

Javier Hernández-Pacheco

## LIBERALISMO Y DIGNIDAD HUMANA

CONSIDERACIONES DESDE EL CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA

Originalmente publicado en:

*Estudios Sobre el Catecismo de la Iglesia Católica*. Ed. Fernando Fernández. Madrid: Unión Editorial, 1996. ISBN: 84-7209-305-0. Págs. 697-720

ABSTRACT:

Liberalism and Catholic Doctrine have had a stormy relationship since the *Syllabus* and I Vatican Council. The situation improved substantially in the documents of II Vatican and newly in the Catechism of the Catholic Church proclaimed by John Paul II. Liberalism is not any more «a sin». Nevertheless the points concerning social teaching, though much more open to a liberal idea of economics, maintain certain tendencies to a socializing approach. It is a question more of music than of lyrics, sustains this paper, that to both parts proposes a further deepening in what should be their common foundation.

El liberalismo y la doctrina católica han tenido tormentosas relaciones desde el *Syllabus* y el Concilio Vaticano I. La situación ha mejorado substancialmente en los documentos del Concilio Vaticano II y en el más reciente Catecismo de la Iglesia Católica proclamado por Juan Pablo II. El liberalismo «ya no es pecado». Sin embargo, los puntos que afectan a la doctrina social, aunque mucho más abiertos a una idea liberal de la economía, mantienen cierta tendencia hacia la socialización. Es cuestión más de música que de letra, sostiene este trabajo, que, por así decir, propone a las dos partes seguir profundizando hacia lo que debe ser el común fundamento de ambas.

### ÍNDICE

1. Historia y doctrina en el planteamiento de una polémica .....	2
2. Libertad y Dignidad Humana.....	7
3. La dimensión social de la persona .....	8
4. El principio de subsidiaridad .....	11
5. El Estado y el «bienestar social» .....	14
6. La idea liberal de justicia social.....	19
7. La función social de la propiedad.....	26

## 1. Historia y doctrina en el planteamiento de una polémica

Las relaciones entre el Liberalismo y la Iglesia Católica han sido más bien difíciles. Y a los que queremos ser a la vez liberales y buenos católicos no nos libra nadie de un conflicto de conciencia que cada cual debe intentar llevar como «Dios le dé a entender», viendo de guardar las dos fidelidades a las que intelectualmente nos debemos los cristianos, al Magisterio de la Iglesia, por un lado, y a la fuerza de la propia reflexión por otro. Si falta la primera sabemos seguro que nos apartamos de la doctrina *recta*; pero si falla la segunda nos apartamos de toda *doctrina*, que sólo se da —y se incluye la misma fe— allí donde el libre asentimiento subjetivo de la razón reflexionante acompaña a lo que de este modo consideramos cierto. Sin la libertad de ese asentimiento, que es siempre crítico, la fe podría ser lo que «se dice», pero nunca lo que «se piensa». Y así desprovista de libertad se vería pronto reducida a una mortecina ortodoxia a la que faltaría la frescura que deben tener las cosas de Dios<sup>1</sup>. Por tanto, demos la bienvenida al conflicto citado y tratemos de rastrear sus raíces. /698

---

<sup>1</sup> Siguiendo las normas que Fernando Fernández propone para la redacción de estos trabajos, algunas personas me han enviado valiosos comentarios y observaciones críticas sobre el mío. En lo que se refiere a mi texto, tal y como finalmente se presenta, estas observaciones han contribuido a suavizar algunas tesis. Sin embargo, he considerado conveniente mantenerlo en lo fundamental, incluyendo sólo a pie de página las matizaciones pertinentes a partir de las observaciones recibidas. Pienso que de este modo soy más respetuoso con ellas, ya que así se mantiene el texto al que dichas observaciones responden, a la vez que, fuera de ese texto, se entra en diálogo con ellas.

José Luis Illanes observa en este punto que hace falta completar la exigencia de racionalidad que aquí mantengo (el anselmiano *intelligo ut credam*) con la función iluminadora que la fe tiene respecto del mismo intelecto (*credo ut intelligam*). De otra forma —dice— «se corre el riesgo no ya de pensar la fe, sino de reducirla a la razón». Su observación me parece adecuada y la asumo plenamente. Lo que yo pretendo evitar es una cierta actitud, que entiende la recepción del Magisterio como entusiasta aplauso, en el que la racionalidad juega el papel, si acaso, de una explicitación interna de sus contenidos. El asunto es más complejo. Entiendo que frente a la proclamación «edificante» y pastoral de la Palabra de Dios, propia de la «predicación», la función específica del Magisterio tiene que ver con la recepción «problemática» de esa misma Palabra de Dios, allí donde ciertos puntos son difíciles de entender, exigen aclaración, o son de hecho

Es de señalar de entrada un primer y nada desdeñable consuelo. A saber, que si malas son ahora las relaciones entre Liberalismo y Doctrina de la Iglesia, nunca fueron mejores.

La emergencia histórica del liberalismo está ligada a una triple reivindicación. Por un lado se recoge la pretensión, más medieval que moderna, de limitar el poder absoluto de los príncipes por los derechos de sus súbditos como garantía contra toda tiranía. Hay que decir que, en general, la Doctrina de la Iglesia no tuvo ningún inconveniente con esta reivindicación; pues de antiguo ella misma se entendió como un factor de equilibrio que debía ser oído en todo tipo de Parlamentos. De hecho, en el origen de la Edad Moderna, la Escuela de Salamanca emerge como un foco de pensamiento en el que poco a poco se demuestra cómo tomaron sus fuentes no pocos de los clásicos del pensamiento liberal<sup>2</sup>.

La segunda reivindicación es más problemática. El Liberalismo surge en nuestra historia europea ligado a las guerras de religión y como forma de expresión de los que las iban perdiendo. Nadie recuerda el terror que las iglesias reformadas impusieron en las ciudades helvéticas; pero las reclamaciones de tolerancia de los hugonotes emigrados a los Países Bajos tras la revocación del Edicto de Nantes por Luis XIV, encuentran su eco en el nacimiento del pensamiento liberal europeo. Libertad consiste a partir de entonces, no sólo en mantener determinados fueros y derechos frente a los príncipes, sino en liberarse también del yugo de la ortodoxia religiosa en el ámbito de la convivencia civil. Como esto era imposible para comunidades organizadas a partir de un fun-

---

discutidos en el marco cultural en el que se proclama el Evangelio. En este sentido, creo que la intención del Magisterio, más allá de una labor de policía teológica, consiste en entrar en un diálogo racional con quienes lo discuten. Por eso debe mantenerse la problematicidad del contexto. Alguién que viene a convencernos pide de nosotros argumentos contrarios, para continuar con su labor de convicción; si en vez de ello le respondemos con aplausos entusiastas, confundimos los argumentos con las exhortaciones en una auténtica falta de respeto de la racionalidad que para sí reclama el Magisterio. Ello no quita —y creo que ésa es la intención de Illanes, que asumo sin ulteriores matizaciones— que el citado diálogo se dirige primariamente (aunque no sólo) a los creyentes y tiene lugar en un marco libremente aceptado de «buena voluntad» en el que, al final, el último protagonismo lo tiene, no la audacia de la razón, sino la Gracia de Dios humildemente recibida, que en definitiva es la luz que mueve a la razón a aceptar como verdadero el discurso revelado.

<sup>2</sup> Cfr. Alejandro A. Chafuen, *Economía y Ética. Raíces cristianas de la Economía de libre Mercado*, Madrid: Rialp, 1991.

damento religioso, la reivindicación se hace extensiva a la desconfesionalización de esas relaciones civiles.

Las consecuencias es que se reivindica también el derecho a ser buen ciudadano o súbdito del Rey con absoluta independencia de la profesión religiosa; con la implicación laicista de que los lazos sociales y el ámbito de lo socialmente debido, es decir, del derecho, tienen que poder ser definidos al margen de la religión.

Y esto la Iglesia Católica lo llevó muy mal. Era lógico. La Iglesia entendía que la moral evangélica, lejos de ser algo reductible al ámbito privado, se extendía a esa dimensión social en la que también debía tener lugar la redención, y por tanto, en la que ella, como intérprete del Evangelio, tenía mucho que decir. Sobre todo, porque esa redención en su carácter sacramental afecta a instituciones sociales tan elementales como el matrimonio y la familia; y también porque su misión educadora, a la que como garante de la Palabra de Dios no puede renunciar, tiene, por su propia naturaleza, una dimensión social y política, de modo que excluir a la Iglesia de ese ámbito implicaba impedirle predicar el Evangelio. De hecho, el curso histórico de la implantación de las ideas liberales supuso la expulsión de la Iglesia de la vida pública, y poco a poco, de forma especialmente dolorosa para ella, del ámbito de una enseñanza obligatoria que el Estado asumía, a fin de garantizar la tolerancia, como función exclusiva.

Las cosas pudieron ser de otra manera, pero fueron así, al menos en los países de antigua implantación católica; y desde esta historia se entiende en parte importante el Magisterio de la Iglesia, muy especialmente el *Syllabus* de Pio IX y el Concilio Vaticano I, cuyos exabruptos antiliberales —que son fundamentalmente antilaicistas— deben comprenderse como resistencia ante la fuerza liberal que en forma de cañones piemonteses estaba literalmente empeñada literalmente en borrar a la Iglesia del mapa.

Pero este conflicto ha envejecido con la historia misma. La libertad de cultos y el reconocimiento de la autonomía de un orden secular, es algo que la Iglesia, a partir del Concilio Vaticano II, ha recogido sin problemas doctrinales, deslindando del orden histórico de la organización civil, el suyo propio como un orden escatológico, que si por un lado se mantiene como moralmente superior, en el sentido de que entiende que es su responsabilidad denunciar la posible injusticia de ese orden histórico, tampoco

pretende tener fórmulas concretas para organizar a golpe de decreto la sociedad civil<sup>3</sup>. Y en lo que respecta a la educación, la Iglesia se ve hoy en la /700 cómoda posición doctrinal de poder denunciar como totalitario un sistema de instrucción pública que en sus afanes intervencionistas ha traicionado claramente sus orígenes liberales.

Vayamos ahora a la tercera reivindicación que vertebró el origen del pensamiento liberal. Frente al mercantilismo y a la sociedad gremial que entendía el comercio como monopolio del poder político o de determinados colectivos, la reflexión económica liberal, formulada magistralmente por Adam Smith, reivindica la libertad de comercio como origen de la riqueza de las naciones.

Respecto de esta reivindicación liberal los problemas surgieron bien pronto y aún continúan. Por un lado, el Liberalismo idealizaba la figura moral de un comerciante que la tradición moral cristiana de siempre había considerado cuando menos moralmente sospechosa. Por otro, a este básico recelo, vino a sumarse fatalmente una, en mi opinión incorrecta, percepción moral de la historia social de Europa en el siglo XIX.

---

<sup>3</sup> Teodoro López me sugiere que es reductivo precisar el papel de la Iglesia en el mundo como *exclusivamente* escatológico, y pregunta si yo considero ésta como una tesis definitoria de la posición liberal. También Illanes presenta una objeción en el mismo sentido. No pretendo con esta afirmación ser especialmente preciso. A mi entender, lo que está aquí en juego es el sentido de la presencia pública de la Iglesia. Si por público se entiende el ámbito en el que los hombres se comunican, ofrecen sus mercancías, sus propuestas de solución a los problemas personales y sociales, es evidente que la Iglesia tiene el mismo derecho a estar presente en ese ámbito como cualquier otra persona o corporación. La Iglesia tiene derecho a enseñar, a proclamar su mensaje en todos los medios de comunicación que le sean accesibles o que ella misma promueva, a influir en las personas mediante la doctrina, la exhortación y el convencimiento; a criticar desde su punto de vista moral el concreto desarrollo de la sociedad y de las instituciones (esto es lo que entiendo por misión escatológica, en el sentido de un adelanto magisterial del juicio final válido para los creyentes); por supuesto también a poseer bienes, y alienarlos según le convenga a sus legítimos representantes; a manifestar sus cultos según la legalidad vigente para el derecho de manifestación; en muchos países puede incluso reclamar el respeto debido a su singular significatividad histórica y tradicional. Sin embargo, si por público se entiende el ámbito en el que la ley puede ser coercitivamente impuesta, en concreto por la policía, la tradición liberal entiende que la Iglesia no debe tener otra presencia que aquella a la que le dan derecho las obligaciones contractuales que otras personas legítimamente hayan contraído con ella. La Iglesia no debe tener (ni nadie) privilegio alguno, positivo o negativo.

El paulatino pero imparable desmantelamiento de la organización mercantilista y feudal de las economías europeas; sobre todo, el progresivo levantamiento de los obstáculos al comercio, dio paso a lo largo de los siglos XIX y XX a la revolución económica más radical, universal y fecunda que haya visto la historia de la humanidad, en el sentido, tanto de la creación de riqueza como de su distribución interclasista e internacional. Sin embargo, este final feliz (provisional, porque hace tiempo que los principios económicos liberales han sido puestos en cuestión en los países occidentales) no puede hacernos olvidar los tremendos desequilibrios que toda revolución comporta y que supuso para generaciones enteras la así llamada Revolución Industrial. Y no es que la incorporación de masas de población al proletariado industrial sustituyese un idilio agrario feudal por un infierno proletario; es, más bien, que este proceso supuso el hacinamiento repentino de una miseria que en su dispersión rural vegetaba entre hambruna y hambruna, entre epidemia y epidemia, fuera de la vista de Marx o Dickens, y era en general inaccesible para una conciencia burguesa que sólo se dio cuenta de la triste suerte de esta población precisamente cuando se puso en marcha el proceso comercial e industrial que más contribuyó —eso sí, no en días, sino en el plazo de varias generaciones— a su liberación económica. El liberalismo capitalista fue visto como el culpable de la miseria que así hizo visible<sup>4</sup>.

De esto modo nace la así llamada «cuestión social»; a la que relativamente pronto se incorpora la guía moral de la Iglesia Católica, con el nacimiento de una nueva forma de reflexión pastoral y moral denominada «Doctrina Social de la Iglesia». Y en esta reflexión social, en el Liberalismo que estaba expulsándola de las instituciones sociales y del mapa de Europa, la Iglesia quiso reconocer también la fuente de todas las injusticias y origen de todas las pobrezaas. La vieja enemistad entre la Iglesia y el Liberalismo se consagró, de un modo que todavía no ha sido superado, en torno a la «cuestión social».

---

<sup>4</sup> Luis Nuñez Ladeveze matiza en este punto que Marx no tenía en absoluto una visión idílica del régimen agrario feudal, tal y como se expresa, p.ej., en el *18 de Brumario*. «Su crítica admiración hacia la burguesía y el capitalismo —concreta Nuñez Ladeveze— procede de su estimación de que el capitalismo suponía un progreso histórico respecto del feudalismo». Es una observación pertinente, que agradezco y que no precisa de mayor comentario.

Este breve recorrido por la historia creo que nos introduce en la comprensión de un recelo. La cuestión que se plantea ahora es si ese recelo que la Iglesia ha guardado históricamente frente a las teorías liberales se decanta de alguna manera en la última gran formulación de la doctrina cristiana que es el *Catecismo de la Iglesia Católica*. Y creo que la respuesta, en lo que se refiere a la estricta formulación doctrinal, es en lo substancial negativa.

## 2. Libertad y Dignidad Humana

El punto de partida no puede ser más alentador. «Dios —define el *Catecismo*— ha creado al hombre racional confiriéndole la dignidad de una persona dotada de la iniciativa y del dominio de sus actos. "Quiso Dios 'dejar al hombre en manos de su propia decisión'(Si, 15, 14) de modo que busque a su creador sin coacciones y, adhiriéndose a Él, llegue libremente a la plena y feliz perfección" (*Gaudium et Spes*, 17)» (*CIC*, 1730). En eso consiste la vocación que surge de nuestra determinación original: estamos llamados a ser libres como Dios es libre. Y por eso la doctrina cristiana utiliza para la determinación del carácter personal del hombre el término de «dignidad», que es, en el contexto jurídico de la Roma antigua, el carácter propio de los señores, de los ciudadanos libres, como opuesto a todo tipo de servidumbre. Me atrevo pues a decir que cualquier reivindicación de autonomía para el hombre concreto —y eso representa el Liberalismo— tiene sus raíces en una comprensión de la vida que, no sólo es netamente evangélica, sino que nace históricamente del Cristianismo.

No voy a entrar aquí en el problema de en qué medida esa autonomía y autodeterminación está limitada. Desde luego, no lo está por la vida moral, cuyo sentido no es disminuir en el hombre la imagen de Dios, sino potenciarla, de modo que, lejos de restringir la libertad, esa sumisión a la ley divina la incrementa<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> José Luis Illanes me observa a este respecto que, en su opinión, la reflexión sobre la libertad «debe partir de la relación entre libertad y bien. Si no se hace así se corre el riesgo de definir la libertad como pura capacidad de autodeterminación». Siento esta vez no poder acoger la observación de Illanes. La libertad no es en absoluto relativa al bien, sino que al contrario, el bien, en su sentido moral, como señala Aristóteles en sus *Éticas*, es resultado de una libertad previa: no hay

Por eso la figura de Jesucristo es garantía de toda libertad: «Desde el comienzo de la historia cristiana, la afirmación del señorío de Jesús sobre el mundo y sobre la historia significa también reconocer que el hombre no debe someter su libertad personal, de modo absoluto, a ningún poder terrenal sino sólo a Dios Padre y al Señor Jesucristo» (*CIC*, 450). Cristo es el Señor que no hace siervos, sino que libera: Señor de señores; y su reinado es la última garantía de la libertad en la historia.

### 3. La dimensión social de la persona

Si Dios no limita nuestra libertad, entonces quizás tenemos que buscar en la sociedad la razón de esa limitación. Porque la naturaleza humana no está determinada sólo por sí misma, sino que se determina en una interdependencia que supone un límite de nuestra libertad: esa libertad termina donde comienza la de los demás. El *Catecismo* se define así a este respecto: «El ejercicio de la libertad no implica el derecho a hacer o decir cualquier cosa.

---

bien moral sin libertad. No entiendo qué riesgo pueda haber en definir la libertad como pura capacidad de autodeterminación. De hecho llamamos libre a la voluntad que tiene en sí el principio de determinación de sus actos. Si esa determinación fuese externa, por ejemplo, por un bien extraño a la voluntad misma, la voluntad sería «movida por otro», y por tanto sería «necesaria» o causada. Este carácter absoluto de la libertad respecto del bien y del mal es lo que constituye el arbitrio, como condición de posibilidad del mal moral, y que de hecho supone la indeterminación de la voluntad respecto del bien y del mal. De otra forma no sería posible la culpa. La relación de la libertad con el bien tiene lugar de otra forma: en la medida en que la voluntad hace el bien, es más libre; y en esa medida también la distancia que la separa de su propia perfección disminuye, hasta que en el límite infinito, en Dios, la voluntad hace lo que quiere y siempre hace el bien: bien y querer son una misma cosa, y no hay entonces, en Dios, indeterminación al bien y al mal, en el sentido del libre arbitrio humano, que es en el hombre signo de finitud. Situando esto en el contexto político en que nos movemos, pienso que con mucha razón la tradición liberal siempre ha entendido como ilegítimo el control de la voluntad libre desde instancias morales. Políticamente la libertad no puede ser controlada heterónomamente, si no es por el límite que suponen otras libertades. Dicho de otra forma: en el ámbito privado (en la relativa medida en que ese ámbito existe) la voluntad no tiene otra ley (en el sentido público y coercitivo que este término tiene en el orden político) que sí misma. Y creo que el *Catecismo* recoge este planteamiento cuando reconoce que la persona individual no es sierva sino de Dios, cuya acción es precisamente constitutiva de la libertad y absolutamente respetuosa con ella, incluso cuando la voluntad libre se autodetermina en contra de Dios mismo en el pecado.

Es falso concebir al hombre "sujeto de esa libertad como un individuo autosuficiente que busca la satisfacción de su interés propio en el goce de los bienes terrenales" (*Congregación para la Doctrina de la Fe, instr. Libertatis* <sup>1703</sup> *conscientia*, 13). Por otra parte, las condiciones de orden económico y social, político y cultural requeridas para un justo ejercicio de la libertad son, con demasiada frecuencia, desconocidas y violadas. Estas situaciones de ceguera y de injusticia gravan la vida moral y colocan tanto a los fuertes como a los débiles en la tentación de pecar contra la caridad» (*CIC*, 1740).

Desde este planteamiento, a veces se tiende a pensar que la libertad es un ámbito de privacidad «concedido» políticamente por la sociedad respecto de todo lo que no afecta a la autodeterminación del cuerpo social. Por esta razón, allí donde toda tiranía apela al recto orden social como razón para negar la libertad, la tradición liberal nunca ha estado a gusto con la idea de una prelación constitutiva de la sociedad respecto del individuo, ni siquiera con la idea de una cooriginalidad de sociedad e individuo, que parece deducirse de esta «naturaleza social» de la persona humana. Por eso, ya desde la Escuela de Salamanca, y por supuesto desde Locke, el liberalismo ha entendido a la sociedad como resultado de un «contrato», por el que individuos autosuficientes limitan su libertad con el fin de constituir un orden social del que esperan obtener beneficios y que ciertamente depende de ellos. De ahí la libertad, frente a toda tiranía, de rescindir el contrato en el momento en que la autoridad no gobierne en beneficio de los que la constituyeron. El individuo mantiene en todo momento su preeminencia frente al poder público. Se ha hablado en este sentido del «individualismo» liberal, individualismo que se ha visto incluso radicalizado por los más recientes teóricos del Liberalismo contemporáneo, como Hayek, Buchanan, Nozick y en general toda la escuela de libertarismo anglosajón. Estos teóricos niegan que exista algo así como «sociedad», si entendemos por ella algo que trascienda la voluntad de cada uno de los individuos de la que consta. No hay, según esa doctrina, más realidad social que la suma de las voluntades individuales. Muy especialmente no hay más deberes que los que contractualmente asumimos frente a individuos concretos; y así no es posible hablar racionalmente de una justicia «social», que trascienda el origen interin-

dividual de los contratos, que son el único principio racional y libremente asumible de obligaciones de justicia.

Esta radicalización teórica del liberalismo se sitúa en abierta contradicción con la doctrina de la Iglesia, que entiende que el hombre fue creado en comunidad y que la sociedad pertenece a la naturaleza humana como medio querido por Dios para que el hombre alcance su fin propio<sup>6</sup>. Ciertamente, la creación afecta fundamentalmente al núcleo individual de la persona; así como la vocación a «manifestar la imagen de Dios» en el propio destino individual, en virtud de la cual es cada hombre el responsable ante Dios y sujeto posible de salvación o condenación (Cfr. *CIC*, 1877). Pero esta vocación afecta también a la humanidad en su conjunto. «Todos los hombres son llamados al mismo fin: Dios. Existe cierta semejanza entre la unión de las personas divinas y la fraternidad que los hombres deben instaurar entre ellos en la verdad y el amor. El amor al prójimo es inseparable del amor a

---

<sup>6</sup> Luis Núñez Ladeveze y José Luis Illanes consideran poco clara mi posición en este punto con respecto a una posición teórica de un liberalismo «duro» que contempla el individuo como un átomo absoluto que no tiene otra limitación posible que la absolutéz de los otros individuos. Quizás no logro expresarme con claridad, pero mi intención aquí es esbozar los principios de un liberalismo radicalmente individualista que, según entiendo, sí está en contradicción con la Doctrina de la Iglesia. Según este radicalismo liberal individualista, la sociedad representa un límite externo del individuo soberano, y por ello esa limitación sólo puede tener la forma de un contrato libremente asumido. Evidentemente no estoy de acuerdo con esta formulación, y sí lo estoy con la objeción que le hace Nuñez Ladeveze según la cual es absurdo pretender que la limitación de la libertad humana proceda de la existencia de los demás, cuando esa simple existencia de otros precisamente completa nuestra propia posición indigente y ciertamente potencia nuestra libertad. Dice Núñez Ladeveze que nuestra libertad no está limitada porque existamos en sociedad, sino justo al contrario, que existimos en sociedad porque nuestra libertad es limitada, y necesitamos de los demás para una auto-realización que necesariamente implica una dimensión social. Esto es correcto y una muy oportuna objeción a las formulaciones «fuertes» de la tradición liberal. Frente a estas formulaciones contractualistas yo me declaro partidario de un individualismo «débil», tal y como se expresa en Adam Smith p.ej., en el que a través precisamente de la original tendencia al intercambio (no a la violenta colisión) con otros individuos se pone de manifiesto una esencial dimensión social de la naturaleza humana, justo en el sentido que expresa Nuñez Ladeveze: «De hecho, ningún individuo humano es socialmente hablando "autosuficiente" en su libertad (pretensión Nietzscheana), todos necesitan de la cooperación y del intercambio». Interpretado en este segundo sentido el liberalismo puede encontrar muchos puntos comunes con la Doctrina Social de la Iglesia, cuyo desarrollo puede ser muy fecundo para ambas tradiciones.

Dios» (CIC, 1878). De ahí que la emergencia de la sociedad sea un reflejo de la original constitución del hombre como persona. «La persona humana necesita la vida social. Ésta no constituye para ella algo sobreañadido sino una exigencia de su naturaleza. Por el intercambio con otros, la reciprocidad de servicios y el diálogo con los hermanos, el hombre desarrolla sus capacidades; así responde a su vocación» (CIC, 1879). Y por si alguna duda cabía, remacha el *Catecismo*: «Una sociedad es un conjunto de personas ligadas de manera orgánica por un principio de unidad que supera a cada una de ellas» (CIC, 1880). Y ello hasta el punto de que «en verdad, se debe afirmar que cada uno tiene deberes para con las comunidades de que forma parte y está obligado a respetar a las autoridades encargadas del bien común de las mismas» (CIC, 1880).

#### 4. El principio de subsidiaridad

¿En qué medida colisionan las citadas doctrinas con el liberalismo? Es preciso conceder que esta emergencia de una autoridad facultada para imponer el bien común por encima de los intereses de cada uno de los miembros individuales del cuerpo social, es algo que pone verdaderamente nervioso a todo buen liberal; porque de siempre el bien común ha sido el punto de apoyo para poner en cuestión los derechos del individuo. Sin embargo, la Iglesia es muy cuidadosa a la hora de definir ese bien común, con el que, por una parte, «está necesariamente relacionado el bien de cada cual», pero que, por otra, «sólo puede ser definido por referencia a la persona humana» (CIC, 1905). Según define la *Gaudium et Spes*, «el principio, el sujeto y el fin de todas las instituciones sociales es y debe ser la persona humana» (CIC, 1892); y se entiende que no hay otra persona humana que la individual que somos cada uno<sup>7</sup>.

Por eso, el bien común ha de estar siempre individualmente mediado; de donde resulta lo que se ha denominado «principio

---

<sup>7</sup> Teodoro López me sugiere que «la doctrina cristiana ha defendido siempre la prioridad de la persona sobre la sociedad, como una de las tesis fundamentales de la moral social cristiana. De modo que aquí hay un punto de encuentro muy importante» con la tradición liberal. Aunque está claro que no entiende, al modo de esa tradición, que la sociedad sea resultado de un contrato. Estoy plenamente de acuerdo.

de subsidiaridad», según el cual «ni el Estado ni ninguna sociedad más amplia deben suplantar la iniciativa y la responsabilidad de las personas y de las corporaciones intermedias» (*CIC* 1894). Por eso, la necesaria socialización por la que se realiza el bien común, no está dirigida por el Estado. Antes bien, «con el fin de favorecer la participación del mayor número de personas en la vida social, es preciso impulsar, alentar la creación de asociaciones e instituciones de libre iniciativa "para fines económicos, sociales, culturales, recreativos, deportivos, profesionales y políticos, tanto dentro de cada una de las naciones como en el plano mundial" (*Mater et Magistra*, 60). Esta "socialización" expresa igualmente la tendencia natural que impulsa a los seres humanos a asociarse con el fin de alcanzar objetivos que exceden las capacidades individuales. Desarrolla las cualidades de la persona, en particular, su sentido de iniciativa y de responsabilidad» (*CIC*, 1882).

Por eso, si se matizan adecuadamente las posiciones doctrinales, tratando de evitar doctrinarismos, no veo qué inconveniente —otro que un radicalismo filosófico— podría llevar a un pensamiento liberal a sentirse incómodo con estas formulaciones. Sobre todo allí donde el *Catecismo*, tras señalar que este proceso de socialización presenta el posible peligro de que «una intervención demasiado fuerte del Estado puede amenazar la libertad y la iniciativa personales», citando la *Quadragesimo anno* de Pio XI, remacha a renglón seguido el principio de subsidiaridad: «Una estructura social de orden superior no debe interferir en la vida interna de un grupo social de orden inferior, privándole de sus competencias, sino que más bien debe sostenerle en caso de necesidad y ayudarle a coordinar su acción con la de los demás componentes sociales, con miras al bien común» (*CIC*, 1883).

Pero es que, si se hiciese un esfuerzo, no por acentuar discrepancias, sino por encontrar similitudes, tendríamos que reconocer que tampoco las intenciones teóricas del Liberalismo son extrañas a estos planteamientos. En <sup>1706</sup> este sentido, cuando Adam Smith escribe el primer tratado de Economía Política no pretende ofrecer a los ambiciosos comerciantes instrucciones concretas para hacerse ricos, sino que desarrolla una teoría sobre la riqueza «de las Naciones». En la más rancia tradición de la filosofía política escolástica, el horizonte sobre el que se mueve Adam Smith es el de una comunidad interdependiente que, por supuesto, trasciende la particularidad individual. En su teoría se entiende

que la satisfacción de las necesidades personales es algo que el individuo sólo puede lograr en un ámbito de intercambio social en el que mediante el comercio, ese individuo, antes de obtener como beneficio su propia satisfacción, tiene que dirigir su trabajo a la satisfacción de las necesidades ajenas. Eso es lo que Adam Smith denomina el Sistema de la Libertad Natural. Sólo el comercio, esto es, el no trabajar primariamente para sí, sino para cubrir necesidades de otros, hace que tenga sentido un proceso de especialización productiva del que, más allá de las necesidades de la propia supervivencia, resultan excedentes capitalizables que, a su vez, intensifican la propia capacidad de seguir produciendo. Lo que Adam Smith descubre es, precisamente, la original dimensión social de la economía capitalista.

Lo que afirma también Adam Smith —pero no entender esto dice más de la mala voluntad de los malinterpretes que de la supuesta maldad del sistema capitalista que él describe— es que en ese sistema de libertad natural, para conseguir ese bien común en que consiste la actividad comercial, no es necesario controlar a los agentes económicos con directivas morales externas a su propia actividad. Basta —dice— el interés que ellos tienen en su propio beneficio, porque en un sistema de libre comercio, ese beneficio no es sino el reflejo del servicio que prestan. A diferencia del sistema de rapiña en el que el único beneficio posible es la violenta apropiación de lo que otros tienen, en el sistema comercial, interés es en su más estricto sentido etimológico *inter-esse*. En el mercado las partes ofertantes y demandantes se acoplan sin que una autoridad externa las organice; basta con que los comerciantes que ofertan atiendan a lo que la sociedad demanda, porque sólo mediante esta atención, «*bene faciendum*», puede el comerciante «beneficiarse» (*bene facere seipsum*). Sólo por ello podemos decir que la búsqueda del propio beneficio basta para organizar el mercado. La responsabilidad de la autoridad en el mercado consiste ahora en que desde esta situación, tan bella como cierta, no se revierta al estado de naturaleza.

El Liberalismo así entendido nada tiene que ver con el individualismo restrictivo, sino que se entiende a sí mismo como la puesta en juego en el orden social de las propias facultades; con el objeto de lograr la propia satisfacción, y también la satisfacción de los demás, ya que ambas se hacen indiscernibles en el verdadero acto comercial. El liberalismo no es más que la confianza en

que el bien común se sigue subsidiariamente de la iniciativa privada en un sistema de libertad natural, del que resulta el comercio y la /707 división del trabajo, es decir, la vida económica misma, que es el modo en el que ese bien común se realiza. Desde este punto de vista, podemos afirmar que esa actividad económica es en virtud de su esencial naturaleza comercial, y por tanto social, una auténtica comunidad de bienes<sup>8</sup>.

### 5. El Estado y el «bienestar social»

Creo que en estos puntos que tratamos, la confluencia entre la doctrina de la Iglesia y el Liberalismo sería total, si no fuese por dos puntos del *Catecismo* cuya imprecisa formulación puede dar lugar a una substancial ambigüedad que afecta de lleno a la determinación de la función del Estado en la vida económica.

Cuando se refiere al bien común el *Catecismo* lo define de un modo que nada deja de desear para un liberal de la más estricta observancia: El bien común —se dice— «supone en primer lugar el *respeto a la persona* en cuanto tal. En nombre del bien común, las autoridades están obligadas a respetar los derechos fundamentales e inalienables de la persona humana. La sociedad debe permitir a cada uno de sus miembros realizar su vocación. En particular, el bien común reside en las condiciones de ejercicio de las libertades naturales que son indispensables para el desarrollo de la vocación humana» (*CIC*, 1907). Pero a continuación se afirma:

---

<sup>8</sup> José Luis Illanes me sugiere que «para ir al fondo de este planteamiento hace falta situar esa visión en un contexto ético y antropológico, que lo termine de configurar y lo fundamente». Estoy completamente de acuerdo y, ciertamente de forma incompleta, es lo que intento hacer aquí. Más concretamente pienso que la Doctrina Social de la Iglesia ofrece la adecuada contextualización de esta visión del mercado. Ahora bien, concedido esto, entiendo también que esta contextualización ética y antropológica no supone ningún añadido extraño a la esencia del acto comercial, sino la explicitación de una dimensión moral que constituye esa misma esencia. La moral no es un añadido de la economía: los comerciantes no tienen que ser «además» buenos; porque sólo se dedican al comercio si «ya» lo son, en un muy importante sentido de atención a las necesidades ajenas. Quizás los moralistas aprendieran cosas interesantes si en vez de decirles a los comerciantes lo que tienen que hacer reflexionasen un poco más sobre lo que de hecho hacen. Quizás aprendiéramos que la solidaridad y aquello que constituye la trama de una universal fraternidad tiene, sin negar en otro orden la decisiva importancia de la misericordia, más alcance que la limosna y que la perversión administrativa de ésta que es el subsidio.

«en segundo lugar, el bien común exige el *bienestar social* y el *desarrollo* del grupo mismo. El desarrollo es el resumen de todos los deberes sociales. Ciertamente corresponde a la autoridad decidir, en nombre del bien común, entre los diversos intereses particulares; pero debe facilitar a cada uno lo que necesita para llevar una vida verdaderamente humana: alimento, vestido, salud, trabajo, educación y cultura, información adecuada, derecho a fundar una familia, etc.» (CIC, 1908). <sup>1708</sup>

Hay que reconocer que, si se entiende ese «facilitar» como «proporcionar», son duras palabras para oídos liberales. Y se endurecen todavía más si las relacionamos con el punto 1910, que reza: «Si toda comunidad humana posee un bien común que la configura en cuanto tal, la realización más completa de este bien común se verifica en la *comunidad política*. Corresponde al Estado defender y promover el bien común de la sociedad civil, de los ciudadanos y de las instituciones intermedias».

Decía que la formulación de estos dos puntos puede resultar imprecisa. Lo que a mí me parece que deben querer decir sería algo así como lo siguiente: Pertenece al bien común el bienestar social, y a éste el que todos los que no se marginen del proceso de integración social tengan acceso a la satisfacción de sus necesidades humanas básicas; al Estado, como máxima autoridad civil, corresponde la responsabilidad de promover las condiciones que favorecen ese bienestar social. Así interpretaría yo esos puntos con tranquila conciencia cristiana. Pero he de reconocer que no es eso lo que *de hecho* parecen decir ambos puntos, que conectados bien pueden ser leídos en el sentido de que compete al Estado la responsabilidad de proporcionar a los ciudadanos: alimento, vestido y salud (que muchas veces ni siquiera Dios la da), trabajo (se supone que en condiciones salariales y asistenciales «suficientes»), e incluso educación, cultura e información adecuada. Y esto es grave<sup>9</sup>.

---

<sup>9</sup> Teodoro López me sugiere que no es esta la correcta interpretación del punto 1908 sino más bien la que yo propongo más arriba. Queda —dice— muy claro en la formulación del texto francés («*rendre accessible*») e italiano («*rendere accessibile*») del *Catecismo*. En este sentido «facilitar a cada uno lo que necesita», significaría «hacer fácil a cada uno el acceso a lo que necesita...». Le agradezco la observación que aclara en parte importante la cuestión; si bien queda pendiente cerrar la interpretación en relación con el punto 1910, en el que se da al Estado un muy fuerte protagonismo en la realización del bien común.

A los liberales no les gusta la idea de justicia social, sobre todo cuando desde ella se tiende a interpretar toda desgracia como injusticia y a reclamar por tanto satisfacción. Tiene que ver con la dinámica propia de la autoconciencia humana, y es un problema filosófico de gran alcance. La conciencia que tenemos de nosotros mismos es la de una naturaleza plena y satisfecha; ello de modo tal que esa conciencia está en evidente contraste con la situación de hecho en la que nos encontramos. Esa conciencia de plenitud aparece entonces proyectivamente como la tensión hacia un fin por lograr. Cuando el progreso hacia ese fin, por cualquier causa, se ve impedido, el ser humano experimenta la frustración, que consiste en el desajuste entre lo que puede ser y lo que es de hecho. Eso ocurre cuando un hombre no puede ver, o andar; cuando no encuentra cobijo en el invierno, o no puede alimentar a sus hijos. Todo hombre piensa entonces que le falta algo propio, algo que le pertenece como su fin, y de lo que está excluido. En su impotencia el hombre levanta los brazos al cielo, y en una mezcla de queja y culpa tiende a pensar: ¿qué he hecho yo para que me pase esto?, o ¡no hay derecho! /709 Dios es la promesa de una plenitud escatológica, de que *al final* todos los esfuerzos serán logrados, y el hombre será feliz, si es fiel a su plan redentor. Pero esa promesa tiene un carácter escatológico y trascendente, y no se refiere al aquí y ahora. Y además, no es algo que Dios deba por justicia, sino una gracia que concede. Por eso, la des-gracia es el natural acompañante del hombre en este valle de lágrimas. Y no podemos decir que Dios sea injusto porque no nos toque la lotería. El hombre medieval, en su desgracia clamaba al cielo, y mientras esperaba la última liberación apelaba a la caridad de los hombres, no para que le resolviesen sus problemas, sino para que le ayudasen a sobrevivir. «Dios se lo pague» era lo que se decía, porque se era consciente de que en la caridad recibida, no sólo no se restablecía la justicia, sino que precisamente quedaba rota en una deuda que el menesteroso no podía satisfacer. De ahí la vergüenza que acompañaba a la miseria.

Pues bien, en el desarrollo de la conciencia moderna, por razones complejas en las que no podemos entrar aquí, se ha producido una inmanentización histórica de esa idea de plenitud escatológica, y la sociedad es vista como instancia omnipotente que puede satisfacer toda necesidad. Como esa sociedad, no sólo es omnipotente, sino que además no trasciende —como trasciende

Dios— a los individuos que la componen, entonces su fuerza es mi fuerza y su riqueza la mía. Por tanto, lo que recibo de ella no es gracia sino justicia. Si estoy excluido de esa riqueza y no puedo disponer de la potencia social para mi satisfacción, entonces es que me veo expropiado y se me niega algo a lo que tengo derecho. Nace así la idea de que toda desgracia es el atropello de un derecho, del derecho que tengo al alimento, al vestido, a una vivienda espaciosa, soleada en invierno y umbrosa en verano, a una remuneración suficiente (en eso consiste propiamente el así llamado derecho al trabajo), a asistencia en la vejez, e incluso a la salud. No hay sequía, granizo, inundación o terremoto que se resista a este afán reivindicativo: la sociedad es culpable de las tormentas (*Piove..., porco governo!*), y hasta la muerte tiende a ser vista como algo de lo que alguien tiene la culpa y que da derecho, si cupiese, a la restitución. Toda desgracia es una *injusticia social*.

Naturalmente satisfacer socialmente ese afán de «justicia» es inviable, porque la sociedad no es el Dios disponible que se pretende que sea. De todos modos hay que hacer lo posible. ¿Cómo?, haciendo pagar a quien pueda hacerlo. Los impuestos se entendían como una aportación a los gastos propios de la comunidad, para cubrir aquellos servicios que los particulares no podían prestar: fundamentalmente la defensa de los intereses comunes frente al enemigo exterior, el sostén de jueces y administradores públicos, y si acaso aquellas obras que por su naturaleza eran públicas porque servían para todos y para nadie en particular. Ahora los impuestos tienen un sentido, no distributivo, sino re-distributivo, de una riqueza que pertenece a los necesitados y de la que se han visto expropiados por los poderosos. La misión del poder público consiste en restituir la justicia social, quitando a los ricos para <sup>710</sup> dárselo a los pobres. Que el que no tiene quitase algo a quien lo tenía, era en la conciencia natural de la humanidad un robo; ahora es robo lo contrario, tener; y expropiar a los que tienen ha pasado a ser el más elemental acto de justicia... *social*.

Se dirá que estoy haciendo caricatura, pero es difícil exagerar en este punto. Hace falta una radical inversión de la conciencia moral para llegar al estado que hemos alcanzado en nuestras sociedades. En la España de 1995 una persona con ingresos superiores a los 11 millones de ptas. (cantidad que no está desproporcionadamente lejos de la media de renta nacional) sufre en todo

ingreso adicional una detracción de renta (entre impuestos directos, indirectos, tasas y multas) que puede estar cercana al 80 % (Naturalmente que a esos precios son múltiples las vías de evasión que se abren, de las que bien se encargan abogados y paraísos fiscales.) Desde cualquier sentido común moral eso tiene el nombre de robo; y que llamemos a semejante latrocinio «justicia social» es consecuencia de la perversión de ese sentido moral que sufre nuestra cultura<sup>10</sup>. /711

---

<sup>10</sup> Illanes (también Nuñez Ladeveze) considera exagerada mi posición en este punto, defendiendo la viabilidad moral de un sistema fiscal redistributivo, a salvo de exageraciones contrarias. Creo estar de acuerdo en su intención, y agradezco una observación que me permite matizar mi postura. El problema está en las palabras. Ni yo, ni en general los teóricos liberales (p.ej. Buchanan), objetamos nada a que la hacienda pública asuma funciones *dis*-tributivas en el marco de un pacto social constitucionalmente limitado. Ello se hace fundamentalmente a través de la financiación de los servicios públicos a la que contribuyen en mayor proporción los más ricos, y que suelen consumir en mayor medida los más pobres. (No siempre: obsérvese la aberración de financiarles la opera a la burguesía de Milán, Viena o Barcelona.) Esa distribución desequilibrada de determinados bienes públicos a favor de los más necesitados, complementa la que, como he intentado escribir, ya realiza por sí el mercado. Así entendida esa distribución o reparto fiscal (también sirve, aunque de forma mucho menos transparente y que fácilmente puede llegar a ser perversa, el sistema de Seguridad Social) bien puede ser objeto de un consenso social, ya que los ricos fácilmente estarán dispuestos a financiar un equilibrio social (incluso en el sentido crematístico de las rentas) del que obtienen evidentes beneficios. Una sociedad donde no hay reparto equilibrado de riqueza, no es una sociedad sana, y en tal sociedad es fácil la reversión al estado de naturaleza, en el que el comercio es impedido por la violencia. La transferencia unilateral de propiedad que los más ricos pueden estar dispuestos a hacer a los más pobres con el fin de mantener el orden social, puede ser importante, incluso con la condición de consentimiento. Muy especialmente será esto así en situaciones catastróficas, que pueden resultar de una inundación, o de la necesidad de cerrar una siderurgia. El problema no es la distribución, sino la re-distribución, cuando ese justo y consensuable reparto se entiende como «devolución» de lo que es de suyo «común». Con el planteamiento «distributivo» que propongo entiendo que el sistema fiscal es consensuable, y tiene un límite en lo que *todos* estarían dispuestos a aportar al equilibrio social; en el «re-distributivo» por razones obvias, impera la coerción e implícitamente la violencia; y a partir de ahí no hay límites a esa avaricia que ve la política, mediante la expropiación de los unos por los otros, como un método de asegurar rentas. El sistema fiscal se hace hobbesiano, expresión del estado de naturaleza: «el hombre es un inspector fiscal para el hombre». Por decir cifras, a mí me parecería razonable dedicar una cuarta parte de mi renta a la financiación de servicios públicos con un adicional recargo distributivo de hasta una tercera parte.

Es una verdadera pena, en mi opinión, que la doctrina «moral» centrada en los tópicos de la justicia «social», no se muestre algo más sensible hacia la procedencia de esta idea de «justicia», que tiene que ver con la secularización del ideal escatológico y en general con la descristianización de la conciencia occidental. También es una pena que se haga cómplice de una sociedad en la que, en esa disolución de la idea de trascendencia, se entiende por solidaridad el que unos vivan a costa de otros.

Porque es que, además, el sentido común moral pertenece a la natural conciencia de sí que tiene el ser humano y no se deja pervertir indefinidamente. Poco a poco —y sería también penoso que la doctrina ética establecida por iglesias e intelectuales llegase otra vez tarde al desarrollo de este proceso— la sensibilidad moral de nuestras sociedades está empezando a darse cuenta de que sustraer la propiedad del prójimo es un robo, y que sobre el robo no hay sociedad que se pueda sustentar a largo plazo. Es posible que aún se pueda reaccionar. Si no, una sociedad en la que al robo se le llama justicia, no sobrevivirá mucho tiempo. Aunque el tiempo es largo en la vida de las comunidades, al final, en un mundo en el que la comunicación se ha hecho universal, la propiedad irá allí a donde se la respete; y es posible que nos quedemos sin nadie que nos «explote», y sin nadie a quien seguir explotando. Además, en la medida en que las «clases pasivas» van siendo mayoritarias y controlan en democracia la fuerza fiscal de la policía, la exacerbación de la rapiña parasitaria puede contribuir también a generar las condiciones de su propia superación en una dictadura de los trabajadores. La historia puede ser a veces muy paradójica.

### *6. La idea liberal de justicia social*

Lo curioso del caso es que esta connivencia de una cierta «conciencia cristiana» con la catastrófica idea de justicia social expuesta, no encuentra apoyo —aparte de la citada imprecisión— en los textos del *Catecismo*, que sobre este particular se pronuncia así: «La sociedad asegura la justicia social cuando realiza las condiciones que permiten a las asociaciones y a cada uno conseguir lo que les es debido según su naturaleza y su vocación» (CIC 1928). Es decir, si yo entiendo bien, una sociedad justa es aquella en la que cada uno puede conseguir lo que se le debe, y

no lo que necesita. Ciertamente la formulación sigue siendo imprecisa en ese «según su naturaleza y su vocación», que podría ser interpretado en el sentido de que si cien mil españoles tienen vocación de violinistas la sociedad tendría que financiar cien mil sueldos dignos de violinistas, para que ninguno tenga que vivir de la limosna tocando en el Metro.

Pero creo que el citado texto puede perfectamente ser interpretado en el sentido de una teoría liberal de la justicia social, que desgraciadamente para <sup>712</sup> la tradición liberal está por desarrollar y a la que podrían contribuir decisivamente pensadores que buscasen inspiración en la doctrina de la Iglesia.

Entiende el pensamiento liberal que el hombre tiene en su libertad la fuerza por la que transforma en obras el proyecto de su realización. Es de la iniciativa personal, no del fondo de la tierra, de donde el hombre saca la energía para llegar a ser lo que es. Y si «la justicia social sólo puede ser conseguida sobre la base del respeto de la dignidad trascendente del hombre» (CIC, 1929), entonces, el primer deber de la justicia social es que se deje a los componentes del cuerpo social que intenten *por sí mismos*, con su esfuerzo, lograr aquello a lo que «según su naturaleza y vocación» pueden aspirar. La sociedad tiene que ser un campo abierto a los proyectos de la libertad. Y no lo es cuando no se deja a los hombres apropiarse del producto de su esfuerzo; entonces es cuando se les niega lo que «les es debido». Cuando se piensa en todo lo que hay que pagar a la comunidad sólo para abrir un negocio, no digamos ya en esa primera etapa en la que los negocios difícilmente son rentables, entonces podemos ver en qué medida la sociedad políticamente constituida es campo abierto a los proyectos de mejora o es frente a ellos un obstáculo.

Se dirá que esa mejora personal está muy bien, pero que no puede ser individualista y que la Iglesia enseña que debe ser «solidaria»: «El deber de hacerse prójimo de los demás y de servirlos activamente se hace más acuciante todavía cuando éstos están más necesitados en cualquier sector de la vida humana» (CIC, 1932). Pues bien, esto y no otra cosa es lo que entiende la teoría liberal en su concepción de la sociedad como mercado. En una sociedad comercialmente madura, en la que reina el principio de la división del trabajo, la atención a las necesidades ajenas es la condición de posibilidad para el progreso personal. Sólo en la medida en que cubre una demanda social se hace el trabajo mere-

cedor del beneficio. Yo puedo tener vocación de violinista, ser muy feliz tocando el violín; pero sólo si haya gente que necesite escucharme puedo esperar que esa afición sea medio para la satisfacción de mis propias necesidades. La primera exigencia para que, en el sistema de la libertad natural, el trabajo dé derecho a una renta, es que ese trabajo sea solidario. Para la antropología liberal, la solidaridad no es un derecho del violinista para que la sociedad financie su afición, sino el deber que tiene como tal violinista de satisfacer con ella la necesidad ajena.

Desde este punto de vista el derecho al trabajo, no es otra cosa que el derecho a presentar la propia oferta ante las necesidades ajenas. No se entiende así en la actual concepción de la justicia social. Cuando el picador de una mina de carbón, gana un sustancioso salario por extraer del fondo de la tierra un carbón que nadie necesita, sobre todo al precio que hay que pagar para que ese salario mantenga su «capacidad adquisitiva», entonces reclamar en forma de subvención su derecho al trabajo así remunerado, supone <sup>713</sup> reivindicar el derecho a seguir cobrando una determinada cantidad con absoluta independencia de la necesidad que tenga la sociedad de ese trabajo; en nombre de la solidaridad se está reclamando el derecho a la insolidaridad, absolviéndose de la obligación de justicia por la que el beneficio de un trabajador sólo puede ser reflejo del servicio que presta. El colmo del cinismo moral llega cuando dichos trabajadores pretenden, en nombre de la justicia social, que se impida el acceso al mercado del esfuerzo mucho mayor que hace unos pobres africanos por cubrir las necesidades de calefacción de los europeos.

Se dirá que esta atención a las necesidades ajenas que es esencial a la economía de mercado nada tiene que ver con la justicia social, porque se espera de ella un beneficio, mientras que la verdadera solidaridad es servicio puro. El argumento es artero, en primer lugar porque la solidaridad que se reclama es más bien la que consiste, al revés, en puro beneficio; y en segundo lugar porque ni siquiera es cierto que en la sociedad capitalista el beneficio sea lo primero. Tan no lo es que en absoluto está garantizado en esa intención de servir que se llama inversión; y en ello consiste el riesgo empresarial. Cuántos capitalistas no se han arruinado dando todo lo que tenían en una empresa de servicio que no ha encontrado eco. Y cuántos —en general todos— no tienen que soportar pérdidas, es decir, servicio sin beneficio, du-

rante todo el tiempo que se tarda en abrir el mercado, es decir, en convencer a aquellos a los que se sirve de que a cambio deben aportar el precio de su trabajo —eso es el dinero, lo que vale el trabajo ajeno— para poder mantener en marcha la inversión que se ha hecho. (Curiosamente, esa generosidad inicial en la que el inversor vende por debajo de los precios de coste, se llama *dumping*; y por eso es tan temida por los que ya están asentados en el mercado.)

Pero la cuestión no es esa. Es cierto que la teoría liberal dice que ese inicial impulso distributivo que pone en marcha el mercado atendiendo a las necesidades ajenas, tiene que hacerse conmutativo, y que sólo entonces reina en la sociedad la justicia. Y es que mi trabajo solidario me hace naturalmente acreedor del trabajo ajeno. Ese es el sentido comercial de la justicia: que yo puedo esperar movilizar el trabajo de otros como beneficio a favor de mi progreso personal, en la misma medida en que con el mío sirvo al progreso de los demás. Y es que si no fuese así, no sólo esa sociedad no sería justa, sino que no funcionaría el maravilloso invento de satisfacción social que es el mercado. Si yo no obtengo beneficio mi empresa se descapitaliza y tengo que cerrar, es decir, dejo de atender las necesidades del prójimo. Al revés, si obtengo beneficios con una plusvalía incluso sobre los costes de explotación, entonces capitalizo mi empresa y puedo ampliar mi oferta para cubrir nuevas necesidades sociales.

Creo que una sociedad capitalista es más justa que el así llamado «estado del bienestar»; y es más justa porque reina en ella la medida en los <sup>714</sup>intercambios. A cada uno se le da «lo suyo», a cambio de lo que él hace por «los demás». La solidaridad inicial de la oferta es respondida por la solidaridad de los que así han visto satisfechas sus necesidades; y se produce un proceso de «ajuste» social por el que todos reciben de los demás lo que necesitan, mientras se sienten obligados a responder solidariamente con su propio trabajo. El intercambio conmutativo se convierte así en un ajuste distributivo, en el que cada cual recibe «lo suyo»; y la ley del mercado produce una verdadera justicia social. De este modo, «la solidaridad se manifiesta en primer lugar en la distribución de bienes y la remuneración del trabajo. Supone también el esfuerzo en favor de un orden social más justo en el que las tensiones puedan ser mejor resueltas» (CIC, 1940).

Es evidente que semejante sistema de ajuste no es igualitario. Hay ciertamente «una igualdad entre los hombres que se deriva esencialmente de su dignidad personal y de los derechos que dimanen de ella» (CIC, 1935). Pero es verdad que en el sistema de la libertad natural, a diferencia del sistema feudal, ninguna dignidad que no sea la del servicio prestado, da derecho a exigir el servicio de los demás. Por muy digno que yo sea, si yo no sirvo, nadie me sirve; y los demás lo harán en la medida de mi servicio<sup>11</sup>. Es

---

<sup>11</sup> Nuñez Ladeveze sugiere que mi formulación es exagerada, dice: «Un niño de dos años "no sirve", ni un moribundo "sirve", ni un enajenado mental "sirve", pero han de ser "servidos" y de hecho lo suelen ser». Es correcta y oportuna la observación, y mi posición exige ser matizada a este respecto. Lo que pretendo afirmar es que en la concepción liberal del hombre, el ser humano es responsable de lo que él hace de sí mismo: uno no es, no debe ser, resultado de un proceso social, sino protagonista de su propia existencia. Además ese protagonismo no excluye, justo al contrario, una dimensión cooperativa, por la que cada hombre alcanza sus propios fines colaborando a la realización de los fines de los demás. Prestando servicios uno "se gana la vida", y podemos reclamar la cooperación de los otros, sólo en la medida en que les prestamos la nuestra; en esto consiste la dignidad burguesa, cuya última vergüenza es vivir de la beneficencia a expensas ajenas, de modo que quede sancionada nuestra incapacidad para ser, mediante el servicio a otros, dueños de nuestro propio destino. Pero esto no implica inmediatez en el intercambio. De hecho, una de las características más bonitas del orden comercial es que es un sistema cuasi infinito de deudas siempre abiertas. Todo el dinero que tenemos en el bolsillo o en el banco, no es otra cosa que la deuda no saldada que la sociedad ha asumido con nosotros por nuestro trabajo (o el de nuestros antepasados), un título que tenemos a la futura colaboración de los demás. Y el dinero que los demás tienen no es otra cosa que la deuda que yo, en parte, he asumido con ellos y que les da derecho a los servicios que pueda prestarles. Un hombre puede, pues, por el hecho de serlo contar con los servicios de los demás, pero queda obligado con ellos. Cuando un hijo devuelve a la tierra a su padre tras cuidarle en su ancianidad, no hace sino devolverle el don que recibió al nacer y los cuidados de su infancia. Esta es la regla de justicia entre los hombres. Pero más allá de la solidaridad familiar: un accidentado en la carretera tiene derecho a nuestra asistencia, por el mero hecho de ser, él y nosotros, personas, pero queda en deuda con todos los que igualmente lo son. Esto no quiere decir que nos deba pagar (bueno, alguien tendrá que pagar al final la ambulancia, si es que queremos que las haya); pero ese hombre queda obligado a asistir a cualquiera que vea en similar situación a la que él sufrió; y nosotros que le asistimos, tenemos el derecho a que cualquiera, por el hecho de ser persona, nos asista si alguna vez pasamos por el trance. Sólo si interpretamos el comercio como un *inmediato do ut des*, que nada tiene que ver con el verdadero comercio basado en la confianza, sólo entonces estamos incapacitados para entender que toda solidaridad es intercambio, un intercambio que tiene su origen en el don.

/715 así que las condiciones de partida a la hora de servir son muy diversas, luego también serán diversos los beneficios obtenidos.

Ahora bien, que el sistema de la libertad natural no sea igualitario está muy lejos de significar que tienda a generar desigualdades. De hecho, la historia de su desarrollo no ha sido la de una creciente desigualdad, sino la de una tendencia al equilibrio social. Se ha dicho que esta progresiva igualación social ha sido consecuencia del atemperamiento del capitalismo por la contrafuerza ejercida por los sindicatos y por el control político del mercado. Como esta afirmación me parece gratuita (los obreros mejor pagados están en aquellas industrias con menos conflictos, es decir, con menos penetración sindical, y en aquellos países con mayor productividad laboral que suelen ser aquellos con legislaciones sociales más blandas), mantengo gratis la contraria, y pienso que los frenos al desarrollo del sistema capitalista son rémoras al proceso de igualación social.

---

Pero un don que no resulta de un derecho del que recibe, sino que implica en él el reconocimiento de una deuda y le impone el deber de corresponder. Y si no puede, todo bien nacido ante la beneficencia de otros remite al último, definitivo y único verdadero *clearing* de toda deuda: ¡que Dios se lo pague! Quizás entonces las deudas abiertas de la humanidad necesitada se salden al ciento por uno. No, no creo que sea buena cosa querer entender la caridad despreciando el comercio. Volviendo a la parte de abajo de las tejas, creo que es razonable articular, incluso bajo administración estatal, esa solidaridad o deuda que todos los hombres tenemos con todos los demás por el simple hecho de existir en nuestra radical indigencia como hombres, esencialmente deudores de la ayuda ajena. Pero ello no implica hacer al Estado responsable de un bienestar al que tengamos pasivamente derecho, sino en el sentido de una beneficencia, de una mínima red de asistencia a la extrema necesidad que imposibilita toda devolución. Todos podemos vernos en esas, y todos sentiríamos que contribuimos a nuestra dignidad como personas colaborando en la financiación de esa asistencia. Pero esto no lo podemos confundir con los seguros sociales; es más, esta confusión lesiona al más elemental sentido de la justicia, porque resulta al final que un anciano o un parado que cobran una cantidad a la que tienen actuarialmente el más estricto derecho conmutativo en virtud de sus anteriores contribuciones al sistema de seguro social, parece que son beneficiarios unidireccionales de un sistema de subsidios graciosamente concedidos por la comunidad. Al final, cuando se ha hecho total la confusión entre seguridad social y beneficencia, todos terminamos recibiendo como limosna lo que es un derecho contractual; de forma además fraudulenta, cuando esa beneficencia para unos se financia, no con la contribución de todos, sino con los derechos confiscados a unos pocos, p.ej. a aquellos que tendrían derecho a una pensión por encima de los mínimos que define la (In-) Seguridad Social.

Es cierto que si en el sistema de la libertad natural se diese una férrea validez del principio conmutativo las desigualdades iniciales quedarían, como mínimo, consagradas, o incluso aumentarían, ya que cuanto más tienes más rentable es tu oferta de servicio. Pero este principio conmutativo se ve substancialmente corregido distributivamente por el mercado mismo, por una doble razón. En primer lugar, porque la acumulación y posterior inversión del capital incrementa la productividad de la gran masa social asalariada y hace que disminuyan (relativamente a otros costes) los costes marginales de la mano de obra. En esa misma medida se hace mucho más fácil satisfacer sus necesidades, incluso si se transfiere desproporcionadamente a los costes salariales los beneficios obtenidos con los incrementos de productividad que resultan de la capitalización del trabajo. El empresario pierde en el proceso, regala beneficio que marginalmente pertenece al capital que él aporta, porque sabe que la igualdad —en forma, p.ej., de buenas relaciones laborales— genera a su vez nuevas posibilidades de beneficio que compensan ese desequilibrio.

Y lo mismo ocurre con el mercado, en el que de forma natural se da un desequilibrio a favor de la demanda. La razón es muy sencilla y de puro sentido común. Mientras hay expectativas de crecimiento del mercado, al rico ofertante le compensa renunciar al equilibrio conmutativo a favor de la demanda, recibiendo menos de lo que aporta, por la sencilla razón de que así incrementa esa demanda y abre perspectivas de nuevos beneficios. Es la tendencia al *dumping* que es consubstancial al desarrollo económico y de la que sale beneficiada la gran masa social, cuyas necesidades se trata de cubrir. El beneficio de los ricos en el sistema de la libertad social depende de la riqueza de la gran masa social; y un empresario será tanto más rico cuanto más se enriquezca a su costa la sociedad, si es que con ello la sociedad incrementa así la posibilidad de responder a la oferta de la que el empresario obtiene su riqueza. Así se cumple a la letra lo que el *Catecismo* exige: «Estas diferencias (sociales) pertenecen al plan de Dios, que quiere que cada uno reciba de otro aquello que necesita, y que quienes disponen de "talentos" particulares comuniquen sus beneficios a los que los necesiten. Las diferencias alientan y con frecuencia obligan a las personas a la magnanimidad, a la benevolencia y a la comunicación» (CIC, 1937).

Así que cuando el *Catecismo* afirma que «existen desigualdades escandalosas que afectan a millones de hombres y mujeres, y que están en abierta contradicción con el Evangelio» (*CIC*, 1938), hemos de decir que también están en contradicción con el desarrollo de la sociedad comercial; de modo que la igualdad que compete a la dignidad humana es algo que el Evangelio reclama, pero algo también que la expansión del comercio mundial va logrando poco a poco. Con tal, eso sí, de que no pensemos que la solidaridad con los más pobres consiste en darles migajas microporcentuales de nuestro PIB, y que dejemos que sean ellos los que aporten a nuestras sociedades lo que en su modestia pueden producir; sólo así, por el comercio, iniciarán el proceso de capitalización que desesperadamente necesitan. /717

### 7. *La función social de la propiedad*

Desde el punto de vista de la teoría económica liberal, el único sentido que tiene la propiedad es invertirla y ponerla así al servicio de los demás. Lo contrario lleva a hacer la propiedad improductiva, a descapitalizarla y en último término a perderla en el natural curso de su amortización. Pero no tiene sentido hablar aquí de «hipoteca social», porque, justo al revés, es su socialización lo que hace rentable la propiedad. Por eso, ningún reproche supone para la teoría liberal que el *Catecismo* diga que «el hombre, al servirse de los bienes, debe considerar las cosas externas que posee legítimamente no sólo como suyas, sino también como comunes, en el sentido de que han de aprovechar no sólo a él sino también a los demás» (*CIC*, 2403). El capitalismo comercial es la aplicación práctica de esta concepción de la propiedad.

Ahora bien, lo que la teoría liberal dice es que esa comunidad de bienes que resulta en la sociedad comercial, esa riqueza que se entiende fundamentalmente como intercambio, no se sigue sino allí donde hay un claro sentido de lo que es «mío» y «tuyo». La propiedad privada es el origen de todo posible comercio, que consiste precisamente en que uno da lo suyo, y recibe lo que otro tenía, según medida de justicia. Apropiarse de bienes ajenos fuera de ese proceso de libre cambio, es un robo. Y precisamente entienden los liberales que el paso de un estado de naturaleza en el que reina la rapiña y en el que el acceso más eficaz a cualquier bien es la violencia, a un estado de convivencia racional, tiene

esencialmente que ver con la garantía de un estricto derecho de propiedad.

Esto no sólo lo consideran así los liberales; también es opinión de Yahvé Dios, y así la expresa en la ley que promulga para que su pueblo le siga y sea feliz. Aparte de lo que a Dios debe, los Israelitas deben honrar a sus padres, respetar la vida del prójimo, no cometer adulterio, no robar, etc. Y ello es así porque en una sociedad donde la riqueza no tiene dueño (supongamos una paradisiaca isla tropical) es una sociedad en la que falta a esa riqueza el compromiso de la libertad, y con ello el motor esencial de su incremento. Porque la riqueza no es otra cosa que la transformación que la libertad hace del mundo, por la que éste deja de ser obstáculo y se convierte en medio de la satisfacción de las necesidades del hombre. Y esa transformación que el libre trabajo hace del mundo implica una subjetivación y apropiación del mundo así transformado.

Por eso, una sociedad que no respeta la propiedad, como es la nuestra (insisto: hasta un 80 % de la renta adicional de una persona medianamente rica está sujeta en España a la rapiña fiscal) es una sociedad en la que el proceso de capitalización está impedido en la medida correspondiente, y por tanto proporcionalmente impedido también el aporte de los recursos necesarios para la satisfacción social de las necesidades. /718

Por esta razón, porque de otra forma no se sigue la seguridad en el disfrute de lo propio que da origen al proceso de inversión, es malo robar y/o no respetar las legítimas expectativas contractuales sobre las transmisiones de propiedad. Los puntos 2409, 2410, 2411, 2412 precisan este obligado respeto a los derechos de propiedad y a la justicia conmutativa generada a partir del libre contrato. Más adelante, en el 2429 se establece, muy satisfactoriamente desde el punto de vista liberal, que «cada uno tiene el *derecho de iniciativa económica*, y podrá usar legítimamente de sus talentos para contribuir a una abundancia provechosa para todos, y para recoger los justos frutos de sus esfuerzos». Y en el 2431 se define, también satisfactoriamente para el liberalismo, la responsabilidad del Estado en materias económicas. Se dice: «la actividad económica, en particular la economía de mercado, no puede desenvolverse en medio de un vacío institucional, jurídico y político. Por el contrario supone una seguridad que garantiza la libertad individual y la propiedad, además de un

sistema monetario estable y servicios públicos eficientes. La primera incumbencia del Estado es, pues, la de garantizar esa seguridad, de manera que quien trabaja y produce pueda gozar de los frutos de su trabajo y, por tanto, se sienta estimulado a realizarlo eficiente y honestamente».

¿Quiere esto decir que no hay discrepancias substanciales entre el liberalismo económico y la doctrina de la Iglesia tal y como se formula en el *Catecismo de la Iglesia Católica*? En mi opinión así es. Se trata, pienso, de cuestiones básicamente resueltas; de modo que el citado conflicto entre Liberalismo e Iglesia Católica puede en lo substancial ser considerado una cuestión del pasado, una incomprensión que no encuentra ningún apoyo doctrinal (si nos referimos a formulaciones del liberalismo no radicalizadas filosóficamente) y sin otra justificación que los (por otra parte muy comprensibles) malentendidos históricos.

Pero, más allá de las inexistentes discrepancias filosóficas y doctrinales, la historia de un desencuentro se mantiene viva en cuestiones ciertamente importantes de sensibilidad moral. No reconocer esto sería declarar apresuradamente resuelto un conflicto que en esta dimensión de las sensibilidades continúa latente. Sería expresión de un voluntarismo conciliador poco respetuoso con la realidad política e histórica de las doctrinas, más allá de su estricta formulación teórica. Por ejemplo: Creo haber citado todo lo que el *Catecismo* dice a favor de la propiedad privada. Se trata de siete puntos que caben en una página y media. El resto, hasta doce páginas y cuarenta y ocho puntos se dedica, en general, a poner en cuestión ese derecho de propiedad en aras de un destino común de los bienes creados. Desde un planteamiento liberal se da aquí una descompensación de acentos *en contra del derecho de propiedad*; una descompensación que responde a una sensibilidad socializante, que, por más que sea filosófica y teológicamente justificable, difícilmente es deducible exegéticamente en el comentario del séptimo <sup>7719</sup> mandamiento de la Ley de Dios, que escuetamente dice «no robarás» (Ex 20, 15). Y si robar significa respetar la propiedad de los bienes ajenos, es porque estos bienes no son precisamente «comunes».

Quisiera aquí exponer mi opinión lo más matizadamente posible. La Iglesia tiene la obligación en su Magisterio de glosar y explicitar el sentido de la Revelación. Y como buenos hijos de la Iglesia, los cristianos deben aceptar en conciencia ese Magisterio.

Así hago yo, en el modo en que he intentado mostrar. También allí donde se dice que «la autoridad política tiene el derecho y el deber de regular en función del bien común el ejercicio legítimo del derecho de propiedad» (CIC, 2406); también cuando se afirma que «es preciso promover una regulación razonable del mercado y de las iniciativas económicas, según una justa jerarquía de valores y con vistas al bien común» (CIC, 2425). Incluso estoy dispuesto a aceptar que «la regulación de la economía únicamente por la ley del mercado quebranta la justicia social» (CIC, 2425), ya que parece que se entiende por la «ley del mercado» «una teoría que hace del lucro la norma exclusiva y el fin último de la actividad económica» (CIC, 2424), y esa ley nada tiene que ver con la teoría liberal del mercado que he intentado exponer aquí. Pero si acepto todo esto, quiero decir, y creo que como cristiano debo decirlo, que no lo hago a gusto; porque, tal y como está expuesta, la así llamada «Doctrina Social de la Iglesia» *suen*a socializante y contribuye al consenso pseudomoral en virtud del cual el poder público, en aras de una mal entendida justicia social, usurpa a la libertad casi la mitad de la actividad económica de un país, mientras regula, domina y sigue expropiando a la otra mitad.

No es ningún escándalo. Las doctrinas tienen su momento histórico, y sólo el dogma de Dios es eterno. Por eso, un conde cristiano, después de leer los artículos del Concilio de Trento podía, con tranquila conciencia, seguir manteniendo en servidumbre a los colonos de sus tierras; cosa que no podría hacer después de leer el *Catecismo*. Con la misma buena conciencia puede un ministro de hacienda democristiano seguir expropiando a sus ciudadanos un 80 % de su renta, porque sólo algunos locos liberales le dicen que eso, desde cualquier punto de vista que se mire, es robar y atenta contra la ley de Dios y la dignidad de los hombres.

Aquí, en este orden de la sensibilidad moral, sigue habiendo una clara discrepancia entre la teoría liberal y el Magisterio de la Iglesia. Creo, en la forma que he intentado hacer aquí, que esta discrepancia es soluble en conciencia. Por mi parte me siento obligado a continuar mi reflexión sobre estos temas, tratando sobre todo de desarrollar la comprensión liberal de los fenómenos sociales y económicos de modo que pueda acoger esa «opción preferencial por los pobres» que es distintiva de la vida evangélica. Pero creo que la pobreza no es una bendición de Dios, sino algo de lo que los pobres deben salir, con la ayuda de un esfuerzo

propio que tiene que poder ser rentable en una sociedad libre. Donde no hay renta para los esfuerzos, sino /720 satisfacción gratuitamente demandada de toda ociosa necesidad, el hombre renuncia a su dignidad y su vida se convierte en lo políticamente administrado por los poderosos. Creo que los pastores de la Iglesia deben también en su Magisterio seguir reflexionando sobre estos puntos. Y estoy convencido de que en años por venir esta incomodidad que sentimos los liberales con la Doctrina Social de la Iglesia, y viceversa, continuará disminuyendo. De momento creo que no es poco constatar que, al menos, el Liberalismo ya no es pecado<sup>12</sup>.

---

<sup>12</sup> Rafael Termes me envía unas observaciones muy oportunas en el sentido de «que no hay inconveniente —estoy convencido de ello— en declararse católico y liberal al mismo tiempo, sin necesidad de violentar la propia convicción en un acto de obediencia formal». Estoy plenamente de acuerdo, y creo que ésta es la tesis central que sostengo en este trabajo. Termes me envía su conferencia «La Doctrina Social y el Espíritu del Capitalismo: Crónica de un Malentendido», en la que sostiene que a partir de la *Centessimus Annus* este malentendido es cosa de la historia. En lo que a la doctrina se refiere, estoy de acuerdo; y eso mismo he intentado mostrar yo desde el *Catecismo*. Pero me parece voluntarista, y un tanto unilateral por parte de Termes, declarar el problema resuelto. Cuando toda una Conferencia Episcopal Española en 1994 se declara contraria a una tímida liberalización del mercado laboral (illevada a cabo por un gobierno socialista!) y se siente apoyada para ello por la Doctrina Social de la Iglesia, aquí hay un problema: o los obispos no entienden esa Doctrina, o no la entendemos Termes y yo (que coincidimos en la necesidad de una mucho más radical liberalización, sin entender que ello vaya en contra de la Doctrina), o la Doctrina Social de la Iglesia está formulada respecto de cuestiones importantes en términos que pueden dejar satisfechas pretensiones contrarias, eso cuando no es utilizada como arma arrojada desde ambos extremos de la discusión. A mí no me parece adecuada la pretensión de Termes de suavizar un potencial polémico que está presente en la pastoral social de la Iglesia, y que exige matizaciones a las que ciertamente podemos contribuir personas que, desde el punto de vista liberal, sugerimos en público y respetuoso debate vías para profundizar un diálogo que en modo alguno está cerrado. Del mismo modo como entiendo que la Doctrina Social de la Iglesia ofrece vías para profundizar en la tradición liberal que permitirán enriquecerla y matizarla desde consideraciones de caridad cristiana a las que dicha tradición ha sido, para su desgracia y empobrecimiento teórico, ajena.