reservas a este respecto (11). Parece, sin embargo, que acoge la naturaleza profunda del liberalismo. Su esencia, en efecto, estaría en el vitalismo, sea éste visto como pulsión "naturalista" o sea considerado como "autenticidad", espontaneidad e inmediatez.

El sujeto humano es reducido así a un haz de pulsiones momentáneas y contingentes. No es el ente que domina, valora, acoge, rechaza lo que en él surge impulsivamente. Es, al contrario,

(9) Sobre este punto, se envía a D. CASTELLANO, *De Christiana Republica*, Nápoles, Edizioni Scientifiche Italiane, 2004, así como a Pietro Giuseppe GRASSO, *Costituzione e secolarizzazione*, Padua, Cedam, 2002.

(10) Leonard Trelawny HOBHOUSE, *Liberalism*, Oxford, Oxford University Press, 1964, trad. italiana Florencia, Sansoni, 1973, pág. 53.

(11) Para la tesis de Augusto DEL NOCE, véase, sobre todo Augusto DEL NOCE, *Il problema dell'ateismo*, 2.ª ed., Bolonia, Il Mulino, 1965, págs. 327 y sigs. Puede verse, además, el capítulo IV del volumen de D. CASTELLANO, *La politica tra Scilla e Cariddi*, Nápoles, Edizioni Scientifiche Italiane, 2010.

el fenómeno de actividades complejas de una *vis* incontrolada e incontrolable.

Exactamente lo opuesto de cuanto podemos observar cuando nos referimos a la experiencia real y a la realidad en sí. Aristóteles, observando la realidad, definió al hombre como un animal racional. Un animal que tiene impulsos, pasiones, deseos, necesidades vitalistas, pero que valora y controla al estar dotado por naturaleza de racionalidad y que, por tanto, "usa" guiado por la razón y no por el instinto. Toda la tradición "clásica" confirmó lo fundado de la definición aristotélica. Bastaría pensar, por ejemplo, en Severino Boecio y a su magistral definición de persona (*rationalis naturae individua substantia*), así como a toda la experiencia jurídica que se apoya en el reconocimiento de la responsabilidad personal, sea responsabilidad civil o imputabilidad penal. El liberalismo, contrariamente a las apariencias y a los lugares comunes, no revaloriza al sujeto, sino que, por el contrario, lo asfixia. Ligándolo estrictamente a la libertad gnóstica está obligado a hacer de la subjetividad un puro fenómeno de autodeterminación de la voluntad; esto es, un hecho, no una sustancia.

Es claro que la moral se convierte, así, en imposible. No sólo porque no hay moral sin responsabilidad individual, sino también porque no es posible la experiencia ética cuando la llamada conciencia pretende "poner" espontáneamente los deberes hacia sí mismos y hacia los demás. Si la conciencia fuese la fuente de la obligación moral, no obligaría. El individuo sería el dueño de la obligación que, por tanto, no estaría sometido a la obligación, sino por encima de ella. Lo que significa que el liberalismo, exaltando la subjetividad, anula no sólo al sujeto sino también su conciencia moral. Está constreñido a hacerlo al haber asumido la "libertad negativa" como libertad, es decir, al considerar que la libertad no es sólo el valor más alto sino que sólo es posible cuando se libera de la verdad. Exactamente lo opuesto de cuanto enseña el Evangelio, según el cual, en cambio, es la verdad la que hace libres.

4. Consecuencias políticas

Son muchas las consecuencias políticas que derivan de la

asunción de la doctrina liberal entendida *lato sensu*. Aquí es oportuno recordar sólo tres.

La primera viene dada por la contraposición entre individuo humano y comunidad política. Deriva de la asunción de la "libertad negativa" como libertad. Si la libertad es tal solamente en presencia de la efectiva posibilidad de hacer lo que se quiere, es claro que todo límite, incluso el que representa la convivencia, se convierte en un mal. Puede ser un mal "necesario", como afirmó por ejemplo Bentham (a propósito de la ley) y como sostiene Arendt (en lo que toca a la política). Pero sigue siendo un mal. El vitalismo del liberalismo debe coherentemente rechazar toda regla y todo límite. El derecho, sea el natural o el positivo, supone por eso un límite a la libertad, que sólo es tal en ausencia de la ley, donde precisamente callase toda ley. La comunidad política puede representar, en esta perspectiva, un remedio a un mal mayor. Constituye –sin embargo– un mal, ya que su existencia es, de una parte, manifestación de la "maldad natural" del ser humano y, de otra, esta respuesta se apoya en última instancia sobre el poder no cualificado sino por él mismo, es decir, sobre el poder brutal. Bajo este ángulo, tanto el republicanismo (roussoniano o kantiano) como el Estado de derecho contemporáneo (esto es, aquel Estado en el que nada se puede contra la ley, pero todo se puede con la ley), no son una vía para la superación de la contraposición entre individuo y comunidad política. Representan, al contrario, una solución meramente "formal" del problema: el republicanismo, en efecto, "absorbe" al individuo en la regla (creada por el Estado o por los seres humanos); el Estado de derecho, por su parte, respeto de la norma y legitimidad (de cualquier regla). En uno y otro caso el poder (de uno, de muchos o de la mayoría) queda como fundamento de la legalidad, erróneamente confundida con la legitimidad, a su vez basada sobre el mero poder. El círculo vicioso se revela pues, inidóneo para explicar la experiencia política y jurídica.

La segunda consecuencia viene representada por la doctrina del constitucionalismo, que se apoya sobre un presupuesto liberal como el de que el Estado es el enemigo del hombre. De aquí la necesidad de delinear un confín geográfico entre lo público y lo

privado a fin de impedir al Estado que ejercite un poder totalitario, esto es, de pretender que el individuo piense y quiera lo que piensa y lo que quiere el Estado (12). Esta es la consecuencia lógica de la "creación" de la *persona civitatis* como ente artificial, definido como público pero en realidad privado, que detenta el monopolio del poder y es fuente arbitraria del derecho. El hombre y la comunidad política no están armados el uno contra la otra en la experiencia y en la realidad. La comunidad política es necesaria al hombre, no como remedio de un mal, sino más simple y noblemente para conseguir un bien (el bien común temporal, esto es, el bien propio de todo hombre en cuanto hombre y por ello común a todos los hombres). Si ese es el fin de la comunidad política, ésta no puede separar público y privado, sino que debe ejercitar el poder respetando su criterio intrínseco, que brota no de la libertad de hacer lo que quiere sino de la necesidad de obrar según la verdad de las cosas. Cuando, al contrario, se insiste en la afirmación según la cual la libertad consiste en poder hacer lo que se quiere en vez de obrar como se debe, está la certeza de que antes o después (y más antes que después) se acaba en el Estado totalitario o en el Estado anárquico (contradicción en los términos aparentemente): el primero ha representado la experiencia del "Estado fuerte" de la *modernidad* (el Estado teorizado por Rousseau y por Hegel, para entendernos); el segundo ha representado la experiencia del "Estado débil", agnóstico, neutral, servidor de toda opción individual (realizado, al menos parcialmente, en las democracias y por las democracias de distintos países occidentales contemporáneos). Las dificultades siempre crecientes en las que viene a encontrarse el constitucionalismo derivan de la errónea definición de la libertad.

La tercera consecuencia viene dada por la aceptación del conflicto como presupuesto de la vida asociada y como método de solución de los problemas que ésta levanta. Para la solución de los problemas, una vez más, se recurre al poder y no a la razón. El

(12) Resulta eficaz la definición de totalitarismo en estos términos del escritor ruso V. VOLKOFF, que ha insistido reiteradamente sobre el hecho de que éste exige de todos no solamente obrar respetando la norma, sino pensar según la norma (cfr. Vladimir VOLKOFF, *Il Re*, Nápoles, Guida, 1989, pág. 41).

conflicto, impuesto por la doctrina politológica del Estado (entendido no como institución sino como proceso), se desarrolla dentro de las instituciones y por medio de las instituciones. No es casual que en los manuales de derecho público se afirme, ahora, por ejemplo, explícitamente que el Parlamento es (o es también) el lugar de composición de los intereses. No el lugar, pues, para individuar soluciones razonables y justas, sino el lugar donde se produce el "balanceo" de las fuerzas (partidistas, sociales, económicas, etc.), un enfrentamiento-encuentro que serviría para neutralizar otros tipos de conflicto a través de la creación de un orden político-jurídico coincidente con las representaciones contingentes de la idea de orden que las mayorías expresan continuamente sobre la base de la imposición de sus decisiones como actos de voluntad/poder, no sobre la base de la individuación (fundada o infundada poco importa por ahora a este respecto) del orden político-jurídico; más aún, se renuncia a la búsqueda de este orden que representa la condición de la posibilidad de sus representaciones porque la verdad (incluso sólo su búsqueda) debe ser absolutamente expulsada de la esfera moral, política y jurídica.

5. Conclusión

En este punto, es oportuno concluir reconsiderando la pregunta inicial. La respuesta a la pregunta "¿qué es el liberalismo?" está implícita en lo que se ha dicho. Es utopía, vale decir, doctrina que pretende dar realidad a lo que propiamente es sueño. Es, bajo todo punto de vista, evasión de la realidad (considerada no como "efectiva" o sociológica, sino ónticamente, o lo que es lo mismo metafísicamente): su idolatría de la libertad, identificada con la liberación, ha generado en la historia contemporánea errores y revoluciones que siguen siendo actuales en el momento presente.

El liberalismo ha inducido a los seres humanos a perseguir espejismos.

Espejismo, en efecto, es la pretensión de poder liberarse de la verdad, del propio "estatuto" ontológico, de la propia condición finita.

Espejismo es entender que la bondad de la acción humana depende exclusivamente de la contingente y arbitraria intención propia o que la voluntad es buena cuando desea no deseando nada (aporía, ésta, en la que caen todos los que consideran que sea posible querer queriendo sólo formalmente).

Espejismo es considerar que la política se identifica con el poder no cualificado o, peor, cualificado sólo por la capacidad para hacer efectivo un poder brutal.

Espejismo es sufrir la ilusión de que el derecho depende exclusivamente de la voluntad de los Estados o de los hombres reunidos bajo el nombre de pueblo.

Los espejismos, como es sabido, son ilusiones. El liberalismo en su esencia (esto es, más allá de sus realizaciones particulares) representa la gran ilusión del racionalismo moderno y contemporáneo.

LIBERALISMO Y CATOLICISMO:
REFLEXIONES HISTÓRICAS, SOCIOLÓGICAS Y PSICOLÓGICAS

POR

JOHN RAO

1. Introducción

Este trabajo plantea ciertas reflexiones sobre la relación entre el liberalismo y el catolicismo, basadas en la convicción de que tanto el carácter como las fortalezas y debilidades del liberalismo se comprenden mejor no desde un planteamiento filosófico, sino desde una aproximación que parta de consideraciones históricas, sociológicas y psicológicas. En otras palabras: aunque obviamente hay que discutir el contenido intelectual del liberalismo, aquí me interesaré sobre todo por los liberales, sus motivaciones y su comportamiento. Del mismo modo, aunque hay que plantear la respuesta doctrinal del catolicismo al liberalismo y a los liberales, me ocuparé sobre todo de cómo evolucionaron las esperanzas y los temores de los católicos al inspirar esa respuesta y al llevarla a cabo... u obstaculizarla.

La peculiar mezcla de factores históricos, sociológicos y psicológicos implicados en la *fabricación* de liberales y en la formación de la respuesta de los católicos a sus ideas y a su influencia ha animado una relación entre ambos que se caracteriza ante todo por una profunda y compleja confusión. Los católicos han confundido una y otra vez qué significa realmente el liberalismo en la práctica, permitiendo que esa desorientación influya sobre la forma en que entienden su propia religión hasta el punto de desorientarse también sobre la naturaleza de la Fe.

Esta confusión de los católicos ha despistado a muchos libera-

les sobre lo que constituye o no una enseñanza inmutable y ortodoxa. Cualquiera que, católico o liberal, se considere "bienintencionado", encontrará frustrante esta atmósfera de confusión. Sin embargo, cierto segmento del movimiento liberal se encuentra muy a gusto cuando la confusión sobre sus ideas y objetivos se convierte en la norma.

2. Una historia pre-revolucionaria

Nuestro estudio arranca en la época que precedió a la Revolución Francesa, antes de que comenzara a emplearse el término "liberal" pero cuando lo que puede denominarse "espíritu liberal" ya había adoptado su perfil clásico y desvelaba su perenne dilema.

Desde el punto de vista intelectual, puede decirse que el liberalismo pre-revolucionario fue una reacción al choque producido en Europa a finales del siglo XVII por las ideas de Baruch Spinoza (1632-1677). El ateísmo de Spinoza dio lugar a muchas y variadas respuestas. Una fue la científica, inspirada por Robert Boyle (1627-1691) y sus *Boyle Lectures* y por Isaac Newton (1643-1727), dirigida a "salvar" a Dios y a la idea de la libertad humana de la visión de Spinoza de un universo puramente natural donde todo apuntaría a la idea de necesidad. Esta respuesta ayudó a crear lo que los historiadores denominan "Ilustración moderada", y, con ella, el "espíritu liberal".

Las ideas de la Ilustración moderada tuvieron una enorme influencia en círculos católicos de toda Europa. Al principio, por el miedo, que los católicos compartían, al ateísmo de Spinoza, y por gratitud hacia el decidido esfuerzo de hombres como Newton para compaginar la ciencia con la existencia de Dios. Sin embargo, con el tiempo muchos católicos terminaron adoptando los preceptos de esa Ilustración moderada porque admiraban y querían imitar el éxito material de países como Inglaterra y Prusia, donde imperaban tanto la Ilustración moderada como las creencias protestantes pietistas aliadas con ella.

Por desgracia, cuanto más aceptaban e imitaban los católicos la Ilustración moderada, más perdían la noción sobre el carácter

sobrenatural de su Fe y de su misión, y la capacidad lógica y psicológica para esquivar los ataques a su integridad, cada vez más intensos. En parte esto se debió a que la Ilustración moderada facilitaba las cosas a los jansenistas, que consideraban que la insistencia "jesuítica" en la necesidad de transformar la naturaleza en Cristo "a mayor gloria de Dios" era un compromiso con la falibilidad humana, y se aferraban a todas las armas que pudiesen socavarlo. Por otro lado, la Ilustración moderada no habría tenido ese efecto secularizador si no hubiese sido "una casa dividida contra sí misma", que inevitablemente conducía a un puro naturalismo que sus primeros defensores, temerosos de Dios, pietistas y jansenistas, jamás habrían considerado posible.

¿Por qué sucedió así? Porque hombres como Newton no libraron solos la batalla, sino en alianza con otras dos influencias. Una, la de un grupo de protestantes a quienes repugnaban las medidas pro-católicas de la monarquía de los Estuardos y la admiración que profesaba por Luis XIV y el absolutismo borbónico. Y dos, los propietarios que vieron en el catolicismo y en el gobierno fuerte que deseaban los Estuardos y los Borbones un peligro para su riqueza y para su libertad de usarla como juzgasen conveniente.

Estas tres fuerzas (la anti-Spinoza, la anticatólica y la económica) convergieron para formar esa oligarquía *whig* que hizo posible el triunfo en Inglaterra de la Revolución Gloriosa de 1688.

La justificación filosófica y política de esa Revolución la elaboró después John Locke (1632-1704). Esas tres fuerzas, con Locke a mayor abundamiento, resultaron así capitales para el nacimiento de esa Ilustración moderada que engendró el espíritu liberal prerevolucionario.

Fuera de Gran Bretaña, dos vías cruciales en la transmisión del espíritu liberal de esa victoriosa oligarquía *whig* fueron François-Marie Arouet (1694-1778), más conocido por el pseudónimo Voltaire, y James Madison (1751-1836), el padre de la Constitución norteamericana. Ambos comprendieron los dos hechos políticos esenciales que soportaban el sistema de los oligarcas: la tolerancia religiosa y el sistema de *checks and balances* (controles y equilibrios o contrapesos) que dio lugar a la separación de poderes.

Aunque no tengo claras las convicciones religiosas de Madison, si es que las tuvo, y aunque Voltaire, definitivamente, no era cristiano, Madison no intentó un ataque formal a la fe, y Voltaire fue un firme enemigo del ateísmo. El principio de la tolerancia religiosa (definido abiertamente por Locke no sólo como políticamente útil, sino como la más importante doctrina cristiana) se podía presentar fácilmente en forma aceptable para el pueblo piadoso. ¿Acaso no permitía un enorme espacio para la expresión pública de las creencias? Quizás. Pero lo que hizo que ese principio resultase atractivo para un indiferente como Madison y para un deísta como Voltaire fue su eficacia práctica sobre la religión organizada en países como Gran Bretaña o los Estados Unidos, donde en virtud suya muchas confesiones cristianas distintas podían actuar abiertamente.

La tolerancia religiosa en estos países hizo imposible para una sola Fe controlar la autoridad pública y orientarla según sus deseos. En otras palabras, mientras que aparentemente la tolerancia era favorable a la fe, sin embargo reducía la religión cristiana organizada a la impotencia pública, en una tierra donde había muchas confesiones distintas.

Al plantear los beneficios de la Constitución norteamericana en su obra *El Federalista*, Madison advierte de que la nueva maquinaria federal estaba diseñada para introducir cierto "desequilibrio" en el sistema. En ese aspecto, servía para "multiplicar facciones" (esto es, tomando un ejemplo contemporáneo, para animar la formación de sectas cristianas de hombres o de mujeres, de blancos o de negros, de heterosexuales o de homosexuales) y prevenir así el riesgo de que dominase un grupo determinado, religioso o de otro tipo.

Bajo estas condiciones, los miembros más materialistas de la oligarquía, y aquellos a quienes les preocupaban más la paz y la tranquilidad que la verdad, siguieron prosperando sin inquietud. No puede imaginarse, bajo la apariencia de libertad religiosa, un principio político anticatólico más maquiavélico.

La separación de poderes como instrumento para controlar y contrapesar los actos arbitrarios emergía como una realidad histórica de la experiencia inglesa de los siglos XVI a XVIII. Todos los

intentos de gobernar sin suficiente respeto a la rama ejecutiva, legislativa o judicial del gobierno habían conducido a la guerra civil y al desastre. Pero un efecto colateral en Inglaterra de esa separación inevitable fue una semi-parálisis del gobierno, lo cual necesariamente exigía limitar la esfera de la actividad pública. Esto creó una suerte de vacío en el que los individuos y los grupos privados más resueltos podían crecer con mayor libertad (e, irónicamente, actuar con mayor arbitrariedad) que bajo el sistema moldeado por los Estuardos o los Borbones.

De ahí su valor a los ojos de los protestantes anti-católicos y de los hombres interesados sobre todo en proteger su propiedad. De ahí, también, su mérito a ojos de los pensadores más radicales de la Ilustración, intensamente perseguidos por la policía en otras partes de Europa.

Para introducir la Ilustración más radical en este cuadro, comencemos señalando que la oligarquía liberal *whig* responsable de la Revolución Gloriosa se sintió insegura en el poder y profundamente amenazada por la Francia borbónica y sus aliados Estuardo en el exilio. Esta incertidumbre explica su apoyo al esfuerzo holandés de crear una Gran Coalición contra Luis XIV, esfuerzo que resucitó contra sus sucesores siempre que lo consideró necesario. La lucha por la supervivencia late en su deseo de emplear todas los instrumentos y todos los aliados en lo que no era solamente una pugna militar, sino una guerra cultural.

Los intereses de la política exterior aconsejaron luego al gobierno británico difundir las logias masónicas en el continente. Al principio la masonería llamó a la puerta de muchos grupos, Estuardo incluidos, pero la oligarquía *whig* maniobró para dominarla, utilizando las logias para todo, desde la propaganda anti-francesa hasta el espionaje. Por desgracia para el planteamiento *whig* no sólo atrajeron a su grupo a protestantes que no distinguían entre oposición a Luis XIV y hostilidad al catolicismo y a propietarios preocupados por el absolutismo borbónico, pues quizá los más apasionados adversarios continentales de Luis XIV anti-católicos y anti-absolutistas fueron esos seguidores de Spinoza a quienes la Ilustración moderada detestaba por encima de todo. Y pedían una transformación radical, naturalista y democrática, del conjunto de la sociedad europea.

Bajo el paraguas de las logias, estos radicales, muy útiles para los propósitos anti-borbónicos, difundieron sus creencias religiosas y políticas, se diesen cuenta o no sus compañeros moderados. Otro tanto sucedía con los radicales que actuaban bajo otros "paraguas", como la Enciclopedia, cuyos editores cantaban las glorias de Newton y Locke al tiempo que expandían los argumentos ateos y democráticos. No sólo trabajaban así contra el inicial "espíritu liberal", sino que también arrastraban a un cierto número de moderados hacia la opción radical.

Había muchas razones puramente lógicas por las que podían tener éxito en esta última empresa. Está bien documentada la relación directa entre John Locke y los radicales en Holanda antes de la Revolución Gloriosa, y su filosofía postula una cristiandad de contenidos doctrinales mínimos, así como argumentos para la disolución de cualquier doctrina. Además, un universo newtoniano realmente no necesita un Dios personal para funcionar, como comprendió la siguiente generación de newtonianos, con Voltaire a la cabeza.

En cualquier caso, los ataques a la Ilustración posteriores a 1750 cometieron a menudo el error de no distinguir entre moderados y radicales, animando a aquéllos a defender a éstos aun por simples razones de estrategia.

En suma, resultado fue que los radicales aprendieron a utilizar la Ilustración moderada como la Ilustración moderada les estaba utilizando a ellos.

Relacionemos ahora todo lo anterior con la simpatía católica hacia el "espíritu liberal" de la Ilustración moderada.

No podía significar y no significó una simple simpatía hacia Newton y sus seguidores, congelados en su inicial y aparentemente fase más cristiana. Una simpatía acrítica suponía aliarse con los miembros de la oligarquía *whig* que hicieron y defendieron la Revolución Gloriosa. Como habría de repetirse en el futuro, esto significó que católicos con poco criterio consiguieron, trabajando con espíritu liberal, más "amigos" de lo que parecía.

Como primero y principal punto, en el frente intelectual se abrieron a la camaradería con John Locke. Esta amistad, una vez más, entrañaba dos consecuencias problemáticas: primera, aceptar

una noción de tolerancia religiosa de la cual Locke excluyó expresamente a los católicos sólidos doctrinalmente, y que reducía a la impotencia su visión del mundo incluso si se les garantizaba la libertad de culto; segunda, exponerse a un ataque a las ideas universales que convertiría en un empeño sin sentido la formulación auténtica de una afirmación católica tradicional.

En el nivel político práctico, se presentaron dos "invitados no deseados".

El primero, el gobierno liberal *whig*. Esto no quiere decir que los católicos estuviesen obligados a rechazar un sistema de controles y equilibrios que surgía como hecho histórico en un país concreto. El problema no era la estructura de gobierno, sino la doctrina que la acompañaba, que limitaba la esfera de la acción pública y permitía la victoria de intereses arbitrarios y materialistas, individuales o de grupo, sobre el bien común.

El segundo "invitado no deseado" fue que la apertura al espíritu liberal trajo consigo una simpatía por la política exterior británica, la cual, en primer lugar, no distinguía entre Luis XIV, inaceptable absolutista, y la monarquía católica en general; y, en segundo lugar, animaba la formación de una gran "casa común" masónica que incluía a los radicales, que habían extraído las consecuencias de la lógica naturalista de los ilustrados moderados.

Estos "invitados" extra produjeron entre los católicos un entusiasmo muy bien documentado, que se basaba con frecuencia en lo que a los contemporáneos les parecían sólidas razones intelectuales y prácticas, pero que revelaban una falta de discernimiento sobre a dónde les conduciría. Hay que reconocer que buena parte de ese entusiasmo vino de círculos católicos gubernamentales, que consideraban la cooperación con Gran Bretaña y la reforma liberal *whig* necesarias para la supervivencia política y material, en primer lugar, contra Luis XIV, y luego en competencia con las cada vez más omnipotentes Inglaterra y Prusia. Si la tolerancia religiosa y el impulso de una perspectiva básicamente materialista eran necesarios para esa supervivencia, eso se convertía en aceptable, y de hecho lo pusieron en práctica incluso príncipes-obispos.

Pero los católicos más espirituales tampoco eran en modo alguno inmunes a la extensión de la atracción liberal. Quizá lo

más instructivo en este sentido fuese el aparentemente irresistible atractivo de John Locke. Los jesuitas franceses e influyentes círculos académicos romanos comenzaron a venerar como un oráculo al maestro de la tolerancia religiosa y de la destrucción doctrinal: no porque aceptasen la totalidad de su argumentación y la compartieran, sino porque se les presentó como un empirista moderno y temeroso de Dios, en la línea de Aristóteles y Santo Tomás de Aquino, y como el hombre más adecuado para destruir a Descartes, la ideología matemática cartesiana y el ateísmo de Spinoza y el ataque a la libertad que se consideraba su inevitable subproducto. Pero la atracción no terminó en Locke, entre otras cosas porque, pese a la condena papal de la masonería como sociedad secreta, la pertenencia de los católicos a las logias era muy frecuente.

Todo esto comenzó cuando la Gran Coalición contra Luis XIV, y sólo empezó a disminuir en tiempos del segundo estadio de nuestra discusión, el revolucionario, cuando sus consecuencias comenzaron a ser más claras (1).

3. La era revolucionaria

La Revolución Francesa fue principalmente el producto de una alianza entre la burguesía, por un lado, y los pensadores y militantes de la Ilustración, por otro. Poco interesados por las ideas, muchos burgueses, en cuanto miembros de una nueva clase

(1) Los lectores interesados en profundizar sobre la Ilustración moderada y la radical y su respectiva influencia sobre los católicos encontrarán estos temas ampliamente tratados en los siguientes trabajos: C. BECKER, *The Heavenly City of the Eighteenth Century Philosophers,* Harvard, 1932; R. GAWTHROP, *Pietism and the Making of Eighteenth Century Prussia,* Cambridge, 1993; P. GAY, *The Enlightenment*, dos volúmenes, Norton, 1996; F. HILDESHEIMER, *Il giansenismo*, San Paolo, 1994; J. ISRAEL, *Radical Enlightenment,* Oxford, 2002; M. JACOBS, *The Radical Enlightenment*, Cornerstone, 2006; H. PHILIPS, *Church and Culture in Seventeenth-Century France,* Cambridge, 1997; J. RAO, "Half the Business of Destruction Done", en *Seattle Catholic,* 2004, disponible en "For the Whole Christ" (*Jcrao.freeshell.org*); J. RAO, "Christianity and Naturalism: The European Pursuit of Heaven and Hell", *TriaLogos*, 2007, disponible en *Jcrao.freeshell.org*; H. M. SCOTT, *Enlightened Absolutism,* Michigan, 1990.

consciente de sí misma, temían que se les obligase a cargar con el peso de la reforma fiscal necesaria para resolver la bancarrota del reino. Cuando surgió la oportunidad de escapar a esta amenaza a expensas del clero y de la nobleza, se aferraron ávidamente a sus privilegios, logrando otros beneficios, como una libertad económica más amplia y restricciones a la organización del trabajo que podrían amenazar el control absoluto sobre su propiedad.

Los pensadores y militantes de la Ilustración (que solían ser de su mismo origen social) aportaban el liderazgo y la "opinión" para impulsar ese programa, puesto que el burgués medio no habría sido capaz de justificarlo por sí mismo. También emplearon la "cadena de oro" que unía a la burguesía con sus líderes intelectuales para lanzar un ataque ideológico global, contra la religión y la tradición, que, en sí misma y por sí misma la burguesía probablemente nunca habría tomado en consideración.

Termidor, en 1794, supuso el fin de su alianza. Se vino abajo en cuanto los propietarios tuvieron claro que los pensadores más radicales podrían lógicamente aplicar la visión del mundo "utilitarista" que aportaban los hombres de ideas más moderadas para amenazar la riqueza cuya defensa e incremento era razón única de su apoyo a la Revolución.

Y es que el *naturalismo* de la Ilustración era una espada con múltiples filos. En última instancia, se basaba sobre la intención de cada cual al definir la "naturaleza", lo que podía transitar por vías contradictorias: desde un arbitrario énfasis en la libertad económica *whig*, que gustaba a los propietarios, hasta una igualmente arbitraria reconstrucción spinoziana y rousseauniana de la sociedad, que no les gustaba en absoluto.

La ruptura del vínculo "pragmático" burgués con los intelectuales potencialmente peligrosos no fue tarea fácil. Aunque unirse a la Ilustración significaba apoyar ideologías radicales indeseables, el abandono de su paraguas intelectual invitaba a una victoria intelectual contrarrevolucionaria que también amenazaba el flamante dominio burgués sobre la sociedad. Una alianza con el ejército en tiempos de Napoleón Bonaparte, rechazada también por las ideologías radicales, pareció, por un tiempo, que podría aportar la fuerza que los propietarios necesitaban para sobrevivir. Los

pensadores que no deseaban que triunfase la lógica "utópica" y radical de la Ilustración opinaban de la misma manera, y de nuevo sirvieron como intermediarios para justificar el sistema bonapartista.

Por desgracia, el brutal imperialismo napoleónico desconcertó a los moderados, dejó en evidencia con demasiada severidad el egoísmo de la posición burguesa, trajo consigo sus propios peligros específicos para la propiedad y, lo que es más importante, fue militarmente derrotado. Bajo estas condiciones, el "liberalismo" en sentido estricto (es decir, el movimiento político-intelectual que usaba ya la palabra "liberal") vio la luz en la Europa continental. Supuso la tercera coalición que unía a los propietarios con los intelectuales. Su finalidad fue, de nuevo, proteger la libertad económica y promover la visión de la Ilustración que la justificaba, pero sin cultivar el radicalismo engendrado por los excesos de la Revolución.

Habiéndose demostrado el imperialismo napoleónico poco eficaz para este propósito, el ejemplo de su vencedor británico y el espíritu *whig* (que ahora también adoptaba abiertamente el nombre de "liberal") se engrandecieron como modelo. Gran Bretaña aparecía de nuevo como la tierra donde una oligarquía complaciente con los propietarios y de ideas moderadas podía vivir en paz. Su cada vez más difundido principio de tolerancia aseguraba que la religión sería "vista, pero no escuchada". Su poder legislativo, elegido por un pequeño censo electoral inclinado en 1830 al provecho burgués, era todavía más partidario de una libertad económica total. En consecuencia, ofrecía la esperanza de construir una sociedad puramente natural, materialista, amante de la libertad, al tiempo que no ofendía abiertamente la sensibilidad de los cristianos, en apariencia divididos sin esperanza, ni permitía a la libertad significar "demasiado".

Dejando de lado la cuestión de los propios dilemas internos del liberalismo británico, el continente no era Inglaterra. La consecución de los mismos objetivos liberales podía requerir diferentes métodos en diferentes lugares. El centralismo podía funcionar en un país, la descentralización en otro. La unidad nacional étnica podía ser la vía para alcanzar los objetivos liberales en algunos

pueblos, el internacionalismo en otros. Más aún, al difundir un programa *made in Britain*, los liberales continentales seguían corriendo el riesgo de convertirse en instrumentos de la política exterior británica, especialmente en asuntos económicos.

Una vez más, dada la innata tensión entre los "prácticos" hombres del dinero y los pensadores, ambos grupos buscaron manipularse unos a otros para sus intereses particulares. Entretanto, el problema lógico innato subyacente a la Ilustración significaba que los "padres" liberales aún producían "hijos" radicales que podían usar el paraguas moderado del movimiento para llevar a cabo sus actividades más revolucionarias.

Finalmente, y lo más importante para mi argumento aquí, los liberales continentales tenían que vérselas con un catolicismo que en algunos lugares no tenía competencia, mientras que el sistema necesitaba de un "mercado libre de las ideas religiosas" para reducir la fe a la insignificancia política y social. Bajo estas circunstancias, los llamamientos para una completa separación Iglesia-Estado parecían la vía más inmediata para asegurar esa insignificancia.

Pero la insignificancia no estaba en el programa de un catolicismo que en el siglo XIX estaba en proceso de redescubrirse a sí mismo. En el mundo posterior a la Revolución Francesa, los pensadores y militantes católicos demostraron un deseo de aprender, desarrollar y poner en práctica principios y costumbres que habían estado enterrados durante décadas (e incluso siglos) por la influencia jansenista y naturalista... o por simple negligencia parroquial. Los núcleos de dicho re-descubrimiento (alemanes, italianos y franceses en su mayor parte) era círculos laicos y clericales de creyentes, hermandades religiosas, órdenes restauradas tras la devastación de la Revolución, facultades universitarias, y grupos congregados en torno a esos diarios y revistas que parecían florecer por todas partes a lo largo del siglo XIX.

Ese ímpetu de redescubrimiento planteó cinco temas.

El más básico fue su insistencia en que es imposible entender nada "natural" sin referencia tanto al futuro destino sobrenatural de la naturaleza, como a la vida sobrenatural que surge de ella como consecuencia de la Encarnación. La realidad de lo sobrenatural, su impacto, sus exigencias, y la locura que suponía negarlos,

debían pues manifestarse en la política, la economía y cualquier otro aspecto de la vida humana.

Un segundo tema íntimamente relacionado con la doctrina de la interacción entre la naturaleza y lo sobrenatural fue el de una espiritualidad que insistía en la comunión íntima entre los miembros de la Iglesia por la participación en la vida del Dios-Hombre, y en consecuencia por la participación en cualquier perfección imaginable de la libertad y la personalidad humanas.

Un tercer factor fue el neoescolasticismo, cuando muchos católicos se convencieron de que sólo tan bien organizado cuerpo de pensamiento cristiano ofrecería al estudioso católico los medios para comprender y juzgar con precisión la complejidad y confusión del pensamiento antirreligioso de la Ilustración.

Un cuarto tema fue el énfasis sobre la necesidad de extender la intervención del Papado a todos los aspectos de la vida de cada Iglesia local.

Finalmente, el quinto y más significativo aquí: venía cargado con un sentido de misión. Estaba convencido de tener un mensaje para el mundo que podía completar y exaltar la naturaleza, un mensaje cuyo olvido sólo produciría un desastre tanto sobrenatural como natural. El dogma católico incluía una enseñanza sobrenatural y natural que sólo podía completarse si Cristo era reconocido como Rey por la sociedad en su conjunto y por cada individuo personalmente. El sentido de urgencia y dramatismo que experimentaban los militantes queda perfectamente descrito en un artículo fundamental de la revista jesuita romana *La Civiltà Cattolica: "O dio re colla libertà, o l'uomo re colla forza"* ("O Dios será Rey por medio de la libertad, o el Hombre será Rey por medio de la fuerza"). Los católicos tenían que transformar el mundo en Cristo, o el mundo quedaría en manos de la voluntad libre y perversa de diversos grupos e individuos de destruirlo todo a su antojo... y más pronto que tarde.

Este movimiento de redescubrimiento adquirió su perfil definitivo simultáneamente con la expansión del liberalismo, y como reacción a él. Un liberalismo que, una vez más, difería en sus exigencias políticas inmediatas según las circunstancias locales. En Francia, los liberales jugaron un importante papel en un gobierno

legitimista de derechas, y después de 1830 se convirtieron en el grupo que controlaba el reino. En Italia y Alemania no consiguieron ese poder (primero compartido y luego total), alimentando así las tentaciones liberales de cooperar con otros grupos "marginales" (entre ellos la Ilustración radical y la anti-Ilustración católica) para lograr la influencia que deseaban tener.

En Francia los militantes católicos, entre los cuales el más famoso y eficaz de sus primeros representantes fue el padre Felicité de Lamennais (1782-1854), se enfrentaron a un gobierno monárquico heredero de una tradición de control sobre la religión. Era políticamente difícil romper con ese sistema, y dada la tendencia añadida del nuevo concordato napoleónico a transformar a los obispos en funcionarios del Estado, era potencialmente más beneficioso para los liberales apoderarse de la influencia sobre la Iglesia, como un camino mejor que cualquier otro. De ahí la insistencia de Lamennais en que la visión católica se realizaría mejor alcanzando el objetivo, aparentemente liberal, de la separación de la Iglesia y el Estado, ganando independencia respecto al tutelaje gubernamental, y trabajando finalmente en la sociedad con la plenitud que la Fe exigía.

En los estados italianos, y al menos en algunos alemanes, los militantes católicos padecían bajo los lazos gubernamentales un control análogo al de Francia. Sin embargo, su reacción a ese control, en cuanto se refiere al liberalismo, es una historia diferente. En parte, porque no había unión entre la Iglesia de Roma y los estados protestantes, y en parte porque en todos ellos (incluso en los católicos) el control asfixiaba también a los liberales. Aquí, más que el lema de la "separación entre la Iglesia y el Estado", la apelación, aparentemente también liberal, a la "libertad" (en particular, a la "libertad de asociación") se convirtió en un grito de guerra católico.

Cuando en 1846 el Papa Pío IX pareció hacer suyo este principio, permitiendo la libertad de todo tipo de grupos e ideas en la Ciudad Eterna, una era de cooperación católico-liberal en Alemania e Italia pareció a punto de llegar. Este espíritu fue el que dió a los estadios iniciales de las revoluciones de 1848 en esos países el carácter de ágape, de "primavera de los pueblos", donde los

representantes de la Ilustración y de la fe tradicional podían marchar del brazo. La apelación a "la libertad" se amplió entonces hasta incluir también el principio de separación, para lograr una "Iglesia libre" que actuaría felizmente con independencia de un "Estado libre".

Por supuesto, esto partía de la base de que el liberalismo y los liberales permitirían que los principios de "libertad", "libertad de asociación" y "una Iglesia libre en un Estado libre" significasen lo que los militantes católicos querían que significasen. Pero la separación y la libertad se definían reiteradamente sólo como querían los liberales y los estados controlados por ellos. Esto suponía generalmente, o bien una especie de "juicio de Salomón" que no concedía al espíritu ningún derecho a influir sobre el cuerpo ni sobre el mundo que le rodea (ambos obligados a actuar exclusivamente según parámetros "naturales" y materiales), o bien a una redefinición del espíritu que lo situaba bajo el Estado liberal como la voz de Dios en la historia.

Una "Iglesia libre" llena de vitalidad, que había redescubierto el significado de la Encarnación y se planteaba el desafío de dar a conocer sus opiniones sobre la vinculación entre el espíritu y la materia, era atacada como una hipócrita enemiga de la libertad, del progreso e incluso de una correcta comprensión de Dios. Los candidatos católicos legítimamente elegidos para los parlamentos "liberales" podían así ser expulsados por no entender adecuadamente su función. El error, al menos en ese aspecto, no tenía derechos.

La idea de una cooperación fructífera también presuponía que los católicos que animaban a llevarse bien con los principios liberales saldrían indemnes de la experiencia. La historia de Lamennais fue una señal de que ése no siempre sería el caso. Él basó sus argumentos a favor de la separación entre Iglesia y Estado sobre una noción del papel y de la presentación de la Fe que terminaron cambiando y se radicalizaron en una dirección rousseauniana. La Fe, para Lamennais, hundía sus raíces en la Tradición del pueblo católico y se había convertido en su "segunda naturaleza", garantizándole una cómoda infalibilidad.

Al principio, Lamennais creyó que esto significaba que el rey

de un pueblo legitimista católico protegería infaliblemente la religión. Cuando el gobierno borbónico se entrometió en el de la Iglesia, incluso en alianza con los liberales, y los obispos franceses fracasaron estrepitosamente al oponerse a esa interferencia, Lamennais transfirió todas sus frustradas esperanzas al principio de la separación de Iglesia y Estado, que liberaría las energías católicas y aseguraría que Cristo reinase sobre la sociedad. Confiadamente se volvió al Papa, como otra voz de la Tradición, para apoyar esta verdad obvia.

Cuando el mismo Papa le defraudó, el bastión de la Fe se convirtió para él en el Pueblo, en general. Por desgracia, el pueblo estaba dormido para esa misión, y debía despertarlo un hombre que había soltado todos los lastres que le impedían escuchar la voz de la Tradición infalible: el mismo Lamennais.

Cuando, alcanzado este punto en su evolución, a Lamennais le excomulgaron, fue abandonando gradualmente la Fe. Al llegarle la muerte se había convertido en el profeta de una religión universal "democrática" del Pueblo como palabra de Dios. La "separación" se convirtió para él en una nueva unión político-espiritual, cuyos fines fueron definidos por el profeta religioso cuya conciencia había sido elevada y podía mostrar al Pueblo lo que Dios quería que el Pueblo dijese.

Todas las evoluciones que hemos visto hasta ahora, tanto las positivas como las negativas, fueron obra de militantes católicos, pero lograron poner en marcha al Papado. Comenzó con el ataque del Papa Gregorio XVI a Lamennais en la encíclica *Mirari vos* (1831). Continuó con los diversos documentos del Beato Pío IX, resumidos en *Quanta Cura* y en su anexo *Syllabus* de errores (1864), implícito en el trabajo preparatorio del Concilio Vaticano I (1870) y en los pocos decretos que tuvo tiempo de promulgar. Y lo que es quizás más importante: se convirtió en el cuerpo de la enseñanza social católica desde el pontificado de León XIII en adelante.

La intervención del Papado insistía en los mismos dos temas básicos anti-liberales que habían inspirado todo el movimiento católico de redescubrimiento desde sus inicios.

Primero, que una vida política y social verdaderamente cató-

lica debía tener en cuenta a la vez las necesidades naturales y las sobrenaturales.

Y segundo, que debía aceptarse el carácter tanto individual como social del hombre. El pensamiento de la Ilustración, al atrincherarse sólo en la naturaleza, apartaba al hombre de su propósito en la vida y por tanto malinterpretaba por completo la personalidad humana y los medios para perfeccionarla. El liberalismo entendió ese naturalismo en forma individualista, con énfasis en una "libertad" que destruía el carácter social del hombre, aseguraba el triunfo de una oligarquía materialista (y en última instancia autodestructiva) sobre la débil masa de población, y se abría a fuerzas más agresivas que radicalizasen su significado y sus objetivos.

De ahí la llamada papal a una acción a la vez ofensiva y defensiva, que dio lugar a una variedad de movimientos católicos políticos y sociales. Dado que el mundo era la esfera de los laicos, la tarea de transformar el mundo en Cristo debía ser normalmente su responsabilidad. La llamada a los laicos fue una movilización muy decimonónica, con los promotores del redescubrimiento católico como sargentos del reclutamiento inicial, y con los papas como sus herederos.

Después de 1848, las directrices prácticas para esta misión estaban claramente diseñadas. En la medida en que el principio de luchar por una sociedad católica (la llamada tesis) se mantuviese con claridad, se permitía un amplio margen de experimentación táctica (la hipótesis) para conseguir la victoria. Pero si la experimentación amenazaba el principio católico, entonces tendría lugar el repliegue a la fortaleza católica. Es lo que pasó en Italia, donde se adoptó la política de que nadie podía votar ni ser elegido en un sistema liberal diseñado para perjudicar a la religión. Un "gobierno en la sombra" puramente católico, desarrollado por el movimiento llamado de las Obras de los Congresos, "participaba" en la vida social "absteniéndose" del fraude político (2).

---

(2) Sobre los problemas católicos-liberales desde la Revolución hasta el siglo XIX, véase: J.H. BILLINGTON, *Fire in the Minds of Men*, Basic Books, 1980; C. BLUM, *Rousseau and the Republic of Virtue*, Cornell, 1986; F.P. BOWMAN, *Le Christ des barricades*, Cerf, 1987; M. INVERNIZZI, *Il movimento cattolico in Italia,* Mimep-Docete, 1995;

4. Los liberales, los católicos y el dilema contemporáneo

Los liberales y quienes cooperaban con ellos reaccionaron a menudo con amargura ante este espíritu de redescubrimiento católico, dando lugar a muchas versiones de la *Kulturkampf* ("lucha cultural") abiertamente proclamada en el Reino de Prusia y en el nuevo Imperio Germánico. Pero incluso el caso "clásico" alemán demuestra que la guerra cultural no se libraba de forma permanente.

La primera y principal razón para una marcha atrás en el abierto anti-catolicismo liberal fue el crecimiento del movimiento socialista, diverso en su carácter pero claramente visible a partir de 1848. El temor al socialismo (se entendiese como se entendiese) condujo a muchos liberales del continente a sustituir sus ataques anti-católicos por una llamada a los hombres de fe para unirse en la común defensa de la propiedad privada. Lo llamativo es que a los católicos se les pedía aceptar el presupuesto liberal de que el socialismo era el único peligro real a la izquierda, y que en consecuencia el liberalismo podía ahora considerarse anti-revolucionario. Como a los liberales no les gustaba la idea de seguir la lógica de sus principios hasta sus más radicales consecuencias, su esperanza consistía en conducir a los católicos a similar moderación en sus análisis de la Ilustración, quitándoles así la etiqueta revolucionaria.

H. JEDIN y J. DOLAN, J., eds., *History of the Church*, VII, VIII, IX, Crossroads, 1981; S.N. KALYVAS, *The Rise of Christian Democracy in Europe*, Cornell, 1966; J. MAYEUR, *Histoire du christianisme*, X/XI, Desclée, 1995/1997; J. MEINVILLE, *De Lamennais a Maritain*, La Cité Catholique, 1949; J. RAO, *Removing the Blindfold*, 1999, Remnant Press, versión revisada en Romanforum.org; J. RAO, "Louis Veuillot and Catholic 'Intransigence'", *Faith and Reason*, invierno de 1983, disponible en "For the Whole Christ" (*Jcrao.freeshell.org*); J. RAO, "Lamennais, Rousseau, and the New Catholic Order", *Seattle Catholic*, 2005 (*Jcrao.freeshell.org*); J. RAO, "All Borrowed Armor Chokes Us", *Seattle Catholic*, 2005 (*Jcrao.freeshell.org*); J. RAO, "School Days", *Seattle Catholic,* 2005 (*Jcrao.freeshell.org*); J. RAO, "Christianity and Naturalism: The European Pursuit of Heaven and Hell", *TriaLogos*, 2007 (*Jcrao.freeshell.org*); L. VEUILLOT, *Mélanges, Oeuvres completes*, iii series, 1933.

Este argumento fue rechazado por la llamada ala "intransigente" del movimiento de redescubrimiento católico, que insistía en que el liberalismo se basa en el pensamiento de la Ilustración y animaba, consciente o inconscientemente, a sus "naturalistas" más lógicos, como los demócratas y los socialistas. Y, de hecho, si por un lado los liberales a quienes más molestaba el socialismo intentaron abandonar su imagen revolucionaria y comenzaron a llamarse a sí mismos "conservadores", por otro lado otros siguieron la lógica de la Ilustración hacia caminos democráticos y socialistas.

Algunos de estos liberales demócratas y socialistas empezaron entonces a pedir el apoyo de los católicos y de los liberales conservadores, poniendo el acento en sus puntos de contacto con los ataques religiosos al individualismo anti-social de los liberales moderados. Los intransigentes rechazaron ese llamado por las mismas razones que el llamado de los amigos de la propiedad. Argüían que la concepción católica de la libertad y de la comunidad se basaba en principios distintos a los naturalistas y no podía comprometerse sin peligro para la Fe.

Pero otros no estaban de acuerdo con los intransigentes, con la oposición intelectual que surgía del campo de Lamennais. La mayor parte de sus seguidores iniciales le habían abandonado inmediatamente tras la encíclica *Mirari vos*, muchos para seguir una u otra de las actividades específicamente católicas que él había animado, algunos para defender los principios e instituciones liberales desde un ángulo distinto.

Esto condujo a la formación de la escuela del catolicismo liberal, cuyo más célebre exponente fue el conde Charles de Montalembert (1810-1870). Los argumentos del catolicismo liberal para continuar la cooperación con el liberalismo adoptaron dos formas íntimamente relacionadas.

Su expresión más radical partía del principio de la palingénesis, según el cual el catolicismo renacía en cada edad en diferente forma, adquiriendo en la edad presente un carácter liberal. Por tanto, aunque en un tiempo la Fe era claramente anti-liberal, ahora la voluntad de Dios era que se convirtiese en liberal.

Menos radical fue el recurso al argumento de la tesis y la hipó-

tesis para mostrar que en la edad presente no había política práctica para los católicos distinta de un gobierno liberal. Ésta fue la posición política promovida por Montalembert en el Congreso de Malinas de 1862, y fundamentada teológica y filosóficamente por intelectuales alemanes en Múnich ese mismo año.

El catolicismo liberal no podía permanecer unido. Dadas las innatas confusiones del liberalismo, los católicos que cooperaron con él se dividieron de la misma forma que sus hermanos no religiosos. Algunos se hicieron liberales conservadores, considerando la libertad individual, y en particular la libertad económica, como el más importante de los objetivos políticos. Otros siguieron el camino que conducía a programas liberal democráticos y liberal socialistas.

También existía una oposición práctica a la posición intransigente, que surgía de las filas de los partidos y movimientos católicos. Tenía sentido que éstos prefiriesen un orden político y social más democrático como forma de escapar al control de las oligarquías burguesas. Pero ellos mismos demostraron ser susceptibles de una evolución revolucionaria al plantear políticas democráticas.

Aquí el problema era el mismo que el descrito por Max Weber en relación a los socialdemócratas alemanes: la creación de un funcionariado dentro de los partidos y el deseo de lograr el éxito para justificar la existencia del grupo y continuar funcionando como tal. En pocas palabras, los militantes católicos de tendencia democrática sentían la tentación de hacer suyo cualquier movimiento popular, desde el nacionalismo extremo al socialismo, con tal de mantenerse en activo.

Ya Pío IX había atacado los argumentos intelectuales de los católicos liberales en el *Syllabus* de errores y en otros documentos de la última etapa de su pontificado. Las evoluciones más radicales de esas doctrinas siguieron siendo condenadas durante los posteriores pontificados de León XIII y San Pío X, tanto por el crecimiento de la teoría social católica como por la campaña contra el modernismo, que culminó con el rechazo a *Le Sillon* en 1910. En esa época también se puso freno a las corrientes políticas y sociales que deseaban cooperar con los grupos populares no

católicos, sobre todo a raíz de la reorganización por parte de San Pío X del movimiento católico italiano. En muchos aspectos, todos los sucesores de León XIII y San Pío X han mantenido idéntica perspectiva.

Por otra parte, la Iglesia parecía cada vez más dispuesta a apoyar en la práctica la posición anti-socialista y liberal conservadora, que parecía renegar de su propio pasado revolucionario y tender una mano amiga a los católicos. Ciertamente, esto fue consecuencia de frenar la creación de un partido político católico popular en Italia antes de la Primera Guerra Mundial. Es más, una de las principales consecuencias de ese desgraciado conflicto fue intensificar esta tendencia práctica. Espantada por el crecimiento del marxismo soviético, la Iglesia estaba más dispuesta que nunca para cooperar con los liberales, cuyo terror ante la amenaza bolchevique (quizás aún mayor que el de la Iglesia) estaba conduciéndoles a contemplar una alianza con cualquiera. Los Pactos de Letrán con la Italia fascista fueron un acuerdo con los liberal-conservadores, que también llegado a un arreglo con Mussolini.

En general la cooperación con partidos claramente católicos (como con Dollfuss en Austria) sólo se admitía cuando ninguna otra fuerza estaba dispuesta a luchar eficazmente contra los adversarios considerados realmente peligrosos.

Los "intransigentes" continuaron advirtiendo de que ese apoyo al "liberal conservadurismo práctico" traería muchos "falsos amigos" con él. Continuaría suponiendo compromisos con las oligarquías, un caldo de cultivo para el desarrollo lógico de los principios de la Ilustración, y una degeneración del sentido sobrenatural de los católicos, abocados a una vida "pragmáticamente" naturalista, justo como en la etapa pre-revolucionaria. Me atrevería a asegurar que su advertencia fue correcta, pues toda posición del tipo *Católicos por encima de todo* fue muy pronto destruida por la cooperación con el más poderoso de los reclamos liberal-conservadores: el pluralismo americano.

Para entender cómo el pluralismo americano ganó apoyo entre los creyentes, hay que volver primero a los militantes y pensadores católicos europeos antes citados, pero en su expresión posterior a la Primera Guerra Mundial. Hablamos, por un lado, de

los misioneros en Asia y África, y por otro lado de jóvenes líderes de movimientos políticos y sindicales católicos. Unos y otros, honrados militantes que compartían el sentido de urgencia característico del movimiento de redescubrimiento católico. Y todos, en consecuencia, eran una vez más hombres y mujeres desesperados por el éxito.

Por desgracia, esos misioneros sufrían el desgaste de sus muchos fracasos, y estaban asombrados ante la resistencia al mensaje católico de las religiones y las culturas nativas, y perplejos ante los signos de su revitalización incluso en lugares donde durante mucho tiempo parecieron extinguidas. Los jóvenes líderes políticos y sindicales estaban aún más desmoralizados. Su servicio en primera línea del frente durante la Primera Guerra Mundial y las revoluciones políticas que la siguieron les afectaron mucho. Esas revoluciones eran muestra del débil impacto de sus tareas específicamente católicas sobre el soldado y el ciudadano medio. Los europeos, indiferentes a la Fe, podían sin embargo ser impulsados a una acción entusiasta por un bizarro teniente en las trincheras o por un político radical ya en el hogar. Estos líderes militares y civiles, así como las comunidades que perfilaron, parecían poseer una extraordinaria vitalidad. ¿De dónde les venía? ¿Por qué los católicos carecían de la fuerza que sí poseían una amplia variedad de militantes no católicos?

En los años veinte y treinta un caleidoscopio de pensadores autodenominados personalistas trasladaron a la teoría las preocupaciones de los militantes católicos. Los personalistas emprendieron numerosas y divergentes direcciones. Pero en el periodo de entreguerras la línea principal adoptó, consciente o inconscientemente, una posición que volvía a Lamennais y, a través de Lamennais, a Rousseau, a Kant y a la tradición pietista protestante aliada con la Ilustración.

Los personalistas lamentaban que los militantes católicos, a pesar de proclamar que pensaban en términos de comunidad, en realidad pensaban y hablaban más bien como los individualistas racionalistas del siglo XVIII, a los que decían oponerse. En la práctica, todos sus argumentos apelaban al hombre aislado y atomizado, y en una nivel unidimensional, puramente intelectual,

escolástico y aburrido. De ahí que los hombres y mujeres de carne y hueso a los que se dirigían tuviesen la convicción de que tratar con católicos era como tratar con profesores muertos a la plenitud de la existencia, académicos cerebrales, profesionales de la glosa, "perdedores" desencarnados.

El Espíritu Santo, continuaban los personalistas, nunca podría respaldar a tales criaturas sin vida ni al Evangelio que predicaban. El Espíritu Santo se había manifestado en la historia a través de líderes vitales y enérgicos y de comunidades cuyos éxitos impresionaban a los mismos militantes católicos "muertos". Esto se debía a que Dios quería seres humanos para perfeccionar su personalidad, y esos seres humanos sólo podrían alcanzar semejante perfección convirtiéndose en "personas" plenas (y no en "individuos" disecados) justo mediante su participación en círculos guiados con esa vitalidad.

Si los católicos realmente deseaban tener impacto en la vida, lo que tenían que hacer era "sumergirse" en esas sociedades (vitales, triunfantes y "formadas por personas") sobre las que esperaban influir. Su tarea sería entonces "dar testimonio", utilizando, por ejemplo, su presencia católica para ayudar a esas sociedades vibrantes y favorecidas por el Espíritu a completar y perfeccionar sus "místicas" propias. Para "dar testimonio" adecuadamente, los creyentes tenían que abandonar cualquier resistencia en el camino de su cooperación entusiasta con la mística en cuestión: a saber, abandonar su formación católica sustantiva, con todos sus presupuestos sobre cómo expresar la Verdad, el Bien y la Belleza. Sí, es cierto que esas comunidades "vitales" podían parecer, a primera vista, hostiles unas a otras en creencias y comportamientos. Sin embargo, su éxito demostraba que todas ellas tenían al Espíritu Santo detrás. Por tanto, podía tenerse una fe absoluta en que sus místicas, que hoy chocaban con arrogancia, en el futuro "convergerían" de algún modo providencial.

Estos argumentos personalistas encontraron una importante audiencia en los movimientos católicos educativos, políticos, juveniles y sindicales de los años 20 y 30, y después. Su aceptación no afectó solamente a la posición de esos círculos sobre su objetivo último y su *modus operandi*. También sirvió para justifi-

car un cambio radical en ese movimiento litúrgico que había formado parte del redescubrimiento católico del siglo anterior. Muchos de los líderes del movimiento litúrgico afirmaban ahora que su principal tarea era aprender a responder a la manifestación del Espíritu en las diferentes místicas de las comunidades vitales. Un verdadero "testimonio" exigía desarrollar una forma de culto divino específica para el genio espiritual de cada una de esas entidades providenciales.

Desde el planteamiento de los viejos teóricos del redescubrimiento católico del siglo XIX, buscar el "éxito" sólo "dando testimonio" de un Espíritu Santo que (según insistían sus proféticos intérpretes) respaldaba todo lo "vital" y enérgico de las comunidades contemporáneas, era la fórmula segura para un desastre total. Abandonar todo lo que uno sabía sobre el encarnacionismo católico, y abrir la mente y el corazón a "místicas" vitales, sólo significaba sumergirse conscientemente en la naturaleza "pasiva". Suponía limitar el mensaje de Dios y la actividad en el mundo a la voz de la naturaleza "tal cual es", sin admitir el papel sobrenatural de Dios como corrector y transformador de los defectos de la naturaleza. El creyente se quedaba sin instrumentos para juzgar si esas manifestaciones particulares de la naturaleza a las que se enfrentaba eran verdaderas o falsas, buenas o malas, hermosas o feas.

En última instancia, ese "testimonio" suponía entregarse uno mismo, y bendecir, un mundo moderno "natural" manejado por gentes con unos objetivos: los objetivos de las ideologías hambrientas de poder, libertinas y criminales, cuyos oradores justificaban las acciones erróneas y perversas y despreciaban toda crítica sustancial como si fuese una pérdida de tiempo sin sentido. Ese "testimonio" llegó incluso a bautizar las falsas y cada vez más vulgares ideas de los "militantes" más fuertes y arrogantes de cada momento y lugar.

El estudio de los implicados en la campaña personalista conduce a un *Who's Who* de los movimientos litúrgico y de unificación europea de postguerra. También sirve como presentación de muchos de los *periti* liberales y radicales en el Concilio Vaticano II y de los "expertos" postconciliares relacionados con ellos. Los

estudios sobre el desenvolvimiento de la influencia personalista también dejan claro que se corresponden con un desprecio creciente por toda la tradición teológica, filosófica, litúrgica y cultural del catolicismo. ¿Cómo podría ser de otra forma? Ya hemos insistido en que la tradición censuraba vigorosamente una sumersión en el mundo contemporáneo, desfigurado por el naturalismo, que no lo considerase como la plaga más peligrosa.

El fascismo, como movimiento vibrante, sedujo a la mayor parte de los personalistas. Pero la tendencia nacionalsocialista dominante en el fascismo estaba inevitable e inaceptablemente ligada al *Volksprinzip* [principio del Pueblo], y los personalistas, a pesar de sus otras tentaciones, nunca sucumbieron a la del moderno racismo. Aún más significativo es que el fascismo no demostró vitalidad suficiente como para ganar la Segunda Guerra Mundial, perdiendo la credibilidad que un día tuvo en cuanto engranaje eficaz.

En ese conflicto el premio se lo llevaron la Unión Soviética y los Estados Unidos. Uno puede legítimamente concluir que las sociedades guiadas por el marxismo-leninismo y por América eran las que poseían el mayor vigor, la energía victoriosa y el sello de la aprobación del Espíritu Santo. Estas sociedades tenían sus propios "predicadores" trabajando día y noche para animar esa actitud y para encontrar los lemas apropiados que equiparasen todo lo que no fuese marxista-leninista o americano con el fascismo, y el fascismo con el nacionalsocialismo y por tanto con la encarnación del mal. La doctrina católica y los logros del pasado católico europeo eran no-marxistas y no-americanos. Por tanto era sólo cuestión de tiempo que ambas se identificasen con la enfermedad racista del nacionalsocialismo.

Tanto sus convicciones como la prudencia aconsejaron a los personalistas un rápido cambio de alianzas.

La preferencia de la mayor parte fue por el vencedor vitalista marxista-leninista, por el carácter comunitario y colectivista más evidente del sistema soviético. Un cierto número de miembros activos de los movimientos personalistas habían aprendido a respetar la "energía" del marxismo-leninismo en sus experiencias con ciudadanos soviéticos en los campos de trabajo en Alemania. Y

quienes no habían "disfrutado" de esa oportunidad la aprendieron por sí mismos participando en el experimento de los curas obreros a finales de los años 40 y en los años 50. Los liturgistas de ambos grupos buscaron un culto a medida de las necesidades expresadas en los medios comunistas guiados por el Espíritu. Puede discutirse, sin duda, la agudeza de sus percepciones sobre la atmósfera "vital", dado el insistente voluntarismo que constantemente animaba su pensamiento y acción. La historia de postguerra de la Teología de la Liberación es muy instructiva al respecto.

Incluso quienes quedaron extasiados ante el marxismo-leninismo tuvieron que admitir que el impacto de la energía vital americana en la postguerra era evidente en todo el mundo. Un cierto número de personalistas católicos alegaron entonces la necesidad de "sumergirse" y ayudar a la sociedad americana, y a las moldeadas por ella, a perfeccionarse. Pero ¿cuáles eran exactamente los principios subyacentes y las actitudes estándar en esa sociedad? Y ¿qué significaba realmente en la práctica el "testimonio" de un católico ante su peculiar "mística"?

Ya hemos visto, en nuestra discusión sobre James Madison, que se trataba de un sistema destinado a proteger a la oligarquía de tipo *whig* y a "multiplicar las facciones" para lograr ese objetivo. Pero el país cuya Constitución construyó Madison era una tierra también profundamente influenciada por el puritanismo, un puritanismo que había sido sometido a las ideas de la Ilustración, ampliando su individualismo religioso a una concepción secularista de la "libertad" personal radical en todas las esferas. Esta "conversión" al naturalismo utilizaba un lenguaje inspirado en el cristianismo para promover sus nuevos objetivos no-cristianos. Fuese intencionada o no, esa jerga tranquilizó a quienes seguían siendo creyentes y les deslumbró como si doctrinas que les sonaban familiares fuesen realmente a gobernar en el futuro.

Es más, los Estados Unidos, en el último tramo del siglo XIX, era el hogar de un caleidoscopio de grupos étnicos y convicciones religiosas mucho más amplio que el de Gran Bretaña, convirtiendo la labor de reducirlas a la impotencia en un proyecto más intenso y complejo.

El sistema americano (conocido tras la Segunda Guerra Mun-

dial como pluralismo) emergió pues inesperadamente para armonizar la realidad de una sociedad multicultural potencialmente caótica con el deseo liberal conservador de orden para una oligarquía de tipo *whig*, el radicalismo del puritanismo, y el naturalismo de una Ilustración de sabor a la vez *whig* y puritano. Su teoría y su "mística" estaban firmemente asentadas a finales de los años 1890. Aducían que América había descubierto la fórmula para una comunidad pacífica y ordenada que garantizase la libertad para todos los divididos hijos de Dios (o de la Naturaleza).

América ofrecía así en todo el planeta su "última y mejor oportunidad" para una libertad, tranquilidad y felicidad mayores que las conocidas nunca en la historia.

"Sumergirse" en este sistema significaba lograr la libertad radical que los puritanos secularizados habían deseado gozar, una libertad que "sonaba cristiana" porque podía relacionarse con facilidad con sus raíces protestantes fundamentales. Pero para que esa libertad no perturbase el orden preferido por los liberal conservadores, tenía que usarse en forma que promoviese el "orden" y evitase "divisiones", esto es, en una forma que "integrase" a sus ejercitantes en un orden compuesto por innumerables variedades de "individualistas no causantes de división e integrados".

Los católicos incorporados a este sistema aprendieron que la "libertad" de la Iglesia está sujeta a la influencia de las ideas puritanas –y del puritanismo secularizado– sobre la libertad. La libertad, bajo estas circunstancias, es sólo la de los miembros de una sociedad religiosa para reducir a escombros la autoridad común. El intento de mantener la autoridad en la Iglesia podría no ser otra cosa que un ataque a la "libertad real", condenable a los ojos del anti-institucional Dios del protestantismo y de la anti-institucional Naturaleza de la Ilustración, amante de la libertad. La libertad para todas las comunidades, religiosas o no, consiste sólo en la libertad de ser impotente o de autodestruirse.

Los individuos, como las comunidades, reciben en última instancia una doble enseñanza sobre la relación entre la libertad y el orden. Por un lado, se les presiona para que separen el pensamiento libre de su acción libre, renunciando a cualquier intento de conformar la sociedad en la que viven según sus convicciones. Por

otro lado, se les anima a construir cualquier unidad existente sobre un uso positivo *materialista* de su libertad, en el que todos pueden coincidir. En última instancia, la libertad que la "mística" americana pluralista garantiza a hombres y sociedades es meramente la libertad de ser materialista entre un millón de modas más.

Esa libertad conspiraba contra la preservación de la oligarquía que dominaba en el momento de la "fundación" de América en la forma en que quiso en aquel momento, pues esta visión barata de la "libertad" no ofrece más impedimento sustancial al mal uso pecador que la confianza en que el "sentido común" la prevenga de adherirse a errores no naturales. Tiene en sí misma una innata tendencia a degenerar y, con esa degeneración, a asegurar la construcción de un "orden" basado en los dictados de los más vigorosos practicantes de la libertad materialista: los libertinos y los criminales. Estos criminales mantienen su alianza con la ideología de la América pluralista y con la retórica de los charlatanes para justificar y ennoblecer su opresión de los débiles. Todos juntos garantizan que el sistema gradualmente se hunde, rematando en esa aburrida y corrupta monotonía que el escritor católico del siglo XIX Louis Veuillot identificó como la principal característica del próximo y global "Imperio del mundo".

Ninguno de estos problemas esenciales de la mística de la América pluralista pudo siquiera empezar a ser discutido por los críticos, dado que esa mística prohíbe el criticismo en la teoría y en la práctica. Si un católico desea emplear las herramientas que el hombre occidental ha desarrollado en el curso de los tiempos para discutir la validez de su definición de la vida individual y social, todos esos instrumentos, uno por uno (teología, filosofía, historia, psicología y sociología), serán despreciados como poco prácticos e intrínsecamente peligrosos. Se dirá que el deseo de usarlos evidencia una falta de "sentido común" por parte del crítico, delirante, poco práctico y "perdedor".

¿Ayudan a alguien esos instrumentos a hacer dinero o a mantener la paz? Al revés, todo lo que aportan son fantasías de ruptura que animan la división y complican la obtención de beneficios.

Si, por otro lado, un católico busca demostrar los peligros

prácticos a largo plazo de la mística americana pluralista (y especialmente su degeneración en un reino en el que la máxima de que "el poder hace el derecho" se disfraza como una victoria de la libertad), los liberales conservadores y los creyentes desconcertados apelarán a su incuestionable "religiosidad" para sofocar el diálogo. El crítico será acusado de falta de Fe en su naturaleza y en su mandato cristianos... tal como fueron revelados en la totalmente arbitraria voluntad de los Padres Fundadores. Al católico se le condena entonces por su cínico rechazo a la "última y mejor esperanza" dada por Dios para la libertad individual y la paz social, y por su consecuente falta de caridad hacia la humanidad doliente.

Si el católico vuelve entonces a la teoría, e identifica la Fe americana pluralista como un persistente e irracional fideísmo que esconde una concepción de la vida puramente material y la victoria de una oligarquía, se le reconducirá brutalmente al nivel práctico. Sin importar el cambio de táctica, se le atacará por su infantil inocencia, por su idealismo sin esperanza en medio de una jungla universal guiada por la guerra de todos contra todos. Sólo un católico "perdedor" envidioso del éxito de quienes son mejores que él pensaría que la vida es susceptible de guiarse por su balbuciente utopía espiritual.

Pero ¿y si nuestro católico persiste en su posición e insiste en que ha sido objeto de un ataque irracional, acusado de ser, al mismo tiempo, un cínico sin fe y un ingenuo poco práctico, pero envidioso? Entonces se convertirá en el prototipo de "estorbo público" que promueve las consecuencias lógicas y desagradables de los primeros principios que David Hume deploró y Ralph Waldo Emerson consideró como signo infalible de una "mentalidad mezquina". Los charlatanes serán llamados al centro del escenario para encontrar tantas "palabras apropiadas" como sea posible para lincharle como Enemigo del Pueblo. La verdad no contará en su campaña contra él. Será despreciado como un evidente lunático. Más aún, dado que el pluralismo americano libró el buen combate contra los fascistas, también será denunciado como nazi, antisemita y defensor del genocidio. Siendo el terrorismo la actual manifestación del mal, el crítico será dibujado como un probable partidario de Al Qaeda o del "islamo-fascismo".

Pocos católicos tienen resistencia suficiente para llegar a este estadio final de diálogo infructuoso. La esquizofrenia del pluralismo americano, al rechazar todo pensamiento serio que pueda transmitirse a la acción, habrá deconstruido el espíritu de la mayor parte de los potenciales críticos desde antes de empezar. Otros críticos habrán sido intimidados por el número de elementos que hay que reunir para descubrir el fraude del sistema y su desconcertante *modus operandi*. Incluso si unos pocos tienen voluntad de continuar librando el buen combate, también se les puede forzar a abandonar la lucha a causa del entorno materialista creado por el sistema. Ese entorno exige trabajo y cada vez más trabajo solamente para sobrevivir. Incluso el más fuerte adversario de todos los tiempos quedará demasiado exhausto como para permitirse el lujo de criticar al sistema en las pocas horas de reposo que le quedan cada día. Así, la "última y mejor esperanza" de la humanidad conserva su inmerecida imagen, las víctimas nunca conocen su veneno, y puede continuar causando estragos una y otra vez, en un desgraciado país tras otro.

El uso equívoco del lenguaje cristiano en nombre de una visión feliz del orden y de la libertad, acompañado por el reclamo de la posibilidad de éxito en el Nuevo Mundo, sedujo a muchos inmigrantes católicos en Estados Unidos a caer en el campo del pluralismo americano entre 1890 y la actualidad. Aceptar sus preceptos parecía ser una propuesta de "ganancia segura". La apariencia de apertura, prosperidad y tranquilidad extasiaron de forma similar a los exhaustos y desmoralizados europeos tras la Segunda Guerra Mundial, y tanto los pluralistas como los personalistas anatematizaban fácilmente como restos fascistas sin regenerar a quienes se resistían al abrazo americano.

¿Qué le pasa a los católicos una vez que se han "sumergido" en esta mística americana pluralista liberal conservadora y "dan testimonio" en ella y la "perfeccionan"? Que no tienen esperanza de sobrevivir como fuerza o cultura diferenciada. Se les obliga a destruir todo lo que les distingue como católicos para practicar una "libertad no divisiva, integradora y materialista", y luego a repetir, como un dogma, la creencia de que jamás habían experimentado tanta libertad ni tan elevado sentido de la dignidad humana. Se

les fuerza a desmantelar lo que es más esencial a su carácter (especialmente lo que ha sido corregido y transformado mediante el mensaje de la Encarnación) para "adaptarse" a una sociedad-jungla que deben alabar continuamente como la más hermosamente ordenada de la historia. Se les condena a ver cómo sus hijos consideran ese desmantelamiento y esa castración como el cumplimiento del potencial católico *real*. Se les condena a escuchar a sus hijos repetir las leyendas negras que denigran como villanos a los verdaderos héroes católicos, y adulan a los anticatólicos como bravos campeones de la Marcha del Progreso. Y se les condiciona para aceptar que el foco de ese desmantelamiento y esa castración de la verdadera realización humana cambiará en función de cuál sea y qué desee la ideología más fuerte, libertina o criminal de cada momento.

Hoy ese foco consiste en lograr que los católicos sólo se indignen moralmente con lo que no sirva para abrir negocios mayores y más globalizados. También en reírse de asuntos "pasados de moda" como la justicia o la injusticia de los conflictos internacionales, el tratamiento humano a los prisioneros de guerra o cuanto estorbe a los planes del Estado de Israel.

"Sumergirse" en la mística del marxismo fue algo terrible. Sin embargo, aquella mística era tan patentemente fraudulenta que portaba en sí misma un elemento de autodestrucción. Comparando con una bebida, ofrecía un brebaje con un veneno que uno podía probar y luego aceptar o rechazar antes de que destruyese por completo a quien lo probase. "Sumergirse" en la mística pluralista americana no es en absoluto lo mismo. Es como tomar un cóctel envenenado que tiene sin embargo algo de familiar, un sabor agradable, o que durante un tiempo parece dar aquello que promete: tranquilidad y satisfacción de los deseos. Uno no se da cuenta, hasta el preciso momento en el que apura la copa, de que ya no queda nada y de que el veneno ha hecho su trabajo. Los miembros del desecado, "libre" y sinsentido "club" católico pluralista sonríen y brindan por sus asesinos mientras mueren.

Me siento orgulloso de esta intervención en España, cuna del gran sabio medieval que fue San Isidoro de Sevilla. San Isidoro apunta un claro resumen del problema del liberalismo, al cual la

forma liberal conservadora del pluralismo americano considera ahora como algo católico.

Hablando de la idea católica de la monarquía, San Isidoro señala que quien manda no sólo debe promover el reinado de Cristo, sino que también debe gobernar. No puede convertirse en un gobernante ficticio, porque entonces se convierte en tapadera engañosa para otras fuerzas que son las que realmente dominan sin que puedan ser castigadas por sus malas acciones.

Es evidente que el liberalismo no se dedica a promover el reinado de Cristo. Pero es que es también un gobernante ficticio. Sus normas superficiales de "tolerancia", "libertad" y "controles y equilibrios" no gobiernan las sociedades que se guían por ellas. Sirven como simple tapadera para los grupos e individuos más fuertes, que son los que mandan, aunque proclamen que no mandan.

Los católicos de la era posterior a la Segunda Guerra Mundial han sido seducidos por este liberalismo que "gobierna pero no reina". Por difícil que sea escapar de sus garras, las enseñanzas perennes de la Iglesia, que ahora reitera el Papa Benedicto XVI, están todavía ahí para recordarles cómo librarse de ellas. A estas enseñanzas, y no a las que la sociedad liberal considera eficaces, es a las que los católicos deberían volver para cualquier victoria política y social seria (3).

---

(3) Sobre los problemas de la política liberal, democrática y socialista y sus compromisos, así como sobre el vitalismo, el personalismo y el americanismo, véase: J. HELLMAN, *Emmanuel Mounier and the New Catholic Left: 1930-1950*, Toronto, 1981; J. HELLMAN, *The Knight Monks of Vichy: Uriage, 1940-1945*, McGill, 1997; J. MEINVIEILLE, *De Lamennais a Maritain*, La Cité Catholique, 1949; E. POULAT, *Les pretres-ouvrieres: Naissance et fin*, Cerf, 1999; y J. RAO (todos los trabajos citados a continuación, disponibles *on line* en "For the Whole Christ", *Jcrao.freeshell.org*): "Catholicism, Liberalism, and the Right: A Sketch From the 1920's", *Faith and Reason*, primavera de 1983; "Portugal, Austria, and Catholic Counterrevolution", *Faith and Reason*, primavera de 1985; "American Dream, Catholic Nightmare", revisión del artículo en *Trenta Giorni*, abril de 1991; *Americanism and the Collapse of the Church in the United States,* Tan Books, 1995; "The Bad Seed", *Latin Mass Magazine*, 2001; "The Good War", *ibid.*, 2001; "Pluralia and the *Danse Macabre*", *ibid.*, 2002; "Why Catholics Cannot Defend Themselves", *Diocese Report*, 2003; "All Borrowed Armor Chokes Us", *Seattle Catholic*, 2005; "School Days", *Seattle Catholic*, 2005; "To Promote Dialogue, Fight American Pluralism", *Mut zur Ethik,* 2005; "Founding Fathers Versus Church Fathers", inédito, 2006; "Vitalism and Americanist Pluralism: Smiling as Europe Dies", *TriaLogos,* 2007.

Porque, como decía tan acertadamente Louis Veuillot, toda "armadura prestada", como la de Aquiles, les ahoga:

> "La táctica correcta para nosotros es ser visibles y ser siempre lo que somos, ni más, ni menos. Defendemos una ciudadela que sólo puede ser tomada si la guarnición que la defiende deja pasar al enemigo. Combatiendo con nuestras propias armas, recibiremos menos heridas. Toda armadura prestada nos molesta y a menudo nos ahoga" (Louis Veuillot, "Mélanges", *Oeuvres complètes*, III Serie, 1933, V, 276).

LA LIBERTAD MODERNA DE CONCIENCIA Y DE RELIGIÓN Y LA CONSTRUCCIÓN DEL ESTADO.
UNA APELACIÓN A NUESTRO PRESENTE HISTÓRICO

POR

JULIO ALVEAR TÉLLEZ

1. Introducción

El conformismo histórico parece ser la única respuesta permitida a quienes, en un afán que suena a escabroso, destacan la opacidad de las libertades modernas, especialmente de aquellas que integran el nicho más preciado de la Ilustración, desde Bayle hasta Kant, cual es el de la libertad de conciencia y de religión. A fin de exorcizar tal incómoda sensación, que condiciona paradójicamente nuestra libertad de razonar, se hace necesario considerar ese nicho en su génesis conceptual e histórica. En otros términos, para comprender enteramente el sentido de la libertad de conciencia y de religión moderna es imprescindible apreciarlas no sólo en su momento estático actual, en su presente inmediato, sino también en el despliegue de su idea en el tiempo.

Hay conquistas sin las cuales no se explica el mundo moderno particularmente si nos atenemos a esa inmensa construcción política y jurídica que llamamos Estado. La libertad de conciencia y de religión es una de ellas, aún cuando el término "conquista" levante –aunque sólo por vía ulterior y reflexiva– una serie de sospechas capaz de enervar su sentido lisonjero. Pero por de pronto, ambientándonos en la superficie de dichas libertades, su existencia suena a legitimidad.

2. Los diversos significados de la moderna libertad de conciencia y de religión

¿Cuál es el significado próximo e inmediato de esa legitimidad? La respuesta pasa por discernir lo ineludible, esto es, lo que ninguna reflexión contemporánea sobre la libertad puede eludir, a saber, que vivimos inmersos en un conjunto de sociedades multiculturales, donde la diversidad religiosa, moral, étnica y social se impone por la vía de los hechos consumados, y de forma independiente a las teorías o discursos de sentido que sobre ella pueden formularse, como las de Rawls o Habermas. Esta multiculturalidad acusa una convivencia mutua entre las diversas tradiciones religiosas y culturales al interior de cada Estado, de donde se deduce la necesidad de la libertad religiosa como régimen vertical (libertad que garantiza el Estado a los individuos y comunidades) y horizontal (mutuo respeto de los ciudadanos y comunidades entre sí). La referida multiculturalidad impone también la libertad de conciencia que se expresa en la garantía de que cada ciudadano es dueño de las decisiones (fundamentalmente morales) respecto del destino de su propia vida y a nivel comunitario de la posibilidad de ser diferente y de transmitir esa diferencia.

Pero no es sólo la policromía valorativa de la sociedad contemporánea la que parece justificar la libertad de conciencia y de religión. Ante la extinción de los totalitarismos –salvo conocidas excepciones– y de la mayor parte de las fórmulas invasoras del Estado moderno –al menos las visibles–, se considera lógico reivindicar, desde el horizonte de una experiencia ya vivida, aquellas dos libertades como un parapeto inestimable ante eventuales tentaciones expansivas del poder político.

Muchos creen que este sentido social y primario de la libertad de conciencia y de religión es el único posible dada las circunstancias post-nihilistas por las que atraviesan nuestras sociedades. Tales libertades aparecen como un *modo de coexistencia* entre individuos y grupos que en las actuales condiciones se presentan como el único camino. Si no hay bienes trascendentes que unan

comunitariamente a los hombres, al menos debe haber recursos jurídicos de textura social que impidan que las diferencias múltiples degeneren en conflictos. Es un "al menos" escuálido, es cierto, pero de signo positivo, que explica que ambas libertades sean motivo de encomio por parte de todos los representantes del pensamiento político oficial. Desde este ángulo, ¿cómo no mirar con simpatía la libertad de conciencia y la libertad religiosa? ¿No es una fórmula de convivir –¿de coexistir?– sensata y razonablemente con nuestros semejantes, con la asunción recíproca del respeto a la diversidad? ¿No se cumple quizás el sueño de Voltaire de unir las distintas religiones y posturas morales en una mutua aceptación que tenga como primer principio *"no hacer aquello que no querrías que te hicieran"* (1)?

Este significado primario de la libertad de conciencia y de religión como *modo* de coexistencia social vacila, sin embargo, si consideramos el suelo en que se asienta, el aire que respira, el ambiente que lo configura.

Por un lado, es fácil ver cómo la libertad de conciencia y de religión son un cierto *bien* para la coexistencia interna de las actuales sociedades en la medida en que cargan con el peso de una honda crisis de la inteligencia y en la voluntad que les impide llegar a un entendimiento en torno a una noción fundante de bien común. Pero, por otro lado, no es difícil auscultar que si ambas libertades pueden ser apreciadas como un bien, lo son a título provisional y relativo: son una receta social defectiva y no perfectiva, propia de regímenes anémicos de verdad y de virtud.

No siempre este juicio de relatividad está presente en quienes aplauden el concepto moderno de libertad de conciencia y de religión como hechos sociales, pero a poco que se reflexione sobre los múltiples defectos antropológicos de la sociedad contemporánea que constituyen su cantera subterránea, la conclusión se torna ase-

(1) "Le grand principe, le principe universel de l´un et de l´autre, est dans toute la terre: 'Ne fais pas ce que tu ne voudrais pas qu´on te fit'" (Cfr. "Traité sur la tolérance, a l´occasion de la mort de Jean Calas", en *Nouveaux Mélanges pilosophiques, historiques, critiques*, París, 1772, vol. II, pág. 65).

quible. Es más, en una vuelta de tuerca, el sólo hecho de enunciar el status sociológico y cultural sobre el que se enraíza la libertad de conciencia y de religión en nuestra época contraría por sí misma su primera imagen impoluta. Ambas libertades que parecían lógicas, necesarias y razonables se nos vuelven problemáticas. Los calurosos sentimientos de simpatía que despiertan se temperan a la vista de una mirada más escrutadora que se ve forzada a preguntar si acaso estas libertades no sólo son síntomas sino también instrumentos de la crisis de verdad y de bien que nos abruma.

Tal crisis, por cierto, es producto indirecto pero necesario de la demolición de la Cristiandad que a su vez había legado el patrimonio greco-romano de una razón natural que, por así decirlo, se había hecho historia. Hay quienes sostienen, sin embargo, con una pasmosa inverosimilitud, que la Modernidad en su actual configuración es fruto del mutuo complemento entre tradición cristiana e Ilustración. Pero tales opiniones no sólo no han calado la esencia de la Modernidad sino que se arrullan en ilusiones totalmente ajenas al carril de la historia. No puede haber complemento entre la vida y la muerte; en todo caso, de la composición de ambos, sólo puede salir una vida que está muriendo. La Modernidad no sólo devora la tradición que le ha precedido, sino también sus propios artificios. Miremos nuestras instituciones sociales y políticas –la familia, los municipios, el Estado-nación, etc.– y en general las veremos en estado de "categorías zombis", de "instituciones zombis", como les llama Ulrich Beck, porque se encuentran en el trance de estar muertas estando vivas. Nos hallamos al final de un proceso que un pensador tan insospechado como Zygmun Bauman ha caracterizado con clarividencia como un proceso de licuefacción de todo lo estable. ¿Acaso, se interroga Zygmunt Bauman, el discurso de la modernidad no fue desde siempre un proceso de "licuefacción"? ¿Acaso "derretir los sólidos" no fue su principal pasatiempo y su mayor logro? Acaso la Modernidad no ha sido fluida desde el principio? (2).

---

(2) Zygmunt BAUMAN, *Modernidad líquida,* Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2004, págs. 8-9. "Si el espíritu era moderno, lo era en tanto estaba decidido a que la realidad se emancipara de la 'mano muerta' de su propia historia y eso solo podría lograrse derritiendo los sólidos (es decir, disolviendo todo aquello que persiste

En este terreno se tiene el derecho a preguntar si acaso la "multiculturalidad" –concepto tan en boga en los teóricos contemporáneos de la democracia y del liberalismo– no es en realidad un eufemismo que cubre el hecho de que la sociedad ya no existe; lo que hay es una "disociedad" en expansión (3). En este presente existencial, ¿no es la libertad de conciencia y la libertad religiosa el instrumento que justifica la coexistencia asimétrica de los individualismos divergentes, el disfraz que neutraliza la búsqueda de un punto sólido de concordia social y de auténtica comunidad política? La neutralidad que profesan estas libertades se transmuta fácilmente en la victoria omnipresente de la *doxa* sobre la *episteme,* de los sofistas sobre los sabios, de los dioses –es decir, del hombre que pretende ser tal– sobre el verdadero Dios, del individualismo sobre la persona humana y las exigencias de la vida buena. Las manos de estas libertades no son por tanto indiferentes. Son manos indiferentistas. Son manos que, por la vía de la remoción de obstáculos, han permitido que se levante sin competencia el arco de triunfo del *homo consumericus,* al atestiguar con su existencia que a la sociedad no le está permitido volver a sus antiguas certezas. Hecho social pavoroso que convierte a la libertad de conciencia y de religión en signo de la anarquía de opiniones y sentimientos.

Descritas sumariamente las dos caras del significado social y primario de la libertad de conciencia y de religión, se puede formular una objeción: estas libertades son un ideal y como tal deben ser trazadas. Más allá de las contingencias negativas por las que atraviesan las actuales sociedades democráticas, lo que se ha de subrayar no es el funcionamiento social y provisional de dichas libertades sino su pretensión prescriptiva. Pero este es un nuevo

---

en el tiempo y que es indiferente a su paso e inmune a su fluir). Esa intención requería a su vez la 'profanación de lo sagrado', la desautorización y la negación del pasado y primordialmente de la 'tradición' –es decir el sedimento y el residuo del pasado en el presente–. Por lo tanto, requería asimismo la destrucción de la armadura protectora forjada por las convicciones y lealtades que permitía a los sólidos resistir a la 'licuefacción'" (IDEM, pág. 9). Citamos a Bauman con las reservas del caso, pues si es certero en el diagnóstico, no lo es en el marco interpretativo general de su pensamiento.

(3) Marcel DE CORTE, "De la societé à la térmitière par la dissociété", en *L´Ordre Français* (París), n.º 180 y 181 (1974), págs.5-25 y 4-29.

significado que acompaña a lo que comúnmente se denomina "libertad moderna". Pasamos entonces de una concepción de libertad como *modo* de coexistencia a otra definida como *modelo* y *método* de coexistencia.

La primera es un concepto plástico que se vive como tal: obedece a unas circunstancias concretas que bien pueden cambiar y admite, o al menos no prejuzga, la posibilidad de otras formas de organización ideales o más perfectas. La segunda es una noción dogmática: obedece a una doctrina fija que pretende inspirar y regular la realidad social, política e incluso moral del hombre. La primera es una *práctica* que puede o no justificarse desde puntos de vista distintos; la segunda es una *norma* y supone una doctrina específica que le sirve de fundamento filosófico.

Las distinciones precedentes no dejan de ser importantes para evitar los equívocos. Así por ejemplo, en cuanto *modo* de coexistencia se puede dar valor positivo a la libertad de conciencia y de religión fundado en la doctrina clásica de la tolerancia civil. Pero también se la puede estimar como tal sosteniendo la incompetencia radical del poder político en materia religiosa (tesis compartida por ciertas formas históricas de liberalismo católico y laico), y desechando el marco conceptual de la tolerancia. O asimismo, se puede profesar una libertad de conciencia y de religión como *modelo* y *método* fundado positivamente en el agnosticismo de Estado y en la secularización del poder político y de la autoridad social.

Este último significado es el que se deriva del lenguaje de los derechos humanos en su triple vertiente: dogmática, doctrinal y filosófica. O para ser más exactos, se trata de un caudal que proviene de un mismo río, y que se origina en una misma fuente, todos en continua comunicación. Lo dogmático jurídico conduce a la teoría general que lo explica y ésta se remonta a la filosofía política y jurídica que lo fundamenta. De manera que no es difícil una vez traspasadas las primeras explicaciones dogmático-jurídicas sobre la libertad de conciencia y de religión arribar por vía de génesis filosófico-conceptual e histórica al corazón de dichas libertades impregnadas de sentido moderno.

De este modo ya podemos hacer una explanación sumaria de los principales significados de la libertad de conciencia y de religión y de sus connotaciones:

i) Un significado primario y social de signo positivo: la libertad de conciencia y de religión como simple modo de coexistencia.

ii) Un significado primario y social de signo negativo: la libertad de conciencia y de religión como instrumento de "licuefacción".

iii) Un significado jurídico-político específico: la libertad de conciencia y de religión formalizada en el derecho positivo, cultivada en la doctrina jurídica e interpretada por la jurisprudencia de los tribunales. En sus ultimidades, se apoya conceptualmente en (iv).

iv) Un significado filosófico: la libertad de conciencia y de religión como "conquista" de la Modernidad. Históricamente precede en mucho a (iii), el cual es a la vez su fruto y concreción.

No podemos detenernos ni en el análisis dogmático jurídico de la libertad de conciencia y de religión ni en la teoría general del derecho que se ha tejido en torno a ella, sea en el área de Europa continental e Hispanoamérica, sea en el mundo anglosajón. Respecto del epígrafe (iii) apuntaremos simplemente que las doctrinas más caras al constitucionalismo contemporáneo han resaltado hasta el infinito el carácter autónomo –desvinculado formalmente de toda norma objetiva moral y religiosa– de ambas libertades y han precisado su carácter fontal respecto de los derechos individuales así como su nexo imprescriptible con la subsistencia de la democracia liberal hoy vigente en Occidente. Tal veta doctrinaria ha tenido su proyección en el derecho positivo, pues en torno a aquellas libertades se ha consumado un cómodo consenso en los instrumentos internacionales, comunitarios y constitucionales de derechos humanos, lo que parece excluir cualquier dificultad incluso teórica –tal es la fuerza de persuasión de la unanimidad oficial– en torno a su validez conceptual y a su legitimidad histórico-política.

Se puede decir que la doctrina jurídica contemporánea orilla la noción de conciencia moral sin llegar a ella. El uso del lengua-

je subyacente sirve para expresarlo. La noción de conciencia moral ha desaparecido sigilosamente, siendo sustituida por la conciencia psicológica, entendida como capacidad del espíritu humano de reconocerse en sus atributos esenciales y en todas las modificaciones que en sí mismo experimenta. El aspecto moral aparece sólo en un segundo lugar, esencialmente vinculado a esa subjetividad, en donde se da por probado que no existe esa "ley de los corazones", la ley natural de la que habla San Pablo. Nuestro lenguaje incluso ya lo atestigua. La edición vigésimo segunda el Diccionario de la RAE define la conciencia moral como "conocimiento interior del bien y del mal" erradicando la definición antigua que la definía como "conocimiento del bien que debemos hacer y del mal que debemos evitar". Como es fácil inducir, la primera acentúa la subjetividad, y por tanto la relatividad; la segunda, la objetividad, y en consecuencia la verdad.

Una rápida inmersión en la doctrina jurídica española o francesa nos sirven de ilustración. En uno de los más completos estudios sobre la libertad de conciencia hispanos, se la enuncia como "la capacidad o facultad para percibir la propia identidad personal como radical libertad... sintiéndose sujeto único al que han de referirse todos los cambios, transformaciones y acciones" (4). Desde la doctrina francesa se ha definido la conciencia como la "capacidad de cuestionar, a partir del propio itinerario, el mensaje de una tradición religiosa" en cuanto en ello se expresa "la representación de la libertad, entendida como realización de la persona humana" (5). Es decir, del hecho de la conciencia se deduce su intocabilidad sin ninguna referencia a la ley moral. Esto, desde el punto de vista metafísico, no es más que puro y simple ateísmo; es el olvido, sinuoso, sutil o pugnaz, de que el ser humano es criatura, de que su existencia no está desligada de su principio.

---

(4) Dionisio LLAMAZARES, *Derecho de la libertad de conciencia,* vol. I, *Libertad de conciencia y laicidad*, Civitas, Madrid, 3.ª edición, 2007, pág. 17.

(5) Bruno-Marie DUFFÉ, "La connexion entre les libertés de consciencie, de pensée d´opinion et d´expression: approche philosophique", en Jean-Bernard MARIE, Patrice MEYER-BISCH (eds.), *Un noeud de libertés. Les seuils de la liberté de consciencie dans le domaine religieux*, Bruylant-Schulthess, Bruselas-Zurich, 2005, págs. 45 y 46.

3. Naturaleza y fundamento teológico-filosófico de la libertad de conciencia moderna.

Tocamos aquí la llaga del problema de la libertad de conciencia moderna; su aspecto filosófico más profundo. La doctrina jurídica nos sirve de mampara para situar el asiento filosófico y teológico de la conciencia moderna y de su libertad en materia de religión.

Ese asiento es antropológico y moral, y alude a una elección metafísica. La percepción que el hombre moderno quiere tener de sí mismo es la de un ser absoluto. Se representa a sí desvinculado de un orden previo que debe respetar y amar, sea en el campo físico, sea en el moral o religioso. Se dice dueño de la naturaleza a través de la ciencia y de la técnica; dueño de la sociedad mediante una política entendida como *poiesis* y artificio; dueño de sí mismo a través de la libertad de conciencia como independencia moral; dueño del camino de Dios mediante la libertad religiosa. Su metafísica es la de ser una criatura que renuncia a vivir como tal.

Es la rebeldía contra el carácter de criatura a través de un intento de renuncia ontológica imposible. Es la actitud de un nuevo Adán pervertido que acredita en el "seréis como dioses" (6) que no es sino un llamado a vivir fuera de la realidad de su condición. En esta fibra está representada en toda su hondura el drama del humanismo ateo (De Lubac), de la existencia desligada (X. Zubiri) (7), de la expulsión de la conciencia de Dios (C. Fabro) (8), del hombre que busca afirmarse a sí mismo al margen de Dios en vez de encontrarse a sí mismo en Dios.

En el ámbito moral este drama es especialmente pungente, quizás porque la actitud del hombre moderno centrada en lo que actualmente se llama libertad de conciencia está preanunciada en las Sagradas Escrituras como advertencia y como castigo. "De

(6) *Gén.* 3, 5.

(7) X. ZUBIRI, *Naturaleza, Historia, Dios,* Madrid, 1981, pág. 392.

(8) Cornelio FABRO, *El ateísmo contemporáneo,* Rialp, Madrid, 1971, vol. II, pág. 22.

cualquier árbol del jardín puedes comer, mas del árbol de la ciencia del bien y del mal no comerás, porque el día que comieres de él, morirás sin remedio" (9). "'El árbol del conocimiento del bien y del mal –explica el Catecismo de la Iglesia Católica– evoca simbólicamente el límite infranqueable que el hombre en cuanto criatura debe reconocer libremente y respetar con confianza. El hombre depende del Creador, está sometido a las leyes de la Creación y a las normas que regulan el uso de la libertad" (10). En otras palabras, el hombre no inventa con su libertad el bien y el mal, sino que por el contrario, su existencia delata el límite constitutivo de toda libertad humana. Rebelarse contra esto es rebelarse contra Dios y el sello que ha dejado en la ley natural. Pero es una actitud inútil, como la de un perro que ladrase contra el sol porque no quiere recibir su luz.

Cuando se revisa la historia del pensamiento occidental, desde la crisis nominalista hasta nuestros días, se observa un proceso de elaboración de la doctrina de la libertad de conciencia moderna que puede ser representada en los siguientes momentos:

a) El momento protestante. Son muchos los estudios que subrayan cómo la libertad de conciencia moderna se forja en el terreno protestante, dado el dinamismo del principio del libre examen luterano, tanto desde el punto de vista lógico-conceptual como del histórico y psicológico.

Es un hecho indiscutible que el protestantismo avanzó disolviéndose, es decir, partiéndose o multiplicándose en múltiples facciones, que a su vez, a fin de evitar su atomización, colocaron en cuarentena el principio subjetivizador del libre examen, estableciendo una cierta ortodoxia y una cierta autoridad, variable según los casos, pero defendidas con gran energía y con sistemas sancionatorios.

En este contexto, el libre examen es reivindicado como un derecho de la conciencia cristiana, sea por los disidentes al interior de cada comunidad religiosa, sea por éstas ante las facciones

(9) *Gén.* 2, 17.

(10) *Catecismo de la Iglesia Católica*, n.º 396.

reformadas mayoritarias o frente al Estado confesional reformado, con el objeto de evitar sanciones o persecuciones, y de seguir la propia interpretación religiosa.

El libre examen como derecho a examinar la fe sin mediación de magisterio autoritativo, a partir de categorías meramente subjetivas, incluso de la depreciación de la función de la razón respecto de la verdad religiosa, contiene en su germen la esencia de la libertad de conciencia moderna. Por otro lado, la multiplicidad de facciones religiosas al interior de los países protestantes sólo podía favorecer el desarrollo de esta libertad. Si se reprimía o perseguía a los disidentes, se alzaba la voz en defensa del libre examen; si se imponía un régimen de tolerancia, se normalizaba sociológicamente el hecho de la pluralidad, y con ello, cobraba verosimilitud el principio filosófico de que la verdad religiosa objetiva no existe. El Iluminismo se encargará de unir este principio a la libertad de conciencia.

b) El momento iluminista. Es notable que los defensores más destacados de la libertad de conciencia del siglo de las luces no sólo provienen de terreno protestante, sino que además recogen sus argumentos. Pero los visten con ropas nuevas, las del naturalismo y del escepticismo. Pierre Bayle, por ejemplo, es un precursor privilegiado de la doctrina de los derechos de la conciencia absoluta, y forma sus argumentos a partir de una gran cantidad de obras provenientes de los grupos disidentes del calvinismo en Holanda, especialmente de las facciones integradas por los refugiados hugonotes. Sin embargo, la libertad de conciencia ya no es para él la *libertas christiana* guiada por el libre examen, sino algo más cercano a la *licentia religionum,* una suerte de libre examen de nuevo cuño que en realidad profesa la irreligión (11).

También John Locke elabora su doctrina sobre la tolerancia y la libertad de conciencia a partir de los escritos de los disidentes

(11) José Luis COMARES, "Estudio preliminar" al *Comentario filosófico sobre las palabras de Jesucristo "oblígales a entrar"* (de Pierre Bayle), Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2006, págs. xcv-ci. El autor, sin embargo, se niega a situar a Bayle entre los *philosophes* del siglo XVII, pues lo cree más moderado, lo que a nuestro juicio es erróneo.

del anglicanismo, pero, como veremos, su noción de libertad de conciencia desborda en mucho los marcos de la heterodoxia anglicana para situarse también en el naturalismo y el escepticismo (12).

La libertad de conciencia del Iluminismo, aun en los diversos matices de sus representantes, se alimenta de tres presupuestos filosóficos: i) las ideas no existen en cuanto expresan las esencias de las cosas, sino que son sensaciones transformadas; ii) lo sobrenatural repugna a la razón: religión revelada y razón son inconciliables; iii) el estado de sociedad organizada y política no es natural al hombre (13). El Iluminismo comparte con el protestantismo el culto por el principio de la subjetividad y el odio a Roma, los dos grandes motores de la libertad de conciencia moderna, a los que aquel agregará el rompimiento formal con la religión revelada (14).

Los *philosophes* adoctrinan sobre la libertad de conciencia a través de la tolerancia. Jean de Viguerie resume este concepto tan caro al Iluminismo en cuatro preceptos: i) no hacer a los demás lo que no nos gustaría padecer; ii) toda verdad es subjetiva, y, por tanto, nadie tiene derecho a imponer su norma; iii) toda religión no es más que una opinión entre otras; iv) el Estado no tiene por qué intervenir en las cuestiones que implican una definición de salvación eterna (15). La tolerancia ilustrada es, en este sentido, un concepto engañoso, un arma de propaganda. Es porque ninguna religión es verdadera que se debe tolerar la difusión de ata-

---

(12) Según H. Kamen, Locke no ha sido original en su teoría de la tolerancia, porque es deudor en demasía de las voces que defendieron la disidencia al anglicanismo en la segunda mitad del siglo XVII: J. Harrington, H. Robinson, G. Brunet, etc. (Cfr. H. KAMEN, *The rise of Toleration,* traducción española, Alianza, Madrid, 1987, págs. 165-167). La omisión del análisis de los supuestos filosóficos de Locke, especialmente su epistemología, probablemente llevan al autor a tal conclusión.

(13) Jean DE VIGUERIE, *Histoire et Dictionnaire du temps des Lumières,* Robert Laffont, París, 1995, pág. 268.

(14) Jean de Viguerie estudia bastante este punto: para los *philosophes* –que o eran ateos o deístas– el Dios de la Revelación cristiana debe ser rechazado; Dios no tiene nada que ver con las religiones positivas; tales religiones no valen nada, son inconsistentes; no existe ninguna religión verdadera; el cristianismo no es verdadero; los dogmas del cristianismo son absurdos, sus libros sagrados contradictorios. IDEM, págs. 272-274.

(15) Jean DE VIGUERIE, *op. cit.*, págs. 1.405- 1.406.

ques contra ella. La tolerancia ilustrada no dice: todas las religiones son buenas. Ella dice: ninguna religión merece que alguien se bata por ella, y especialmente el catolicismo, que es la peste de la humanidad y necesita ser erradicado sin ninguna tolerancia (16).

c) El momento kantiano. Fue mérito de la Ilustración germana y posteriormente del idealismo en su faceta política el haber precisado y sistematizado la doctrina de la libertad de conciencia absoluta. El *sapere aude* lanzado por Kant como un santo y seña que indica la liberación de la humanidad de su minoría de edad cobra su concreción en una libertad que necesita romper todas las ataduras. De este modo, Kant transporta la idea de conciencia desvinculada de lo religioso al plano moral: la conciencia es autónoma, sólo obedece a las leyes que se da a sí misma. La libertad de conciencia tiene un carácter liberador, místico, de entusiasmo religioso invertido, pues por ella el hombre se redime a sí mismo, construyendo con sus manos el reino de Dios que ya no bajará desde el cielo pues será obra de los hombres, como recuerda Kant en *La religión dentro de los límites de la mera razón.*

En sus obras póstumas Kant deja claro que pretender la existencia de un ser trascendente que se manifiesta por mediación de la conciencia y de la ley moral o a través de la Revelación cristiana significa renunciar a la razón. "El concepto es fanático (*schwärmerisch*) cuando aquello que está en el hombre es representado como algo que está fuera de él, y viene representada una obra de su propio pensamiento (*sein Gedankenwerk*) por una cosa (*Sache*) en sí (sustancia)" (17). "La razón se hace (*macht*) para sí misma a Dios" (18).

La exaltación de la libertad humana es la llave de entrada a todo el sistema kantiano. Es una feroz afirmación de independencia frente a Dios, la naturaleza, sus causas y su ordenación. En la nota 3 de su opúsculo sobre la paz perpetua escribe como notable confesión: "En lo que a mi libertad se refiere, no tengo ninguna obligación con respecto a las leyes divinas, cognoscibles por mi

(16) IDEM, págs. 274-275.
(17) *Opus postumum* XXI, 26.
(18) IDEM, XXI, 13.

razón pura, sino en cuanto que haya podido yo darles mi consentimiento; pues si concibo la voluntad divina, es sólo por medio de la ley de libertad de mi propia razón". De ahí que la autoridad religiosa y moral, sea de la Iglesia Católica, sea de cualquier religión revelada, constituya una tutoría inaceptable propia de la minoría de edad de la razón, que hay que sacudir con ayuda del Estado, encarnación política de la razón universal (19).

d) El momento del ateísmo postulatorio. Si se niega el vínculo de la conciencia con una ley (divina o natural) a la que debe obedecer, hay que dar el paso completo y negar la existencia del autor de esa ley, transformando al hombre en dios para sí mismo a través de su libertad concebida como un absoluto. "Si hubiera dioses, ¡cómo soportaría yo no ser Dios! Por lo tanto no hay dioses" (20). Este es el lema del ateísmo postulatorio, desde Nietzsche a Sartre, y de Sartre hasta nuestros días.

Nietzsche es bastante expresivo. Dios debe morir para que el hombre moderno sea libre: "El Dios que veía todo, también al hombre: ¡ese Dios tenía que morir! El hombre no soporta que tal testigo viva" (21). "¿Qué sabe hoy todo el mundo? ¿Acaso que no vive ya el viejo Dios en quien todo el mundo creyó en otro tiempo? ... ¡Fuera tal Dios! ¡Mejor ningún Dios, mejor construirse cada uno su destino a su manera, mejor ser un necio, mejor ser Dios mismo! (22). "Ahora llega el gran mediodía, sólo ahora se convierte el hombre en superior, en señor! (23).

Sartre es asimismo muy claro: "En el siglo XVIII, en el ateísmo de los filósofos, la noción de Dios es suprimida, pero no pasa lo mismo con la idea de que la esencia precede a la existencia. Esta idea la encontramos un poco en todas partes: la encontramos en

---

(19) *Die Religion Innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft (La Religión dentro de los límites de la mera razón)*, Alianza editorial, Madrid, 1986, pág. 224; *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht (Idea para la historia universal en clave cosmopolita)*, Tecnos, Madrid, 1994, quinto principio, págs. 22-23.

(20) *Also sprach Zarathustra (Así Habló Zaratustra)*, Alianza editorial, Madrid, 2003, 3, II.

(21) IDEM, 5, IV.

(22) IDEM, 4, IV.

(23) IDEM, 6, II.

Diderot, en Voltaire y aun en Kant". Pero no hay esencia, "no hay naturaleza humana, porque no hay Dios para concebirla. El hombre es el único que no sólo es tal como él se concibe, sino tal como él se quiere... el hombre no es otra cosa que lo que él se hace".

"El hombre es ante todo un proyecto que se vive subjetivamente... nada existe previamente a este proyecto; nada hay en el cielo inteligible, y el hombre será, ante todo, lo que habrá proyectado ser".

"No hay ninguna diferencia entre ser libremente, ser como proyecto, como existencia que elige su esencia, y ser absoluto... si he suprimido a Dios padre, es necesario que alguien invente los valores. El hombre es el que inventa los valores" (24).

4. Naturaleza y fundamento teológico-filosófico de la libertad religiosa moderna

El ateísmo postulatorio, que niega el carácter de criatura en el hombre, es el que puede percibirse, la mayor parte de las veces edulcorado e implícito, pero no por eso menos real, en el concepto moderno de libertad de conciencia, lo que tiene hondas repercusiones en el correlativo derecho a la libertad religiosa.

En efecto, en la libertad de conciencia contemporánea se subentiende, parafraseando a Sartre, que es el hombre quien inventa los valores religiosos, de tal manera que, como observa Marcel Gauchet, "tras la facultad de escoger una religión se perfila la capacidad última de escoger una ley propia, fuera del terreno de lo divino" (25).

En este contexto, el olvido del carácter creatural por parte de la libertad religiosa moderna se da en un doble plano: ontológico y moral. Por el primero, la libertad religiosa sirve paradójicamente para afirmar la desvinculación entitativa del hombre con su Creador, negando el movimiento primario de todo fenómeno religioso que es de carácter ascendente y real: el "religarse" del hom-

(24) *El existencialismo es un humanismo,* Ed. Sur, Buenos Aires, 1980.

(25) Marcel GAUCHET, *La Religión en la democracia. El camino del laicismo,* Encobre-Editorial Complutense, Madrid, 2003, pág. 65.

bre con Dios no es una postura vital marcada por la subjetividad humana, sino por la búsqueda de la verdad extra-mental. El hombre religioso se mueve hacia su Creador, aún en la penumbra del paganismo, no a su discreción, sino bajo el imperativo de la noticia de su primer principio, cuyo rastro encuentra en la naturaleza y después en el espejo de la Revelación.

Desde la perspectiva moral, el status de criatura es inseparable de la noción de religión como virtud: el carácter creatural –y aún más, el don sobrenatural cristiano– determina el "debe" infinito que el hombre tiene respecto de su Dios, el Señor, al que hay que adorar y obedecer; el Padre, al que hay que amar, etc. La religión, aun vista como fenómeno sociológico, excluye el principio subjetivista moderno de la libertad religiosa fundada en la autonomía moral de la libertad de conciencia.

5. El sedimento teológico-filosófico de la libertad de conciencia y de religión en las declaraciones jurídicas contemporáneas: ateísmo, apostasía y heterodoxia

El carácter absoluto de la libertad de conciencia y de religión se formaliza jurídicamente sobre este fondo antropológico que contiene la negación o el olvido de la condición de criatura y el desconocimiento de la naturaleza de lo religioso. Es algo que incluso han reconocido quienes, como Habermas, defienden el rol de la libertad religiosa en el espacio público liberal (26).

Es importante notar que éste es el sedimento en el que se apoya la consagración de la libertad religiosa en los instrumentos

(26) Jürgen HABERMAS, "*Repetita iuvant*", en respuesta al artículo "Once tesis contra Habermas", de Paolo FLORES D´ARCAIS, en "La religión en la esfera pública", *Revista Claves de Razón Práctica*, n.º 190, págs. 9-10. El autor no presenta la cuestión como tesis central sino como un ejemplo de la propuesta de traducibilidad del lenguaje religioso al secular. Ejemplo que, sin embargo, constituye todo un paradigma por sus repercusiones teológicas y filosóficas: "Se puede traducir los contenidos de un lenguaje a otro, (aunque) se pierdan algunas de sus connotaciones. Interpretando como 'dignidad humana' el concepto bíblico del hombre 'hecho a la imagen de Dios' nosotros perdemos la connotación de creaturidad" (pág. 10).

internacionales de derechos humanos (27). El Comité de derechos del hombre de las Naciones Unidas ha establecido que "no se autoriza ninguna restricción, cualquiera que ella sea, a la libertad de pensamiento y de conciencia o a la libertad de tener o adoptar la religión o la convicción de su elección" (28). Y la Corte europea de los derechos del hombre precisa que la libertad de pensamiento, conciencia y de religión "figura, en su dimensión religiosa, entre los elementos más esenciales de la identidad de los creyentes y de su concepción de la vida, pero ella es también un bien precioso para los ateos, los agnósticos, los escépticos o los indiferentes. Es parte del pluralismo, duramente conquistado en el curso de los siglos" (29).

La doctrina jurídica contemporánea está de acuerdo en que la libertad religiosa –o la libertad de conciencia en materia de religión– como derecho subjetivo incluye necesariamente el derecho a tener cualquier creencia religiosa o no tener ninguna; el derecho a abandonar las creencias propias cuando se quiera y sustituirlas por otras o por ninguna; y el derecho a ejercer libremente "en conciencia" la adhesión crítica a un sistema de creencias determinadas, dado que en el seno de una comunidad religiosa siempre se entra en concurrencia con una doctrina religiosa que por definición se presenta como no discutible ni negociable (30).

En estricto rigor, esto significa que:

i) La libertad religiosa como derecho a no adoptar ninguna creencia religiosa incluye el derecho al ateísmo.

---

(27) Declaración Universal de los derechos del hombre (art. 18); Pacto internacional de los derechos civiles y políticos (art.18); Convención europea de los derechos del hombre (art. 9); Carta de los derechos fundamentales de la Unión Europea (art. 10); Convención americana de los derechos del hombre (art. 12).

(28) "Observación general", n.º 22, del Comité de derechos humanos de las Naciones Unidas del 30 de julio de 1993 sobre el derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión (art. 18 del Pacto de derechos civiles y políticos), en doc.HRI/GEN/1/Rev.7, pág.176,&3.

(29) Affaire *Kokkinakis c. Grèce*, Cour européenne des droits de l´homme, Arrêt du 25 mai 1993, série A, n.º 260-A & 3.

(30) Sobre el contenido de la libertad de conciencia en materia de religión vid. en la doctrina española, LLAMAZARES, *op. cit.*, págs. 22-26; y en la doctrina francesa, Jean-Bernard MARIE, Patrice MEYER-BISCH (eds.), *op. cit.*, págs. 25-27.

ii) La libertad religiosa como derecho de abandonar las creencias propias cuando se quiera y sustituirlas por otra o por ninguna, consagra el derecho a la apostasía.

iii) La libertad religiosa como facultad de enjuiciar críticamente la propia tradición religiosa, reconoce el derecho a la heterodoxia y a la herejía.

Nótese que no estamos hablando de veleidades, opciones o intereses, sino de facultades que se reconocen como estrictos derechos, y que, por tanto, pueden exigirse "en justicia".

a) El derecho a la apostasía. Tengo derecho a cambiar de religión cuando quiera. Este derecho está consagrado en el artículo 18 de la Declaración Universal de los Derechos del Hombre (1848). Como ha puntualizado un relevante observador de las Naciones Unidas se trata de "un derecho fundacional por la fuerza de su mensaje y la precisión de sus disposiciones. El derecho explícito a cambiar de religión constituye un paso privilegiado que nunca antes había sido franqueado" (31).

b) El derecho al ateísmo. Tengo derecho a ser ateo, como tú tienes el derecho de ser cristiano. Tal derecho ha sido reconocido por el artículo 18 del Pacto de Derechos Civiles y Políticos (1966). La Comisión de Derechos Humanos de las Naciones Unidas, en su observación general n.º 22 establece que la libertad "de tener" o de "adoptar" una religión o una convicción "implica necesariamente la libertad de elegir una religión o convicción, y comprende el derecho de sustituir su religión o su convicción actual por otra religión o convicción o de adoptar una posición atea como el derecho de conservar su religión o su convicción" (32).

c) El derecho a la herejía y a la heterodoxia. Es esta una consecuencia ineludible de la libertad de conciencia concebida como

(31) Abdelfattah AMOR (Presidente a la fecha del Comité de Derechos del Hombre de las Naciones Unidas), "La liberté de religion ou de conviction saisie par le droit international?", en Jean-Bernard MARIE, Patrice MEYER-BISCH (eds.), *op. cit.*, pág. 16.

(32) Citado por Abdelfattah AMOR, op. cit., pág. 17.

libertad de interrogación frente a las proposiciones dormáticas, y que en su dimensión de libertad de pensamiento constituye un ejercicio razonado de cuestionamiento frente a la verdad instituida por una comunidad religiosa. De hecho, la libertad de conciencia no queda sujeta a la autoridad religiosa, sino que pugna por autoafirmarse como índice de su propia independencia y autorealización. De ahí que, según observa Bruno-Marie Duffé, "el hereje es el creyente que se arriesga a una expresión diferente –en seguida calificada de 'errónea' pura y simplemente por oposición a la ortodoxia– de lo dado por la tradición". Pero, en realidad, lo que el hereje hace es ejercitar la libertad de conciencia "para interrogar el discurso y las prácticas aun a riesgo de encontrarse en una situación de exclusión... A menos que sea psíquicamente suprimida, el hereje hace de su libertad de conciencia y de expresión, aquello que previene a la institución religiosa de la deriva totalitaria que siempre y necesariamente la guía" (33).

Nótese que estas facultades no están protegiendo directamente el papel que juega la conciencia humana en el fuero interno de la persona. No está en juego la prohibición de forzar a alguien a obrar contra su conciencia, que todo el mundo acepta, sino el deseo de que no exista la verdad religiosa, ni algo parecido a una Revelación divina. Como consecuencia, todo derecho en torno a la religión queda anclado en la conciencia subjetiva que es la que inventa los valores. Visto desde este ángulo, el "derecho al ateísmo" plantea a la libertad religiosa un dilema de difícil solución: si Dios existe, es absurdo establecer un derecho a oponerse a él de un modo radical, cual sería la oposición cognoscitiva a que ese Dios entre en la vida que le debemos; y si Dios no existe, la libertad religiosa no pasa de ser un compromiso deshonesto, porque por medio de ella la sociedad secularizada no está reconociendo el derecho de rendir culto a Dios, sino el derecho a crear dioses para satisfacción de los propios sentimientos subjetivos.

La libertad de conciencia y de religión moderna es una pastilla que se traga entera o no se traga. Los coqueteos teóricos con ella son siempre desfavorables a la identidad de la propia religión,

(33) Bruno-Marie DUFFÉ, *op. cit.*, págs. 46-47.

porque aquella es inseparable de sus presupuestos escépticos en el orden religioso, metafísico y epistemológico. Si hay libertad religiosa en el sentido moderno es porque no se admite ni la posibilidad ni la existencia de una revelación divina, ni una verdad en torno a Dios, a sus mandamientos y a su culto. Entiéndase bien: no se trata ni siquiera del problema de cuál sea la religión en concreto verdadera. Esa es una cuestión superada por el "a priori" de la libertad religiosa que establece que la verdad o el error no tienen una realidad propia más allá de los elementos psicológicos y subjetivos de quién los afirma (34).

De esta manera, es indudable que la libertad religiosa en su sentido moderno protege la demolición de los dogmas religiosos. Como lo haría, mutatis mutandis, en los tiempos actuales, el reconocimiento de un derecho a la apostasía, a la herejía y a la heterodoxia (que incluye su difusión pública) respecto del dogma democrático y liberal.

6. La libertad religiosa como estrategia política de los filósofos anti-cristianos para disolver la unidad religiosa de los Estados

Cuando se leen los escritos de los filósofos del siglo XVIII y XIX que tutelan la libertad de religión, se llega a la conclusión de que no sólo defienden situaciones ocasionales que hace legítima la tolerancia práctica entre las diversas comunidades religiosas en estado de conflicto, sino que toman como pretexto la necesidad prudencial de deponer los espíritus, para adoctrinar e inculcar el indiferentismo, y manifestar su rechazo a la fe y a la moral cristiana. Y siempre bajo los mismos presupuestos: negación de la revelación cristiana, rechazo a la existencia de una verdad en materia de fe, reducción de lo religioso al principio subjetivo de la libertad de conciencia. De tal modo que los tres derechos que hallamos en las declaraciones jurídicas contemporáneas –derecho a la

(34) Un elenco de las declaraciones de derechos constitucionales que consagran la libertad de conciencia y de religión y su análisis como expresión de la autonomía moral e indiferentismo religioso en Danilo CASTELLANO, *Racionalismo y derechos humano"*, Marcial Pons, Madrid, 2004, págs. 58-85.

herejía, derecho a la apostasía, derecho al ateísmo– se encuentran enunciados en las doctrinas filosóficas, primero de la Ilustración, y después de casi todas las corrientes que de algún modo dependen de ella.

Ilustremos este aserto con el ejemplo de tres pensadores de honda repercusión aún en la actualidad: John Locke, Jean Jacques Rousseau y John Stuart Mll.

John Locke (1637-1704) defendió, revestido del lenguaje de la tolerancia, la libertad de conciencia y de religión como derecho a la heterodoxia y a la herejía. La única vez que emplea el término "libertad de conciencia" en su *Epístola sobre la tolerancia* (1689) así lo afirma: "La libertad de conciencia es un derecho natural del hombre, que pertenece por igual a los disidentes y nadie puede ser obligado en materias de religión, ni por ley ni por la fuerza. Si estableciéramos estos principios, desaparecería toda causa de agravios y tumultos por razón de conciencia" (35).

¿Por qué la libertad religiosa se da al lado de la herejía y no de la integridad del dogma? ¿Por qué simpatiza con una y no con la otra? La respuesta es filosófica, no únicamente social o de convivencia. Para Locke la esfera de lo religioso es un asunto de *competencia subjetiva*, sobre la cual no tiene competencia el Estado, pero tampoco de por sí ninguna organización religiosa, cuya autoridad es siempre *consentida* y cuya constitución es siempre voluntaria. La tolerancia es un principio de convivencia social y política que tiene una raíz doctrinaria: *ninguna confesión religiosa puede decirse poseedora de la verdad.* Atendido el empirismo lockeano, la raíz de la incapacidad para conocer la verdad se funda en la imposibilidad del entendimiento humano de alcanzar las verdades universales. De ahí que no sea la doctrina ni el culto sino *la tolerancia la característica principal de la verdadera Iglesia,* como afirma con un toque de ironía y humor inglés al inicio de su epístola. Es este escepticismo de principio, y no un condicionamiento de época, el que mueve finalmente a Locke a negar la tolerancia a los "papistas" bajo el velo de un argumento de seguridad nacional.

---

(35) *A Letter concerning Toleration (Carta de la Tolerancia),* Centro de Estudios Públicos, Santiago de Chile, pág. 34.

Jean Jacques Rousseau (1712-1778). El dulce Rousseau. De él se han dicho mil maravillas en cuanto a sus sentimientos humanitarios. La conciencia es para él un "instinto divino" que sólo depende de la voz del corazón, y no de alguna ley exterior. Lo dice con gracia, con sensibilidad. Pero cuando hay que hablar de la fe cristiana se vuelve ácido y violento, como si fuera veneno. Es célebre la profesión de fe del vicario saboyano que inserta en el Capítulo IV de su *Emile ou de l'éducation.* Es una descripción casi perfecta del derecho a la apostasía a partir de las exigencias de la conciencia. El Vicario se lamenta de que la Iglesia afirme la verdad religiosa con integridad y certeza. Esta sola seguridad, por principio, hace imposible mantenerse dentro de Ella: "Lo que aumentaba mi confusión era el haber nacido en el seno de una Iglesia que lo decide todo, que no permite ninguna duda; un solo punto que rechazase me obligaba a rechazarlo todo, y la imposibilidad de admitir tantas decisiones absurdas hacía que me repugnasen también las que no lo eran" (36).

De ahí una expresión sigilosa pero con energía de revolución: hay que sacudir el yugo de la conciencia, lo que no se logra si seguimos sometidos a la sujeción de la Iglesia católica que la tiraniza. ¿El motivo? Es asimismo de carácter filosófico, antes que histórico: la única autoridad es la de sí mismo, la de la propia razón (37), de modo que la afirmación de la existencia de una verdad religiosa se vuelve insoportable. Es nada más que intolerancia y orgullo que ha de ser eliminado de la sociedad: "Ved, hijo mío, a qué absurdos conducen el orgullo y la intolerancia cuando cada uno se obstina en sus ideas y quiere tener más razón que el resto del género humano... la ley de Cristo es en el fondo más perjudicial que útil a la fuerte constitución de un Estado" (38).

El Vicario concluye con una declarada actitud de "escepticis-

(36) *Emile ou de l'éducation,* Capítulo IV.

(37) "El Dios que yo adoro no es un Dios de tinieblas ni me ha dotado de entendimiento para prohibirme que haga uso de él; decirme que sujete mi razón es agraviar a su autor. Un ministro de la verdad jamás tiraniza la razón, sino que la alumbra... Contemplad a lo que se reducen vuestras pretendidas pruebas sobrenaturales, vuestros milagros y vuestras profecías. A creer todo esto sobre la palabra de otro y a sujetar a la autoridad de los hombres la autoridad de Dios que habla a mi razón".

(38) *Ibidem.*

mo": es la única posible ante las religiones que tienen pretensión de ser divinas. La única religión válida es la que le dicta a cada hombre su conciencia según la ley de su propio corazón. No es de extrañar entonces que en un conocido pasaje del Capítulo VIII del Libro IV del *Contrato Social* Rousseau proyecte intolerancia y destierro para el catolicismo, dado que sus seguidores creen poseer la verdad religiosa.

John Stuart Mill (1806-1873). Situado en una época en que la Modernidad parece haber triunfado en lo político, con la construcción del Estado moderno, y en lo antropológico, con la difusión y recepción de la idea de libertad desligada de la ley divina y de la ley natural, Mill toma la bandera de la libertad moderna, explicitando en su ensayo sobre la libertad (*On Liberty*, 1859) algunos presupuestos y consecuencias de gran importancia para el liberalismo político anglosajón, e incluso universal.

Los panegiristas de Suart Mill suelen presentar esta obra como el magno intento decimonónico de teorizar las libertades individuales frente a los peligros reales y en ese entonces potenciales del Estado en expansión y de la tiranía de la opinión pública. Engarzado más o menos cómodamente con Locke, Mill aparece como uno de los hitos del modelo liberal anglosajón frente al modelo estatal napoleónico y centralista. La fisonomía de Mill, y de esta clase de liberalismo que hoy impera en el mundo, se torna así extremadamente simpática.

Sin embargo, ¿cuál es el fundamento y sentido último de las libertades individuales que defiende Mill? La respuesta es clara cuando se mira la carta axiomática que coloca sobre la mesa: "Todo lo que tiende a destruir la individualidad es despotismo, désele el nombre que se quiera". Y precisa: "tanto si se pretende imponer la voluntad de Dios, como si se quiere hacer acatar los mandatos de los hombres" (39).

Suart Mill tiene el mérito de definirnos la libertad de conciencia moderna, y lo hace en términos explícitos y cabales, mostrando su carácter fontal respecto de los demás derechos individuales, precisando además su función política. Concibe el derecho a la

(39) *On Liberty (Sobre la libertad),* Aguilar, Madrid, cap. III.

libertad religiosa como un instrumento contra la pretensión de verdad de la fe cristiana. Le parece que cada vez que alguien profesa la religión con pretensión de verdad es un sectario. De ahí que el objeto de la libertad religiosa sea precisamente lo inverso: promover el indiferentismo religioso. Mill lo dice con todas sus letras: "Grandes escritores, a los que el mundo debe cuanto posee de libertad religiosa, han reivindicado la libertad de conciencia como un derecho inalienable. (Pero) la intolerancia es tan natural a la especie humana que la libertad religiosa no ha existido casi en ninguna parte, excepto allí donde la indiferencia religiosa, que no gusta de ver su paz turbada por disputas teológicas, ha echado su peso en la balanza" (40).

Suart Mill funda explícitamente la libertad de conciencia, de pensamiento y de religión en la inexistencia de la verdad y en la necesaria volubilidad, relativismo y subjetivismo del conocimiento humano. Tales libertades, como es de suponer, son incompatibles con la doctrina de la Iglesia Católica, que se dice depositaria de la revelación divina y que pretende enseñar a los hombres con autoridad magisterial infalible en materia de fe y de moral. Mill lo declara y agrega: cualquier magisterio religioso profesado con autoridad propia es asimilable a una "superstición". La única manera de que el pueblo "estúpido" pueda progresar es sacudirse de la tutela religiosa y moral a través del ejercicio perpetuo de la razón crítica (41).

Mill afirma un auténtico derecho a la incredulidad. Su argumento es el siguiente: si el entendimiento humano no puede tener total certeza de ninguna verdad, la afirmación "Dios existe" no es infalible, y surge entonces el derecho de pensar, de opinar y expresarse libremente la incredulidad. Además, si un cristiano cree firmemente que el ateísmo es un error y un principio de disolución social; lo mismo ha podido opinar de él un no cristiano, por lo que no existiendo la verdad, debe primar la reciprocidad en la crítica de las opiniones (42).

---

(40) Cap. I.

(41) "No será exigir mucho el imponer al público –esa colección variada de algunos sabios y muchos individuos estúpidos– las mismas condiciones que los hombres más sabios, los que tienen derecho a fiarse de su propio juicio" (cap. II).

(42) *Ibidem.* Recordemos que para Mill no existe el bien y el mal objetivos, pues

Nuestro filósofo acentúa que ha sido la moral cristiana la que ha impedido el desarrollo de la libertad de conciencia y de pensamiento por ser una moral de la obediencia y deducir sus principios de la autoridad y no de la razón crítica. Por ello afirma que Cristo no supo elevarse a una moral más alta (43) y que la moral pagana en muchos aspectos es más noble que la moral cristiana, por lo que ha sido útil para la humanidad que los Estados europeos se hayan alejado de ella (44).

Con lo que antecede podemos dar por concluida nuestra exploración a la noción moderna de libertad de conciencia y de religión. Hay, como se ve, un eterno retorno a sus premisas esenciales en todos sus defensores. Se puede incluso hablar de la libertad de conciencia y de religión en singular o plural: en singular, porque la segunda es prolongación de la primera; en plural, para recalcar la especificidad de lo religioso en el dinamismo de la autonomía.

El presente análisis no sería completo si no expusiéramos, aunque sea someramente, los vínculos entre libertad de conciencia y Estado moderno, y, por último, la lúcida posición de la Iglesia en este asunto.

7. La relación entre Estado moderno y libertad de conciencia y religión: ¿tensión o retroalimentación?

A primera vista se podría decir que entre la libertad de conciencia, tal como la hemos descrito, y el Estado moderno, solo cabe una relación de tensión. Partiendo del supuesto de que el Estado moderno es un Leviatán racionalista en continua expan-

---

no existe una ley divina o natural en la que fundarse. La ley moral es relativa e influida por "muchas y bastardas influencias" que expone con cierta detención en el capítulo I de su ensayo sobre la libertad. El bien se identifica con el interés propio y cada cual lo busca a "su propia manera". Es la afirmación de un craso utilitarismo moral.

(43) "Creo que, en sus instrucciones, el fundador del cristianismo ha descuidado de intento muchos elementos de la más alta moral, los cuales la Iglesia Cristiana ha dado de lado en el sistema de moral que ha erigido sobre esas mismas instrucciones" (cap. I).

(44) *Ibidem.*

sión (45), pareciera que la libertad de conciencia debe rodearse de trincheras sociales y legales para impedir que el monstruo absorba su autonomía moral, su libertad de pensamiento y de religión.

Es claro que desde el punto de vista individualista, hay una oposición entre ambos extremos mientras el Estado persista en avanzar. Pero también es patente que la tensión se transforma en dialéctica retro-alimentadora desde el momento en que el Estado decide definirse como servidor y protector de los derechos individuales. Por un lado, la libertad de conciencia y de religión como institución social de disolución impide que se desarrolle cualquier forma de unidad social y religiosa en paralelo a los dominios soberanos del Estado, eternizando la pervivencia del Leviatán, aún en su peso muerto; por otro lado, el Estado favorece el dinamismo de la libertad de conciencia, con prebendas jurídicas y materiales cada vez más amplias. Hasta qué punto por medio de esta dialéctica se camina hacia otras formas políticas a la vez más fuertes y más débiles está por verse, y es susceptible de una amplia gama de opiniones.

Lo que no es discutible es el papel que la libertad de conciencia jugó histórica y conceptualmente en la construcción del Estado Moderno. Es útil, a modo de ilustración, considerar la opinión de Stuart Mill sobre el punto, en razón de su desenfadado individualismo, y estudiar brevemente la postura de Fichte, en razón de su "estatismo" doctrinario.

Stuart Mill sugiere que el montaje del Estado moderno, criatura del racionalismo constitucional, necesitó de la libertad de conciencia y de religión como material indispensable. Y lo hace a través de una paradoja que envuelve no sólo su pluma sino también su espíritu. En efecto, el mismo filósofo que en *On Liberty* acentúa el antagonismo entre la libertad de conciencia y el Estado en expansión, saluda con entusiasmo la unión de ambos extremos cuando se trata del Estado en construcción. El enemigo jurado del

(45) Para penetrar bien este presupuesto son imprescindibles las investigaciones de Bertrand DE JOUVENEL, *Le pouvoir,* Hachette, París, 1974; Dalmacio NEGRO, *La tradición liberal y el Estado,* Unión Editorial, Madrid, 1995 y Miguel AYUSO, *La cabeza de la gorgona. De la "hybris" del poder al totalitarismo moderno,* Nueva Hispanidad, Buenos Aires, 2001.

despotismo estatal para la sociedad liberal –la sociedad del individualismo y la libertad de conciencia– elogia ese mismo despotismo y su obra cuando se trate de una sociedad tradicional (46).

¿Cuál es la razón profunda de esta ambivalencia? Mill a golpe de intuición nos da una pista certera: los derechos individuales son plantas de suelo nuevo. La sociedad antigua, sagrada y jerárquica, con su religión, sus cuerpos sociales básicos con vida y personalidad propia, con sus libertades concretas, con su orden natural y su ley moral es una tierra que ya no debe germinar. Ha de ser arrasada por el Estado para levantar sobre ella la nueva construcción política que permita el florecimiento de la libertad liberal e individualista, sin vínculos con la ley moral objetiva ni con el Dios amante pero también celoso de las Escrituras. El Estado moderno, en este sentido, es el sujeto que consolida en la historia los niveles de emancipación revolucionaria que permite la nueva providencia de los derechos individuales. Hasta aquí Mill.

Que el Estado ya consolidado tienda a crecer por su propio dinamismo es harina de otro costal. Sea que siga su crecimiento o que no, el fundamento de los derechos individuales es el mismo: la autonomía absoluta del individuo y la ruptura con la ley moral, la ley divina y las exigencias de la sociedad orgánica. Solo a partir de esa nada, de ese vacío, el Estado puede consolidarse, y crecer en el despliegue de toda su extensión en su estadio democrático o socialista, o limitarse, en su estadio liberal, con los derechos individuales en su versión anglosajona, o en su actual versión postmoderna.

---

(46) "Aquellos que están en edad de reclamar todavía los cuidados de otros, deben ser protegidos, tanto contra los demás, como contra ellos mismos. Por la misma razón podemos excluir las sociedades nacientes y atrasadas, en que la raza debe ser considerada como menor de edad. Las primeras dificultades que surgen en la ruta del progreso humano son tan grandes, que raramente se cuenta con un buen criterio en la elección de los medios precisos para superarlas. Así todo soberano, con espíritu de progreso, está autorizado a servirse de cuantos medios le lleven a este fin, cosa que de otra manera, raramente lograría. El despotismo es un modo legítimo de gobierno, cuando los gobernados están todavía por civilizar, siempre que el fin propuesto sea su progreso y que los medios se justifiquen al atender realmente este fin. La libertad, como principio, no tiene aplicación a ningún estado de cosas anterior al momento en que la especie humana se hizo capaz de mejorar sus propias condiciones, por medio de una libre y equitativa discusión" (cap. I).

En este proceso de desarrollo del Estado, la libertad religiosa, como hija de la libertad de conciencia moderna, es esencial. En rigor, no hay Estado si éste no es laico, porque no hay rigurosa soberanía estatal donde se reconoce una legalidad trascendente y una autoridad religiosa que la recuerde con una validez que se imponga a la legalidad del derecho positivo. Por ello los defensores del Estado liberal pugnaron durante todo el siglo XIX y XX para que los países católicos adoptaran el régimen de libertad religiosa. No como un sistema equivalente a la antigua tolerancia de derecho común de las comunidades disidentes en los países de religión tradicional y mayoritaria, sino como un principio de derecho constitucional acompañado siempre, inmediata o consecutivamente, de la pérdida de la unidad religiosa y de la "licuefacción" de la fe y moral cristiana ambiental. De tal modo que las variables "Estado en construcción" y "libertad de conciencia" sumadas a la "libertad religiosa" han tenido como resultado necesario el Estado moderno esencialmente laico.

Esto lo anticipó con golpes de visionario Johann Gottlieb Fichte. Depositario belicoso de los sueños políticos ilustrados de Kant, es en ocasiones una especie de profeta negro con sus anuncios de la función revolucionaria del Estado y de la libertad de conciencia y de religión para la construcción de la modernidad política. Leyendo retrospectivamente sus escritos se cala cuán hondo percibe el proceso estatal. Se trata del despliegue de la razón pura a través de una constitución política ideal válida para toda comunidad política histórica posible, y que encarna la liberación de los hombres de su minoría de edad.

Fichte anuncia, en pleno proceso de la Revolución Francesa, que el Estado se construirá en Europa bajo las ruinas del orden religioso, político y social antiguo: "Los hombres desalojarán los antiguos castillos progresivamente y los cederán como morada a las lechuzas y murciélagos temerosos de la luz, mientras los nuevos edificios serán ampliados y poco a poco compondrán un todo cada vez más armónico" (47).

---

(47) *Züruckforderung der Denkfreibeit* (1793) *(Reivindicación de la libertad de pensamiento),* Tecnos, Madrid, 1986, págs. 7-8.

Construir el Estado es derrumbar el poder político antiguo, los poderes de los cuerpos intermedios y las peculiariedades de la sociedad tradicional, porque el nuevo orden político que él encarna es esencialmente racional, universal, necesario. Los príncipes serán barridos de la historia si en sus constituciones políticas no renuncian a las tradiciones y peculiaridades propias de sus países, a la "verdad particular" en aras de la "verdad universal" de la razón pura (48).

Fichte percibe pronto el carácter de totalidad del Estado moderno. No hay legalidad trascendente fuera él, y sólo dentro de él la persona tiene derechos: "No hay en absoluto, según la doctrina de Kant, ningún derecho natural en sentido propio *(gar kein eigentliches),* ninguna relación jurídica entre los hombres salvo bajo una ley positiva y una autoridad; y su posición dentro del Estado *(der Stand im Staate)* es el único estado natural verdadero del hombre *(Naturstand des Menschen)*" (49).

El Estado como encarnación de la racionalidad tiene un rol mesiánico –Fichte al igual que Kant y después Hegel aplican a este papel las palabras que las Escrituras atribuyen a Cristo– de liberar a los hombres de su ataduras, por lo que los pueblos están obligados a reunirse en el Estado a través del contrato social (50).

Fichte reflexiona profundamente sobre el vínculo de la libertad de conciencia, de pensamiento y de religión en la edificación del Estado moderno. ¿Qué es la libertad de conciencia para Fichte? La autonomía moral de la razón frente a toda ley religiosa o moral que no provenga de sí misma. Nuestro filósofo la describe en términos osados: "En su existencia el hombre es absolutamente independiente de aquello que está fuera de él; él es absolutamente por sí mismo" (51). Se trata de una "autocontemplación" y de una autosuficiencia: "el ser racional exige ser completamente libre, autónomo e independiente de todo lo que no es la razón

(48) *Ibidem.* págs. 9-10.

(49) "Reseña" de *Hacia la Paz Perpetua* de Kant (1796).

(50) *Ibidem.*

(51) *Sobre la dignidad del ser humano* (1794). Fichte precisa en este escrito que idealmente la dignidad del hombre exige que su individualidad se disuelva en la razón universal, aunque como meta es inalcanzable.

misma. La razón debe ser suficiente para sí misma" (52), lo que hace exclamar a Fichte en términos casi místicos: "Quiero esa autosuficiencia absoluta de la razón, aquella liberación completa de toda dependencia, llamada beatitud" (53).

Este cántico tan soberbio como irreal a la autonomía del hombre tiene una consecuencia para nosotros bastante esclarecedora. A diferencia de Stuart Mill la autonomía no se cultiva acá con el desarrollo de la individualidad, que apela a lo particular, sino de la racionalidad, que dirige a lo universal. Fichte aplica el concepto kantiano: la razón es autónoma porque puede darse a sí misma leyes morales con valor universal. Descubre una veta distinta a la del individualismo liberal que ataja la expansión del Estado, porque acá se pueden extraer los materiales para construir el puente entre lo que parecía imposible: el Estado en expansión y la libertad de conciencia. De ahí la admiración de nuestro filósofo tanto hacia el primero como hacia la segunda. Y precisamente sobre esta libertad de conciencia se levantará históricamente el culto al deber hacia el Estado prusiano y conceptualmente la virtud ciudadana depositada en el altar de la República francesa.

Fichte no habla, sin embargo, de un Estado totalitario. Sí, de un Estado total que consagre la libertad de pensamiento, especialmente en materia de religión y de moral revelada. ¿Por qué el acento? Porque supone que la verdad no existe en este ámbito, o para ser más exacto, la racionalidad no puede provenir de conceptos ajenos a lo elaborado por el hombre. Cumplidos los deberes hacia el Estado, cada persona puede dar la orientación que quiera a su vida, mientras externamente respete el derecho. En este sentido, nuestro filósofo dedica páginas enteras de su *Querella sobre el ateísmo,* del *Ensayo de una crítica a toda revelación* y de la *Reivindicación de la libertad de pensamiento* para probar que la libertad de pensamiento –faceta externa de la libertad de conciencia– tiene como presupuesto la no existencia de la verdad y de lo

(52) *Querella sobre el ateísmo.* El título original es *"J. G. Fichte's D. Phil. Doctors und ordentlichen Professors zu Jena Apellation an das Piblikum über die durch ein Kurf. Sächs. Confiscationsrescript ihm beigemessenen atheistischen Aeuserungen. Eine Schrift, die man erst zu lesen bittet, ehe man sie confiscirt"* (1798).

(53) *Ibidem.*

sobrenatural. Llega a afirmar incluso que "la pérdida de la comprensión de lo sobrenatural" es una pérdida de la que nos podemos consolar si llegamos a la conclusión de "que no necesitamos en absoluto de semejantes comprensiones" (54) y que "la verdad objetiva en el significado más riguroso de la palabra contradice directamente el entendimiento del hombre y de todo ser finito, porque nuestras representaciones nunca concuerdan ni pueden concordar con las cosas en sí" (55).

La libertad de religión tiene un puesto maestro en el ideal de Estado como soberanía suprema. En primer lugar, Fichte le asigna un papel secularizador de la sociedad. La libertad religiosa liberará a los hombres dándoles la facultad de "seguir en todas sus acciones, inmutablemente, sin miedo ni discusión, (sólo) la voz de su conciencia" (56), sin mediaciones eclesiásticas. En segundo lugar, unirá a los ciudadanos en una unidad superior, la del Estado: "Que venga tu reino", es decir, "la beatitud de todos los seres racionales" es la plegaria que permitirá que las personas religiosas se "religen al mundo" (57), y con él al Estado.

Con Fichte la libertad de conciencia y de religión se hermanan con el Estado, creando el Estado laico. La libertad religiosa permite deducir paradójicamente una "no-libertad" para toda autoridad religiosa y moral que afirme su carácter heterónomo ante el individuo y ante el Estado. La libertad de conciencia exige del Estado la abolición del trono y del altar, la "acostumbrada alianza del despotismo con el fanatismo" (58) que ha sometido a los hombres a una ley que proviene fuera de sí.

La amistad entre la libertad y el Estado la canta Fichte con acentos épicos (59). Feliz amistad, abierta o velada, que nunca se

---

(54) *Ensayo de una crítica a toda Revelación* (1793). El autor sentencia lapidariamente: "Ha sido suficientemente probado que no puede haber certidumbre objetiva respecto de la realidad de ninguna idea de lo suprasensible".

(55) *Reivindicación,* cit., pág. 25.

(56) *Querella sobre el ateísmo.*

(57) *Ibidem.*

(58) *Reivindicación,* cit., pág. 35.

(59) "¿Creéis acaso, astutos sofistas, que pueden heredarse hombres como se hereda un rebaño o un pasto? … El hombre no puede ser heredado, ni vendido ni regalado; no puede ser propiedad de nadie, porque es y debe seguir siendo propiedad de sí

perderá. "La libertad de pensamiento, sin obstáculos ni restricciones, funda y consolida únicamente la prosperidad de los Estados" (60). "Os asustáis –exclama Fichte– ante la audacia de mis conclusiones, amigos y servidores de las antiguas tinieblas, porque la gente de vuestra clase es fácil de asustar. Esperabais que al menos todavía me hubiese reservado un prudente "en eso, tenéis un poco de razón", que todavía hubiese dejado abierta una pequeña puerta escapatoria para vuestro juramento religioso, para vuestro libro de símbolos" (61).

Las intuiciones de Fichte nos sirven para formular la siguiente conclusión: la mutua permuta entre la libertad de conciencia y de religión y el Estado moderno, se puede dar no sólo en el momento de la construcción de éste último, sino también en su consolidación y expansión, pero de otra manera, a través de otro modelo de relación. Por la libertad de conciencia el hombre se dice legislador de sí mismo, y sólo acepta un orden político en cuanto consiente sujetarse a una legalidad exterior sólo posible a través de una universalidad racional encarnada por el Estado moderno. El Estado construido a través del pacto social, asegura por su parte la faceta exterior de la libertad de conciencia, esto es, la libertad de pensamiento y de religión que garantiza (i) que los individuos sean a priori dueños de sí mismos y (ii) que aquél se atribuya la potestad última de definir el bien y el mal.

Sin duda que la consideración del hombre como un absoluto y su posibilidad de dictarse a sí mismos sus propias leyes sin

---

mismo. Lleva en lo más profundo de su corazón una chispa divina que lo eleva por encima de la animalidad y lo hace ciudadano de un mundo en el que Dios es su primer miembro: la conciencia. Esta lo ordena absoluta e incondicionalmente a querer esto y no aquello, y todo libremente y de motu proprio, sin ninguna coacción externa. Así como debe obedecer a esta voz interior que le ordena absolutamente, tampoco debe ser constreñido por nada externo y deberá liberarse de todo influjo que le sea extraño. Por eso, nadie que no sea él puede gobernarle, él mismo debe hacerlo siguiendo la ley que tiene en sí, es libre y debe permanecer libre. Nadie puede darle órdenes, sino la ley que está en él, pues es su única ley, y contradice esta ley si se deja constreñir por otra distinta, aniquilando su humanidad". *Ibidem*, págs. 14-15.

(60) *Ibidem*, pág. 38.

(61) *Ibidem*, pág. 33 Asimismo, la libertad de conciencia exige la abolición de la sociedad orgánica y tradicional pues está llamada a convertir a los hombres en ciudadanos del mundo, de la razón pura y no de las particularidades irracionales.

mediación de trascendencia son metas nunca realizadas porque al negar la realidad del hombre y la verdad de Dios detentan dentro de sí mismas su propia contradicción. La mayor de ellas probablemente sea que el hombre moderno en el mismo momento que quiere ser absoluto con la libertad de conciencia crea un poder absoluto con el Estado laico. De ahí viene la ambivalencia de una libertad que, por un lado, puede servir de elemento coadyuvante para la construcción y consolidación del poder absoluto. La otra cara de la moneda, la de la tensión entre libertad de conciencia y Estado, ya ha sido demasiado estudiada para que nos aboquemos a ella.

7. Iglesia, Estado moderno, libertad de conciencia y de religión

Es un dato conocido que el Magisterio Pontificio del siglo XIX rechazó no sólo la libertad moderna de conciencia y de religión sino también el "derecho nuevo" que el Estado se empeñó en construir. El Pontificado vio con agudeza que esas libertades y este derecho se alimentaban del subjetivismo, del escepticismo metafísico, del naturalismo y del indiferentismo religioso. Con especial autoridad, tanto el Syllabus de Pío IX como el Concilio Vaticano I dieron cuenta de ello, y advirtieron sus peligros para las naciones cristianas.

Pero quizás no exista en la doctrina de la Iglesia otra página igual a la que León XIII escribió en lo que llamó su "testamento", la encíclica *Annum ingressi* (62), en donde hace una síntesis ejemplar, que a la vez es un diagnóstico y una previsión, del significado del avance de la libertad de conciencia, de religión y del Estado en el mundo moderno. No está demás citar sus palabras:

"Del filosofismo orgulloso y mordaz del siglo XVIII (...) brotaron los funestos y deletéreos sistemas del racionalismo y del panteísmo, del naturalismo y del materialismo (...). Doctrinas tan

(62) Encíclica del 19 de marzo de 1902, ASS 34 (1901-1902) págs. 513-522. Utilizamos la traducción española de la Biblioteca de Autores Cristianos: *Doctrina Pontificia, Documentos Políticos*, Madrid, 1959, págs. 347-362.

funestas pasaron, desgraciadamente, como estáis viendo, de la esfera de las ideas a la vida exterior y a los ordenamientos públicos. Grandes y poderosos Estados van traduciéndolas continuamente a la práctica, gloriándose de capitanear de esta manera los progresos de la civilización. (...) se consideran desligados del deber de honrar públicamente a Dios, y sucede con demasiada frecuencia que, ensalzando a todas las religiones, hostilizan a la única establecida por Dios.

Todos son testigos de que la libertad, cual hoy la entienden, concedida indiscriminadamente a la verdad y al error, al bien y al mal, no ha logrado otra cosa que rebajar cuanto hay de noble, de santo, de generoso... rotos los vínculos que ligan al hombre con Dios, absoluto y universal legislador y juez, no se tiene más que una apariencia de moral puramente civil, o, como dicen, independiente, la cual, prescindiendo de la razón eterna y de los divinos mandatos, lleva inevitablemente por su propia inclinación, a la última y fatal consecuencia de constituir al hombre ley para sí mismo".

Es notable cómo el Papa destaca en una misma conjunción la obra de demolición realizada por el Estado moderno y por la libertad de conciencia, y el proceso de edificación de la modernidad política operada por ambos, con el resultado común –"la última y fatal consecuencia"– de constituir al hombre en ley para sí mismo. Para llegar a tal resultado, que es primariamente social y de ahí su fatalidad, no se le escapa a León XIII la función indiferentista de la libertad religiosa.

El Pontífice concluye con palabras muy fuertes. Una especie de advertencia profética a la sociedad. "Adoramos a Dios misericordiosamente justo y le suplicamos al mismo tiempo que se apiade de la ceguera de tantos y tantos hombres a los cuales por desgracia es aplicable el pavoroso lamento del Apóstol: 'el Dios de este mundo cegó las inteligencias de los infieles para que no brille en ellos la luz del Evangelio, de la gloria de Cristo' *(2 Cor. 4,4)*".

Esta ceguera no ha hecho más que crecer desde que León XIII murió un año después de escribir estas palabras. Transcurridos casi cien años, Juan Pablo II subrayó los resultados: "Vivimos en un tiempo caracterizado, a su manera, por el rechazo de la Encarnación.

Por primera vez desde el nacimiento de Cristo, acontecido hace dos mil años, es como si él ya no encontrara lugar en un mundo cada vez más secularizado. El (...) no es conocido, amado y obedecido; sino relegado a un pasado remoto o a un cielo lejano" (63).

En este cuadro, ¿cómo comprender que la Declaración *Dignitatis humanae* del Concilio Vaticano II al consagrar la libertad religiosa no haya advertido sobre este proceso? El Concilio no reconoció formalmente la libertad religiosa moderna, pues afirma la obligación que tiene todo hombre de buscar la verdad. Pero, sin embargo, ¿cómo es posible que haya saludado como algo venturoso la libertad religiosa consagrada en las constituciones e instrumentos internacionales? (64).

Esta interrogante puede fácilmente dar origen a discusiones bizantinas. El Concilio consagra la libertad religiosa como inmunidad de coacción y como materialmente tal inmunidad es protegida por las declaraciones contemporáneas de la libertad religiosa, se puede pensar que el elogio va dirigido únicamente a esa recepción material. Pero por otro lado, tales declaraciones no suelen enunciar la inmunidad de coacción, por el contrario, hablan de un derecho afirmativo a profesar cualquier religión que se elija y a sustituirla. Y en la elaboración del documento conciliar el relator oficial insistió en varias ocasiones que el término libertad religiosa estaba tomado del derecho constitucional contemporáneo (65).

---

(63) "Mensaje del 28 de junio del 2001 al Reverendísimo Padre Timothy Radcliffe, con motivo del Capítulo General de la Orden de Predicadores".

(64) *Dignitatis humanae*, n.º 15 & 3 saluda como "venturosos signos de este tiempo" el hecho de que "la libertad religiosa se declara como derecho civil en muchas Constituciones y se reconoce solemnemente en documentos internacionales" (N.º 15 & 1). La Declaración no cita cuáles son esos documentos, pero puede señalarse como antecedente que todos los proyectos de la declaración conciliar incorporaban en sus notas el art. 18 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos: sucesivamente la nota 10 del *Caput V de Oecum,* la nota 14 de la *Declaratio prior*; la nota 25 del *textus emendatus;* la nota 21 del *textus reemendatus*; la nota 43 del *textus recognitus*; y nota 44 del *textus denuo recognitus.* El artículo 18 de la Declaración Universal garantiza "el derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión; este derecho implica la libertad para cambiar de religión o de convicción, así como para manifestar su religión o convicción, solo o en comunidad, tanto público como en privado, la enseñanza, las prácticas, el culto y observancia de los ritos".

(65) En la *Relatio oralis* del segundo esquema conciliar conocido como *Declaratio prior* Mons. De Smedt afirma que "la libertad religiosa es un término que ha adquiri-

La interrogante por tanto nos dirige a una cuestión de fondo y de mayor utilidad. El problema que hay que atender es que la mentalidad católica ha sido contaminada amplia y profundamente por el significado de la libertad religiosa en su sentido moderno. Y creo no equivocarme si apunto a que desgraciadamente la Declaración *Dignitatis humanae* parece no haber distinguido lo suficiente entre la libertad religiosa posible desde el punto de vista de la Revelación y la libertad religiosa moderna, nacida de la libertad de conciencia absoluta. Y precisamente esa ausencia de claridad fue evacuada hacia la mentalidad del pueblo católico, que, coadyudada por el ambiente liberal o socialista y ahora postmoderno, con los años ha evolucionado psico-socialmente en la línea del indiferentismo práctico, las más de las veces, y en otros casos, del indiferentismo teórico. No estoy diciendo que la Declaración sea *causa* de este resultado, pero sí su ocasión o quizás su condición habilitante dentro del catolicismo.

Hay que observar algunas que ciertas premisas que hoy se dan por ciertas en las relaciones entre religión y Estado son falsas. No es verdad que el Estado laico, que oficializa la libertad religiosa como principio para declararse "neutro" pueda, coexistir pacíficamente con la religión cristiana. Desde un punto de vista sociológico eso es imposible, una fantasía. El Estado laico no puede convivir en paz con ninguna religión. El principio laico por definición siempre avanza haciendo retroceder al principio religioso, si éste no reacciona. Las estadísticas lo prueban no sólo en los actuales países católicos o lo que queda de los reformados, sino en los países islámicos. El decrecer de la religiosidad sociológica en los estados mahometanos que se han hecho más o menos laicos, como Turquía, es notable.

Desde el ángulo católico, la oposición es aún más pungente. Rafael Gambra sostiene al respecto que ligar la fe únicamente a la

---

do, en el vocabulario contemporáneo, un significado moderno y bien determinado". "En este concilio pastoral" la Iglesia dice sobre la libertad religiosa lo que "los gobiernos" y los "expertos en derecho de nuestros tiempos" designan con ese vocablo (cfr. Exc.mus P.D. Aemilius Ioseph De Smedt, Episcopus Brugensis, *Relatio,* Congr. Gen. 086, 23 de sept. 1964, A.S. III, Pars II, pág. 350. La traducción es nuestra). La *Relatio scripta* del cuarto esquema conciliar, llamado *Textus reemendatus,* insiste en lo mismo.

vida privada significa proscribir del seno de la sociedad a una religión esencialmente comunitaria como la católica. El Estado laico es por definición la negación de esta verdad. Por eso pervive a costa del decrecer de la religión católica y viceversa (66).

Por otra parte, como afirma Plinio Corrêa de Oliveira, la cultura y la civilización son fortísimos medios para actuar sobre las almas. Para su ruina, o para su edificación. De ahí que la Iglesia, en razón de su misión, no pueda desentenderse de producir una cultura y una civilización cristiana, limitándose a actuar sólo sobre las personas a título meramente individual. "El católico debe aspirar a una civilización católica como el hombre encarcelado en un subterráneo desea el aire libre, y el pájaro aprisionado anhela recuperar los espacios infinitos del cielo" (67). Ese es su ambiente. Ese es su ideal.

En este sentido, el haber sustituido el ideal de una comunidad política católica por suplentes laicos que no son más que conformismos sin futuro ha sido el otro gran efecto psico-social producido en el pueblo católico por la libertad religiosa, aún cuando sus orígenes doctrinarios puedan situarse en el liberalismo católico del siglo XIX.

Sólo resta esperar que la fe que mueve montañas nos de una percepción cada vez más lúcida del mal que significa la libertad de conciencia y de religión moderna, tentáculos del Estado laicista, hoy omnipresente, que aún no se cansa de sostener el mito del hombre dios.

---

(66) "Las buenas costumbres y la fe religiosa se viven en la sociedad por cada individuo que las practique o posea, pero se conservan y se transmiten por un ambiente comunitario en el que modos de vida, instituciones, usos y leyes determinan un clima propicio y no disolvente. Suponer que la eliminación o el abandono de esa vivencia comunitaria va a purificarla o hacerla más íntima a cada individuo es equivalente a dejar la vida moral del hombre a la soledad de la tentación". (Rafael GAMBRA, *La unidad religiosa y el derrotismo católico. Estudio sobre el principio religioso de las sociedades históricas y en particular sobre el catolicismo de la nacionalidad española,* 2.ª ed., Nueva Hispanidad, Mendoza-Cantabria, 2002, págs. 163-164).

(67) Plinio CORRÊA DE OLIVEIRA, "A Cruzada do século XX", en *Catolicismo,* n.º 1, (Sao Paulo), enero de 1951, págs. 1-2.

LIBERALISMO Y BIEN COMÚN

POR

JUAN FERNANDO SEGOVIA

"He defendido por cuarenta años el mismo principio, libertad en todo, en religión, en filosofía, en literatura, en industria, en política; y por libertad entiendo el triunfo de la individualidad".
Benjamin Constant, *Mélanges*, 1820.

1. Introducción

§1. El bien común y el liberalismo son incompatibles pues. Más acá de que en nuestros días el lenguaje tienda a confundir el bien común con cualquier objetivo político del Estado, es evidente, para quien algo sepa de la filosofía tradicional católica, que el bien común es un concepto preciso que no puede confundirse con el interés general, el interés público, la felicidad del mayor número o el bien de la mayoría, y/o el interés y el bien estatales (1). Y también es perceptible esa incompatibilidad más allá de algún intento liberal por recuperar para tal ideología el concepto de bien común como bienestar colectivo o interés por los pobres o necesitados (2), pues no se hace más que distorsionarlo.

(1) La incompatibilidad ha sido puesta de manifiesto por algunos politólogos, por caso Bruce DOUGLASS, "The common good and the public interest", en *Political Theory*, vol. 8, n.º 1 (febrero 1980), págs. 103-117, aunque pobre en fundamentos.

(2) Así, Stephen HOLMES, "La estructura permanente del pensamiento antiliberal", en Nancy L. ROSENBLUM (dir.), *Liberalism and the moral life*, 1991, que se cita en la versión española: *El liberalismo y la vida moral*, Ed. Nueva Visión, Buenos Aires, 1993, págs. 258-259; y José SANMARTÍN, "El bien común como idea política. John Stuart Mill, los liberales y sus críticos", en *Foro Interno*, n.º 6 (2006), págs. 125-153.

Toda la historia del pensamiento liberal muestra largamente que la finalidad asignada a la política y la sociedad liberales se contrapone al bien común. En este texto intentaré demostrarlo recurriendo a los voceros más destacados de la ideología, de Locke y Kant a Rawls o Nozick, entre otros, sabiendo que en el vientre liberal hacen su digestión diversos nutrientes: los liberales natos mezclados con los demoliberales, los socializantes con los anarquizantes, los eruditos y los panfletarios, los políticamente liberales y los liberales en economía. Todos conforman una gran familia en la que las diferencias de caracteres no ocultan la común procedencia y la pertenencia al mismo árbol genealógico.

Por razones prácticas no me detendré en explicar el concepto de bien común, que está firmemente establecido en la doctrina católica. Me concentraré en la comprobación de la incompatibilidad entre liberalismo y el bien, entre liberalismo y lo común del bien político.

2. Progenie antitradicional del liberalismo

§2. Para entender por qué el liberalismo no comprende qué es el bien común, se hace preciso señalar, *ab initio* y siquiera con sobriedad, las raíces de la ideología. Una vez expuestas éstas, se despejará el camino para penetrar en el sistema liberal y justificar más ampliamente su incomprensión y repulsa del bien común.

En primer lugar, el liberalismo proviene del nominalismo. En principio, porque el individualismo es hijo del nominalismo, "que asigna realidad a los individuos y no a las relaciones, a los elementos y no a los conjuntos" (3). El nominalismo, no obstante, es más que eso, es una filosofía que niega las esencias y, desconociendo en el hombre la capacidad para conocer el orden de la creación, sustituye el ser por la arbitraria voluntad.

Tal como enseña Fabro, la crisis nominalista, de fines del medioevo, provoca la antítesis y el desgarramiento, al interior de

(3) Louis DUMONT, *Essais sur l'individualisme: une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, 1983, que se cita de la versión española: *Ensayos sobre el individualismo*, Alianza, Madrid, 1987, pág. 95.

subjetividad humana, entre intelecto y voluntad: el intelecto ya no se aferra, no se asimila, no se interna ni se configura a la realidad subyacente, porque existe una previa escisión total entre intelecto y realidad (4). De manera que la realidad incognoscible por la razón despeja el camino a la libertad y el voluntarismo, libertad que es árbitro de sí misma y que se diluye en la confrontación de la naturaleza y la gracia, la razón y la fe, la tierra y el cielo (5). Luego, si la voluntad decide, no lo hace guiada por el intelecto, sino como autodeterminación, poniendo a la inteligencia en completa dependencia de la voluntad, que es asumida como "el poder total del espíritu" (6).

§3. En segundo lugar, el protestantismo es la fuente teológica de la que mana el liberalismo. El protestantismo ha dejado su huella en la concepción liberal de la libertad (en la que aletea un evidente espiritualismo individualista) y también, más profundamente, en el «naturalismo jurídico» de los primeros filósofos y su fundamentación de los derechos humanos (7). En verdad, lo primero ya había sido advertido por Jellinek al estudiar el origen de las declaraciones de derechos, que veía entrelazadas al disconformismo puritano (8); además, un protestantismo racionalista, aun contra Lutero, había permitido desde el siglo XVII el paso de la libertad del cristiano a la libertad de los hombres, al igual que la transformación de las leyes de la naturaleza como conocimiento de la voluntad divina en una concepción de la ley natural como origen de los derechos humanos (9).

---

(4) Cornelio FABRO, *La crisi della ragione nel pensiero moderno*, al cuidado Marco NARDONE, Forum, Udine, 2007, pág. 49.

(5) FABRO, *La crisi della ragione nel pensiero moderno*, cit., pág. 44.

(6) FABRO, *La crisi della ragione nel pensiero moderno*, cit., pág. 41. Al intelecto los nominalistas lo entienden en clave bíblica, como el estimulante orgullo de la subjetividad humana.

(7) Así, Guido DE RUGGIERO, *Storia del liberalismo europeo*, 1925, que se cita en su versión española: *Historia del liberalismo europeo*, Ed. Pegaso, Madrid, 1944, págs. XVII y sigs., XXIX y sigs.

(8) Georg JELLINEK, *The declaration of the rigts of man and citizen*, Henry Holt and Co., Nueva York, 1901, especialmente c. VIII.

(9) Otto GIERKE, *Natural law and the theory of society 1500 to 1800*, Cambridge U.P., Cambridge, 1934.

De modo que el liberalismo es hijo de la ruptura de la Cristiandad y su anti catolicismo lleva el signo de la crisis espiritual de la herejía protestante. Los rasgos recién apuntados rematan en la separación de la Iglesia del Estado (10), aunque también en las religiones nacionales o en el «americanismo» (11) que anticipa el ecumenismo, y en la postulación de la libertad religiosa como libre expresión de la conciencia individual (12). En suma, el protestantismo lega al liberalismo el subjetivismo religioso que toma la fe en su dimensión inmanente (13), el voluntarismo que sustenta el creer en una decisión personal intransferible («decisionismo fideísta»), un asirse voluntario a la fe como salvación individual garantida por la Biblia e independiente de toda intervención humana (14).

§4. No puede desconocerse, en tercer lugar, que el liberalismo está emparentado con el empirismo, el racionalismo y la ilustración, que pregonan el convencionalismo político-moral.

---

(10) Cf. John Neville FIGGIS, *Churches in the Modern State*, Longmans, Green and Co., Londres, 1888; A. Taylor INNES, *Church and State. A historical handbook*, 2.ª ed., T. & T. Clark, Edinburgo, 1880, págs. 111 y sigs.; P. Matteo LIBERATORE, *La Chiesa e lo Stato*, 2.ª ed., Stab. Tipografico di Francesco Giannini, Nápoles, 1872; etc.

(11) Escribía Philip SCHAFF, *Church and State in the United States or the American idea of religious liberty and its practical effects*, G. P. Putnam's Sons, Nueva York y Londres, 1888, pág. 83: "Dios tiene grandes sorpresas en su tienda. La Reforma no es la última palabra que Él ha dicho, de ningún modo. Podemos aguardar confiada y esperanzadamente por algo mejor que Romanismo y el Protestantismo. Y la América libre, donde todas las iglesias se mezclan y rivalizan con las otras, puede convertirse en el principal teatro de esa reunión de la Cristiandad como voluntad de preservar cada elemento verdaderamente cristiano y valioso en los varios tipos que él ha asumido en el curso de las edades, y hacerlos más eficaces de lo que eran en su separación y antagonismo". Anticipaba el teólogo protestante la peste que llega al día de hoy. Cf. Charles W. WENDTE, *Freedom and the Churches*, American Unitarian Association, 1913.

(12) DE RUGGIERO, *Historia del liberalismo europeo*, cit., págs. 409 y sigs.; Philip SCHAFF, *The progress of religion freedom*, Charles Scribner's Sons, Nueva York, 1889.

(13) Ernst TROELTSCH, *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der Modernen Welt*, 1925, que se cita de la versión española: *El protestantismo y el mundo moderno*, FCE, Méjico, 1979, pág. 96, afirma que las ideas luteranas de libertad y de gracia se transforman, con el idealismo alemán, en las "de personalidad autónoma y de comunidad de los espíritus con arraigo en la historia, todo ello con el trasfondo de un teísmo que acoge en sí la inmanencia".

(14) TROELTSCH, *El protestantismo y el mundo moderno*, cit., págs. 39-40.

El liberalismo es manifestación particular del racionalismo y, por lo mismo, posee un carácter antitradicional (15), en cuanto rehúsa ver en el pasado una fuente de valores con autoridad y confía que el conocimiento racional puede y debe modelar la política, elemento explícitamente revolucionario en tanto "repentina fuga de la historia", según la expresión de Dunn (16). Hay aquí también una simiente protestante prohijada por el nominalismo, pues cuando no hay regla ni ley, todo "queda abandonado a la conciencia de cada uno" (17), conciencia que primero se erige libre frente a Dios para luego convertirse en la razón y la voluntad que libremente, artificialmente, construyen la sociedad civil. Para decirlo con Troeltsch, hay que descubrir en el protestantismo "el moderno principio de la creación autónoma y consciente del orden humano de la sociedad en una plasmación libre que se va adaptando al cambio de las circunstancias" (18).

Es decir, la regla de Constant de la libertad en todo, citada al comienzo (19), el hombre convertido en medida de todas las cosas: de la religión y la vida bienaventurada, de la moral y del bien, de la política y del bien común. Y medida cambiante, medida históricamente caprichosa, inconstante e inestable subjetivamente. "Con este pensamiento –afirma Rommen–, la idea del orden, metafísica y moralmente objetiva, desaparece en favor del orden subjetivo de las ideas perpetuamente cambiantes. El espíritu humano es un soberano contra el mundo, y especialmente contra el mundo social y moral" (20).

---

(15) El liberalismo persiste en su perspectiva racionalista aun en la posmodernidad aparentemente antirracionalista. Cf. Gerald F. GAUS, *Contemporary theories of liberalism. Public reason as post-Enlightenment project*, Sage Pub., London, 2003, con particular referencia a Rawls, Berlin, Gray y Habermas.

(16) John DUNN, *Western political theory in the face of the future*, Cambridge U.P., Cambridge, 1988, págs. 29-32.

(17) TROELTSCH, *El protestantismo y el mundo moderno*, cit., pág. 48.

(18) TROELTSCH, *El protestantismo y el mundo moderno*, cit., pág. 19.

(19) Benjamin CONSTANT, *Mélanges de littérature et de politique*, Imprimerie-Librairie Romantique, Bruselas y Londres, 1829, t. I, pág. II.

(20) Heinrich A. ROMMEN, *Der Staat in der Katholischen Gedankenwelt*, 1935, citado en su versión española: *El Estado en el pensamiento católico*, IEP, Madrid, 1956, pág. 205.

§5. Por último, es evidente que el liberalismo pertenece a la familia de la filosofía del devenir y de la ideología progresista (21). No se trata simplemente de que el mundo dominado por el hombre deja de ser contemplado e interpretado como algo estático –reproche a la escolástica–, advirtiéndose su inmanente dinamicidad; tampoco que el mundo se revela como algo en constante crecimiento. La ideología progresista recoge, más bien, la visión de la realidad (natural y humana) desde un nuevo horizonte, que sustituye a la vieja filosofía del ser. Según Ernest Renan el progreso de la crítica filosófica consistió en el reemplazo de la filosofía del ser por la del devenir; todo dejó de ser entendido de manera absoluta, así en la filosofía como en el arte y la política, para interpretarlo como "en vías de hacerse" (22). Todo lo que existe, está como estando en proceso, siempre en ciernes, como acontecimiento que no cesa de acontecer, es decir «contingencia» (23).

Devenir y progreso, contingencia, inclusive, de la persona humana, porque el individuo es un hacerse, una materia moldeable, modelable, una naturaleza progresiva en busca de la perfectibilidad (24), un hombre que es libertad de progreso indefinido (25), un sujeto «modular» (26).

§6. En suma, de varias maneras se predica el carácter antitradicional del liberalismo: por haber nacido del nominalismo, niega el orden universal del ser, afirma el dualismo entre forma y subs-

---

(21) Cf. Paul HAZARD, *La pensée européenne au XVIIIe siècle* [1946], Fayard, París, 1979, págs. 275 y sigs.

(22) Ernesto RENAN, *Averroès et l'averroïsme. (Essai historique)*, que se cita de la versión española: *Averroes y el averroísmo. (Ensayo histórico)*, Lautaro, Buenos Aires, 1946, pág. 18.

(23) Cf. Richard RORTY, "La contingencia del yo", en *Contingency, irony and solidarity*, 1991, citado en su versión en español: *Contingencia, ironía y solidaridad*, Paidós, Barcelona, 1991, págs. 43-62.

(24) Cf. John PASSMORE, *The perfectibility of man* [1970], 3.ª ed., Liberty Fund, Indianapolis, 2000.

(25) Cf. Henry Grady WEAVER, *The mainspring of human progress*, Talbot Books, s/l, 1953.

(26) Cf. Danilo CASTELLANO, *L'ordine politico-giuridico «modulare» del personalismo contemporaneo*, Edizione Scientifiche Italiane, Nápoles, 2007.

tancia, entre lo universal y lo particular (27); por provenir de la Reforma, afirma la conciencia libre e independiente de un orden moral objetivo; por haberse forjado en el empirismo y el racionalismo de los filósofos del XVII y el XVIII, todo orden histórico o tradicional es disuelto por la razón inventora del orden humano; por ser instrumento ideológico de los juristas del siglo XVIII, el liberalismo pergeña el reformismo centralista que tiene su cúspide en el Estado moderno; y, al ser el alimento de las afiebradas cabezas de los publicistas del XIX, establece las constituciones modernas como ingeniería racional del Estado de derecho, organización artificial que testifica los derechos del individuo frente (y contra) el Estado, aunque no puedan subsistir sin la garantía misma de ese Estado (28).

El liberalismo ha evolucionado desde una posición cristiana y creacionista de los siglos XVI y XVII, al escepticismo, el secularismo y el ateísmo de los últimos cuatro siglos; pasó sin atajos de la afirmación de la libertad moral individual al subjetivismo y al relativismo éticos; cambió de un punto de partida en el cual las leyes se sustentaban en la idea de una «ley natural» de corte racionalista, a otra positivista en la que no hay más fundamento para la ley que la voluntad misma del Estado.

3. Imposibilidad del bien común en la ideología liberal

§7. El liberalismo rechaza el concepto de bien común porque niega los dos conceptos que éste contiene: el bien y lo común del bien.

El liberalismo no entiende la idea de un bien objetivo, más bien la rechaza, porque aceptarla conllevaría comprender y admitir la existencia de un orden moral correlativo al orden del ser y dependiente del orden de la creación. El liberalismo, en cambio, pregona la antinomia entre la teoría y los hechos, que según

(27) Roberto MANGABEIRA UNGER, *Knowledge & politics*, 1975, que se cita de la versión española: *Política y conocimiento*, FCE, Méjico, 1985, págs. 48-56.

(28) De donde, en el mismo liberalismo conviven la fe en el individualismo y la confianza en el Estado. Cf. DE RUGGIERO, *Historia del liberalismo europeo*, cit., pág. 471.

Rousseau debe ser el punto de partida de todo estudio político. *"Commençons donc par écarter tous les faits; car ils ne touchent point à la question"*, escribe en el segundo discurso (29), dando prioridad a la construcción racional que llama «teoría». El punto de partida no es el ser, sino la teoría, la ideología.

Tanto en Descartes como en Kant el punto de partida no es el ser sino la conciencia, la capacidad del «yo» para reflexionar sobre sí mismo, de la que depende la presunción de un mundo externo de los sentidos. En palabras de Kant, "la conciencia de mi propia existencia es al mismo tiempo una conciencia inmediata de la existencia de otras cosas fuera de mí" (30). En ambos, la certidumbre del yo y de los otros es completamente independiente del concepto de Dios, por lo que Kant afirmó, avanzando sobre la tesis cartesiana, que no es posible una prueba ontológica de la existencia de Dios. Luego, sin orden ontológico, orden del ser, fundado en el orden divino, la realidad es mera apariencia y no puede haber conocimiento sensible del mundo exterior con independencia de ciertas categorías suministradas *a priori* por la mente (las formas trascendentales de la intuición: espacio, tiempo, causalidad), que son condiciones previas a todo conocimiento del mundo empírico, aunque en sí mismas ajenas a la experiencia empírica (31). Como dice Bluhm, ante el dualismo cartesiano, Kant opta por la subordinación del cuerpo a la mente, y con ello logra dar autonomía al mundo empírico. La ontología y la ética nuevas, modernas, se construyen según los parámetros de la conciencia humana o de la razón. La ontología tradicional escapa a su filosofía (32), y la ética tradicional pierde validez.

---

(29) Jean Jacques ROUSSEAU, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hom*mes [1775], en *The political writings of…*, Cambridge, 1915, V. I, pág. 141.

(30) Immanuel KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, 1781, citado de la versión española: *Crítica de la razón pura*, Librería General de Victoriano Suárez, Madrid, 1928, 2.ª parte, 1.ª división: analítica trascendental, pág. 171.

(31) "Pero en esto justamente consiste el experimento para comprobar la verdad del resultado de aquella primera apreciación de nuestro conocimiento *a priori* de razón, a saber: que éste se aplica sólo a los fenómenos y, en cambio considera la cosa en sí misma, si bien real por sí, como desconocida para nosotros". KANT, *Crítica de la razón pura*, cit., del Prólogo a la 2.ª ed., pág. 17.

(32) William T. BLUHM, *Force or freedom? The paradox in modern political thought*,

§8. La consecuencia de la negación del bien objetivo es la subjetividad del bien, el relativismo y la neutralidad en el pluralismo (33). Lo bueno depende de la capacidad de la persona para "adoptar una concepción del bien", es decir, de su habilidad para "conformar, examinar y buscar racionalmente una concepción de una ventaja o bien racional propio", según Rawls (34).

§9. La idea de lo común, de lo que excede y perfecciona la individualidad, esto es el orden de la comunidad política fundado en la naturaleza política del ser humano, es extraña al liberalismo.

Más bien, lo propio del liberalismo es la negación de lo común, pues por influjo del nominalismo no puede concebirse lo común más que como el nombre con el que se designa al agregado de los intereses individuales, como dice la conocida frase de Bentham: el interés de la comunidad no es más que la "suma de

---

1984, que se cita de la versión en español: *¿Fuerza o libertad? La paradoja del pensamiento político moderno*, Labor, Barcelona, 1985, págs. 129-130. Cf. UNGER, *Política y conocimiento*, cit., págs. 36-42.

(33) Isaiah BERLIN, "Introducción", en *Four essays on liberty*, 1969, que se cita de la versión española: *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Alianza, Madrid, 1988, pág. 58, es contundente: "La idea de que tiene que haber respuestas últimas y objetivas para las cuestiones normativas; verdades que pueden demostrarse o intuirse directamente; que es posible en principio descubrir una estructura armónica en la que sean compatibles todos los valores; que hacia esta única meta es hacia la que tenemos que dirigirnos, y que nosotros podemos descubrir un único principio fundamental que configura toda esta concepción y que, una vez encontrado, éste regirá nuestras vidas; toda esta vieja y casi universal creencia sobre la que se basan tanto pensamiento y acción tradicionales y tanta doctrina filosófica, a mí me parece que no es válida y que a veces ha conducido (y todavía sigue conduciendo) al absurdo, en teoría, y a consecuencias bárbaras, en la práctica."

No obstante que el concepto es vago y equívoco, que pareciera valer más para las ideologías totalitarias o el liberalismo racionalista ("Dos conceptos de libertad", en IDEM, págs. 224-225 y sigs.) que para la filosofía católica tradicional, lo cierto es que a Berlin le tiene sin cuidado el plano en el que se plantea la cuestión de los primeros principios y de las verdades objetivas: sea en metafísica, en moral o en política; tampoco le importa si se argumenta a nivel de la teoría o de la praxis; todo intento de mostrar un orden es falso, fantasía de «fanáticos rígidos», que no han advertido que la experiencia enseña que sólo hay individuos y que éstos son su libertad. Esta es la única aserción positiva y valedera para la metafísica, la moral y la política liberales.

(34) John RAWLS, *Political liberalism*, 1993, citado según la versión en español: *Liberalismo político*, FCE, Méjico, 1999, pág. 43.

los intereses de los varios miembros que la componen" (35). El liberalismo, en lugar de lo común, defiende la individualidad y la diversidad en todas sus formas como expresión de la libertad, "el libre albedrío del sujeto y la relación con el otro, dentro de un espacio inervado y plural", según el testimonio de Benoist (36). Es decir, una sociedad descentrada, pluralista, sin nervio central, para que la libertad individual pueda manifestarse en toda su expresividad relacional.

§10. El corolario de la negación de lo común y la comunidad es el individualismo, la suposición de que la sociedad (particularmente la política) es irreal, ficticia o mecánica, es decir, voluntaria y artificial, una asociación que sólo se entiende por la voluntad de los asociados. Para decirlo con Nozick, hay sólo personas individuales, diferentes personas individuales, con sus propias vidas individuales y usar a uno de estos individuos en beneficio de otros es perjudicarlo a él y beneficiarlo al otro. Hablar de un bien social superior encubre esta situación de explotación o servidumbre (37).

Luego, el liberalismo adelanta en el terreno del convencionalismo individualista y es proclive –si se considera esta tendencia junto al relativismo subjetivista– a degenerar en corrientes libertarias y/o anárquicas, que desde mediados del siglo pasado compiten por el legítimo título de propiedad del liberalismo con los «moderados» (38).

---

(35) Jeremy BENTHAM, *Introduction to the principles of moral and legislation* [1781], Batoche Books, Kitchener, 2000, c. I, § IV.

(36) Jean-Marie BENOIST, *Les outils de la liberté*, 1985, que se cita por la versión española: *Los instrumentos de la libertad*, Ed. Atlántida, Buenos Aires, 1987, pág. 93.

(37) Robert NOZICK, *Anarchy, State and utopia*, 1974, que se cita de la versión española: *Anarquía, Estado y utopía*, FCE, Méjico, 1988, págs. 44-45.

(38) La bibliografía es abundante, pero puede consultarse básicamente: Wendy MCELROY, "The culture of individualist anarchism in late nineteenth-century in America", en *The Journal of Libertarian Studies*, vol. 5, n.º 3 (verano 1981), págs. 291-304; David GORDON, "Contemporary currents in libertarian political philosophy", en *Lectures on Liberty*, vol. 4, n.º 1 (1981), págs. 7-35; William O. REICHERT, "Toward a new understanding of anarchism", en *The Western Political Quarterly*, vol. 20, n.º 4 (diciembre 1967), págs. 856-865; y Murray ROTHBARD, *The ethics of liberty*, New York University Press, Nueva York, 1998.

4. Liberalismo, individualismo y autonomía individual

§11. Hay varios argumentos que prueban la imposibilidad del bien común en la ideología liberal. Aunque los trataré por separado, la mayoría de ellos están enlazados entre sí, remitiendo uno al otro.

§12. El liberalismo no es solamente una clase de individualismo (39), es la ideología individualista por excelencia (40). El individualismo liberal se entiende cuando se lo emparenta con la racionalidad natural, con la autonomía y la autosuficiencia del ser humano (41): todo individuo, por racional, tiene la posibilidad de conocer las reglas «naturales» que prescriben el bien y el mal, lo justo y lo injusto, e imprimir a su conducta una recta orientación para alcanzar la felicidad, según cada cual se lo proponga con el solo auxilio de sí. Es en la racionalidad donde descansa el cuestionado optimismo liberal, su confianza en el individuo racional que libremente, guiado por su razón, es capaz de elegir, decidir y actuar bien, según su bien. La racionalidad procura el dominio de las pasiones y, sujetada el alma pasional, las acciones se enderezan hacia lo subjetivamente querido. La racionalidad natural hace al hombre dueño de sí, dueño de su vida y de su destino. En este sentido es un ser autónomo y autosuficiente, capaz de edificar su vida conforme a lo que juzga correcto.

Este individualismo implica, al menos, tres aspectos centrales: primero, que el individuo es en sí mismo un valor, con supremacía moral sobre la sociedad y el Estado, y que la voluntad individual es autónoma, según se verá (§14), por lo que no puede ser

(39) DUNN, *Western political theory in the face of the future*, cit., págs. 32-35.

(40) Un ponderado rastreo del origen de la ideología individualista y su evolución en el s. XIX, en Albert SCHATZ, *L'individualisme économique et social*, L. Armand Colin, París, 1907. También, Steven LUKES, *Individualism*, ECPR Press, University of Essex, 2006, págs. 19 y sigs.

(41) Cf. Carlos EGÜES, "Las declaraciones de derechos en perspectiva ideológica", en Carlos EGÜES y Juan Fernando SEGOVIA, *Los derechos del hombre y la idea republicana*, Depalma, Mendoza, 1994, págs. 16-21.

gobernada más que por aquello que cada individuo consiente; segundo, que el individuo es el fin supremo de la vida social y política, siendo el Estado un aparato o artificio técnico inventado para proteger a los individuos; tercero, que el individualismo moral, a través de la libertad creadora, es el medio de perfeccionamiento social, pues sólo los individuos son capaces de actuar racionalmente y conseguir, en la persecución de sus fines individuales, el mejor bien de la sociedad (42), según la ideología del orden espontáneo (§§24-26). Es de este individuo abstracto del que se afirma que es naturalmente titular de derechos, "derechos que le están asignados independientemente de su función o de su lugar en la sociedad y que lo hacen el igual de cualquier otro hombre" (43).

Por supuesto que se trata de un individualismo metodológico fundado en el nominalismo radical, que, según John O'Neill, da lugar a una ideología sistemática, que "insiste en que ésta [la teoría individualista] es la única vía no supersticiosa a través de la cual 'pueden' entenderse estas entidades [la sociedad, el Estado y la economía], que literalmente no hay nada más que entender 'ahí' sino un condenado individuo tras otro" (44). El individualismo metodológico es normativo en el sentido de que constituye el argumento teórico-crítico de la sociedad pre liberal (el absolutismo monárquico) y funge como fundamento de la ideología, especialmente del liberalismo económico (45).

Recurriendo a los conceptos de Robert Nozick, se puede argumentar que el individualismo arranca del hecho natural de que nuestras existencias son separadas, de que "hay distintos individuos, cada uno con su propia vida *que vivir*". El concepto de las «existencias separadas» evoca la idea de la autonomía moral individual, de donde se deduce que las personas son fines y no medios para los demás individuos, por lo que "ningún acto moralmente

(42) Georges BURDEAU, *Le libéralisme*, 1979, citado en su versión española: *El liberalismo político*, Eudeba, Buenos Aires, 1983, págs. 74 y sigs.

(43) Pierre MANENT, *Histoire intellectuelle du libéralisme*, 1987, que se cita en la versión española: *Historia del pensamiento liberal*, Emecé Ed., Buenos Aires, 1990, pág. 9.

(44) DUNN, *Western political theory in the face of the future*, cit., pág. 32.

(45) Kenneth J. ARROW, "Methodological individualism and social knowledge", en *The American Economic Review*, vol. 84, n.º 2 (mayo 1995), págs. 1-9.

compensador puede tener lugar entre nosotros; no hay nada que moralmente prepondere sobre una de nuestras vidas en forma que conduzca a un bien *social* general superior" (46).

§13. Vulgarmente, «ser individual», es ser único, diferente, esto es, ser individual es lo opuesto a ser mediocre, es sobresalir, ser excéntrico, por caso, o como quería Mill, ser «original». Ser individual es ser envidiable, deseable. Mas podría ocurrir que ser individual fuera asunto de suerte, "un logro o quizá un feliz accidente biológico", según aprecia Dunn; por eso se distingue de «ser individualista». Ser individualista es abrazar prestamente esta fe en el hombre diferente, desentendiéndose de los intereses de los demás o negando la existencia de cualquier compromiso afectivo básico del ser humano para con los otros. "Ser individual –continúa Dunn– es una categoría casi exclusivamente estética y, por entero, una categoría asertiva. Ser individualista es una categoría plenamente moral y torciéndose vivamente hacia una categoría negativa" (47).

Es cierto que podrían hacerse otras distinciones (48) e incluso bucear en las corrientes enmarañadas del individualismo las diferentes tendencias liberales, sin embargo seguiríamos navegando las mismas aguas: ya por puro esteticismo, ya por soberbia afirmación moral del yo, ya por convicción ideológica, ya como método, el individualismo político al igual que el romántico y el moral o el analítico concluyen en el mismo sitio: la negación de la comunidad, la subordinación del bien social al interés individual, sea éste el realce del yo, un provecho económico, el coto de caza de la propia conciencia, una conducta ética cualquiera, o una unidad ideológica de análisis.

---

(46) NOZICK, *Anarquía, Estado y utopía*, cit., págs. 45-46.

(47) DUNN, *Western political theory in the face of the future*, cit., págs. 33-34.

(48) Cf.: Norman BARRY, voz «Individualismo», en Nigel ASHFORD y Stephen DAVIES (dir.), *A dictionary of conservative and libertarian thought*, 1991, que se cita en su versión española: *Diccionario del pensamiento conservador y liberal*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1992, págs. 157-161; DUMONT, *Ensayos sobre el individualismo*, cit., *passim*; y LUKES, *Individualism*, cit., págs. 49 y sigs. Una versión más breve en Steven LUKES, "Types of individualism", en Philip pág. WIENER (ed.), *Dictionary of the History of Ideas*, Charles Scribner's Sons, Nueva York, 1973-1974, V. 2, págs. 594-604.

§14. El liberalismo siempre giró, además, en torno al concepto de autonomía moral de los individuos, por ser éstos racionales y capaces de decidir sobre sus propias vidas; pero hasta la antropología y la ética kantianas no se teorizó sobre tal autonomía. Para Kant toda persona está libre del determinismo de las leyes mecánicas de la naturaleza, es por tanto autónoma y ello la hace en sí misma un fin. Escribe Kant: "Las personas (...) son 'fines objetivos', esto es, cosas cuya existencia es en sí misma un fin (...) porque sin esto no hubiera posibilidad de hallar en parte alguna nada 'con valor absoluto'." Y agrega: "La autonomía es, pues, el fundamento de la dignidad de la naturaleza humana y de toda naturaleza racional" (49).

Esta capacidad de la persona de legislar por y para sí misma responde, de acuerdo a Kant, a que ella es irreductible a un simple efecto empírico, la persona trasciende el mundo empírico de las leyes externas e impersonales del movimiento y, por lo mismo, no puede integrarse a la sociedad por una necesidad social o política que la reduciría a un simple medio. Sólo son legítimas las políticas basadas en la personalidad autónoma de las personas. Y Nozick reafirma el concepto: "los individuos son fines, no simplemente medios; no pueden ser sacrificados o usados, sin su consentimiento, para alcanzar otros fines" (50).

Ahora bien, en el liberalismo hodierno el énfasis se ha puesto en la autonomía política, en la capacidad de decisión de los individuos acerca de su convivencia. Como insiste Rawls y le secunda Habermas, la autonomía individual moral supone la autonomía política colectiva, la libertad individual se concilia con la soberanía del pueblo o el autogobierno, de modo tal que "los ciudadanos, individualmente, deciden por sí mismos de qué manera se relaciona la concepción política que todos suscriben con sus propios puntos de vista comprensivos" (51). Pasaje, por otra parte,

(49) Immanuel KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 1785, que se cita de la versión en español: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, 3.ª ed., Espasa-Calpe, Madrid, 1967, págs. 83 y 94.

(50) NOZICK, *Anarquía, Estado y utopía*, cit., pág. 41-43.

(51) RAWLS, *Liberalismo político*, cit., pág. 59. Para el cruce de opiniones entre Habermas y Rawls remito a mi libro *Habermas y la democracia deliberativa. Una «utopía» tardomoderna*, Marcial Pons, Madrid, 2008, c. V.

natural en la ideología liberal pues no se entiende la autonomía moral, privada, si ella no es capaz de construir autónomamente el espacio político, público, que garantiza el goce de aquélla (52).

§15. La autonomía individual (53) no supone, en el liberalismo, en principio, un querer antojadizo, un dejarse llevar por las pasiones, sino el respeto de la conciencia individual esclarecida por las normas éticas de la moral natural inscriptas en el individuo mismo. Es la autonomía propia de un ser moral, de un ser racional que se fía de una libertad moralizada compatible con la libertad de otros individuos igualmente autónomos. Las reglas morales naturales no son límites extraños a la autonomía de los individuos; por el contrario, son reglas racionales inseparables de la libertad, pues no son más que la obediencia a uno mismo. Salvo casos extremos, el liberalismo siempre ha presupuesto cierta solidaridad entre la libertad y el orden social, en la medida que éste responda a las leyes del sistema ético natural de la libertad y la autonomía individuales.

Con todo indicar una experiencia real, la necesaria conciliación de la libertad y el orden (§§18-19), el orden que mentan usualmente los liberales no es un orden que viene de la naturaleza de las cosas sino un orden virtual, artificial, definido voluntaria o racionalmente e impuesto como «sociedad de individuos libres». El orden social liberal no se define por la recta disposición de las partes conforme a un fin común, no sólo porque no hay un fin que tenga carácter común a las partes, sino, principalmente, porque no hay partes, porque cada individuo es un todo. En cualquier caso, es un orden invertido, concebido como funcional a los individuos y dotado –se supone– de una previsibilidad nacida de esas mismas conductas individuales (54).

---

(52) RAWLS, *Liberalismo político*, cit., págs. 86-99.

(53) La discusión del alcance de la autonomía en el liberalismo, en Jack CRITTENDEN, "The social nature of autonomy", en *The Review of Politics*, vol. 55, n.° 1 (invierno 1993), págs. 35-65.

(54) Friedrich A. HAYEK, *Law, legislation and liberty*, 1976, que se cita de la versión española: *Derecho, legislación y libertad*, Unión Ed., Madrid, 1985, pág. 76, define al orden como "un estado de cosas en el cual una multitud de elementos de diversa especie se relacionan entre sí de tal modo que el conocimiento de una parte espacial o

Por eso a un antirracionalista como Berlin le sienta bien el concepto kantiano de autonomía, porque responde a la libertad negativa y compatibiliza con ella; son autónomos los seres humanos en tanto "autores de valores y de fines en sí mismos, cuya autoridad consiste precisamente en el hecho de que están dotados de una voluntad libre". No es el racionalismo de Kant el que le atrapa sino las consecuencias del concepto de autonomía: los individuos son "fines en sí mismos", esto es, "autonomía, no heteronomía: actuar yo y no que actúen sobre mí" (55). Es decir, la libertad negativa.

5. Liberalismo y libertad negativa

§16. La libertad liberal significa la facultad de todo hombre de obrar según su propia determinación, sin más limitaciones que la libertad de los otros. La escuela liberal ha definido siempre a la libertad como la ausencia de restricciones impuestas por otros a nuestra independencia de elección y acción (56); libertad que es natural, en el sentido de que el hombre «es» libre, «nace» libre; libertad definida extrínsecamente, como ausencia de obstáculos para el desarrollo de la personalidad; libertad que es negación de coacción como garantía de la espontaneidad del desenvolvimiento de la individualidad. El fundamento de la libertad está en la razón, pero en tanto que no hay un orden que pueda conocerse, la libertad es voluntad, la voluntad por la que cada uno es dueño

---

temporal del conjunto permite formular, acerca del resto, expectativas adecuadas o que, o que, por lo menos, gocen de una elevada probabilidad de resultar ciertas". Es evidente, dice Hayek, que el orden humano responde a esta concepción del orden tomada de las ciencias naturales: conservando de la definición agustiniana solamente la diversidad o multiplicidad, el concepto de orden se constituye en base a la regularidad, la previsibilidad y la funcionalidad que han desplazado la «recta disposición» y el «fin ordenador». Pues, según afirma Hayek (ÍDEM, 99), "las normas que gobiernan un orden espontáneo (...) son siempre independientes de cualquier fin concreto." Sin embargo, contra Hayek, un orden que carece de fin no es un orden sino un conglomerado de partes o individualidades que persiguen una heterogeneidad de fines de suyo irreductibles.

(55) BERLIN, "Dos conceptos de libertad", cit., págs. 207 y 208-209.

(56) Es clásica y reiterada la idea de Locke. Cf. John LOCKE, *Two treatises of government* [1688], Londres, 1768, II, IV, §§ 21-22.

de sí mismo y configura el mundo a su imagen y semejanza. Para el liberalismo el individuo es un sujeto libre, emancipado, conforme a la idea original del hombre nacido libre, del artículo primero de la francesa Declaración de los Derechos del Hombres y del Ciudadano de 1789.

La versión liberal de la libertad, en este sentido, es «negativa» (57). Negativa porque se define como ausencia de impedimento y de constricción a la acción, como la situación en la que el individuo tiene la posibilidad de obrar o de no obrar, sin que sea obligado a ello o se lo impidan otros individuos. "Sólo conocemos la libertad –escribe Kant– (tal como se nos manifiesta ante todo a través de la ley moral) como una propiedad *negativa* en nosotros; es decir, la propiedad de no estar *forzados* a obrar por ningún fundamento sensible de determinación" (58). Como se ve, la libertad es un concepto que se restringe a la facultad de opción o de elección, una libertad «de», previa y condicional, en tanto que no habría verdadera libertad si se presentaran obstáculos e impedimentos a la elección libre. Así, Isaiah Berlin sostiene que "ser libre en este sentido quiere decir para mí que otros no se interpongan en mi actividad. Cuanto más extenso sea el ámbito de esta ausencia de interposición, más amplia es mi libertad" (59).

Decir que la concepción liberal de la libertad es negativa es acentuar la indeterminación del fin, la indiferencia del obrar, antes que la contraposición entre libertad y poder (la ausencia de coacción exterior). Berlin confirma que la idea negativa de libertad es indiferente de la acción, es la posibilidad de la acción, no la acción misma (60). Luego, la libertad se reduce a una condición

---

(57) Punto en el cual Danilo CASTELLANO ha argumentado con acierto, especialmente en *Racionalismo y derechos humanos*, Marcial Pons, Madrid, 2004, cap. I, págs. 29 y sigs.

(58) Immanuel KANT, *Metaphysik der Sitten*, 1797, que se cita en la versión española: *La metafísica de las costumbres*, Tecnos, Madrid, 1989, primera parte: "Principios metafísicos de la doctrina del derecho", pág. 33.

(59) BERLIN, "Dos conceptos de libertad", cit., pág. 193. Afirma Berlin que se trata de una «libertad de», es decir, de una no interferencia "en mi actividad hasta un cierto límite, que es cambiable, pero siempre reconocible" (IDEM, pág. 196).

(60) BERLIN, "Introducción", cit., págs. 43-44.

psicológica, si no se confunde con la fantasía o la imaginación: "El ámbito que tiene mi libertad social o política –afirma Berlin– no sólo consiste en la ausencia de obstáculos que impiden mis decisiones reales, sino también en la ausencia de obstáculos que impidan mis decisiones posibles, para obrar de una manera determinada, si eso es lo que decido" (61). Por lo tanto, sigue siendo una concepción negativa no obstante se diga que ser libre consiste en "determinarse por sí mismo" –que de Ruggiero estima el aspecto positivo de la libertad liberal–, porque esta autodeterminación se realiza contra las exigencias de la vida práctica y en nombre de la propia conciencia. Lo que sugiere es semejante al concepto de individuo autónomo, el individuo que se da su propia ley obedeciendo a su conciencia libre (62).

§17. De Ruggiero –como harán otros liberales más entrado el siglo XX– trata de entender la libertad como una conquista vital. Por eso afirma que no somos libres, no nacemos libres sino que nos hacemos libres; que la libertad no está en el origen, en nuestra naturaleza, sino que se gana en el desarrollo de la vida (63). Pero la afirmación poco y nada incide en el carácter negativo de la libertad porque el fin permanece indefinido, la acción o inacción siguen siendo irrelevantes, en tanto que el obrar y los fines son objetivamente indistintos y subjetivamente mudables.

Por otra parte, la afirmación de que el individuo se hace libre viviendo trae un problema insoluble al liberalismo, pues ¿cómo sostener la capacidad de autodesenvolvimiento del individuo si él no es ya libre, capaz de desarrollarse por sí? Más aún, si no se es originariamente libre, ¿en qué atributo humano hará radicar el liberalismo la dignidad de la persona, su carácter de fin absoluto? De Ruggiero debería borrar varios pasajes de su *Historia*, como aquel en el que escribe que "el liberalismo se presenta, ante todo, como el reconocimiento de un hecho: el hecho de la libertad", porque ese hecho no es perceptible, ya que únicamente se podrá ver el proceso voluntario del hacerse uno a sí mismo. Al menos,

(61) BERLIN, "Introducción", cit., pág. 41.

(62) DE RUGGIERO, *Historia del liberalismo europeo*, cit., págs. 346-347.

(63) DE RUGGIERO, *Historia del liberalismo europeo*, cit., pág. 351.

tendrá que admitir una libertad originaria, la libertad de conciencia, que permite concebir a la libertad como un valor espiritual, que asiente que el individuo se desenvuelva "por sí propio, trazándose su norma, su medida y su destino" (64).

§18. Un punto conflictivo de particular interés es que esa libertad negativa se dice compatible con el orden social. La libertad para el liberalismo es una condición peculiar de los individuos que se goza y despliega socialmente y que, siendo compatible con la libertad de los otros, no supone aislamiento ni anarquía. Ser libre significa que se puede vivir ordenadamente, porque los hombres son racionales, capaces de entenderse entre sí y de convenir voluntariamente el orden armónico de disfrute de las iguales libertades. El centro de la antropología liberal lo ocupa la racionalidad individual, como la voluntad humana de autodeterminación; como sustento de las acciones encaminadas a maximizar la satisfacción de las necesidades; y, además, como justificación del optimismo en la libertad.

Por ejemplo, la concepción del individuo de John Stuart Mill define a la naturaleza humana como progresiva y apuesta al desenvolvimiento de las capacidades individuales con una confiada seguridad en la medida que se actúe libremente, es decir, en perfecta libertad.

"En proporción al desenvolvimiento de su individualidad, cada persona adquiere un mayor valor para sí mismo y es capaz, por consiguiente, de adquirir un mayor valor para los demás. Hay una mayor plenitud de vida en su propia existencia, y cuando hay más vidas en las unidades hay también más en la masa que de ellas se compone" (65).

§19. Esta idea liberal es, en su origen histórico, una prevención y/o una reacción contra el creciente poder estatal, contra la lógica del Estado o el poder uniformador de las costumbres y nor-

(64) DE RUGGIERO, *Historia del liberalismo europeo*, cit., págs. 355 y 461-462.

(65) John Stuart MILL, *On lilberty* [1859], en *Essays on politics and society*, University of Toronto Press/Routledge and Kegan Paul, Toronto y Buffalo, 1977, V. I, pág. 266.

mas sociales; mas, sin embargo, se funda en la misma libertad del individuo y no en el orden natural. Es una libertad que cree posible prescindir de la política porque –afirma Burdeau– las categorías sociales que busca satisfacer el liberalismo no precisan de la política (66). Habría que corregir el último aserto: los liberales ideológicamente tenían necesidad de que la política no fuera necesaria, que no es sino un modo –negativo también– de necesitar de la política desde que se la sabe –por experiencia– inevitable.

Es por tanto una visión ideológica que se vuelve contra el argumento de una sociedad en la que armónicamente se realizan los individuos libres. Cuando se afirma que no hay oposición entre individuo y sociedad (67) se olvida que la revolución demolió la sociedad tradicional (particularmente en Hispanoamérica y en la Europa posrevolucionaria), aquella de las solidaridades naturales y los vínculos orgánicos. Luego, ¿de qué sociedad se habla? No puede ser otra que esa ficticia sociedad de individuos yuxtapuestos, la sociedad como suma de individualidades de la que habla Bentham, o como "concurrencia de individualidades desarrolladas" según Kateb (68), y que Tönnies descalificó llamándola «asociación» (69).

Cuando tardíamente los liberales redescubren que los vínculos comunitarios necesarios para la subsistencia de una sociedad todavía individualista –como ocurre con Ralf Dahrendorf y su concepto de las «oportunidades vitales», que requiere de *chances* y vínculos, de ocasiones y ligaduras que las afirmen y hagan perdurar (70)–, es para potenciar al individuo y sus intereses y no el

(66) BURDEAU, *El liberalismo político*, cit., págs. 40 y sigs. y 128.

(67) BURDEAU, *El liberalismo político*, cit., pág. 77.

(68) George KATEB, "La individualidad democrática y el significado de los derechos", en ROSENBLUM, *El liberalismo y la vida moral*, cit., pág. 210.

(69) Robert NISBET, *The sociological tradition*, 1966, citado de la versión española: *La formación del pensamiento sociológico*, Amorrortu, Buenos Aires, 1977, I, págs. 71 y sigs.

(70) Ralf DAHRENDORF, *Life chances: approaches to social and political theory*, 1979, que se cita en la versión española: *Oportunidades vitales*, Espasa Calpe, Madrid, 1983, pág. 53: "Las ligaduras determinan el elemento de sentido y de la integración, mientras que las opciones acentúan el objetivo y el horizonte de la acción. Las ligaduras configuran los puntos de referencia y, con ello, los elementos de la acción; las opciones exigen elecciones y, por lo tanto, se abren hacia el futuro".

bien particular del grupo social. "En el aspecto moral, el liberalismo descansa sobre la convicción de que lo importante es el individuo, la defensa de su integridad, de la ampliación de sus posibilidades, de sus oportunidades vitales. Los grupos, las organizaciones, las instituciones –asegura Dahrendorf–, no son un fin en sí mismo, sino que son un medio para el desarrollo individual. A su vez, el individuo, con sus motivos e intereses es la fuerza impulsora del desarrollo social. En consecuencia, la sociedad tiene que empezar por crear ámbitos de acción, por liberar fuerzas, que, en último término son fuerzas de los individuos" (71).

Más claramente: es la sociedad al servicio de individuo, los vínculos sociales en atención al ensanchamiento de los ámbitos de la libertad individual. Es la pretensión de una sociedad funcional al individualismo; porque eso que se suele llamar «sociedad» no existe como tal.

§20. Ser libre, en este mismo sentido, quiere decir ser dueños de nosotros mismos, como recordaba Sieyès en su proyecto de declaración de derechos de 1789: "Todo hombre es propietario de su persona" (72), dando una nueva base filosófica a la concepción liberal de los derechos: este patrimonio natural del que cada individuo es dueño está constituido por los derechos, esta propiedad de sí mismo y de los frutos de su actividad se traduce como derechos, *potestas*, "un área de espacio moral alrededor de un individuo" (73).

El individuo, propietario de su persona (§§27-30), es propietario también de los derechos que le pertenecen por naturaleza o le corresponden por reconocimiento legal (74). La libertad natu-

---

(71) DAHRENDORF, *Oportunidades vitales*, cit., pág. 132.

(72) Citado en Carlos SÁNCHEZ VIAMONTE, *Los derechos del hombre en la Revolución francesa*, UNAM, México, 1956, pág. 195. Que tiene su antecedente en Locke: "Me refiero –escribe– a la propiedad que los hombres tienen sobre sus personas y sus bienes". LOCKE, *Two treatises of government*, cit., II, XV, § 173; ver también V, §§ 26 y 44, etc.

(73) NOZICK, *Anarquía, Estado y utopía*, cit., pág. 65.

(74) Hago la distinción, pues en el liberalismo hay una corriente iusnaturalista que, con Locke, afirma que los derechos individuales son naturales, junto a otra utilitarista o positivista –la de Bentham y la de Constant– para la que los derechos son ins-

ral, al penetrar en la sociedad tras el pacto constitutivo, y convertirse en objeto de relaciones jurídicas, se traduce en derechos. Para el liberalismo esos derechos son, en principio, «naturales», concepto que tiene un plural significado: en primer lugar, quiere decir que se trata de derechos que derivan o emanan de la misma naturaleza del hombre, en la que se fundan, derechos innatos; en segundo lugar, implica que son derechos anteriores a toda organización político-social, previos a la vida política porque el individuo los poseía con anterioridad a ella (en el «estado de naturaleza»); en tercer lugar, significa que esos derechos no dependen del Estado en su creación: éste sólo los reconoce y sanciona, no pudiendo negarlos porque son el fundamento moral de la vida social. Como decía Sieyès en el *Ensayo sobre los privilegios*: "la libertad es anterior a toda sociedad, a todo legislador (...) El legislador ha sido establecido no para conceder, sino para proteger nuestros derechos" (75).

La idea original del hombre como propietario de sí mismo, de sus acciones y de los productos o beneficios de esas acciones, configura lo que Macpherson ha llamado el «individualismo posesivo», tesis censurada por los liberales, pero con la que se expresa una idea de suma importancia, por la cual la relación de propiedad ha pasado a ser la más importante de todas por encontrarse en la naturaleza misma del individuo (76). Luego, el eje de la vida social ya no será la razón, sino el interés.

6. De la razón al interés

§21. Para el liberalismo toda construcción social y política tiene como base al individuo racional, libre, autónomo y autosu-

---

tituciones legales positivas. Lo que une a ambas es la condición natural del individuo como ser libre.

(75) Emmanuel Joseph SIEYÈS, *Essai sur les privileges*, 1788, que se cita en su versión española: "Ensayo sobre los privilegios", en *¿Qué es el estado llano?*, IEP, Madrid, 1950, pág. 23.

(76) Cecil B. MACPHERSON, *The political theory of the possessive individualism. From Hobbes to Locke*, citado de la versión española: *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*, Fontanella, Barcelona, 1970, pág. 16.

ficiente. El individualismo metodológico comporta una concepción individualista que se adopta como punto de arranque de la visión sociopolítica y se convierte en la finalidad del edificio social y político. Desde el nominalismo de Bentham y el evolucionismo individualista de Spencer al extremo individualismo de Nozick o el racionalismo constructivista de Rawls, el liberalismo ha entendido siempre que la sociedad es sólo una red de relaciones individuales, por lo que el interés público "no es sino los intereses individuales imposibilitados de perjudicarse recíprocamente", según Constant (77).

La introducción del concepto de interés asociado al individuo echa nueva luz en el imposible bien común del liberalismo.

Locke y sus herederos concibieron el «interés» como la expresión de la moralidad individual, que se convierte en social o común en la medida que los hombres racionales comparten las valoraciones sobre sus intereses. Sostiene Wolin que el liberalismo sustituyó la conciencia individual por el interés, al que se invistió "de la misma inmunidad y santidad porque, como la conciencia, simbolizaba lo más preciado por el individuo, y que debía ser defendido contra el grupo o sociedad". El interés es individual, el juicio sobre él es subjetivo y no puede imponerse por la fuerza, todo lo que Locke había predicado sobre la conciencia (78).

Luego en el centro de la vida social y política están los intereses, que desplazan el bien. Y el concepto de interés remite a lo que el individuo entiende y quiere para sí, es decir, a los «deseos» (79). El interés es el egoísmo natural rectificado por la razón. "Es la

---

(77) Benjamin CONSTANT, *Principes de politique*, 1815, que se cita de la versión inglesa: *Principles of politics. Applicable to all governments*, Liberty Fund, Indianapolis, 2003, l. XV, c. 4, pág. 327. En forma coincidente Bentham escribió: "La comunidad es un cuerpo ficticio compuesto de personas individuales que se consideran sus miembros constituyentes, por así decirlo. Así, pues, ¿cuál es el interés de la comunidad? La suma de los intereses de los diversos miembros que la componen". *Introduction to the principles of moral and legislation*, cit., I, § IV.

(78) Sheldon WOLIN, *Politics and vision*, 1960, que se cita de la versión española: *Política y perspectiva*, Amorrortu, Buenos Aires, 1973, págs. 362-364. Cf. John LOCKE, *A letter concerning toleration* [1689], en *Four letters on toleration*, Ward, Lock, and Tyler, Londres, 1870, págs. 2-41.

(79) Véase el excelente análisis de WOLIN, *Política y perspectiva*, cit., págs. 356-367.

'naturalidad' del egoísmo lo que proporciona el único motivo aceptable y todopoderoso de la acción humana. Al perseguir cada uno sus propios intereses se inician los emprendimientos cooperativos, para provecho recíproco de cada uno" (80). Lo que se contrapone al interés es la pasión; el interés es racional en su egoísmo, la pasión es ciega en sus tendencias irracionales; por lo tanto, "en la búsqueda de sus intereses los hombres se suponen firmes, constantes y metódicos, por oposición al comportamiento de los hombres que se ven castigados y cegados por sus pasiones" (81).

§22. El mundo moral pasó a ser gobernado por el interés, así como el mundo físico estaba regido por el movimiento. El interés es lo que mueve al individuo y, como tal, no puede ser malo, puesto que es lo que dirige y conduce los asuntos humanos. La moralidad del interés es consecuencia de que ocupa una zona intermedia de la acción humana que concilia la potencia destructora de las pasiones y la relativa ineficacia de la razón. "En efecto –escribe Hirschman–, se veía al interés participando de la mejor naturaleza de cada una de aquellas categorías, como la pasión de amor a sí mismo elevada y contenida por la razón, y como la razón dotada de dirección y fuerza por esa pasión" (82).

Al ser constante, el interés otorga previsibilidad a la acción humana y elimina la incertidumbre; hace posible un «orden» que congenia espontáneamente el beneficio privado con el interés público. Si la vida económica regida por el deseo incrementa las riquezas, la vida política que estimula ese deseo material vuelve constantes las acciones de los individuos y favorece la estabilidad de las instituciones (83).

§23. La primacía de los intereses de los individuos conlleva la

(80) Paul HELM, voz «Naturaleza humana», en ASHFORD y DAVIES (dir.), *Diccionario del pensamiento conservador y liberal*, cit., pág. 234.

(81) Albert O. HIRSCHMAN, *The passions and the interests: political arguments for capitalism before its triumph*, 1977, citado de la versión española: *Las pasiones y los intereses*, FCE, Méjico, 1978, págs. 60-61.

(82) Hirschman, *Las pasiones y los intereses*, cit., pág. 50.

(83) Todo esto ha sido muy bien analizado por HIRSCHMAN, *Las pasiones y los intereses*, cit., *passim*.

inexistencia de un bien común, que, a lo sumo se identifica con aquellos intereses individuales agregados, lo que supone una sociedad en la cual las relaciones sociales no son más que conexiones meramente individuales. Para el liberalismo de ayer y de hoy sólo hay individuos guiados por sus intereses que, puestos a marchar juntos, dictan para sí reglas comunes. Los individuos son prioritarios; la sociedad es secundaria y accesoria, pues "la identificación del interés del individuo es previa e independiente a la construcción de cualquier lazo moral o social entre individuos" (84).

La vinculación «contractual» de los individuos entre sí (§24) supone el previo reconocimiento mutuo de iguales derechos para protección de sus intereses: los hombres se vinculan jurídicamente y, no obstante mantener una posición de independencia los unos de los otros, es la sociedad la que rompe con el hermetismo de los individuos.

Como consecuencia lógica de haber puesto al interés en el corazón de la vida individual y colectiva, el liberalismo degenera hacia formas utilitaristas (85), pues el interés individual traducido en derechos (naturales, positivos, convencionales) significa un Estado de derecho sin un fin común y con el sólo propósito compartido de proteger esos derechos (86). Es el viejo dogma liberal de Locke (87) que perdura hasta nuestros días, y que se convierte en la tesis de un Estado liberal sin funciones (pues carece de fines) pero con atribuciones, sin voluntad y finalidad propias pero con competencias; atribuciones y competencias que se reducen al motivo de su invención: la garantía de la libertad individual, de los derechos e intereses de los individuos (88).

---

(84) Alisdair MACINTYRE, *After virtue*, 1984, citado de la versión en español: *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona, 2001, pág. 307.

(85) Utilitarismo que no varía aunque el interés se defina como un propósito moral personal, que se le asocie a ciertos estándares socialmente aceptados, se lo refiera a las prerrogativas de los individuos concedidas por ley o las costumbres sociales, porque siempre nos referimos a «bienes» (intereses) individuales, a lo que los individuos conciben como bueno y útil para sí. Cf. DOUGLASS, "The common good and the public interest", cit., págs. 107-110.

(86) John GRAY, *Liberalism*, 2.ª ed., University of Minnesota Press, Minneapolis, 1989, págs. 12-13.

(87) LOCKE, *Two treatises of government*, cit., II, VII, § 87; IX, § 124; etc.

(88) BURDEAU, *El liberalismo político*, cit., págs. 43, 46, 137.

No puede ser de otra manera ya que si el «interés general» no es más que la suma de los intereses individuales, se da por descontado que éstos se arreglan espontánea o naturalmente, por un proceso de mano invisible como pretendía Adam Smith (89), y producen también espontáneamente ese interés general. Es cierto que la base de ese excedente o rédito adicional es el contrato, pero la ley también colabora a su producción, componiendo o arreglando lo que los intereses individuales no pueden hacer cuajar. Cuando los procesos de mano invisible son alterados por la intervención del Estado, ya no se hablará de interés general sino de «interés público» (90), que en un principio puede identificarse con lo que el Estado debe hacer en tanto que excede a la posibilidad de las capacidades de los individuos en el sistema natural de libertad (91), no obstante que, con el paso del tiempo –y más allá de las teorías e ideologías–, deviene interés estatal (92).

---

(89) Adam SMITH, *An inquiry into the nature and causes of the wealth of nations*, 1776, Liberty Classics, Indianapolis, 1981, l. I, c. II; l. IV, c. II, etc. En el último lugar citado (V. I, pág. 454), afirma Smith que cada individuo "lo que se propone, desde luego, es su propio interés y no el de la sociedad. Pero la consideración de su propia ventaja le inclina a preferir naturalmente, o, mejor aún, necesariamente, aquel uso que es el más útil a la sociedad".

(90) Concepto altamente equívoco, aún cuando se lo define como lo que es "verdaderamente bueno para el pueblo en su totalidad", de acuerdo a Walter Lippmann reinterpretado por DOUGLASS, "The common good and the public interest", cit., pág. 114. Porque, ¿qué es el pueblo para el liberalismo sino la suma de los individuos?

(91) SMITH, *An inquiry into the nature and causes of the wealth of nations*, cit., l. IV, c. IX. El sistema de la libertad natural concede todo al interés individual y reduce al Estado a tareas sumarias (vol. II, págs. 687-688). A mi juicio, estas tareas elementales constituyen el interés público.

(92) Quiero decir que, en principio, el liberalismo distingue lo privado de lo público, reduciendo el ámbito de éste al menor posible; pero lo público no se asimila a lo común sino a lo estatal o gubernamental. El problema del liberalismo en el siglo XX ha sido la inflación de lo estatal y la conversión del orden espontáneo en uno deliberado, es decir, planificado e impuesto por el poder del Estado. Cf. Friedrich A. HAYEK, *The road of serfdom*, 1944, citado en la versión española: *Camino de servidumbre*, 2.ª ed., Alianza, Madrid, 1985. Sobre los avatares del liberalismo, remito a Juan Fernando SEGOVIA, "Reacomodamientos ideológicos del siglo XX", en *Anales de la Fundación Francisco Elías de Tejada*, Madrid, año VI (2000), págs. 199-239.

7. Sociedad contractual, derechos individuales y orden espontáneo

§24. El concepto liberal de sociedad no tiene ninguna connotación comunitaria: los socios ingresan a ella en su carácter de propietarios actuales o potenciales; es una sociedad en la que predominan las relaciones mercantiles, las vinculaciones de naturaleza económica, una sociedad que se mantiene unida no por elementos extraños, en principio, a la voluntad de los individuos, sino en virtud de la propia voluntad individual y sus intereses manifestada a través de contratos. La sociedad es «consenso» (93), un «plebiscito cotidiano» formado, mantenido y renovado permanentemente por las voluntades individuales (94). De acuerdo a la formulación de Gray, la sociedad liberal es "la sociedad de hombres libres, iguales ante el *rule of law*, ligados entre sí por el respeto a los derechos de los otros y no por compartir un propósito común" (95).

El vínculo interindividual que materializa la sociedad fue siempre figurado a través del contrato: los hombres se relacionan por medio de contratos que son la manifestación de su voluntad. La sociedad liberal es, entonces, «contractual» y a través de ella nace la «civilización del contrato» montada sobre la autonomía de la voluntad (96), es decir, el culto a la voluntad, según la idea del hombre propietario de sí mismo, pues el individuo entra a la vida social dotado de derechos, especialmente del derecho de propiedad (§§27-30).

---

(93) "Y en la política liberal la esencia de la legitimidad no es la tradición sino el consentimiento". José Guillerme MERQUIOR, *Liberalism, old and new*, 1991, citado de su versión española: *Liberalismo viejo y nuevo*, FCE, Méjico, 1993, pág. 41.

(94) RENAN define la nación así: *es un plebiscito de todos los días, cotidiano*, fórmula que resume parcialmente su pensamiento, pero que expresa con acierto la idea de una sociedad consensual, basada en la libre voluntad. Ernest Renan, *Qu'est-ce qu'une nation?*, 1882, citado en su versión española: *¿Qué es una Nación? Cartas a Strauss*, Alianza, Madrid, 1987, parte III, pág. 83.

(95) GRAY, *Liberalism*, cit., pág. 12.

(96) Para el caso francés, cf. André-Jean ARNAUD, *Les origines doctrinales du Code civile français*, L.G.D.J., París, 1969, págs. 197 y sigs.

La racionalidad tanto como los intereses se expresan existencialmente en los derechos individuales, y por el ejercicio de sus derechos los individuos establecen las características del mundo. Los derechos individuales son opciones individuales dentro del ordenamiento social, pues, siendo negativos, no fijan ni establecen cómo deben ser ejercidos sino que limitan al poder, poder que se asienta en ellos, de los que toma su legitimidad. No importa, según se dijo, el ejercicio que el individuo haga de las libertades que le permiten sus derechos, sino que éstos estrechan y delimitan lo que el ordenamiento social tiene permitido. "Los derechos no determinan un ordenamiento social –escribe Nozick– sino que establecen los límites dentro de los cuales una opción social debe ser hecha excluyendo ciertas alternativas, fijando otras, etcétera. (...) Los derechos no determinan la posición de una alternativa o la posición relativa de dos alternativas en un ordenamiento social; ellos *funcionan sobre* un ordenamiento social para limitar la opción que puede producir" (97).

§25. Por otra parte, la sociedad liberal tiende a ser considerada como un sistema naturalmente armónico o autorregulado: los hombres que traban relaciones voluntarias y ejercen libremente sus derechos producen natural y espontáneamente una armonía de todos los intereses. Esta idea se originó en la economía, en lo que Adam Smith (§23) llamó el «sistema natural»; pero pronto fue trasplantada a toda las expresiones interindividuales, entre otras razones, porque los propios liberales veían en la sociedad el terreno de las relaciones mercantiles.

La hipótesis del orden espontáneo se explica así: los intereses de los diferentes individuos se satisfacen en un sistema de competencia social similar al mercado; y a través de este mecanismo competitivo se produce de una manera espontánea, no deliberada, una trama de relaciones justas y equilibradas por el imperio de leyes y de principios armonizadores, como las explicaciones de «mano invisible», resultado que está más allá de la voluntad de cada uno de los participantes. Escribía John Stuart Mill: "En

(97) NOZICK, *Anarquía, Estado y utopía*, cit., pág. 168.

tanto [los hombres] están cooperando, sus fines se identifican con los demás; hay un sentimiento, temporalmente al menos, de que los intereses de los demás son sus propios intereses" (98).

El argumento de Mill es similar al principio adoptado por Adam Smith para explicar el funcionamiento de la economía: el mejor bien social resulta de la búsqueda del provecho individual, del propio interés; el desarrollo y el progreso sociales devienen del desarrollo y del progreso de los individuos (99). Al identificarse el progreso social con el progreso o desarrollo de los individuos, tal mejoramiento social se contabiliza por el mayor beneficio individual. Se trata, en realidad, y a pesar de sus defensores, de un sistema sin previsibilidad ni normalidad, es decir, sin normas sociales, porque la «norma» –si aún puede seguir usándose este concepto– que ha de prevalecer es la libre conducta individual, la de la espontaneidad individual, que repudia toda regularidad, toda autoridad. Un sistema social y político que adopta como eje ordenador a individuos que actúan libre y espontáneamente, sin más límite que sus particulares racionalidades, sus intransferibles decisiones, sus propios intereses y sus singulares ideas sobre el bien y el mal, es un no sistema, una no sociedad que privilegia la imprevisibilidad y en la que lo normal o habitual es la ausencia de patrones fijos y establecidos de conducta; en otras palabras, el relativismo de índole subjetivista del que mana una «espontánea anarquía» (100).

---

(98) John Stuart MILL, *Utilitarianism* [1863], en *Essays on ethics, moral and society*, University of Toronto Press/Routledge and Kegan Paul, Toronto y Buffalo, 1969, pág. 231.

(99) El más acérrimo defensor del orden espontáneo en el s. XX ha sido Friedrich A. HAYEK. Cf. *The constitution of liberty*, 1959, citado de la versión en español: *Los fundamentos de la libertad*, 5.ª ed., Unión Ed., Madrid, 1991, c. 2 y 4; y *Derecho, legislación y libertad*, cit., especialmente vol. I, c. II. También Norman BARRY, "The tradition of spontaneous order", en *Literature of Liberty*, vol. 5, n.º 2 (1982), págs. 7-55; y Ezequiel GALLO, "La tradición del orden espontáneo: Adam Ferguson, David Hume y Adam Smith", en *Libertas*, vol. 4, n.º 6 (mayo 1987), págs. 131-153, para una visión de conjunto.

(100) Hayek, por caso, para evitar esta espontánea anarquía presupone que un orden espontáneo requiere de que los actores se adapten a las normas impersonales que, sin embargo, no es preciso que sean públicas ni conocidas por los individuos. Cf. *Derecho, legislación y libertad*, cit., págs. 88-93.

El liberalismo, sin embargo, hace derivar de tal hipótesis la ideología de la armonía social, que no es responsabilidad de los gobernantes, ni designio de nadie, sino el resultado del espontáneo desarrollo de las fuerzas económicas y sociales, no alterado por la presencia de la autoridad o del poder. Pues si la sociedad liberal es a-estatal o despolitizada –siempre que la política se reduzca a lo estatal–, no requiere del Estado ni de la política propiamente dicha para organizarse y funcionar. La sociedad trabaja espontáneamente –en el doble sentido de marchar de manera natural y azarosa– y se regula a sí misma por los convenios individuales –que son adaptación a las reglas del orden– de los que resulta el mejor rendimiento social. Sin embargo, implica también que, a raíz de la distinción esbozada por Locke entre Estado y sociedad, el Estado es concebido como un mecanismo, una construcción artificiosa de los hombres, lógica y ontológicamente posterior a la sociedad y subordinado a ella.

§26. Adviértase que hay un claro paralelismo entre la concepción liberal de la economía y la idea la sociedad, en tanto los fenómenos económicos son idénticos y coextensivos con los fenómenos sociales (101). La economía posee en sí su propia regulación natural; la sociedad se regula a sí misma por los acuerdos voluntarios, contractualmente. En ambos casos, un proceso de mano invisible permite conjugar el interés individual con el interés colectivo, ya se trate del mercado o de la espontaneidad social. La política únicamente aporta la ley y los jueces –que son su boca muda de la ley– entendidos como la coerción inevitable que corrige desarreglos sociales también inevitables.

Por demás, al igual que sucede con el mercado, el orden espontáneo de la sociedad es invisible. Dice Hayek: "No podemos ver ni de otra manera percibir intuitivamente la existencia de esa estructura de comportamientos significativos que caracterizan a cualquier orden. Hemos de limitarnos a establecer mentalmente su existencia aprehendiendo de las relaciones que entrelazan entre sí a sus distintos elementos. Y es a tal realidad a la que se preten-

(101) WOLIN, *Política y perspectiva*, cit., pág. 322.

de aludir el carácter abstracto de este tipo de órdenes" (102). Esto es, la naturaleza abstracta del orden espontáneo lo hace imperceptible porque naturalmente los individuos se comportan según sus desconocidas reglas; luego, no es un orden «real» sino «racional», no un orden de la realidad que la razón descubre sino un orden que la razón «pone» en una serie de comportamientos cuya relación no es en principio aprehensible. Hemos retornado a Kant (§7) y a la invención racional de lo real.

Igualmente, así como el mercado solo funciona en un régimen basado en la propiedad privada de los medios de producción, también la sociedad logrará los beneficios naturales del conjunto si se sostiene en la propiedad privada.

8. Propiedad privada y *self-ownership*

§27. La conexión de todos los elementos desgranados en los puntos anteriores se encuentra en el siguiente pasaje de von Mises: "La enseñanza esencial del liberalismo es que la cooperación social y la división del trabajo sólo pueden lograrse en un sistema donde los medios de producción sean de propiedad privada, es decir, dentro de una sociedad de mercado o capitalista. Todos los otros principios del liberalismo –democracia, libertad personal del individuo, libertad de opinión y de prensa, tolerancia religiosa, paz entre las naciones– son consecuencias de este postulado básico. Solamente pueden concretarse dentro de una sociedad basada en la propiedad privada" (103).

No es ningún descubrimiento que los liberales han privilegiado la propiedad privada en todas sus formas y en todo tiempo; lo reconocen sus ideólogos al igual que sus críticos. El derecho de propiedad privada ha sido para el liberalismo el derecho elemental del que depende una vida individual libremente desenvuelta.

---

(102) HAYEK, *Derecho, legislación y libertad*, cit., pág. 80.

(103) Ludwig VON MISES, *Omnipotent government* [1947], Libertarian Press, Inc., Spring Mills, PA., 1985, pág. 48. Cf. Ludwig VON MISES, *Liberalism. The classical tradition* [1927], Liberty Fund, Indianapolis, 2005, págs. 1-3.

"La manera de ser de la vida humana –decía Locke– trae necesariamente como consecuencia la propiedad particular" (104).

Siendo la propiedad privada el derecho básico de todo individuo, se sustituye al bien común tanto como que la jerarquía de los bienes se invierte: los espirituales quedan supeditados a los materiales, de donde el interés general o público, en el liberalismo, se identifica con el provecho económico de los individuos, es decir, su interés material por la previsión individual y la protección estatal. Y esto no requiere de mayor probanza. La doctrina católica ha denunciado constantemente el materialismo en el que se desbarranca la sociedad liberal. Sin embargo, el argumento liberal fluye, casi siempre, a un testimonio superior y que ya hemos mencionado (§20): la propiedad de sí mismo (*self-ownership*).

§28. No desconozco que algunos liberales rechazan esta afirmación, por considerarla un tinte racionalista que pervierte el concepto de libertad negativa (105). Sin embargo, sigue siendo una tesis de escuela, que se remonta a Hobbes y Locke, como demostró Macpherson, mal que les pese a ciertos liberales. Y, en las últimas décadas ha sido reflotada y vigorosamente discutida a partir del libro de Robert Nozick (106).

En principio, según Nozick, el derecho de propiedad no expresa la posesión de una cosa externa, sino la tenencia de derechos teóricamente separables de esas cosas. Es en este sentido que los derechos de propiedad se ligan a la autonomía individual. "Los derechos de propiedad son considerados como derechos para determinar cuál opción, entre una clase especificada de opciones posibles relativas a algo, será realizada. Las opciones admisibles son las que no cruzan el límite moral de otro: usando nuevamente un ejemplo –afirma Nozick–, el derecho de propiedad sobre un

(104) LOCKE, *Two treatises of government*, cit., II, V, § 34.

(105) Por caso, BERLIN, "Introducción", cit., págs. 62-63 y 65-67, "Dos conceptos de libertad", cit., págs. 204-205 y 214-215; etc.

(106) Cf. John CHRISTMAN, "Self-ownership, equality and the structure of properties right", en *Political Theory*, vol. 19, n.º 1 (febrero 1991), págs. 28-46; Robert LEFEVRE, *The philosophy of ownership*, 1966, 2.ª ed., Rampart College, Colorado, 1971, c. IV-VII; Michael OTSUKA, "Self-Ownership and equality: A Lockean reconciliation", en *Philosophy and Public Affairs*, vol. 27, n.º 1 (invierno 1998), págs. 65-92; etc.

cuchillo no incluye el derecho de colocarlo entre las costillas de otro contra su voluntad" (107).

De aquí que el derecho de la propiedad de uno mismo sea una de las tantas formas de que puede recubrirse la idea de autonomía moral. El ser propietario de mi persona me da el derecho a discernir entre las diferentes opciones admisibles desde un punto de vista moral y, es lo que permite «decidirme». Nozick podría haber optado por repetir a Kant y exponer el principio universal a priori del derecho, concibiendo al individuo como un entramado de libertades, en el que la libertad (arbitrio) de cada uno se armoniza con la de los demás, según una ley general de libertad; pero se mantendría en un plano abstracto que requeriría de ulteriores precisiones para derivar de ese principio los derechos y las libertades concretas. Podría también haber seguido a Locke y explicado esa autonomía a través de un conjunto de derechos naturales que caracterizan la libertad o el estatus de hombre que importa el derecho a tener derechos; pero el procedimiento hubiera sido igualmente abstracto. Por eso el camino de Nozick difiere del de Locke y Kant.

§29. No obstante que en Locke podría haber encontrado los primeros rasgos del principio de la propiedad de uno mismo (108), lo que preocupa a Nozick es derivar de tal principio una norma moral de la que extraer una concepción de la propiedad y de los derechos. Esa normal moral es la que indica que, como propietarios de nosotros mismos, solamente nosotros podemos dar un sentido a nuestra vida, o mejor dicho, descubrir el misterio de la vida. Según Nozick lo que da sentido a la vida es la capacidad de la persona para labrar su vida de conformidad a un plan general, pues "únicamente un ser con la capacidad de modelar así su vida puede tener, o esforzarse por tener, una vida llena de sentido" (109). La teoría de los derechos que se sigue de esta norma los caracteriza como «procesales» en tanto que derivados de esa propiedad de sí

(107) NOZICK, *Anarquía, Estado y utopía*, cit., pág. 272.

(108) Además de los pasajes referidos en la nota 72, véase LOCKE, *Two treatises of government*, cit., II, V, § 26; XV, § 173; etc.

(109) NOZICK, *Anarquía, Estado y utopía*, cit., pág. 60.

mismo, pues para quien parte de ella es obvio que diseñar un plan de vida y perseguirlo requiere de los recursos indispensables para tener éxito; es decir, ser dueño de uno mismo es empezar a hacerse propietario de las cosas externas necesarias para ratificar la autonomía frente a los demás y de los derechos a esas cosas; realizarse como fin y no esclavizarse como medio de los otros individuos.

La norma moral de Nozick es semejante a la explicada por Mill en su ensayo *Sobre la libertad* o por Kant en su *Metafísica de las costumbres*: indica que nadie puede decidir sobre nuestra vida salvo nosotros mismos; que nuestra capacidad para diseñar planes de vida importa la de establecer nuestros fines y adoptar las decisiones que nos permitan alcanzarlos. Nozick lo dice categóricamente al final de su libro: "Que se nos trate con respeto, respetando nuestros derechos, nos permite, individualmente o con quien nosotros escojamos decidir nuestra vida y alcanzar nuestros fines y nuestra concepción de nosotros mismos, tanto como podamos, ayudados por la cooperación voluntaria de otros que posean la misma dignidad" (110).

La importancia que asigna Nozick a esta prescripción moral es fundamental: la gravitación moral de esa capacidad humana de imaginar la propia existencia y de actuar de acuerdo al plan general de vida que cada uno quiere vivir, le otorga a nuestra individualidad un sentido, un significado, colma la vida de motivos que la hacen merecida y anhelada (111). Esto es lo que Nozick explorará en otra de sus obras: si no hay nada más que esta vida, si después de ella no hay ninguna otra realidad, debemos entender que somos los creadores de nuestra propia vida, que ésta tiene para nosotros un carácter sacro (112), pero de una sacralidad profana.

---

(110) NOZICK, *Anarquía, Estado y utopía*, cit., pág. 319.

(111) NOZICK, *Anarquía, Estado y utopía*, cit., pág. 60.

(112) Robert NOZICK, *The examined life. Philosophical meditations*, 1989, que se referencia en su versión española: *Meditaciones sobre la vida*, Gedisa Barcelona, 1992 Como ya se discierne, se trata de una perspectiva inmanentista y existencialista, que se alinea con Hobbes y John Stuart Mill, anticipada ya en *Anarquía, Estado y utopía*, cit., pág. 307, al caracterizar al Estado mínimo como un marco para cualquier utopía existencial que los individuos quieran vivir en forma consentida.

Dicho de otra forma: Nozick está repitiendo y radicalizando la misma idea que ronda el concepto liberal de libertad, esto es: que el individuo es libre, nace libre, nadie le da la libertad porque naturalmente ya la posee. Este clásico concepto Nozick lo explica con el principio de la propiedad de uno mismo: somos propietarios de nuestra libertad porque lo somos primero de nosotros mismos; por eso somos también dueños de nuestros derechos. Cada cual es un individuo propietario, con libertad de decisión para entrar en relaciones de intercambio con otros individuos. Lo que ha cambiado –de Locke a Nozick– son las circunstancias históricas pero no la naturaleza del argumento: si la primera idea liberal se imponía frente al abuso del poder del absolutismo y las pretensiones de acoger los derechos como simples concesiones regias, esta teoría de la propiedad de sí mismo refuerza la capacidad de configurar nuestra propia vida frente al Estado de bienestar contemporáneo y su catálogo de políticas de redistribución de riqueza.

§30. Nozick afirma la propiedad de uno mismo para extraer de ella, más allá de las exigencias morales a las que se somete la sociedad liberal, un corolario político-económico: la condición de ser propietarios de nosotros mismos exige una sociedad de mercado libre en la que cambiamos y transferimos cosas y bienes necesarios para vivir, valiéndonos de nuestras condiciones y capacidades sin la intervención de ningún poder coactivo que interfiera los cambios, porque eso importaría violar la premisa de la cual se está partiendo: la autonomía moral que demanda que se me trate como fin y no como medio.

El liberalismo tiende –con tendencia ideológica, no como propósito de gobierno– a una sociedad de propietarios; en principio, ya cada individuo es dueño de sí mismo y con eso gana el título a ser ciudadano de la república liberal. Pero si sólo me poseo a mí mismo, ¿cómo puedo desarrollar mi original plan de vida? Necesito poseer derechos que me permitan acceder a la propiedad de medios de vida. Retornamos así a la afirmación de von Mises con la que abrí esta sección (§27). Y lo que se declaraba era procesal se ha vuelto esencial, pues como sostiene Gray "la conexión entre la propiedad y las libertades básicas en estos casos es consti-

tutiva y no solamente instrumental" (113). Pues, en buen romance, no hay libertad ni libertades sin propiedad privada. Luego, para ser libres hay que ser propietarios.

Y la propiedad nos conduce necesariamente al pluralismo, porque "el argumento central que liga a la propiedad privada con la propiedad de sí mismo apela al carácter privado de la propiedad como a un vehículo institucional para la toma descentralizada de decisiones", pues solamente puede llamarse plenamente liberal la descentralización de las decisiones "al nivel de los individuos", esto es, que cada individuo actúe según sus propios valores permitiendo constricciones mínimas de los otros individuos (114). El liberalismo, por lógica consecuencia, conduce al pluralismo.

9. Neutralidad y pluralismo

§31. Siguiendo con Nozick, éste autor enuncia una tesis común a los liberales: el Estado o el gobierno tiene que ser "escrupulosamente *neutral* entre sus ciudadanos" (115). La neutralidad del poder político es el resultado del individualismo, de una sociedad de poderes-derechos repartidos, que no acepta otra autoridad que establezca valores o fines a perseguir más que el propio individuo. La idea de la neutralidad, cara al liberalismo y realzada en los últimos tiempos (116), es una herencia del subjetivismo moderno que sostiene el carácter relativo e individual del bien, su carácter privado. Siendo así, nadie puede imponer a los individuos ninguna valoración. "Interesarse por la autonomía individual –dice Scanlon– es interesarse por los derechos, las libertades y otras condiciones necesarias para que los individuos logren sus propios designios e intereses, y para que hagan efectivas sus preferencias al modelar sus propias vidas y al contribuir a

(113) GRAY, *Liberalism*, cit., pág. 63.

(114) GRAY, *Liberalism*, cit., pág. 64. De acuerdo a Gray las libertades negativas están recubiertas y sostenidas por la propiedad como libertad positiva. IDEM, págs. 65-66.

(115) NOZICK, *Anarquía, Estado y utopía*, cit., pág. 45.

(116) Cf. Tracey ROWLAND, "The liberal doctrine of State neutrality: a taxonomy", en *University of Notre Dame Australia Law Review*, n.º 2 (2000), págs. 53-66.

la formación de la política social. Entre estos derechos están los que protegen a la gente de diferentes formas de intervención paternalista" (117).

O, como pretende Dworkin, la neutralidad es la consecuencia de la igualdad o su expresión, y la moral del liberalismo se forma entorno a "una teoría de la igualdad que exige la neutralidad oficial frente a las teorías de lo que es valioso en la vida" (118).

Como quiera que sea, la neutralidad tiene un fundamento metafísico en el nominalismo individualista; un fundamento ético en el subjetivismo moral; y un fundamento político en el pluralismo que atiende ora a la diversidad de sujetos individuales que producen valores, ora a la pluralidad de concepciones sobre los

---

———————.

(117) T. M. SCANLON, "Los derechos, las metas y la justicia", en Stuart HAMPSHIRE (comp.), *Public & private morality*, 1978, que se cita de la edición en español: *Moral pública y privada*, FCE, Méjico, 1983, pág. 117. Según Scanlon la prohibición de imponer valores constituye "la base moral objetiva" del liberalismo.

Scanlon está contra el liberalismo «neutralista» y se lo considera partidario de un liberalismo «valorativo o de valores». La posición de Scanlon, compartida entre otros por Galston, es contraria a la idea de que el liberalismo es neutral acerca de las concepciones del bien.

Según Galston el liberalismo implica una idea del bien que se promueve en sus políticas públicas y su concepto de la justicia, por lo que el Estado no debe adoptar una posición neutral frente a diferentes maneras de vida, sino que debería estar diseñado para patrocinar o favorecer valores y políticas característicamente liberales. El concepto liberal de justicia proporciona la visión no instrumental (es decir, no neutral) del bien humano; bien humano que se identifica a través de siete elementos: la vida, el desarrollo normal de las capacidades básicas, la satisfacción de los intereses y propósitos, la libertad, la racionalidad, la sociedad humana y la satisfacción subjetiva. A juicio de Galston las políticas liberales se entretejen de una manera compleja con la práctica de las virtudes liberales –en todo caso, cívicas–, de modo que la sociedad liberal debe engendrar ciertas virtudes en los ciudadanos para asegurar la correcta operación de las instituciones liberales. William A. GALSTON, *Liberal purposes: goods, virtues and diversity in the liberal state*, Cambridge U.P., Cambridge y Nueva York, 1991.

Sin embargo, el lector atento habrá advertido que no hemos salido del terreno de lo subjetivo y que, aun reformada en términos de valores, la ideología liberal se aferra a la subjetividad del bien. Luego, se afirme o se niegue la neutralidad del liberalismo, subsiste el hecho del pluralismo que demanda la no intervención en las valoraciones individuales, que no es sino la otra cara de la moneda de la neutralidad. Cf. William A. GALSTON, *Liberal pluralism*, Cambridge U.P., Cambridge y Nueva York, 2004.

(118) Ronald DWORKIN, "El liberalismo", en HAMPSHIRE (comp.), *Moral pública y privada*, cit., pág. 165.

valores (119). Incluso podría aducirse un fundamento epistemológico, como en el caso de Bruce Ackerman (120).

§32. De acuerdo con Ackerman, el principio de la neutralidad es un principio liberal fundamental, y que se define del modo que sigue: "Ninguna razón es buena razón si requiere del titular del poder para afirmar: (a) que su concepción del bien es mejor que la declarada por cualquiera de sus ciudadanos, o (b) que, independientemente de su concepción de lo bueno, él es intrínsecamente superior a uno o más de sus conciudadanos".

La neutralidad, en este planteo epistemológico, demanda la nulidad de todo intento de establecer que una idea es superior a otra, que una idea verdadera. Por ello Ackerman destaca que el principio de neutralidad no puede ser defendido ni atacado desde una perspectiva filosófica, pues toda concepción filosófica no es neutral respecto del bien. La justificación del liberalismo depende, entonces, de la *web of talk*, de la red o la trama del discurso, que debe basarse, necesariamente, en "el realismo acerca de la corrosividad del poder; el reconocimiento de la duda como un escalón del conocimiento moral; el respeto a la autonomía de las personas". En suma, la estructura central del liberalismo se erige sobre el *scepticism concerning the reality of trascendent meaning*, el escepticismo relativo a la actualidad o veracidad de todo significado, propósito o explicación trascendente. En este mismo tono arguye Ackerman que la dura verdad es que "no hay ningún significado moral escondido en las entrañas del Universo" (121).

---

(119) Cf. Steven WALL y George KLOSKO (ed.), *Perfectionism and neutrality. Essays on liberal theory*, Rowman and Littlefield Publishers, Lanham: Maryland, 2003.

(120) Bruce ACKERMAN, *Social justice in the liberal state*, Yale U.P., New Haven, 1980. Una posterior defensa en el artículo de Bruce A. Ackerman, "What is neutral about neutrality?", en *Ethics*, vol. 93, n.º 2 (enero 1983), págs. 372-390.

(121) ACKERMAN, *Social justice in the liberal state*, cit., págs. 368-369. Descarnada afirmación que vuelve templada la de Ludwig von Mises, *Liberalism*, cit., pág. XXII: "Pero no obstante lo elevada que pudiera ser la esfera en la que están emplazadas las cuestiones políticas y sociales, aun ellas se refieren a asuntos que están sometidos al control humano y que consiguientemente deben ser juzgados de acuerdo con los cánones de la razón humana. En estas cuestiones, no menos que en toda otra de nuestros asuntos mundanos, el misticismo es únicamente un mal. Nuestros poderes de comprensión son muy limitados. No podemos esperar a descubrir los últimos y más profundos secretos del universo".

Ahora bien, del plano cognitivo hemos descendido al moral y de éste extraemos consecuencias políticas. En efecto, de los dichos de Ackerman deriva una posición en términos de legitimidad: "Una estructura de poder es ilegítima si ella únicamente puede ser justificada a través de una conversación en la cual alguna persona (o grupo) debe afirmar que él es (o que ellos son) la autoridad moral privilegiada" (122). La pluralidad de las concepciones sobre lo bueno es irreductible y el Estado o la agencia de poder no puede argüir a favor de la moralidad preferente de una de ellas, cualquiera que sea. Juzgar sobre lo bueno y lo malo, sobre las materias morales, no es asunto de la autoridad sino competencia de los individuos, es, por tanto, relativo(123).

§33. Lo que no se discute, empero, es el pluralismo. En Kant y en Mill, como en todo el viejo liberalismo racionalista y satisfecho, el individualismo procuraba un deseable pluralismo en modos de vida y experiencias morales que condujo al actual pluralismo con rasgos de fragmentación irrefrenable, pluralismo que no se quiere metafísico ni moral, sino político que, siendo querido, amenaza no obstante a la misma sociedad política haciendo imposible la convivencia. El pluralismo, ya no como ideal sino como hecho social, ha desbordado la privacidad de las doctrinas particulares y genera conflictos en la vida pública. Esto es lo que pretende enfrentar John Rawls cuando escribe que, "dado el hecho del pluralismo razonable, los ciudadanos no pueden estar de acuerdo acerca de ninguna autoridad moral, así se trate de un texto sagrado o de una institución. Tampoco se ponen de acuerdo acerca del orden

---

No obstante, la de Ackerman es una toma de posición filosófica, influida por corrientes lingüísticas o alguna de las filosofías del lenguaje hodiernas; por lo tanto no es neutral frente a los valores, aunque principalmente trate de explicar cómo se producen éstos. En este sentido, se ha sostenido que el liberalismo expresa nuestra moral común por la capacidad de dar razones y de recibirlas; de modo que la moral se convierte en el arte de la discusión y el bien queda atrapado en las palabras o es sustituido por el diálogo. Cf. Stephen MACEDO, "Liberal virtues, constitutional communities", en *The Review of Politics*, vol. 50, n.º 2 (primavera 1988), págs. 217-219.

(122) ACKERMAN, *Social justice in the liberal state*, cit., págs. 10-11.

(123) Cf. Maria BAGHRAMIAN, *Relativism*, Routledge, Taylor and Francis Group, Londres & Nueva York, 2005, c. 10, págs. 232 y sigs.

de los valores morales, ni acerca de los dictados de los que algunos consideran la ley natural" (124). No es, por ende, una condición social pasajera o una situación esporádica de la sociedad, "es una característica permanente de la cultura pública de la democracia", el "inevitable resultado de la libre razón humana", según apostilla Rawls (125).

La idea de que una racionalización holística o sistémica, como la de Parsons o la de Easton, no tiene ya sentido por su exagerado optimismo y su contraste con una realidad pluralista a ultranza, da lugar al constructivismo político esperanzador. Si somos capaces de diseñar los procedimientos de consenso, sobrevendrá el acuerdo a pesar del pluralismo y sin mengua de éste. "Entonces –escribe Rawls– adoptemos el punto de vista constructivista para justificar los términos justos de la cooperación social tal como se derivan de los principios de la justicia en que se hayan puesto de acuerdo los representantes de los ciudadanos libres e iguales, imparcialmente situados" (126).

Nótese, al pasar, que el liberalismo constructivista no ha salido del «parroquialismo» (127), sigue mirándose el ombligo, haciendo teorías universales basadas principalmente en la experiencia democrática yanqui, en los valores políticos de una democracia constitucional que, por exitosa, funge de modelo para todo el orbe (128). Y tal experiencia, además, se quiere hacer pasar por «moral» en el sentido de que el *modus vivendi* de la sociedad norteamericana es más que un estilo: es un régimen constitucional de virtudes públicas, superior a otras formas de moral, porque alienta virtudes morales de cooperación, socialmente ventajosas (129).

---

(124) RAWLS, *Liberalismo político*, cit., pág. 107.

(125) RAWLS, *Liberalismo político*, cit., pág. 57. Lo que recuerda la carta X de *El Federalista*, cuyo autor es Madison, sobre la necesidad de las facciones en las sociedades modernas. Cf. *The Federalist* [1787-1788], The Gideon Ed., Liberty Fund, Indianapolis, 2001, págs. 42-49.

(126) RAWLS, *Liberalismo político*, cit., pág. 107.

(127) Ya lo denunciaba Alasdair MACINTYRE, "The privatization of good: an inaugural lecture", en *The Review of Politics*, vol. 52, n.º 3 (verano 1990), págs. 344-361.

(128) "Más bien es el éxito de la práctica compartida por esas personas razonables y racionales [sic] lo que justifica que digamos que existe en esto un orden de razones". RAWLS, *Liberalismo político*, cit., pág. 126.

(129) RAWLS, *Liberalismo político*, cit., págs. 189-190.

Esto es, la doble moral que siempre se ha atribuido a la sociedad norteamericana: una moral pública que no se sustenta en las virtudes personales, que prescinde de ellas o bien le son indiferentes. Es una versión hodierna del viejo acertijo kantiano: "no es la moralidad la que condiciona una buena constitución –escribía Kant–, sino al contrario: una buena constitución dará como resultado la formación moral del pueblo" (130).

§34. Según ello, como no es posible llegar a un acuerdo en cuestiones éticas, relativas al bien, ni tampoco en cuestiones de principios, que tocan a la verdad, el pluralismo es una invitación a un arreglo razonable, descartando las dificultades teóricas y concentrándose en el uso de la razón práctica kantiana que habilitará los procedimientos del consenso entre los ciudadanos. Es decir, el pluralismo tiene necesidad de prescindir de la verdad; no la niega en su escepticismo –posiblemente haya algo verdadero y como tal inmutable–, pero no se interesa por ella para construir el acuerdo político, porque es un impedimento para el consenso (131).

Luego, hay que concentrarse en el pluralismo razonable, es decir, en aquellas doctrinas que, siendo diversas, están dispuestas a ofrecer términos comunes de acuerdo y cooperación y a cumplirlos; pluralismo razonable de personas que se guían no por ideas del bien general sino por la necesidad de cooperar en el mundo social en condiciones de libertad e igualdad (132). Vivir en una sociedad pluralista demanda de las personas el guardar en su pecho sus concepciones sobre lo bueno para poder establecer un consenso sobre aquello que convienen y aceptan en común como justo, esto es, como lo que nos permite cooperar.

El resultado es la idea de la «justicia modular», la justicia como un módulo que, siguiendo a Rawls, "encaja en varias doctrinas comprensivas razonables y que puede ser sostenida por ellas, las cuales perduran en la sociedad a la que regula" (133). La

---

(130) Immanuel KANT, *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*, 1795, que se toma de la versión inglesa: *Perpetual peace. A philosophical essay*, George Allen & Unwin Ltd., Londres, 1917, págs. 153-154.

(131) RAWLS, *Liberalismo político*, cit., pág. 105.

(132) RAWLS, *Liberalismo político*, cit., págs. 67-69 y toda la Conferencia II.

(133) RAWLS, *Liberalismo político*, cit., pág. 37.

justicia política, que ha descartado ya la verdad, ahora desecha el bien, los principios éticos, para contentarse con una solución pragmática del desacuerdo al que naturalmente lleva el pluralismo. Abandonar el propio punto de vista, buscar uno que sea independiente y que permita la cooperación por medio de ideas afines, tal la tarea del constructivismo político a lo Rawls. "El criterio –insiste Rawls– no consiste en que los bienes primordiales sean justos en función de las concepciones comprensivas del bien relacionadas con tales doctrinas, mediante el logro de un equilibrio entre ellas, sino que sean justos para los ciudadanos libres e iguales, como personas que tienen esas concepciones del bien" (134).

Rawls, como Hobbes, privilegia al Estado como paraguas protector de la individualidad; pero, como Rousseau, demanda –al exigir la postergación de las ideas sobre el bien y las concepciones sobre la verdad– que nos veamos a nosotros mismos sólo como ciudadanos, que nos transformemos en ciudadanos de una democracia que nos entrega, a cambio, la posibilidad de cooperar civilizadamente. Es un argumento típicamente gnóstico que prohíbe, en la vida pública, ir más allá de lo convenido como adecuado y conveniente a fines inmediatos, prohíbe el preguntarse públicamente por la verdad y el bien ante la prioridad de la práctica (135). Rawls lo justifica del siguiente modo: el constructivismo político "no critica las explicaciones religiosas, filosóficas o metafísicas de la veracidad de los juicios morales o de su validez. La razonabilidad es su norma de lo correcto y, dados sus objetivos políticos, no necesita ir más allá" (136). Es decir, la prohibición de preguntar se formula como el desinterés de la teoría que pone la política por encima de la verdad (137) y, por lo mismo, no solamente la sociedad democrática y liberal renuncia a la verdad sino que, además, la teoría vive en la opinión, se hace ideología.

---

(134) RAWLS, *Liberalismo político*, cit., pág. 60.

(135) Cf. Eric VOEGELIN, *Wissenschaft, Politik und Gnosis*, 1959, que se cita en la versión española: *Ciencia, política y gnosticismo*, Rialp, Madrid, 1973, págs. 21-66.

(136) RAWLS, *Liberalismo político*, cit., pág. 132.

(137) Lo ha dicho tajantemente Richard RORTY, "La prioridad de la democracia sobre la filosofía", en Gianni VATTIMO (comp.), *La secularización de la filosofía*, Gedisa, Barcelona, 1992, págs. 31-61.

§35. Si se practica un balance de lo dicho hasta aquí, tendremos que una sociedad liberal, individualista y pluralista, únicamente es posible por la interdicción de la verdad y la separación pública entre la justicia y el bien, entre el derecho y la moral (138). Así se ha sostenido desde Locke hasta Rawls. En todo caso, la sociedad liberal no tiene más necesidad que de una moral cívica –como estaba ya en Locke y que Rawls hace consistir en virtudes políticas–, es decir, funcional al liberalismo. Toda otra demanda de bienes es devuelta al mundo del individuo. ¿Qué otra cosa se quiere decir con doctrinas comprensivas razonables, en el lenguaje de Rawls, sino aquellas que no se oponen a los propósitos políticos de la sociedad liberal?

Lo que cada uno cree, lo que cada uno considera bueno o verdadero, ante las cuestiones políticas fundamentales debe ser postergado. Lo razonable –si queremos alcanzar un consenso– es que tales concepciones "se dejen a un lado en la vida pública" (139). El bien interfiere con lo justo, las exigencias privadas de una vida buena o desarrollada no pueden trasladarse de inmediato a la razón pública; ésta es como un cernidor que sólo deja pasar, en pos de la cooperación, aquellas concepciones del bien que no son conflictivas con la idea de una justicia política. Luego, el pluralismo liberal es una política sin moral, una justicia inmoral, completamente autorreferencial, "puramente procedimental". Lapidariamente afirma Rawls que "lo justo lo especifica el resultado del procedimiento", pues "no existe un criterio previo formado con el cual haya que comprobar el resultado" (140).

El pluralismo se ha convertido en el criterio rector de la política y también de la moral: hay una moral pluralista que no quie-

---

(138) Cf. Lyle A. DOWNING and Robert B. THIGPEN, "Virtue and the common good in liberal theory", en *The Journal of Politics*, vol. 55, n.º 4 (noviembre 1993), págs. 1.046-1.059.

(139) RAWLS, *Liberalismo político*, cit., pág. 35.

(140) RAWLS, *Liberalismo político*, cit., pág. 87. Argumento que se sostiene en la distinción entre lo razonable (la justicia) y lo racional (el bien), pero que contradice el aserto según el cual: "Como ideas complementarias, ni lo razonable ni lo racional pueden existir lo uno sin el otro". IDEM, pág. 70. Y es contradictorio porque si no hay un criterio valorativo o ético previo que permita comprobar el resultado justo, ¿cómo es que se complementan el bien y la justicia, la moral y la política?

re ser relativista y que huye de sus propias consecuencias en pos del convencionalismo, es decir, del consensualismo ético. Luego la justicia es lo que resulte del consenso entre los participantes (141). "El pluralismo –escribe Kekes– centra su atención en los valores como constituyentes de la buena vida. Son buenos por la satisfacción personal y el mérito moral que poseen. Estos componentes de realización de lo bueno dependen de la comprensión de las posibilidades que razonablemente podemos evaluar". Esto es, la evaluación de las posibilidades conduce a una elección de los valores realizables para evitar el conflicto. Luego, los valores éticos son "opcionales" y, por cierto, la justicia lo será, porque lo más importante es la libertad de que dispongamos para construir nuestra propia vida, porque nuestros semejantes se beneficiarán de todas nuestras experiencias vitales (142).

11. Conclusión

§36. Entre el viejo y el nuevo liberalismo se pueden observar cambios, como sucede a toda ideología con el paso del tiempo. Pero son superficiales, si se quiere de enfoque o teóricos, siempre con el objetivo de renovar la vitalidad de la ideología. El paso del tiempo no ha significado, sin embargo, ningún cambio respecto de repudio liberal por la tradicional noción de bien común. En el texto que he ofrecido creo que se comprueba que de Hobbes y Locke a Nozick y Rawls, el bien común no tiene cabida en el liberalismo, salvo que lo confundamos con el interés general o el bienestar colectivo u otro concepto semejante, que los liberales están dispuestos a emplear, en algunos casos a duras penas.

Es que la incompatibilidad entre los extremos que he considerado está en la raíz del liberalismo. Como han señalado Ferry y Renaut, es propio de los siglos XVIII y XIX que las declaraciones liberales de derechos se piensen a partir de "una esencia abstracta

(141) Cf. Juan Fernando SEGOVIA, "La crise de la justice politique dans la société post-libérale", en *Catholica*, n.º 106 (invierno 2009-2010), págs. 37-39.

(142) John KEKES, *The morality of pluralism*, Princeton U.P., Princeton: NJ, 1993, págs. 27-28.

del hombre", y que esta "idea indeterminada del hombre en su calidad de hombre", constituya un "valor superior a todas las determinaciones que haya impreso en él la época, la categoría social o la sujeción universal" (143). Habría que aclarar, no obstante, que se trata de una abstracción selectiva, que toma del hombre lo que es necesario a la ideología. Y tal perspectiva deformada de lo que es la persona humana perdura en los intentos de remozamiento del liberalismo en el siglo XX.

Es decir, se trata de un individualismo metodológico, de una unidad primaria y última de análisis y construcción. Kant fue quien, en sede filosófica, mejor definió esta idea abstracta (moral, optimista y racional) de la naturaleza humana liberal cuando, al exponer el principio universal a priori del derecho, lo entiende como un entramado de libertades, en el que la libertad de cada uno se armoniza con la de los demás, según una ley general de libertad (144). Así se hace comprensible la máxima liberal que afirma que "cada hombre es el mejor juez de su propio interés" (Bentham) pues, como ser racional y moral, es él el único capacitado para comprender ese interés, afianzarlo y perseguirlo. Es por ello que el liberalismo decimonónico sostendrá que la "lógica del interés personal" conduce a la armonización de esos intereses, de tal modo que cuando un individuo se ocupa de sus propios asuntos contribuye a los intereses del conjunto (A. Smith) o a la utilidad común (Bentham) (145). En el siglo XX Hayek y otros prosélitos del orden espontáneo han continuado esta vertiente ideológica.

§37. Ahora bien, en línea con Hobbes, los liberales deben llegar a la conclusión que expuso von Mises: el Estado es coerción, es decir, limitación a la libertad. "El Estado –escribe von Mises– es esencialmente un aparato de compulsión y coerción. El rasgo característico de sus actividades consiste en imponerse a las personas por medio de la intimidación o de la fuerza, para obligarlas a

(143) Luc FERRY y Alain RENAUT, *Philosophie politique* 3: *Des droits de l'homme à l'idée républicaine*, PUF, París, 1985, pág. 61.

(144) KANT, *La metafísica de las costumbres*, cit., primera parte, págs. 33-34.

(145) DE RUGGIERO, *Historia del liberalismo europeo*, cit., págs. 14-15.

comportarse de una manera diferente a la que ellas desearían" (146). Sin embargo, mientras Hobbes veía en ello el precio a pagar por vivir en sociedad de un modo seguro y salvar nuestras vidas, el economista austríaco lo formula desde una perspectiva negativa: vale más, para el desarrollo de la individualidad, la espontaneidad de la libertad que el orden coactivo estatal.

Y entre Hobbes y von Mises, no hay duda de que la razón asiste a Hobbes: el Estado debe necesariamente ser un aparato de represión para posibilitar si no la convivencia, al menos la coexistencia, la seguridad. Pero una afirmación tan brutal se da de narices con el liberalismo, porque ¿cómo admitir que sólo somos libres bajo la necesaria represión del poder? La gran pregunta de los liberales, de Locke a nuestros días, es la que repite Rawls: "¿Cómo es posible que haya una sociedad estable y justa cuyos ciudadanos libres e iguales están profundamente divididos por doctrinas religiosas, filosóficas y morales, conflictivas y hasta inconmensurables?" (147). Más derechamente: cómo es posible vivir socialmente con individuos que no son amigos y viven en conflicto.

La respuesta de Rawls es que podemos vivir en sociedad siempre que nos pongamos de acuerdo en los procedimientos y en un mínimo de justicia compartida, política, que no se identifique con ninguna de esas doctrinas conflictivas, pero que todas puedan ver en ese mínimo un vínculo común que facilite el consenso. Es decir: no hay que preguntarse qué es la política y para qué vivimos de un modo político; basta con un planteo de constructivismo racionalista –artificio teórico al que recurre Rawls para evadir el contractualismo– del que se deriven instrumentos consensuales e instituciones y ritos procedimentales (148). Esto es, la democracia constitucional que nos legaran los Estados Unidos de América.

---

(146) MISES, *Omnipotent government*, cit., pág. 46.

(147) RAWLS, *Liberalismo político*, cit., pág. 137; véase también pág. 29.

(148) RAWLS, *Liberalismo político*, cit., conferencia III. Véase Catriona MCKINNON, *Liberalism and the defense of political constructivism*, Palgrave MacMillan, Nueva York, 2002, cuya conclusión (pág. 149) es nítida y favorable a Rawls: la de éste es una versión de la justicia política liberal "que escapa del criticismo en virtud de su explicación constructivista de los principios de derecho como aquellos que no pueden ser rechazados por personas políticamente razonables al responder a los problemas de la justicia, y, en virtud de su caracterización de una justicia orientada por el razonamiento práctico, como íntimamente conectada con la auto-estima de los seres razonables".

§38. Ahora bien, esta tensión interna al liberalismo me sugiere algunas reflexiones finales. La primera me lleva a aplaudir el aserto de Koselleck que Castellano ha reiterado en sus estudios.

Pues, en efecto, la libertad de conciencia y de crítica, exaltada por la Ilustración, lleva inevitablemente, según Koselleck, a la guerra civil dentro del Estado. "La guerra civil, que fue eliminada por el Estado, resurge de nuevo inesperadamente; y ello, precisamente, en el ámbito privado interno, que el Estado hubo de conceder al hombre en cuanto que tal hombre. Domina en él la libertad absoluta, el «bellum omnium contra omnes»". El recurso de suponer a todos los individuos siendo partes de la soberanía, hace que ésta gane un imperio indisputado; la tal soberanía de los individuos racionales constituye, a juicio de Koselleck, "el modelo de una forma estatal para la cual se legaliza la guerra civil, bien que de modo puramente espiritual, y se convierte en fundamento de la legitimidad" (149).

Castellano vuelve sobre este punto y al considerar la objeción de conciencia, el instituto jurídico que hace de la conciencia individual el juez de la ley, llega a similar conclusión que Koselleck: es la "garantía del ejercicio de la anarquía" pues conserva un hipotético derecho del estado de naturaleza "dentro de la sociedad civil contractualista", lo que no puede llevar sino a la "disolución de la comunidad estatal" (150). Y lo mismo cabría decir, de modo general, de los derechos humanos como exacerbación del individualismo, fundados en la libertad negativa (151). Para Castellano, con el liberalismo la sociedad se convierte en tribu porque los derechos individuales, en los que se plasma la libertad negativa, institucionalizan el «principio de la guerra», pues el estado de naturaleza (su ficción) subsiste ahora al interior del Estado que se convierte en procurador de la anarquía, en garante de la guerra. Guerra que "decreta la muerte del bien común" (152).

---

(149) Reinhart KOSELLECK, *Kritk un Krise*, 1959, que se cita de la versión española: *Crítica y crisis del mundo burgués*, Rialp, Madrid, 1965, págs. 202-203.

(150) Danilo CASTELLANO, *La razionalità della politica*, Edizione Scientifiche Italiane, Nápoles, 1993, págs. 35 y 43.

(151) Cf. CASTELLANO, *L'ordine politico-giuridico «modulare» del personalismo contemporaneo*, cit., págs. 10, 14-15, 17-18, 67-68, 73, 105-106, 115-116; *Racionalismo y derechos humanos*, cit., págs. 25-27, 82-85, 113, 139-140.

(152) CASTELLANO, *La razionalità della politica*, cit., pág. 145.

§39. La segunda reflexión final tiene que ver con la causa de esta anarquía liberal. La raíz de todas estas dificultades se encuentra en la negación del orden del ser, en el nominalismo seguido del convencionalismo, que obliga a imaginar racionalmente cómo es la realidad, partiendo de una noción racionalista-mecanicista de la naturaleza física (153), y llegando a la concepción de la naturaleza humana como una individualidad, esto es, un individualismo tenaz en doctrina y ferozmente intolerante y disolvente en la práctica. Dejo la palabra a de Ruggiero: "El *homo novus*, que ha repudiado toda mediación eclesiástica en pro de sus intereses ultraterrenos, mantiene también esta intolerancia en la organización de su vida terrena. Quiere ser su propio crítico, su propio juez, su propio abogado, su propio administrador, su propio gobernante" (154).

Desde la perspectiva liberal el orden social es imposible en la misma medida que no, existe propiamente naturaleza humana, pues eso que llamamos hombre es un hacerse progresivo que carece de meta o fin, tiene un futuro abierto (155). El individualismo progresista (§5) fue la creencia de John Stuart Mill: la libertad hace al individuo un ser moldeable según su propio querer, un sujeto proteico que se manifiesta tal en tanto distinto y original (156). El legado ha sido recogido y la utopía del autodesarrollo individual ha pasado al personalismo del siglo XX (157).

¿Cómo es posible sostener que existe un orden social si se niega todo orden en la persona? ¿De qué manera puede implantarse un orden en la sociedad partiendo del supuesto de la libertad negativa, de que el individuo libre no está sometido a ningún orden pues es un ser en «libre desarrollo», un ser que se autodetermina? Rafael Gambra ya lo había advertido al criticar la deriva nihilista en el existencialismo: "Si no hay un orden inmutable de

(153) HAZARD, *La pensée européenne au XVIIIe siècle*, cit., págs. 280 y sigs.

(154) DE RUGGIERO, *Historia del liberalismo europeo*, cit., pág. LXV. Similar juicio en BURDEAU, *El liberalismo político*, cit., págs. 32-33.

(155) GRAY, *Liberalism*, cit., pág. 10.

(156) Cf. MILL, *On liberty*, cit., c. 3.

(157) Cf. CASTELLANO, *L'ordine politico-guiridico «modulare» del personalismo contemporaneo*, cit., *passim*; y Juan Fernando SEGOVIA, "El personalismo, de la modernidad a la posmodernidad", en *Verbo*, n.º 463-464 (marzo-abril 2008), págs. 313-337.

causas ni de normas, habrá el hombre de escoger su destino en la soledad y en el abandono; pero será en este escoger donde cada hombre cree su propia personalidad, porque su ser es personal, esto es, un proceso acumulativo de autocreación" (158).

O la política liberal traiciona la ideología y retoma el camino hobbesiano de la supremacía estatal, o bien exalta la libre autodeterminación y acaba en la anarquía. Ambas tendencias conviven en el liberalismo y se manifiestan en las sociedades hodiernas, con esa mezcla bizarra de imposición y libertad negativa que produce un desorden permanente, un conflicto interminable entre seguridad y libre manifestación de la voluntad del yo.

§40. En todo caso, ayer y hoy, la libertad humana es la celebración del no orden a consecuencia de la negación del bien y la celebración de un individualismo vitalista con tintes escépticos (159). Pues si el bien –aquello que todo hombre apetece– es el fin del movimiento, el reposo del ser, la negación del bien es la apoteosis del movimiento incesante y de la insaciable búsqueda. No hay un *telos* que sea el bien, sino objetivos mudables, propósitos cambiantes, que certifican la prioridad de la búsqueda, de la exploración y la experimentación de la propia vida como una libre construcción. Lo decía Rousseau: "*Le repos et la liberté me paraissent incompatibles*" (160).

Todo ello por esa enfermedad que el pecado de soberbia de la modernidad desplegó como peste y que llega hasta el día de hoy. "Sustituyeron el amor de Dios –escribió Carl L. Becker– por el amor de la humanidad; la vicaria expiación, por la perfectibilidad del hombre con su propio esfuerzo; la esperanza de inmortalidad en el otro mundo, por la esperanza de pervivir en la memoria de las generaciones futuras" (161).

---

(158) Rafael GAMBRA, *El silencio de Dios*, 3.ª ed., Librería Huemul, Buenos Aires, 1981, pág. 29.

(159) "No hay vida buena, sólo vidas que no son malas. (...) La vida que no es la buena vida es buena en sí misma". KATEB, "La individualidad democrática y el significado de los derechos", cit., pág. 208.

(160) ROUSSEAU, *Considérations sur le gouvernement de Pologne* [1771], c. I, en *The political writings of…*, cit., vol. II, pág. 426.

(161) Cf. C. L. BECKER, *The Heavenly City of the Eighteenth Century philosophers,* New Haven, 1932, pág. 130.

El liberalismo ha construido su propia teodicea, la del no ser, la del hacerse: hacerse tanto del individuo como de la sociedad desde la libertad que es y que somos, desde el progreso que es y que somos. Movimiento sin fin que es la negación del bien de la persona y de la comunidad política, del bien común.

LA CUESTIÓN SOCIAL, EL LIBERALISMO Y EL PRINCIPIO DE SUBSIDIARIEDAD

POR

BERNARD DUMONT

1. Introducción

La noción de "subsidiariedad" es de introducción reciente en el discurso social católico, ya que sólo apareció por primera vez en la encíclica *Quadragesimo Anno*, de Pío XI, en 1931. Y todavía hay que precisar que si el contenido, tal como se entendió después, del "principio de subsidiariedad" se encuentra allí, la locución misma no figura formalmente. Sólo la versión latina lleva, en un inciso, una fórmula parecida: "'subsidiarii' officii principio", expresado en francés como "*principe de la fonction supplétive de toute collectivité*", en español "función 'subsidiaria' [del Estado]", figurando la palabra "subsidiaria" entre comillas, como en las versiones en latín e inglesa. Esta alusión furtiva es insertada en el n.º 80 del texto, después de la formulación siguiente (n.º 79):

> " [...] como no se puede quitar a los individuos y dar a la comunidad lo que ellos pueden realizar con su propio esfuerzo e industria, así tampoco es justo, constituyendo un grave perjuicio y perturbación del recto orden, quitar a las comunidades menores e inferiores lo que ellas pueden hacer y proporcionar y dárselo a una sociedad mayor y más elevada, ya que toda acción de la sociedad, por su propia fuerza y naturaleza, debe prestar ayuda a los miembros del cuerpo social, pero no destruirlos y absorberlos [...]. Por lo tanto, tengan muy presente los gobernantes que, mientras más vigorosamente reine,

salvado este *principio de función "subsidiaria"*, el orden jerárquico entre las diversas asociaciones, tanto más firme será no sólo la autoridad, sino también la eficiencia social, y tanto más feliz y próspero el estado de la nación".

2. Elaboración de un principio

Esto en cuanto a la palabra. Respecto de la idea de subsidiariedad, tal como se enuncia en el último pasaje citado, hay acuerdo en considerar que es el fruto inmediato de las reflexiones del Obispo Ketteler, que lo fue de Maguncia a partir de 1850, antes de ser el cofundador del *Zentrum*, el primer partido demócrata-cristiano, constituido para oponerse al *Kulturkampf* conducido por Bismarck entre 1870 y 1887. Ketteler constituye la típica figura del catolicismo social crítico con las consecuencias sociales del liberalismo económico pero abierto al liberalismo político. Lo que se traduce, por una parte, en la preocupación por ayudar a las clases populares, particularmente a los obreros amenazados tanto por el liberalismo económico como por el socialismo de Estado, y al mismo tiempo, por otra, en la reivindicación de "la Iglesia libre en el Estado libre", es decir la separación amistosa entre la Iglesia y el Estado, lo que hoy llaman la laicidad positiva. En la perspectiva de Ketteler, se trataba más de liberarse del peso del josefinismo que de compartir el entusiasmo de Montalembert o Lacordaire para con la modernidad. Fue sobre todo la cuestión escolar la que empujó al obispo alemán a luchar por la libertad, en torno a temas ampliamente desarrollados más tarde: deber y derecho primordial de los padres, obligación de las instancias superiores e últimamente del Estado de ayudarles en lugar de querer sustituirse a ellos. En fin de cuentas Ketteler lanzó la expresión "derecho subsidiario"(1) de donde se sacó más tarde el "principio" de subsidiariedad.

(1) "Pero el absolutismo sería muy difícil, una verdadera esclavitud de la mente y el alma, si el Estado se aprovechara de lo que yo llamo el derecho subsidiario" (*Die Katholiken im deutschen Reich*, 1873, cit. por Elvio Ancona, "… 'il più vicino possibile ai cittadini'. Problematiche e prospettive della sussidiarietà nell'ordinamento comunitario", en *Iustitia*, LIII (2000), págs. 315-349, § 5).

Hay que sorprenderse de que esta idea, al margen de la terminología, haya podido ser considerada como una suerte de descubrimiento. Porque después de todo, la lectura del primer capítulo de la *Política* de Aristóteles nos hace saber que la sociabilidad del hombre empieza en el microcosmos que es la familia, pero nos dice también que ésta, a pesar de todo lo precioso que tiene en favor del hombre (es su "hogar"), resulta sin embargo una sociedad imperfecta, que no dispone de recursos suficientes para permitir a sus miembros encontrar todo lo que es necesario para el cumplimiento de su naturaleza. Conviene que la división del trabajo permita que unos vengan para suplir a las necesidades de los demás y recíprocamente. Esta suplencia concierne a entidades (individuales y colectivas) parciales y especializadas –uno es panadero, otro médico, etc.–, lo que exige entonces la existencia de un orden colectivo que permite poner en común estas suplencias: el orden político de la ciudad.

Ésta reúne en su seno una cierta totalidad de medios morales y materiales, y forma por lo mismo una "sociedad perfecta", es decir que reúne en ella suficientes capacidades para que cada miembro del cuerpo social pueda cumplir mejor su humanidad (2). Este mismo conjunto de aptitudes materiales y morales constituye el bien común de la colectividad política (comprendemos en seguida que éste no puede ser reducido a las infraestructuras económicas), un bien más elevado y deseable que el bien particular de cada miembro ya que es la condición para la adquisición de todos los otros bienes en el orden temporal y hasta en el orden espiritual en cuanto es dispositivo a aquél.

El simple hecho de describir así los cuerpos sociales según sus necesidades de perfección indica un sentido: el ser humano debe ser ayudado desde su llegada al mundo, no puede vivir solo sin socorro (*subsidium*) de sus semejantes, socorro a su vez sometido a las exigencias de un ordenamiento que deriva de una obligación

(2) "La primera asociación de muchas familias, pero formada en virtud de relaciones que no son cotidianas, es el pueblo, que justamente puede llamarse colonia natural de la familia, porque los individuos que componen el pueblo, como dicen algunos autores, "han mamado la leche de la familia", son sus hijos, "los hijos de sus hijos". (ARISTÓTELES, *Política*, I, 1).

de la naturaleza. Por consiguiente, todas las empresas parciales individuales o colectivas, y la comunidad política misma, son por esencia complementarias, subsidiarias. Ontológicamente, "la sociedad es para el hombre", la familia para cada uno de sus miembros, el gobierno para los gobernados, y así sucesivamente.

En efecto, pero como la existencia de este edificio subsidiario es un bien precioso y más precioso para cada uno que su propio bien individual, debe ser deseado y buscado más que todos los otros bienes. Por eso es imposible considerar el principio de subsidiariedad de manera exclusiva, sin evocar en seguida a su hermano gemelo, el "principio de totalidad", que implica la primacía del bien común sobre el bien particular (3).

Queda una pregunta: la revalorización misma de la subsidiariedad por Ketteler, luego por Pío XI, ¿aporta algo nuevo?

Contextualmente sí, porque la introducción de este concepto abre una reflexión antropológica en el momento en que el modelo tradicional es amenazado por la economía capitalista y el despliegue de la sociedad industrial. El último cuarto del siglo XIX es el período de despegue del socialismo marxista al mismo tiempo que de la sociología, después de la destrucción liberal y jacobina de los cuerpos intermedios (4). En cuanto a Pío XI, publica *Quadragesimo anno* en 1931, es decir dos años después la gran cri-

(3) "En un todo, cada parte ama naturalmente el bien común del todo más que el bien propio y particular. Esto se pone de manifiesto en la actividad de los seres: cada parte tiene, en efecto, una inclinación primordial a la acción común que redunda en beneficio del todo. Esto se echa de ver igualmente en las virtudes políticas, que hacen que los ciudadanos sufran perjuicios en menoscabo de sus propios bienes y a veces en sus personas". "La parte ama en realidad el bien del todo en cuanto le es conveniente; mas no hasta el extremo de que ordene a sí misma el bien del todo, sino más bien hasta el punto de que ella misma se ordene al bien del todo" (SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, II-II, q. 26, art. 2).

(4) Robespierre había advertido a los jacobinos a este respecto: "Huid de la antigua manía de querer gobernar demasiado; déjese a los individuos, déjese a las familias el derecho de hacer lo que no perjudica a otro; déjese a los municipios el poder de ajustar sus propios asuntos en todo lo que no corresponde en absoluto a la administración de la República; dése a la libertad individual todo lo que no pertenece naturalmente a la autoridad pública y habréis dejado tan poco ascendiente a la ambición y a la arbitrariedad" ("Discurso sobre la Constitución", 10 de mayo de 1793, en *Œuvres de Robespierre recueillies et annotées par Jean-Marie Vormorel*, París, 2.ª ed., Achille Faure, 1967, pág. 285).

sis que estalló en 1929. El énfasis en la subsidiariedad abre la vía para una comprensión de la responsabilidad personal, incita a no considerar a la gente como peones intercambiables (5), alienta la propiedad individual como fruto legítimo del trabajo, encamina finalmente, o devuelve hacia una visión de la política como obra de prudencia calcada sobre el ejemplo del gobierno divino, es decir de la providencia, que no hay que confundir con la caricatura que es el así dicho Estado de bienestar. Santo Tomás ya había dicho que:

> "Un gobierno es el mejor cuando su providencia respeta el modo propio de las cosas gobernadas: en esto, en efecto, consiste la justicia de un régimen. Pues, totalmente como él sería contrario a la noción de régimen humano que los hombres fueran impedidos actuar según sus funciones por el gobernador de la ciudad –si no tal vez momentáneamente, debido a una necesidad– también cosa sería contra la noción del régimen divino no permitir a las cosas actuar según el modo de su propia naturaleza" (6).

Este aspecto "existencial" nunca había sido abordado en detalle antes de que se sintieran las consecuencias de la erradicación de los cuerpos intermedios por el derecho revolucionario. El énfasis en lo sucesivo se colocará en la necesidad de espacio vital de las personas, el valor moral del trabajo, la legitimidad de la herencia como fruto legítimo del trabajo de una vida, el recordatorio de la jerarquía entre los bienes "útiles" y los bienes "honestos"...

He ahí realidades humanas negadas por el antihumanismo moderno, y que serán objeto posteriormente de los grandes desarrollos en el ámbito del personalismo, con los riesgos de desviación que presentará, y en especial el hecho de ver sólo un aspecto de las cosas en detrimento de otros aspectos. Recalcar la subsidiariedad y hacer de ésta una noción directiva de la práctica política

(5) Bajo este último aspecto, el colectivismo totalitario está lejos de ser el único concernido. Pensamos en las visiones dadas por las películas de Fritz Lang *Metrópolis* (1927) y más tarde, la de Charlie Chaplin *Tiempos Modernos* (1936).

(6) *Suma contra gentiles*, III, 71, 4.

y social correspondió pues a una necesidad en circunstancias dadas, dando una clave para comprender y juzgar el desorden multiforme de la sociedad moderna, todas tendencias confundidas. Pero la insistencia sobre este principio sin evocar la primacía del bien común acaba por deformar su significado, y finalmente por subvertirlo.

3. De Pío XI a Benedicto XVI

El principio de subsidiariedad hizo su entrada en un período marcado por el estilo militante de Pío XI y por su opción práctica –por otra parte muy poco respetuosa de la subsidiariedad– a favor de la *Acción católica* destinada a enrolar a los católicos y a oponerlos "frente contra frente" a las organizaciones revolucionarias de masa.

En el círculo más circunscrito de los intelectuales católicos se desarrolla al mismo tiempo la lucha ideológica entre liberalismo y antimodernismo, enfrentamiento que se materializa alrededor de Charles Maurras y la *Acción francesa*; y de esta lucha el campo liberal saldrá vencedor. Las repercusiones son muy amplias en toda la Iglesia. El principal beneficiario del momento será el personalismo católico –otro nombre del liberalismo– con su teórico principal Jacques Maritain. Después de 1936 y hasta finales de los años 1950, esta tendencia, que conduce a aceptar la modernidad, su régimen político y su ideología de los derechos humanos, es frenada por la tendencia opuesta, el progresismo, convertida en fuerza auxiliar del comunismo. El estatismo es vivamente denunciado por Pío XI y luego por Pío XII, pero el término "subsidiariedad" no es especialmente invocado en los documentos pontificios (7).

(7) Es muy sintomático que una compilación de textos pontificios como *La paix intérieure des nations* realizada por los monjes de Solesmes (Desclée y Cie, 1952), que contiene un índice lógico muy detallado, ignora el término subsidiariedad, para retener sólo, por otra parte brevemente, la "fonction supplétive" (función de suplencia) del Estado. Los textos que entran bajo esta rúbrica son pequeños extractos de la encíclica *Summi Pontificatus*, del 20 de octubre de 1939, o incluso del discurso al Consistorio del 20 de febrero de 1946, con objetos ligados a las circunstancias de la guerra y de la reconstrucción.

Sólo con el Concilio Vaticano II la palabra va ser recuperada, mientras que se precisa la tendencia que canoniza el modelo democrático. El fenómeno es progresivo y por otra parte bastante lento al empezar.

En la encíclica *Mater et magistra* (15 de mayo de 1961), Juan XXIII concede mucha importancia a la "socialización", expresión que describe la sociedad de masas y el Estado de bienestar social-demócrata:

> "Por lo cual, el progreso de las relaciones sociales puede y, por lo mismo, debe verificarse de forma que proporcione a los ciudadanos el mayor número de ventajas y evite, o a lo menos aminore, los inconvenientes. Para dar cima a esta tarea con mayor facilidad, se requiere, sin embargo, que los gobernantes profesen un sano concepto del bien común. Este concepto abarca todo *un conjunto de condiciones sociales* que permitan a los ciudadanos el desarrollo expedito y pleno de su propia perfección. Juzgamos además necesario que los organismos o cuerpos y las múltiples asociaciones privadas, que integran principalmente este incremento de las relaciones sociales, sean en realidad autónomos [...]" (8).

Luego después viene la constitución conciliar *Gaudium et spes*, que no menciona el principio sino precisa implícitamente el sentido, relacionándolo con los derechos humanos. No hay duda sobre el acento personalista, en el ambiente optimista característico de la época:

> "Crece al mismo tiempo la conciencia de la excelsa dignidad de la persona humana, de su superioridad sobre las cosas y de sus derechos y deberes universales e inviolables. Es, pues, necesario que se facilite al hombre todo lo que éste necesita para vivir una vida verdaderamente humana, como son el alimento, el vestido, la vivienda, el derecho a la libre elección de estado ya fundar una familia, a la educación, al trabajo, a la

(8) *Mater et magistra*, n.os 64-65; en la versión francesa, "el progreso de las relaciones sociales se ve traducido por "la 'socialización'".

> buena fama, al respeto, a una adecuada información, a obrar de acuerdo con la norma recta de su conciencia, a la protección de la vida privada y a la justa libertad también en materia religiosa. El orden social, pues, y su progresivo desarrollo deben en todo momento subordinarse al bien de la persona, ya que el orden real debe someterse al orden personal, y no al contrario. El propio Señor lo advirtió cuando dijo que el sábado había sido hecho para el hombre, y no el hombre para el sábado".

En el período post-conciliar, se insiste en lo sucesivo en el mismo sentido, insertando el principio de subsidiariedad en la retórica general de los derechos. El *Compendio de la doctrina social de la Iglesia* (2005) resume las concepciones del conjunto del período del pontificado de Juan Pablo II, en la línea que había definido su encíclica *Centesimus annus* (1991): rechazo del Estado de bienestar, de la burocracia, libre empresa, capitalismo con rostro humano, democracia y derechos humanos. En breve: aceptación del régimen occidental. Es en este marco que se debe entender de ahora en delante el principio de subsidiariedad.

La exposición se divide en dos partes, una sobre el principio mismo, la otra hecha de "indicaciones concretas". La primera parte se contenta con recuperar *Quadragesimo anno,* y añade a esa una definición de la "sociedad civil", como:

> "conjunto de las relaciones entre individuos y entre sociedades intermedias, que se realizan en forma originaria y gracias a la 'subjetividad creativa del ciudadano'".

A través de esta frase corta ya se confirma una visión de la sociedad en la que, contra lo quería Aristóteles en cabeza de la *Ética a Nicomaco*, ya no está lo político, o sea, el elemento "arquitectónico" de la comunidad instituida, sino el sector de intervención de la "agencia" (para recuperar una expresión de Thomas Molnar) de ayuda y de mantenimiento de la entidad social principal que es la dicha "sociedad civil". Anotemos de paso la exterioridad de esta "agencia" de bienes y servicios, una especie de nuevo Estado policía de estatuto todavía bastante confuso.

La segunda parte acentúa este aspecto. En primer lugar, "el principio de subsidiaridad protege a las personas de los abusos de las instancias sociales superiores e insta a estas últimas a ayudar a los particulares y a los cuerpos intermedios a desarrollar sus tareas". Luego la intervención del Estado (su "función de suplencia") debe siempre revestir un carácter "excepcional" (n.º 188). Finalmente se expone una suerte de Carta de derechos (n.º 187-3), que hay que leer integralmente:

> "A la actuación del principio de subsidiaridad corresponden: el respeto y la promoción efectiva del primado de la persona y de la familia; la valoración de las asociaciones y de las organizaciones intermedias, en sus opciones fundamentales y en todas aquellas que no pueden ser delegadas o asumidas por otros; el impulso ofrecido a la iniciativa privada, a fin que cada organismo social permanezca, con las propias peculiaridades, al servicio del bien común; la articulación pluralista de la sociedad y la representación de sus fuerzas vitales; la salvaguardia de los derechos de los hombres y de las minorías; la descentralización burocrática y administrativa; el equilibrio entre la esfera pública y privada, con el consecuente reconocimiento de la función social del sector privado; una adecuada responsabilización del ciudadano para 'ser parte' activa de la realidad política y social del país".

Tras esta exposición de la subsidiariedad llegan precisiones sobre la sociedad civil (2.ª parte, cap. VIII, 5), en tres partes: "valor de la sociedad civil", "el primado de la sociedad civil", y "la aplicación del principio de subsidiariedad".

En primer lugar se nos presenta una oposición entre sociedad civil y comunidad política. Es todo lo más una distinción de razón, que hace pensar en otra del mismo tipo, avanzada por Jacques Maritain, entre persona e individuo, dado que la comunidad política se identifica con la totalidad unida de sus sociedades componentes, y no existe separadamente (a menos que se la reduzca al aparato del Estado, que de toda manera forma parte él mismo de la ciudad). Pero la verdad es que el *Compendio* prosigue sobre la misma pista:

> "La comunidad política está esencialmente al servicio de la sociedad civil y, en último análisis, de las personas y de los grupos que la componen"; este servicio consiste en regular los conflictos, "la dialéctica entre las libres asociaciones activas en la vida democrática"; en fin "la comunidad política debe regular sus relaciones con la sociedad civil según el principio de subsidiariedad: es esencial que el crecimiento de la vida democrática comience en el tejido social".

Así claramente el principio de subsidiariedad se encuentra puesto en relación directa con el "Estado de derecho", donde, precisa todavía el *Compendio*, la sociedad civil adquiere su "subjetividad" (n.º 406). Estamos en el marco evidentísimo de una visión liberal-democrática.

La última etapa de esta postura sobre del principio de subsidiariedad es muy reciente. Se trata de dos párrafos, 56 y 57, de la encíclica de Benedicto XVI *Caritas in veritate* (29 de junio de 2009), refiriéndose a la manera de concebir una autoridad mundial subsidiaria y poliárquica para el bien común de todo el planeta.

Benedicto XVI considera que la subsidiariedad es aceptable por todos, creyentes y no creyentes, porque "es ante todo una ayuda a la persona, a través de la autonomía de los cuerpos intermedios", y porque este mismo hecho descansa en una proposición de *Gaudium et spes* generalmente compartida por todos (n.º 12):

> "'todo sobre la tierra debe ser ordenado al hombre como en su centro y en su cumbre'. Esta ayuda se ofrece cuando la persona y los sujetos sociales no son capaces de valerse por sí mismos, implicando siempre una finalidad emancipadora, porque favorece la libertad y la participación a la hora de asumir responsabilidades" (n.º 57).

Al terminar la lectura sucesiva de los principales textos oficiales de referencia, podemos adelantar tres observaciones: en primer lugar, la subsidiariedad es objeto de desarrollos relativamente amplios en un número de textos proporcionalmente modestos en comparación con el flujo que invadió la Iglesia, y cada vez más,

durante el siglo XX y hasta hoy; a continuación, aunque la sustancia de la subsidiariedad no haya cambiado, de Pío XI hasta hoy, pues la doctrina de base permanece constante y repetida, en cambio un desplazamiento de acento se produjo de manera sensible con el tiempo, insistiendo siempre más en la centralidad de "la excelsa dignidad de la persona humana" (GS 26) considerada como el único verdadero "valor común"; este último carácter, materialmente secundario en comparación los puntos precedentes, incita a comprender el tema de la subsidiariedad en un contexto histórico-doctrinal de evolución general de la Iglesia contemporánea, que es el del *paso del anatema al diálogo* con la modernidad, mediante el léxico creado por el personalismo católico (dignidad, derechos humanos, libertad religiosa).

El *Compendio*, que decididamente lleva bien su nombre al resumir todo un sistema de pensamiento, afirma por ejemplo esto (n.º 407):

> "Una auténtica democracia no es sólo el resultado de un respeto formal de las reglas, sino que es el fruto de la aceptación convencida de los valores que inspiran los procedimientos democráticos: la dignidad de toda persona humana, el respeto de los derechos del hombre, la asunción del 'bien común' como fin y criterio regulador de la vida política".

Este último elemento de la frase parece restablecer la proporción, pero el bien común es, a su vez, definido en términos de personalismo, lo que invalida la corrección. Bajo este aspecto, la última encíclica acaba por dar al principio de subsidiariedad un sentido derivado, en la medida en que se lo define como "expresión de la inalienable libertad, [...] manifestación particular de la caridad y criterio guía para la colaboración fraterna de creyentes y no creyentes" (Caritas in *veritate*, n.º 57). Pero examinar este tema saldría del marco de esta exposición.

4. La cuestión clave: el bien común

Es pues imposible aislar el caso de la subsidiariedad de este

contexto, el cual explica el olvido contemporáneo del principio de la primacía del bien común, y la definición *a minima* de éste, aunque sea a menudo mencionado entre comillas en la cita que precede. Es en efecto esta la noción clave.

En diversos casos, el Vaticano II no tuvo la responsabilidad de una transformación *ex nihilo*, sino acentuó simplemente y sancionó interpretaciones anteriormente puestas en circulación, ante todo el pensamiento de Jacques Maritain (9). Resulta que el bien común ha sido distinguido entre bien común *exterior* y bien común *interior*, distinción relativamente fundada –así como lo es entre instrumento y causa principal, o más bien entre fin intermedio y fin último– pero conduciendo por etapas sucesivas hacia la reducción del bien común (temporal) a un conjunto de condiciones materiales y jurídicas que les permiten a los individuos seguir cada uno su camino con facilidad, el bien común "interior" (o "inmanente") siendo de su lado reducido a la relación personal con Dios, el Bien universal; consecuentemente, el elemento más elevado del bien común temporal ha sido perdido de vista.

Entonces el bien común (cualquiera que sea la comunidad de que se trate, y ante todo la ciudad) no es reducible a un conjunto de medios, por lo menos en la visión clásica y tradicionalmente vivida en las sociedades humanas premodernas. El bien común incluye por cierto tales medios (el orden público, las infraestructuras económicas), pero es mucho más que esto: es este bien moral que se ofrece a todo miembro, y que no puede serle ofrecido sin que el común sea instituido y se mantenga en el tiempo. Es el bien moral que da la unidad al conjunto social, el conjunto que se disgrega –por definición– si pierde la causa final que le otorga su unidad. Así van las cosas desde la familia (lugar de la primera distribución de las funciones sociales) hasta la gran comunidad histórica que nos da la lengua, la forma específica en la cual se encarna para nosotros la civilización, la patria que nos permite acceder a la dignidad colectiva en el tiempo (10).

---

(9) Cfr Gonzalo IBAÑEZ, "Notas sobre las ideas políticas y jurídicas de Jacques Maritain", *Estudios públicos*, 15 (1984), págs. 169-189. Se trata de una excelente síntesis, que tiene además el interés de resaltar el nexo estrecho entre el personalismo de Maritain y las doctrinas difundidas durante el Concilio y después.

(10) "El pecado de los ángeles fue un error personalista en la práctica: ellos prefi-

En su libro sobre el humanismo político de Santo Tomás, Lachance escribe esto:

> "Pero se comete un error cuando, confundiendo el desarrollo de la libertad personal y la perfección individual con el bien común, se imagina que el cometido propio e inmediato del Estado es promover y proteger el bien propio de los ciudadanos. Ésta no es en absoluto –¿hace falta repetirlo?– su razón de ser propia e inmediata. Su función específica consiste precisamente en realizar esa causa universal, ese conjunto de valores colectivos que se designa con el nombre de bien común, y del cual la masa de los ciudadanos no podría prescindir para adquirir en una medida conveniente su bien propio" (11).

Resulta que por razones variadas, entre otras probablemente por un cierto realismo político impuesto por las circunstancias, la "doctrina social de la Iglesia" ha venido a definir el bien común sólo en términos de condiciones externas.

La primera definición en este sentido en un documento pontificio se encuentra en Pío XII, en su radiomensaje del 24 de diciembre de 1942, n. 13:

> "[…] toda actividad del Estado, política y económica, está sometida a la realización permanente del bien común; es decir, de aquellas condiciones *externas* que son necesarias al conjunto de los ciudadanos para el desarrollo de sus cualidades y de sus oficios, de su vida material, intelectual y religiosa […]".

Desde luego, la naturaleza de estas condiciones puede variar mucho y no se reduce forzosamente a los únicos medios materiales (caminos, recursos energéticos…), tampoco al orden público.

---

rieron la dignidad de sus propias personas a la dignidad que les habría venido de la subordinación a un bien superior pero común en su misma superioridad" (Charles DE KONINCK, *De la primauté du bien commun contre les personalistas,* Montreal, Fides 1943, pág. 41).

(11) Louis LACHANCE, *Humanismo político. Individuo y Estado en Tomás de Aquino*, Pamplona, Eunsa, 2001 [1939], pág. 347.

Y a este respecto anotamos en la enseñanza conciliar y postconciliar ciertas variaciones. El *Compendio* precisa por ejemplo (n.º 170) que:

> "el bien común de la sociedad [...] tiene valor sólo en relación al logro de los fines últimos de la persona y al bien común de toda la creación. [...]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".

Y sin embargo la Declaración sobre la libertad religiosa, *Dignitatis humanae*, n.os 2, 4 y 7, se contenta con evocar el orden público.

El movimiento general del pensamiento conciliar conduce sin equívoco en la dirección de la búsqueda de una armonía con el mundo contemporáneo. Una autora como Chantal Millon-Delsol lo indica muy claramente en su libro *L'Etat subsidiaire* (12). Los tiempos cambiaron, escribe ella, lo que podía parecer normal para la época medieval, cuando el bien común era el de una sociedad orgánica, unificada por el mismo fin espiritual compartido por todos sus miembros, lo que ya no ocurre hoy; en lo sucesivo reina el pluralismo de los fines, no hay más objetividad de la verdad, pretenderlo sería recibido como una violencia, y la sola noción de bien común que se pueda hacer aceptar es justamente la que propusieron los personalistas, al precio de una transformación de la noción. La única salida reside en el compartir consensuado de los valores:

> "No tenemos otra opción, excepto volver a la coacción religiosa o ideológica. Esto no les impide a algunos creer que exista una noción objetiva del bien común, pero deberán ser persuadidos de su idea sin poder imponerla más" (13).

---

(12) Ch. MILLON-DELSOL, *L'Etat subsidiaire. Ingérence et non ingérence de l'Etat: le principe de subsidiarité aux fondements de l'histoire européenne*, París, Presses universitaires de France, col. Léviathan, 1992, pág. 169.

(13) *Ibid.*, pág. 187.

5. Conclusiones

La idea misma de subsidiariedad, no indica nada más que la prudencia que viene para ajustar las relaciones entre las entidades sociales complejas y las entidades más simples, y a fin de cuentas, entre el poder político y el resto de la sociedad. Se podría decir, por ejemplo, que la ayuda a la reconstrucción de un país destruido por la guerra es un acto de caridad e incluso elemental de justicia, pero esta acción es de naturaleza temporal y debe apenas el objetivo conseguido. Auque la función política de defensa de un país, por muy "subsidiaria" que sea, nunca cesará mientras cualquier amenaza potencial permanezca sobre la paz de este país. Podemos también decir que bajo el hipócrita pretexto de ayudar a un país a organizarse correctamente, se lo puede invadir. Toda la economía contemporánea se funda sobre la creación de falsos servicios del mismo tipo, respaldados en necesidades artificiales y tampoco subsidiarias de las necesidades reales de los consumidores: exactamente lo contrario de la subsidiariedad.

En el contexto histórico e ideológico de la vulgarización del término subsidiariedad, éste tomó el sentido de una defensa contra las usurpaciones del Estado, nueva manera de hacer que "el poder detenga al poder" (como deseaba Montesquieu). Resulta que la subsidiariedad se encontró en el campo del liberalismo, con su obsesión de verse imponer un orden o maneras de pensar no previamente consentidos. La interpretación del neoliberalismo católico lo demuestra, con su eslogan "menos Estado, más sociedad". La subsidiariedad acaba por confundirse con el "principio federativo" de Proudhon, quien desconoce totalmente la justicia "legal" y retiene solamente la justicia conmutativa a todo nivel de la sociedad (14).

(14) "Apenas aplicamos esta idea y quisimos explicarla, reconocimos que el contrato social por excelencia es un contrato de federación definido en estos términos: *Un contrato sinalagmático y conmutativo para uno o muchos objetos determinados, pero con la condición esencial de que los contratantes se reserven siempre una mayor parte de soberanía y de acción que la que ceden*". (P.-J. PROUDHON, *El principio federativo*, cap. VIII, ed. esp. Buenos Aires, Libros de Annares, 2008, pág. 67).

La elaboración intelectual que permitió esta inversión es la obra del personalismo católico. El efecto principal es doble: la ocultación del principio de totalidad (que implica la primacía del bien común), y la transferencia conceptual de las *verdades* objetivas a los *valores* subjetivos. Una de las maneras de medir este efecto subversivo, y al mismo tiempo el muro frente al que choca es el intento de aplicarlo de una manera generalizada en la Iglesia, que negaría su divina constitución si se lo hiciese.

Sin embargo la concentración exclusiva en la subsidiariedad conduce a un efecto exactamente opuesto a lo que había dirigido su promoción: invocado para oponerse a los efectos niveladores del sistema moderno que pone frente a frente al individuo y Estado, la subsidiariedad corre peligro de conducir a la "disociedad" y luego, de nuevo, a la soledad del individuo frente al Estado o a sus sustitutos postmodernos.

En conclusión general, podemos afirmar que la subsidiariedad supone una contribución positiva en la medida –y en la medida solamente– en que se le considere como una regla de correcta acción política, y más generalmente, de toda intervención de la autoridad en las comunidades humanas, con vistas a hacer estallar en ellas la multiformidad de la vida. Esta contribución puede hacerse efectiva sólo si se presupone siempre la unidad de fin que especifica cada una de las comunidades consideradas, y por vía de consecuencia si ella se ajusta a la realización y la perennidad de esta unidad por el respeto de la primacía del bien común. En ese caso, y por analogía, se hace posible decirle a cada miembro, individual como colectivo, del cuerpo social: "*ama, et fac quod vis*".

REFLEXIONES PRELIMINARES SOBRE EL CATOLICISMO Y EL LIBERALISMO ANTE LA ECONOMÍA

POR

JOSÉ ANTONIO ULLATE

El tema de la economía se ha tornado un campo esotérico para el común de los mortales y por ende coto privado de los especialistas. Esta primera consideración nos indica que esa transformación de un aspecto tan ligado a la vida cotidiana y a la consecución de los fines de la gente delata la existencia de alguna distorsión radical en el proceso. El objeto de esta intervención es compartir algunas reflexiones previas para la mejor comprensión de las relaciones problemáticas entre catolicismo y liberalismo en materia de economía. Relaciones de enfrentamiento que no son sino un capítulo de la querella entre el univocismo materialista y la analogía del ser realista, a cuenta de un medio necesario para la consecución del bien común y de los bienes particulares de los miembros de la sociedad.

***

Resulta hoy paradójico –o más paradójico todavía que hace algún tiempo– plantear la divergencia entre catolicismo y liberalismo a la hora de abordar la economía.

Como todas las paradojas, la trama de ésta se sustenta en la realidad analógica del ser creado. Sólo un mundo en que el ser creado no tuviera gradaciones analógicas podría expulsar de su seno a ese bufón llamado "paradoja".

Pero lo cierto es que lo que es verdadero en un cierto nivel del ser, puede no serlo en otro, y esta constatación, para desesperación de las mentes sistemáticas y precipitadamente explicativas, es sin embargo necesaria para poder tener una más firme, humilde y mansa aprehensión de la realidad. De cualquier realidad creada, y más todavía si tiene que ver con el obrar del hombre.

Decía Chesterton en *Heretics* que

> "Toda genuina aprehensión descansa sobre un cierto misterio de humildad y casi de oscuridad. El hombre que nada espera llega a contemplar rosas más rojas que las vistas por el común de los hombres... Bienaventurado aquel que nada espera, porque poseerá las ciudades y las montañas; bienaventurado el manso, porque heredará la tierra".

Hoy, la postulada disparidad entre catolicismo y liberalismo ante la economía –y no sólo ante la economía– resulta más paradójica que nunca pues a nadie con ojos en la cara se le escapa que, quede en lo que quede esa oposición que ciertamente existe, en la práctica, ya sea el discurso, ya sea la acción de los católicos en tocando a la economía, por lo general no logra escapar a un cierto patrón de "liberalismo".

Será interesante plantear dos niveles en los que se manifiesta la oposición de estas dos visiones en lo tocante a la economía.

Uno de los niveles podríamos llamarlo el objetivo, y se refiere al estatuto propio del conjunto de la actividad económica en sus relaciones con la política y la moral. El otro nivel, dependiente del primero, es el subjetivo: las relaciones de cada acción económica singular con la moral y la política, es decir, el peso de la moral y de las obligaciones de justicia general en la decisión económica.

En el primer nivel, el objetivo, la doctrina social católica señala que la actividad económica, como la artística y las demás actividades humanas, aun teniendo sus propias normas, se subordinan *per se* a la consecución del bien común intrínseco o político, lo cual significa la facultad del poder político de intervenir y hasta dirigir esas actividades. Esa facultad, debe comprenderse, nada tiene de totalitaria ni de arbitraria, pues ella misma está sometida a

la consecución del bien común. En cambio, la tendencia de las filosofías liberales es –como veremos más adelante– la emancipación de la actividad económica –salvo pragmáticas medidas correctoras justificadas precisamente por los fallos del propio mercado– en su relación con la política o incluso la subordinación de la política al libre desarrollo del mercado.

En cuanto al nivel subjetivo, el de la acción económica singular (o punto de vista interno del acto económico), la divergencia entre las dos visiones es también notable. La doctrina católica enseña que la moral alcanza a todos los actos humanos y que el fin no justifica nunca los medios. Por lo tanto, cada uno de nuestros actos económicos en sí mismos considerados deberán ser conformes con las obligaciones morales del sujeto, con las exigencias morales del acto mismo y con las prescripciones de justicia general impuestas por el gobernante. Hay que notar que para la visión católica, la nota moral de la economía y de las decisiones económicas no supone la desfiguración de la entidad propia de la decisión económica (que propia y legítimamente tiene un fin económico). No propone un vaciamiento económico de la decisión económica, sino la inserción por vía de jerarquización, del fin próximo en los fines últimos. Como dice Santo Tomás (*In polit.*, lib. I, lección 8) "El arte de adquirir riquezas no constituye una misma y única cosa con el de gobernar la familia –o la ciudad–… sin embargo ha de ponerse a su servicio, pues son necesarias las riquezas para que la casa –o la ciudad– sea gobernada".

La visión moral del acto económico desde la perspectiva liberal es muy otra. No niegan la mayor parte de los liberales que los sujetos tengan obligaciones morales subjetivas que puedan influir en sus decisiones, pero dadas sus premisas filosóficas, los actos económicos en sí mismos considerados están sometidos a unas normas tan libres de juicio moral como la geometría. Por lo tanto, en la práctica el liberalismo reconduce la moralidad de los actos económicos a una finalización extrínseca y a posteriori (1): al

(1) Representantes de algunas escuelas liberales –como la austriaca– pretenden a la vez dar satisfacción a la "fisicidad" de las reglas del mercado y a la "nostalgia" de la moralidad en el acto económico, al admitir el eventual papel que (no salimos del esquema liberal) pueda tener en la decisión económica concreta la moralidad particular del

mejor o peor uso al que se destina la riqueza, pero no al acto mismo de adquisición de la riqueza, que se rige por las inflexibles normas del mercado. Como decía recientemente Brian McCall, "una vez que se ha generado la riqueza, puede que la moralidad tenga algo que decir sobre lo que se hace con ella, pero dentro del análisis del proceso de producción, la maximización del beneficio es el criterio supremo para evaluar las elecciones económicas" (2).

Señalada, pues, la oposición concreta entre ambas doctrinas en cuanto a la economía, veamos si podemos desbrozar un poco el origen filosófico de este antagonismo.

***

En este contexto, tendré por "catolicismo" la filosofía social contenida en el magisterio pontificio y en los maestros aprobados por la autoridad eclesiástica a lo largo de la Historia. Como se me objetará que, aun así acotado, el catolicismo no presenta una doctrina unitaria sobre el asunto, tal como se deduce del cotejo de las más recientes encíclicas "sociales" con las primeras, reduciré todavía más el sentido del término: la filosofía social de Santo Tomás de Aquino, en cuanto aprobada repetidas veces por la suprema autoridad de la Iglesia, y en cuanto *idealmente* recogida en los principios rectores de las grandes encíclicas.

También resulta problemático el segundo término de la comparación: el liberalismo. Desde el campo economicista se recelará ante una simplificación que aúne a los fisiócratas, a Adam Smith y a von Mises; que mezcle la escuela de Chicago, la teoría neoclá-

---

agente económico. Esta recuperación de la moralidad no es sino un espejismo utilitarista. La raíz de la moralidad de un acto está en la naturaleza misma del acto, en la exigencia misma del acto en sí mismo considerado, antes todavía que la también necesaria rectitud moral de la intención del agente. Por otra parte, la característica de una recuperación semejante de la moral en el ámbito económico excluye totalmente la consideración de una realidad objetiva del bien moral. Se trata meramente de lubricar el rígido esquema fisicista alentando que los agentes incorporan en su juicio económico su particular y liberal visión moral. Cfr. comunicaciones de Danilo Castellano y de Juan Fernando Segovia en este mismo número.

(2) *The Remnant*, 19 de octubre de 2009.

sica y la escuela austriaca. Aunque la objeción no dejaría de tener su fundamento en cuanto a las aplicaciones a los problemas concretos de la economía, la paradoja de la analogía –ciertamente poco apreciada en campo liberal– nos presentará una salida digna para obtener la deseada reducción al uno. Me refiero a que por liberalismo en este contexto voy a tener también unos principios rectores filosóficos en cuya progenie se inserta la multiforme y no pocas veces contradictoria posteridad de ese mismo liberalismo filosófico.

Formalmente no me voy a enredar en la cuestión de las diferentes explicaciones y propuestas concretas del catolicismo social y de los liberalismos varios sobre la realidad económica, sino que voy a trazar el punto de demarcación, de separación filosófica entre una y otra visión. Es un propósito bien humilde, pero espero que no exento de alcance clarificador.

***

La diferencia más llamativa entre la filosofía social cristiana y la liberal en lo tocante a la economía afecta precisamente a la definición, al estatuto mismo de la propia economía y al concepto de libertad humana. Mientras que para el cristianismo la economía será una ciencia de tipo moral, para el liberalismo estamos ante una ciencia de tipo físico. Eso conllevará que para los primeros la economía deba estar completa e íntimamente subordinada a la moral y a la política, mientras que para los segundos, esta hipotética subordinación sólo lo será extrínsecamente. Veamos por qué.

Se enfrentan, pues, filosóficamente, la doctrina social cristiana y la liberal, sobre la idea de naturaleza y de libertad, y previamente sobre la idea de ley. De ahí se derivarán las visiones incompatibles también sobre la economía. El profesor Castellano ha profundizado con gran claridad sobre la idea liberal de libertad y su intervención ilumina la equivocidad del término libertad usado en sentido clásico y en sentido liberal. Castellano desentraña el paralogismo de la libertad entendida en sentido liberal. Me limitaré, por tanto, a señalar sólo la fuente de contradicción que

esta "libertad liberal" supone al aplicarse a la economía. La libertad liberal es una libertad de tipo gnóstico, autocreadora e ilimitada. No sólo no existe de facto una libertad semejante, sino que teóricamente se autoniega en sus premisas, pues al negar toda norma a la que conformarse y adecuarse, sólo le queda autoinventarse en la misma acción, como puro voluntarismo despojado de toda referencia intelectual. Pero es la estructura misma de la voluntad la que reclama un juicio racional previo para no disolverse en pura pulsión animal y, por lo mismo, en pura necesidad. Es decir, es la voluntad la que exige el juicio formativo para no incurrir en la necesidad mecánica. La libertad absoluta liberal es el decoroso nombre de una realidad mucho más áspera: la necesidad ciega, en última instancia, de la materia. Aplicado al mercado, el concepto de libertad absoluta liberal crea agentes que no pueden sustraerse a la necesidad de maximizar la riqueza, pero esto no una expresión de genuina libertad, sino de fatalidad, de determinismo materialista.

***

Pero las otras oposiciones filosóficas entre catolicismo y liberalismo son todavía menos conocidas y están cargadas de consecuencias. Se trata de una concepción radicalmente diferente de la ley y de la naturaleza. Siguiendo a Joseph Vialatoux (3), podemos distinguir tres tipos principales de acepciones para la palabra ley, acepciones análogas pero bien diversas. Es muy importante diferenciarlas, al igual que comprender la relación que hay entre ellas.

En un primer sentido, la palabra ley designa una regla imperativa, dada por una sociedad organizada políticamente, o más precisamente por la autoridad encargada del bien común y que prescribe una actividad a los miembros de ese grupo. En este primer sentido, las leyes son expresión de un orden político. Llamemos a estas leyes, con el término que usa Vialatoux, "leyes-institución" o bien, sencillamente, "leyes políticas" o "de la ciudad". Son leyes que proceden del exterior del individuo. Los creadores de estas

(3) *Philosophie Economique*, París 1933.

leyes (sean los legisladores o el mismo pueblo por *consuetudo*) están ellos mismos regulados por otras normas, por otra ley. De modo que, en este primer sentido, la ley reclama la existencia de otras leyes.

En un segundo sentido, la palabra ley se refiere a la norma de un ser. Es decir, la idea directriz, la regla de su devenir interno según la cual se desarrolla, se actualiza, se logra o alcanza su propia perfección. Es decir, lo que cada cosa es esencialmente. "La ley de tal ser es la exigencia interior de su finalidad, reguladora de su desarrollo". Esta acepción de ley concierne a todo ser al que se aplique la noción de desarrollo, de devenir, de finalidad interna o de intención. Todo ser animado o viviente. Son leyes interiores. Utilizando el lenguaje escolástico diríamos que en particular para los hombres la ley así entendida es una luz intelectual que Dios pone en nosotros por la que conocemos lo que debemos hacer y lo que debemos evitar. Estamos, pues, ante las leyes del espíritu, o leyes morales, que conforman el derecho natural.

En un tercer sentido, la ley es la fórmula enunciativa de relaciones constantes y generales entre ciertos aspectos abstractos de las cosas, entre los "fenómenos". Así entendidas, las leyes son relaciones constantes o vínculos en virtud de los cuales una causa no puede aparecer, desaparecer o variar sin que otro fenómeno (que llamamos efecto) aparezca, desaparezca o varíe. No se trata de fórmulas imperativas, sino meramente indicativas. Nos sirven para conocer cómo se comportan las cosas en determinadas circunstancias o bien abstrayendo todas las demás circunstancias. Estas leyes manifiestan un orden dado, y conciernen a los hechos, no a las acciones, ni a las intenciones. Son por ejemplo las leyes físicas, químicas, astronómicas, la de la gravitación o las leyes cinéticas. En general, pueden denominarse todas ellas "leyes físicas" y su expresión más sintética y general en las que se manifiestan, como Hobbes señaló (4), es el "mecanismo".

Así pues, tenemos leyes políticas, leyes morales y leyes físicas, entre las cuales existe una analogía pero que representan realidades muy diversas. La idea común que se esconde tras las tres acepciones de la misma palabra es la de "orden".

---

(4) Frithiof BRANDT, *Thomas Hobbes' Mechanical Conception of Nature*, Londres, 1928.

Pues bien, mientras que la filosofía realista advierte la razón de semejanza entre los diversos tipos leyes, también señala su esencial diversidad y la necesidad de respetar sus respectivos dominios para conocer y tratar adecuadamente la realidad. Sin embargo el liberalismo filosófico, el naturalismo, manifiesta un vértigo insoportable ante esta paradoja y se revuelve con la herramienta de un univocismo homogeneizador: reducirá las dos primeras formas de leyes (políticas y morales) a la tercera: las leyes físicas. El liberalismo filosófico va a tratar las leyes políticas y las normas morales como hechos sociales sometidos a leyes científicas, es decir, su enfoque va a ser el de una física social. No es que el término física social no admita una comprensión recta y por lo tanto analógica, pero el uso que le reserva el naturalismo filosófico es totalmente unívoco: la física social, en el fondo, no vendrá a ser más que una rama más de la física general, junto a la inorgánica y la biológica.

En estrecha relación con este problema se encuentra el valor que el liberalismo da al término naturaleza. Se pueden reducir a dos los principales sentidos de la naturaleza, que corresponden a las dos últimas acepciones de la palabra ley.

El primero de los sentidos se refiere al dinamismo interior de un ser, que le provee de su ley (en el segundo de los sentidos que hemos mencionado). Es la significación clásica y los griegos la señalaron con la palabra *fisis*. La naturaleza de un ser coincide, pues, con su finalidad, la tendencia inmanente que le urge. Los movimientos que obedecen a esa intención esencial se llaman "naturales", y lo que se le oponen son "violentos", pues la obstaculizan. Esta es la naturaleza que constituía el objeto de la vieja física aristotélica. Podemos llamarla naturaleza interior u ontológica. En el caso del hombre, la naturaleza coincide con la finalidad espiritual del hombre. Es su naturaleza moral.

En el segundo sentido, por naturaleza se entiende el conjunto de los fenómenos exteriores, el conjunto de las constantes, de las regularidades que designa el último de los sentidos de ley. Esta es la naturaleza que constituye el objeto de la física en el sentido moderno o si se quiere la ciencia en general. Se refiere al orden de las existencias por oposición al orden de las intenciones. Es el

mecanismo: la naturaleza física o naturaleza exterior. Para el criticismo kantiano y postkantiano, la única naturaleza cognoscible y objeto de ciencia es la recogida en esta segunda acepción, mientras que la naturaleza en el primer sentido sólo sería objeto de "creencias". Para quienes así piensan, un abismo infranqueable separa la naturaleza de la moral. De modo que la naturaleza queda reducida a su acepción física y la moralidad comienza solamente donde termina la naturaleza. Para los criticistas, igual que para el liberalismo o naturalismo filosófico, hablar de una "naturaleza moral" es una contradicción en los términos.

Así pues, tenemos que el naturalismo (principio filosófico del liberalismo) reduce la naturaleza interior a la exterior, la intención a la existencia fenoménica, la finalidad al mecanismo. Es, se colige fácilmente, no sólo una "filosofía", sino una "forma mentis", una mentalidad que tiende a esa reducción. Esa mentalidad, en el campo de lo humano, reduce la naturaleza moral a una naturaleza física, gobernada por leyes que conforman una "física social". La moral así concebida se convierte en una "ciencia de las costumbres", donde la palabra ciencia se toma en sentido de una "física de las costumbres" o un "mecanismo de las costumbres". En esta "física social" la política se convierte en una técnica natural, en un oficio de naturaleza ingenieril o mecánica, cuyo objeto no es otro que la sumisión de la sociedad al gobierno de las leyes naturales así concebidas, al modo de la física social. La política es un empirismo organizador que, en este objetivo, se somete a la economía en pos de esa aplicación de la física social.

En su aspecto esencial el naturalismo se encuentra ya en Demócrito o en Lucrecio. La formulación moderna más potente del principio del naturalismo sociológico, de la física social, de la mecánica política se encuentra en Hobbes: para Hobbes las leyes políticas y morales nacen del pacto social, que se deriva a su vez de las leyes físicas sociales, engendradas éstas por las leyes de la mecánica orgánica y por lo tanto reducibles en última instancia a las leyes universales de los cuerpos, las leyes del espacio y del movimiento, de la geometría y de la mecánica. El mismo naturalismo lo hallamos en Durkheim y su pretensión de una moral científica, o en Comte y en todos los positivistas.

***

Este fisiocratismo, que reduce todas las leyes a las leyes científico-físicas, y la naturaleza teleológica al mecanismo, es –junto con la idea de libertad absoluta o necesidad ciega– el presupuesto filosófico del liberalismo económico. Como se ha visto, bajo la pretensión de mejor actuar sobre la realidad, de fundar una ciencia que sirva para dominar la realidad, el naturalismo fisiócrata se entrega a un radical univocismo materialista. Está claro que las únicas leyes y la única naturaleza que pueden interesar a quien ha definido previamente un objetivo de dominación sobre lo real, son las leyes y la naturaleza físicas. La concentración de esfuerzos científicos y los abundantes avances en ese terreno dotaron de indudable prestigio a los fisiócratas. Pero los univocismos llevan en sí mismos la violación de las leyes de la inteligencia y, por eso mismo, porque parten de una premisa viciada, siempre encuentran confirmación empírica para sus postulados. Si previamente todo lo reducen a ciencia experimental, se apropian de la ciencia y la convierten en ariete contra los realistas, que defienden la existencia de una naturaleza intencional o finalista, y abogan por la pluralidad de expresiones de la ley. El cientificismo se apropia de la ciencia, del mismo modo como el liberalismo mercantilista se apropia del mercado, por el mismo fenómeno univocista. El sofisma en el que una y otra vez los liberales pretenderán hacer caer a quienes defienden una visión orgánica de la comunidad política a la que debe subordinarse la realidad económica es que digamos si el mercado existe o no y si tiene ciertas leyes (partiendo implícitamente de la reducción naturalista) que lo regulan.

Frente a ese univocismo totalitario y apriorista, queda la primacía de la realidad. Recordemos lo que decía Marcel Clément: que toda comunidad humana es de entrada un hecho natural y por esa razón se deben buscar la leyes que le afectan: "Existen leyes sociológicas, existen leyes económicas. Son leyes naturales, pero no derivan de la naturaleza física de las cosas. Proceden de la naturaleza moral de los hombres" (5).

(5) *Les sciences sociales sont-elles sciences morales?*, *Itinéraires*, n.º 8, diciembre de 1958.

La oposición entre la filosofía liberal y la católica sobre la economía se manifiesta irreconciliable por las antagónicas premisas generales que hemos visto: el analogismo realista frente al univocismo fisiócrata. Por más que mil y un voluntarismos hayan pretendido y sigan pretendiendo reconciliar una visión liberal de la economía con una mentalidad católica, sólo podrán hacerlo en la insuficiente comprensión individual de dos antagonismos, sea por una defectuosa asimilación del liberalismo, sea –mucho más frecuentemente– por una errónea comprensión, reductiva a un cierto moralismo, del cristianismo.

Pero estas dos visiones filosóficas irreconciliables derivan de dos actitudes de la voluntad igualmente distantes entre sí: la veneración por la realidad, el deseo de conocerla para obrar conforme a su estructura, a sus exigencias (en este caso, dado que es una realidad moral, para "realizarla", como sucede con las ciencias prácticas), frente al deseo de desentrañar los secretos de la realidad para hacerse soberano dueño de ella y, por paradójico que resulte, liberarse de ella, destruyendo la moralidad en la moral. Poco importa que se llegue a afirmar el predominio de la moral sobre la política o la economía (como llegaron a hacer Locke o Kant), si es, como diría Polin, por "cálculo hipócrita" o por sentimentalismo, mientras no se establezca la íntima naturaleza moral tanto de la política como de la economía y por lo tanto la relación de subordinación intrínseca a la moralidad por exigencia de naturaleza.

Por lo tanto, el hecho de que la economía sea una ciencia (moral), cuyo objeto es el actuar humano en cuanto a los bienes escasos, no la sustrae a la misma subordinación moral. Del mismo modo que, en concreto, el descubrimiento de determinadas leyes económicas que rigen el mercado no significa su emancipación de la subordinación ni a la moral ni a la política, ciencia arquitectónica de las ciencias prácticas.

Como decía el Padre Schwalm (6), "si se considera que el fin del hombre es la totalidad del bien de su naturaleza, en consecuencia, la política no es la ciencia del supremo fin del hombre, pero sí es la ciencia del medio supremo para alcanzar ese fin. En

(6) *La société et l'Etat*, Bibliothèque d'études sociales, París, Flammarion, 1937.

parte e indirectamente se subordina la moral, el arte, la industria, pero por su propia subordinación a las exigencias del bien humano, pues el fin de la política es el bien humano, es decir, aquello que hay de mejor en las cosas humanas. La política, pues, no influye legítimamente sobre la moral, la industria o el arte si no es en función de las necesidades de la misma moralidad humana y no de un modo arbitrario y absoluto".

Concluyo estas elementales reflexiones preliminares para un estudio profundo de la divergencia radical entre catolicismo y liberalismo en la cuestión económica señalando que el origen de esa oposición se origina en la incompatibilidad entre una visión meramente objetivista y otra que integra los aspectos objetivo y subjetivo, enfrentamiento que a su vez se deriva de un uso plagiario y equívoco por parte del liberalismo de los términos libertad humana, ley y naturaleza.

LA PERENNE TENTACIÓN LIBERAL

POR

MIGUEL AYUSO

1. Exordio

En estas Jornadas de la Ciudad Católica hemos afrontado una de las cuestiones nodales de la doctrina social de la Iglesia y, más ampliamente, del pensamiento político católico, la de sus relaciones con la ideología liberal y sus innúmeras concreciones. Adelantando la conclusión, aunque no tanto, pues en puridad estas palabras cierran nuestra reunión, con lo que hemos tenido ocasión de escuchar las sabias reflexiones ora teoréticas ora históricas de quienes me han precedido en el uso de la palabra, y que nos hemos permitido recoger en el título, abrazándolas, hablamos de "una perenne tentación liberal".

Coinciden en el liberalismo la amplia difusión con la difícil definición. Por un lado consiste en algo profundamente real que, sin embargo, no resulta fácil de asir. Así, por ejemplo, a propósito de las relaciones en absoluto unívocas entre liberalismo y democracia se ha observado que aunque se dén unidos en el terreno de los hechos, en virtud de cierta afinidad y consecuencia que guardan en el de las ideas, no puede dudarse que son cosas diferentes (1). "Democracia" –explica Rafael Gambra– responde a la pregunta "¿cuál es el origen del poder?", y afirma que éste se halla en el pueblo, en la mayoría empírica; mientras que "liberalismo", en cambio, tomado en su sentido restringido, responde a la cuestión "¿cuáles son los límites del poder?", y afirma por boca de

(1) Rafael GAMBRA, *Eso que llaman Estado*, Madrid, 1958, pág. 216.

Rousseau que deben ser "los mínimos indispensables", puesto que el hombre es naturalmente bueno y debe dejarse obrar a esa recta naturaleza. Junto a este liberalismo roussoniano, sin embargo, ha habido históricamente otros, como el de Locke y los empiristas ingleses, que llegan a la misma conclusión, pero basándose en que cualquier intervención del Estado que no sea meramente negativa y mínima habría de apoyarse en "ideas", y éstas, que son forjadas por las mentes individuales, no deben ser impuestas socialmente: "Pero uno y otro –Locke y Rousseau– son liberales, es decir, no inventan el liberalismo, sino que beben en las fuentes de un liberalismo más amplio y profundo, que es precisamente el que nos interesa. Este liberalismo, cuyos orígenes son más remotos, afirma también la neutralidad del orden social y político, su desligamiento respecto de una instancia trascendente del hombre y de la sociedad mismos, su estructura meramente cívica, laica. Frente a la sociedad medieval cristiana –comunidad en una fe religiosa–, el liberalismo afirma la sociedad como coexistencia de grupos o de individuos en la que teorías y creencias religiosas son asunto meramente privado. De aquí que el liberalismo sea, correlativa y negativamente, una tesis del orden religioso-político, y en este sentido Sardá y Salvany tituló un libro *El liberalismo es pecado*" (2).

Si contemplamos el asunto desde la las alturas de la teología se advierte una solidaridad con dos caras: en primer lugar, una solidaridad anagógica, que define la comunión de los santos, que obra presidida por la ley del ascenso y que se activa por el *mysterium o sacramentum pietatis;* y una solidaridad catagógica, propia de la comunión del pecado, movida según una ley del descenso por el *mysterium iniquitatis*. Ambos misterios –a través de las repercusiones eclesiales y sociales de los actos de las personas– dan lugar respectivamente al orden social justo y al orden social injusto (3). Por tanto, el orden social y la Ciudad de los hombres, no resultan en absoluto ajenos al drama que la historia vive entre el

(2) *Ibid.*, pág. 217. El famoso libro de Sardá que se cita se publicó originalmente en 1886 en Barcelona.

(3) Giovanni CANTONI, "La contrarrevolución y las libertades", *Verbo* (Madrid) n.º 283-284 (1990), págs. 737 y sigs.

polo del amor y del pecado, sino que experimenta una constante seducción por parte de la Ciudad del demonio y una no menos constante atracción de la Ciudad de Dios. Y de cuál sea la opción que tome derivan importantísimas consecuencias para el bien de las almas. Pío XII lo expresó con toda claridad: "De la forma que se dé a la sociedad, conforme o no a las leyes divinas, depende y deriva el bien o el mal de las almas, es decir, del que los hombres, llamados todos a ser vivificados por la gracia de Cristo, en las terrenas contingencias del curso de la vida, respiren el sano y vivificante hálito de la verdad y de las virtudes morales, o, por el contrario, el microbio morboso y a veces mortífero del error y de la depravación" (4).

2. Liberalismo y naturalismo

Por aquí tocamos la médula del tema que deseamos exponer. Pues el liberalismo encarna ese naturalismo negador de toda trascendencia y sobrenaturalidad. Es lo que denunció el magisterio social de la Iglesia al articular la "contestación" cristiana del mundo moderno (5). Y es lo que el pensamiento político tradicional combatió en el terreno de los principios mientras el pueblo cristiano lo sellaba, aquí y allá, con su sangre. Piénsese, a mediados del siglo XIX, en Donoso Cortés, que –tras lo que podríamos llamar su conversión– hace de tal desarrollo un *leit-motiv* obsesivo (6). Piénsese, a finales de ese siglo, en el jesuita Henri Ramière, que al alentar la espiritualidad del Apostolado de la Oración quería proponer al mundo el ideal del Reinado de Cristo contra el liberalis-

(4) PÍO XII, *Alocución en el cincuenta aniversario de Rerum novarum,* 1 de junio de 1941.

(5) Jean MADIRAN, *L'héresie du XX siècle*, París, 1968, pág. 299. Puede verse también mi libro *La constitución cristiana de los Estados*, Barcelona, 2008.

(6) Pueden verse, por todos, los textos que he editado –con motivo de haberse cumplido en 2009 el bicentenario de su nacimiento– en los *Anales de la Fundación Elías de Tejada* (Madrid), correspondientes al año 2010, bajo el título "Donoso Cortés, ¿pensador español e europeo?", a las págs. 99-180.

mo, y el culto al Corazón de Jesús como antídoto contra toda actitud práctica de naturalismo (7). Liberalismo y naturalismo, que eran quizá los enemigos menos violentos pero los más insidiosos, y aptos para minar, bajo apariencia de prudencia, las convicciones de los católicos, de manera que su intención no era tanto la de combatir "en su radicalidad y coherencia los errores liberales y naturalistas, cuanto de defender la conciencia católica contra la práctica contaminación, efecto de pretendidas vías medias entre la doctrina católica y los sistemas inspirados en filosofías anticristianas" (8).

Años después, mediando ya el siglo XX, un compañero de orden, el padre Ramón Orlandis, sobre sus huellas, insistía en la necesidad de trabajar sin cesar "para mantener despierta la conciencia católica sobre el peligro de una connivencia práctica, que toma su pretexto del 'mal menor', el 'posibilismo' o el 'realismo político' dejase indefensa la sociedad cristiana ante el ataque desintegrador del orden natural mismo y cegador de la acción de la gracia redentora sobre las realidades humanas, ejercido por medio de los sistemas políticos, expresión práctica de filosofías anticristianas, que ha logrado eficazmente la descristianización de la humanidad contemporánea" (9).

Creo que estas últimas palabras, en el recorte de sus perfiles sintéticos, nos introducen la comprensión de las tendencias dominantes de la realidad contemporánea y, en última instancia, en la singularidad de toda la escuela del pensamiento tradicional. Porque se engarzan en el quehacer de una teología de la historia que resulta de aplicar una comprensión teológica sobrenatural a la corriente de la historia, atendiendo principalmente a las leyes providenciales por las que Dios rige el mundo, a las tendencias

---

(7) Henri RAMIÈRE, S. J., *Les doctrines romaines sur le libéralisme envisagées dans leurs rapports avec le dogme chrétien et avec les besoins des sociétés modernes*, París, 1870; ID., *Le Coeur de Jésus et la divinisation du chrétien*, Tolosa, 1891.

(8) Francisco CANALS, "Para sobrenaturalizarlo todo: entrega al amor misericordioso del Corazón de Jesús", *Cristiandad* (Barcelona) n.º 644-645 (1984), pág. 457.

(9) *Ibid.*, pág. 458. Sintentiza Canals en ese párrafo lo desarrollado por el padre Orlandis en varios de sus escritos y, en particular, "Sobre la actualidad de la fiesta de Cristo Rey" (1945) y "¿Somos pesimistas?" (1947), publicados originalmente en la revista *Cristiandad* y recopilados en el volumen *Pensamientos y ocurrencias*, Barcelona 2000.

e ideales de los espíritus y las sociedades tales como aparecen en la actividad cultural, social y política de los últimos siglos, y a las promesas explícitas de Dios, formuladas ya en el Antiguo, ya en el Nuevo Testamento, y en otras hechas a los santos y autorizadas por la Iglesia (10). En la base, sin embargo, permanece la captación admirable de la armonía existente entre el orden natural y el sobrenatural enseñada por Santo Tomás de Aquino, quien en la cuestión primera de la *Suma teológica* esculpió aquella fecundísima sentencia: "Como la gracia no destruye la naturaleza, sino que la perfecciona, es necesario que la razón se ponga al servicio de la fe, como que la inclinación natural de la voluntad rinda obsequio a la caridad" (11). Pensamiento profundo y fecundo, cuyas consecuencias por lo mismo no se descubren de una sola vez, sino que es preciso ir extrayéndolas poco a poco. En tal conjugación armónica del orden natural y el sobrenatural radica, a mi modo de ver, lo más específico del planteamiento del pensamiento católico tradicional, que ha llevado a sus hombres a unir al cultivo depurado y exigente de las ciencias filosóficas, enriquecidas por el prisma teológico y teológico-histórico, un acendrado sentido sobrenatural que impregna todos sus empeños, dotándolos de un sello especial.

3. La doctrina social de la Iglesia y el pensamiento político tradicional

Tras lo anterior se puede comprender ya plenamente la aludida denuncia del naturalismo y del liberalismo. Se puede alcanzar también que naturalismo y liberalismo adquieran especial gravedad en nuestros días, ya que "empapan hasta tal extremos nuestro ambiente" y "nos son tan connaturales" "que escapan constante-

(10) Véase, de nuevo, Henri RAMIÈRE, S. J., *Les espérances de l'Église*, París-León, 1861.

(11) *Suma teológica*, I, 1, 8, ad 2. Cfr. Jesús GARCÍA LÓPEZ, "Verdad racional y orden natural en el Reino de Cristo", *Cristiandad* (Barcelona) n.º 644-645 (1984), págs. 451 y sigs.

mente a nuestra observación", resultando en ocasiones casi imposible reaccionar contra ellos (12). En el haz de luz que ilumina esa realidad hay que situar, como ya se ha apuntado, la doctrina social de la Iglesia y el pensamiento político tradicional.

La doctrina social de la Iglesia aparece vinculada a la teología, y más concretamente a la teología moral, lo que la separa tajantemente de ideologías y programas políticos. Brota de formular cuidadosamente los resultados de la reflexión sobre la vida del hombre en sociedad a la luz de la fe y busca orientar la conducta cristiana desde un ángulo práctico-práctico o pastoral, por lo que no puede desgajarse de la realidad que los signos de los tiempos imponen y que exige una constante actualización del "carisma profético" que pertenece a la Iglesia. En consecuencia, concierne directamente a la misión evangelizadora de la Iglesia. No es irrelevante en modo alguno que en su sentido estricto la doctrina social de la Iglesia se haya desarrollado en la edad contemporánea o que el magisterio eclesiástico haya tenido en ésta el carácter diferencial de ocuparse, de un modo inusitado en siglos anteriores, de cuestiones de orden político, cultural, económico-social etc., ofreciéndonos todo un cuerpo de doctrina centrado en la proclamación del Reino de Cristo sobre las sociedades humanas como condición única de su ordenación justa y de su vida progresiva y pacífica (13).

En cuanto al pensamiento tradicional no es sino la oposición a la revolución, entendida como acción descristianizadora sistemática por medio del influjo de las ideas e instituciones políticas. De consuno la filosofía política clásica y la doctrina social de la Iglesia han consistido en una suerte de "contestación cristiana del mundo moderno". Hoy, no sé hasta qué punto su sentido histórico –el de ambas, aunque de modo distinto– está en trance de difuminarse, pero en su raíz no significó sino la comprensión de que los métodos intelectuales y, por ende, sus consecuencias prácticas y políticas, del mundo moderno, de la revolución, eran aje-

(12) Ramón ORLANDIS, S. J., "El porqué de esta revista", *Cristiandad* (Barcelona), número de prueba (1943). Puede verse en el volumen *Actualidad de la idea de Cristo Rey*, Barcelona, 1951, págs. 55 y sigs.

(13) Francisco CANALS, "La doctrina social de la Iglesia", *Verbo* (Madrid) n.º 255-256 (1987), págs. 639 y sigs.

nos y contrarios al orden sobrenatural, y no en el mero sentido de un orden natural que desconoce la gracia, mas en el radical de que son tan extraños a la naturaleza como a la gracia (14).

4. La oportunidad providencial de la devoción al Sagrado Corazón

La orientación del último magisterio hacia lo humano en tiempos de radical antropocentrismo, ha escrito Canals, "revela que la pérdida de la consciente orientación hacia Dios por parte del hombre de hoy es compadecida por la Iglesia, no ya como proterva rebeldía de la enloquecida sabiduría secular, sino como miseria agobiante y entristecedora que pesa universalmente sobre los hombres de nuestro tiempo" (15).

Porque no sólo para que la evangelización pueda producir sus frutos de perfeccionamiento humano y social, sino incluso para la mera posibilidad y ejercicio del anuncio evangélico, se requiere la atención a las condiciones humanas, a los signos de los tiempos y a la concreta situación de los hombres y de las sociedades. Lo que ocurre es que la atención a las condiciones humanas no puede conducirnos ni a la atenuación del Evangelio ni a cancelar en lo más esencial la tradición apostólica de la Iglesia. En cambio, el apostolado de los santos, "y muy en especial el de los grandes fundadores de la vida monástica y religiosa, nos da siempre un luminoso ejemplo para el ejercicio de esta exigencia de 'hacerse griego entre los griegos, judío entre los judíos'"(16).

En ese contexto se explica la convicción del autor que venimos siguiendo, vertida en su artículo en cierta medida programático sobre el culto al Corazón de Jesús, y que declara haber

(14) Miguel AYUSO, *La cabeza de la Gorgona. De la hybris del poder al totalitarismo moderno*, Buenos Aires, 2001, págs. 107 y sigs.

(15) Francisco CANALS, "El culto al Corazón de Cristo ante la problemática humana de hoy", *Cristiandad* (Barcelona) n.º 467 (1970), págs. 3 y sigs. Puede verse también en el volumen del autor *Política española: pasado y futuro*, Barcelona, 1977, págs 254 y sigs.

(16) IDEM, "Comunión eclesial con Roma y solidaridad cristiana europea fruto de una evangelización benedictina de siglos", *Cristiandad* (Barcelona) n.º 600-601 (1981), págs. 56 y sigs.

adquirido de grandes maestros de espíritu, "de la oportunidad providencial y psicológica del culto al corazón de Cristo en el mundo moderno". La pérdida del sentido de lo sagrado y lo eterno, con el inmanentismo y la absolutización de la naturaleza y del hombre; el primado de la acción y de la voluntad, a través de sus múltiples expresiones literarias, filosóficas, pedagógicas y políticas etc. son rasgos salientes de la contemporaneidad. En este horizonte, y desde la fe, "la doctrina y espiritualidad centradas en el símbolo del Corazón de Jesucristo concentran para el hombre de hoy la síntesis que muestra el íntegro misterio de la economía redentora y la visión cristiana del universo y de la historia en unidad no escindida, superación radical de escisiones y tensiones antitéticas" (17).

5. La "actualidad" de la idea de Cristo Rey

Si pasamos a la segunda idea-fuerza, la de Cristo Rey, la hallamos tocada también por la "actualidad". El padre Orlandis hablaba de una "actualidad psicológica" y de una "actualidad providencial". Psicológica en cuanto de necesidad vital para el alma del género humano; providencial en cuanto confirmada por las promesas de Paray-le-Monial (18).

El profesor Canals, glosando unos textos de Torras y Bages, pone gran énfasis en que éste afirma explícitamente que el sistema inspirador de las constituciones políticas en las naciones modernas es en el fondo *el mismo error*, en vertiente práctica, que su forma religiosa protestante; así como que, al expresarlo así, se movía en línea de acuerdo profundo con el pensamiento de la Iglesia, manifestado luminosamente en las enseñanzas de Pío IX, y reafirmado y sistematizado con precisión y admirable coherencia conceptual por León XIII. Esta serie de hechos han originado que "la obediencia a Dios antes que a los hombres ya no choca sólo con determinaciones singulares, o con imposiciones idolátricas o de falsas religiones desde los poderes políticos", pues "nos

(17) IDEM, "El culto al Corazón de Cristo ante la problemática humana de hoy", cit.
(18) Ramón ORLANDIS, *Pensamientos y ocurrencias*, cit., págs. 105 y sigs.

hallamos ante acciones políticas en lucha contra la idea de Dios y trabajando activamente en la 'secularización', en el apartamiento de la vida humana de toda orientación eterna y trascendente, en la educación de los hombres para la 'muerte de Dios' y la autodeterminación de sí mismos" (19).

La razón y la oportunidad de los actos magisteriales contra el liberalismo aparecen así en su esencia, desnudos de toda consideración accidental, para quien se esfuerce en buscar razones en la experiencia histórica y en la situación contemporánea, con la intención de buscar el mejor asentamiento de la doctrina católica. Así, por acudir a un ejemplo relevante, en el *Syllabus* de Pío IX se enumeraban los errores filosóficos inmanentistas y hostiles a toda idea de Dios trascendente, soberano y libre creador y salvador del mundo, que se traducían en los sistemas imperantes en el mundo político. Pero la motivación concreta del célebre documento de Pío IX era salir al paso de las conciliaciones que los católicos-liberales habían comenzado a proponer: "En nuestros días, para quien no se empeñe en negar incluso la experiencia para enfrentarse con mayor audacia a la doctrina católica, se hace más patente la intención de aquella proposición 80 que se convirtió en el escándalo del siglo: 'La Iglesia católica puede y debe reconciliarse con el progreso, con el liberalismo y con la civilización moderna'. Al condenar como errónea esta proposición, es claro que se entendían sus palabras en el mismo sentido con que las utilizaban los que acusaban a la Iglesia de haberse enfrentado indebidamente a aquellas corrientes. Hoy todos entendemos, quienes los propugnan y quienes los combaten, que a mayor 'modernidad', 'progreso' y 'liberalismo', tanta mayor celeridad en la corrupción moral de las nuevas generaciones, menor número de matrimonios y menor estabilidad en los mismos, crecimiento de la plaga del divorcio y del crimen del aborto y disminución de la fe religiosa en la vida social, en la cultura, en la familia y en la vida personal de los hombres de hoy. La corriente propugnada por los falsos profetismos que invitaban a la Iglesia a probar la

(19) Francisco CANALS, "El ateísmo como soporte ideológico de la democracia", *Verbo* (Madrid) n.º 217-218 (1983).

separación del hombre respecto de Dios, la emancipación de lo que está bajo el cielo, lo terreno, frente al llamamiento de lo sobrenatural y celeste, ha dado sus frutos. Son los frutos anunciados por Pío IX, en sus enseñanzas ratificadas y desarrolladas en los pontificados sucesivos" (20).

La teología del Reino de Cristo, en palabras del padre Orlandis, afirma que el mundo no podrá hallar una paz verdadera, fruto y exponente de su salud verdadera, sino en el reconocimiento pleno y voluntario de la soberanía de Cristo. Y que el mundo actual, incrédulo y rebelde, sólo podrá ser llevado a reconocer y acatar esa divina autoridad, por la devoción a su Corazón, la confianza en sus promesas y la confianza en sus auxilios (21). En esa simplicidad, sin embargo, nos libra de las aporías en que suele concluir el catolicismo liberal: el encarnacionismo extremo y humanístico que tiende a concebir como algo divino y evangélico las actuaciones políticas de signo izquierdista, y el escatologismo utilizado para desviar la atención de la vigencia práctica y concreta del orden natural y cristiano (22).

Todo este cuerpo de enseñanza, potenciado de modo extraordinario a través del establecimiento por Pío XI, en *Quas primas*, de la festividad litúrgica de Cristo Rey, se resume en la necesidad más urgente de este tiempo, la de "sobrenaturalizarlo todo", esto es, sanar y elevar por la gracia redentora la totalidad de las realidades humanas en todas sus dimensiones individuales y sociales y en su despliegue histórico. Exigencia que a su vez se concreta, por un lado, en la necesidad de "sentir con la Iglesia", y por el otro lleva a la insistencia de la confianza en la gracia y en la misericordia de Dios.

---

(20) IDEM, "Para sobrenaturalizarlo todo…", cit., pág. 460.

(21) Ramón ORLANDIS, S. J., "El arco iris de la 'Pax Romana'", *Cristiandad* (Barcelona) n.º 54 (1946). Se encuentra también en los volúmenes, ya citados, *Actualidad de la idea de Cristo Rey* y *Pensamientos y ocurrencias*, respectivamente en las págs. 95 y sigs. y 117 y sigs.

(22) Francisco CANALS, "Sobre la actitud del cristiano ante lo temporal", *Cristiandad* (Barcelona) n.º 356 (1960). Puede verse también en el libro *Política española: pasado y futuro*, cit., págs. 211 y sigs.

6. La tradición católica ante la hegemonía liberal

Se ha escrito que, así como entre las civilizaciones históricas sólo algunas como la grecolatina o la judeocristiana se nos ofrecen con una transparencia intelectual y afectiva que nos permite compartir su anclaje eterno, otras por el contrario nos parecen opacas, misteriosas o ajenas. Los árabes de Egipto enseñan hoy las pirámides como algo que es ajeno a su propia cultura y comprensión, mientras que nosotros, en cambio, mostramos una vieja catedral o el Partenón con un fondo emocional de participación. Pues bien, "el día en que nuestras catedrales –o la Acrópolis de Atenas– resulten para nosotros tan extrañas como las pirámides para los actuales pobladores de Egipto, se habrá extinguido en sus raíces nuestra civilización" (23).

La incomprensión moderna o "extrañeza", de origen liberal, hacia el fenómeno de la unidad religiosa signa indeleblemente la agonía de nuestro modo de ser y rubrica el fracaso de nuestro proyecto comunitario, en el sentido más restringido del término (24). Ahora bien, de las ruinas de esa civilización sólo ha surgido una disociación –"disociedad"– que, si sobrevive entre estertores y crisis, es a costa de los restos difusos de aquella cultura originaria, e incluso de las ruinas de esas ruinas (25). El caso español es, en este punto, particularmente relevante por la pertinaz y secular resistencia a la secularización mudada ahora en acelerada adhesión (26).

En el origen de este cambio se hallan implicados variados estratos teológicos, filosóficos culturales, sociales y políticos que, en su interacción, se han mostrado como especialmente disolven-

(23) Rafael GAMBRA, "Razón humana y cultura histórica", *Verbo* (Madrid) n.º 223-224 (1984), págs. 305 y sigs.

(24) IDEM, "Comunidad y coexistencia", *Verbo* (Madrid) n.º 91-92 (1971), págs. 51 y sigs.

(25) Marcel DE CORTE, "De la société à la termitière para la dissociété", *L´Ordre Française* (París) n.º 180 y 181 (1974), págs. 5 y sigs. y 4 y sigs. respectivamente. Cfr. también José Antonio ULLATE, "Algunas consideraciones para la acción política en disociedad", *Verbo* (Madrid) n.º 487-488 (2010), págs. 643 y sigs.

(26) Miguel AYUSO, *Las murallas de la Ciudad*, Buenos Aires, 2001, págs. 149 y sigs.

tes: "No podría, pues, pensar que no hay relación entre los procesos políticos de los últimos años y la ruina de la fe católica entre los españoles. Afirmar esta conexión, que a mí me parece moralmente cierta, entre un proceso político y el proceso descristianizador, no me parece que pueda ser acusado de confusión de planos o de equivocada interpretación de lo que es en sí mismo perteneciente al Evangelio y a la vida cristiana. Precisamente porque aquel lenguaje profético del Magisterio ilumina, con luz sobrenatural venida de Dios mismo, algo que resulta también patente a la experiencia social y al análisis filosófico de las corrientes e ideologías a las que atribuimos aquel intrínseco efecto descristianizador. Lo que el estudio y la docilidad al Magisterio pontificio ponen en claro, y dejan fuera de toda duda, es que los movimientos políticos y sociales que han caracterizado el curso de la humanidad contemporánea en los últimos siglos, no son sólo opciones de orden ideológico o de preferencia por tal o cual sistema de organización de la sociedad política o de la vida económica [...]. Son la puesta en práctica en la vida colectiva, en la vida de la sociedad y de la política, del inmanentismo antropocéntrico y antiteístico" (27).

Tras haberse consumado la separación de la Iglesia y el Estado, con el refuerzo en modo alguno inocente de las propias jerarquías eclesiásticas, hoy se haya incoada la separación de la Iglesia y la sociedad (28). Es, por tanto, nuestra época una suerte de *contra-cristiandad* en la que las ideas, costumbres e instituciones trabajan en contra de lo cristiano. En esta situación, la coyuntura empuja a muchos a salvar lo que se puede de un viejo navío naufragado. Mientras otros se esfuerzan por recordar que los despojos que van a la deriva pertenecieron a un buque cuyas dimensiones, características, etc., es dable conocer. Y todo debe hacerse. Pero lo que no se puede olvidar es que sin el acogimiento de una civilización coherente todos los restos que se salvan, de un lado, están mutilados, desnaturalizados, y –de otro– difícilmente pueden subsistir mucho tiempo en su separación. Así la clave no puede hallarse sino en la incesante restauración-instauración (¿cómo no recordar

(27) Francisco CANALS, "Reflexión y súplica ante nuestros pastores y maestros", *Cristiandad* (Barcelona) n.º 670-672 (1987), págs. 37 y sigs.

(28) Thomas MOLNAR, *The Church, Pilgrim of Centuries*, Michigan, 1990.

el memorable texto de San Pío X?) de la civilización cristiana, que además no podrá ser ajena –exigencias de la *pietas*– a la Cristiandad histórica. La sustitución del ideal de Cristiandad por el de una laicidad pretendidamente no laicista, según el paradigma del "americanismo", no solamente quiebra la continuidad (por lo menos en el lenguaje) del magisterio político de la Iglesia, sino que se muestra peligrosamente equívoca y gravemente perturbadora, al poner a los católicos ante la contradicción de una democracia aceptada como cuadro único de la convivencia (en puridad coexistencia) humana, pero inaceptable como fundamento del gobierno. Democracia "real" con la que necesariamente ha de terminar chocando la Iglesia; aunque, al retorcer hechos y argumentos buscando el acomodamiento, no llegue a rearticularse el derecho público cristiano (29).

7. Conclusión

El padre Ramière, al estudiar el ejercicio de nuestra unión con el Corazón de Jesús, incluye en noveno y último lugar, "la autoridad ejercida con el espíritu del Corazón de Jesús". Voy a permitirme recordar algunos de los conceptos allí vertidos, porque completan el itinerario que he pretendido seguir en esta intervención: "De poco seguirían los medios de acción expuestos hasta aquí si no los secundase aquel resorte que mueve todas las sociedades humanas, que es la autoridad. Sin el auxilio y aun contra la voluntad de las autoridades humanas, fundó Cristo su Iglesia, y la propagó sin el concurso y ayuda de la ciencia y demás medios humanos. Pero esto fue un milagro, y no está Dios obligado a estar haciendo siempre milagros. Mas aun cuando quisiera renovar ahora los milagros de entonces en la reforma del pueblo cristiano, y convertir al mundo a despecho de las potestades de la tierra, no sería completa su victoria ni entera su dominación, quedando por conquistar estas potestades. Es pues necesario que todo poder se someta al poder de Dios. No nos limitamos aquí a la autoridad

(29) Miguel AYUSO, *La constitución cristiana de los Estados*, cit., págs. 11 y sigs.

suprema de las naciones, pues hablamos de la autoridad en general. Comprendemos la que rige las familias, como la que gobierna las ciudades, la que preside una comunidad religiosa como la que impera en las sociedades civiles y políticas. En este sentido, es evidente que el concurso de la autoridad es necesario para el establecimiento del reino de Cristo en la tierra. En cualquier esfera que la autoridad se ejerza, alta o baja, noble o plebeya, religiosa o política, hay que tomar por norma el espíritu del Corazón de Jesús, para poder cumplir una misión tan difícil como esta, y superar los obstáculos que en nuestros días encuentra el que ha de regir a los hombres" (30).

((30) Henri RAMIÈRE, S. J., *L'apostolat du Sacré Coeur de Jésus*, Tolosa, 1868. La traducción está tomada de la edición castellana de la segunda parte, *Alianza de amor con el Corazón de Jesús*, Bilbao, 1901, págs. 301 y sigs.