

# Examen crítico del liberalismo como concepción del mundo

---

## Introducción:

El solo término “liberalismo” arrastra consigo una equivocidad y una confusión semántica cada vez mayor, aunque esta no haya logrado borrar del todo un sentido único, más o menos oculto, que es el común denominador de todos los liberalismos. Por otro lado, me parece percibir que, además de los sentidos (teológico, filosófico, político-social y económico) que implica el término “liberalismo”, existe también una “mentalidad” liberal, una suerte de talante que ha crecido sobre una implícita doctrina y que es, frecuentemente, más poderosa que las claras convicciones racionales. Por eso, quizá sea menester un primer examen del término que nos permitirá eliminar los sentidos no adecuados por un lado y, por otro, acercarnos a sus significaciones más propias; pero no expresará tampoco su sentido total porque este ha de surgir a lo largo del desarrollo del presente estudio y será puesto de manifiesto en la conclusión.

Por lo pronto, para comenzar por lo más obvio, debe excluirse de la actual significación de “liberalismo” la del término “liberal” en su acepción clásica según la cual “se denomina liberal al que regala ‘liberalmente’ y sin murmurar” como dice San Isidoro<sup>1</sup>; este sentido, aún hoy en vigencia en ciertas expresiones del mundo cultural hispánico, viene a identificarse con la virtud moral de la liberalidad, que es parte de la justicia y está constituida por el hábito de dar, de usar con desprendimiento del dinero (bien útil) en bien del prójimo<sup>2</sup>; de ahí se siguen ciertas expresiones referidas al “liberal” como el hombre generoso en el dar sin esperar recompensa. No es necesario referirnos a los derivados de las clásicas “disciplinas liberales” y a las profesiones libres o “liberales” ya que estos términos, como los indicados en primer lugar, no conllevan el significado de una concepción general del mundo o de un determinado sistema sociopolítico. El término “liberalismo” supone un determinado contexto histórico-doctrinal del que no puede ni debe ser aislado sin ensanchar cada vez más la equivocidad que suele acompañarlo; en esa perspectiva, sea (como se dice) que el término “liberal” provenga de las jornadas del 18-19 Brumario cuando Napoleón disolvió la Asamblea de los Quinientos poniendo las bases del Consulado (1799), sea que su verdadero origen haya que buscarlo en el empirismo contractualista inglés, lo cierto es que su significado moderno expresa mucho más que un régimen político. Expresa una verdadera concepción general del mundo. En tal caso, es posible hablar de un liberalismo teológico, de un liberalismo filosófico, político y económico y, aunque se encontrarán diferencias internas muy evidentes, siempre será sencillo mostrar el común denominador esencial que a todos los une; en consecuencia, el término “liberalismo” designará un orden de ideas, una visión de la realidad humana y social. De donde se siguen dos consecuencias inmediatas: ante todo, el intento actual de designar con el término “liberalismo” una realidad distinta a la que el término expresa en su contexto histórico-doctrinal, aumentará la confusión; en segundo lugar, se comprende que no deben identificarse los términos “liberalismo” y “democracia”. Del hecho de que el liberalismo, en la actualidad, propugne una “democracia liberal” como expresión política genuina de su visión del mundo, no se sigue que el régimen democrático se identifique con la democracia liberal. Por el contrario, en este estudio me atreveré a sostener que la verdadera democracia es antiliberal y orgánica, y que el régimen liberal es antidemocrático.

---

1- Etymologiarum, X, 156.

2- Santo Tomás, S. Th., II-II, 117, 4.

# 1- Origen y naturaleza del liberalismo

## 1.1- Los antecedentes próximos y remotos

Para comprender lo que es el liberalismo no basta decir que es la “doctrina o práctica de la libertad” porque semejante afirmación no dice nada. Ante todo porque “doctrina” significa enseñanza de lo contemplado (“donación de la ciencia iluminada por la sabiduría”), lo cual es radicalmente diverso al significado de “práctica” (que designa ya el conocimiento ordenado a la acción misma o la acción misma); luego, la “o” introduce el equívoco porque la doctrina no es la práctica. Pero lo más grave es que, siendo la libertad propiedad metafísica de la voluntad, no se ve bien qué significa doctrina o práctica de la libertad. Es, pues, necesario hacer caso omiso de la tontería de Alberdi cuando dijo que “la única generación espontánea que Dios ha permitido es la libertad”, no sólo porque carece por completo de “densidad” y de “signo cristiano”, sino porque carece de significación en el plano metafísico. Será entonces necesario dirigir la atención a la génesis histórica del problema para esclarecer su esencia y sólo entonces podremos pronunciarnos acerca de la legitimidad de los diversos usos del término “liberalismo” en la actualidad.

Por lo general se acepta que “liberalismo” designa cierta autosuficiencia del hombre y de su mundo o, lo que es lo mismo, cierta independencia de la razón individual respecto de la revelación, y que en el orden político-social se manifiesta en el goce de las “libertades” individuales garantizadas en el “Estado de derecho”, él también autosuficiente en su orden. Aunque, por mi parte, este sentido general es provisorio y está sujeto a revisión y corrección, puede ser suficiente como punto de partida, ya que, considerado históricamente, se diferencia fuertemente de un mundo como el de la Edad Media que era un mundo completamente sacro. Todo lo real, para el hombre cristiano, está embebido, asumido, transfigurado por el Verbo pues “todas las cosas” han sido hechas por Él (Jn. 1,3) y, por eso, ningún orden de la realidad es autosuficiente sino que manifiesta esta radical dependencia; el orden natural, diverso del orden sobrenatural, está unido a él en cuanto sanado y elevado por la Gracia; de ahí que, para el cristiano medieval, antes de la Redención, el “hombre viejo” era el hombre esclavo del pecado y “libre” respecto de la justicia (Rom. 6,20); después de la Redención es libre del pecado (y de la muerte) y siervo de la justicia (Rom. 6,22). Por donde se ve que la libertad, a sus sentidos psicológico-metafísico y moral agrega un sentido sobrenatural y teológico que ayuda a comprender que el pecado (y el poder pecar) es el defecto de nuestra libertad. Por todo esto, porque todo ha sido creado por y para el Verbo y el hombre ha sido liberado por Él, ningún orden de la realidad puede considerarse autosuficiente. Esto vale, naturalmente, para el orden temporal y, por eso, una separación entre el orden político-temporal (el Estado) y el orden sobrenatural era inconcebible para el hombre cristiano-medieval. La separación del Estado de la Iglesia, equivalente a la autosuficiencia del orden temporal respecto del orden sobrenatural, era impensable en la medida en la cual su mundo conservase su sacralidad esencial. De ahí que la libertad se presente en cuatro planos: psicológico, metafísico, moral-político y sobrenatural; si dejo de lado los dos primeros (supuestos esenciales), en el orden moral y político la libertad no era jamás meramente individual sino social, comunitaria, en cuanto actuada en la familia y en las sociedades intermedias (comuna, región, provincia; gremio, corporación, etc.); en el orden sobrenatural era actuada en el seno de la comunidad sobrenatural que es el Cuerpo Místico. Ciudadano de dos comunidades (natural una y sobrenatural la otra), ambas unidas, no confundidas, expresaban la totalidad sacra de la vida del hombre y de su mundo.

Sin entrar a considerar circunstancias y hechos históricos concomitantes (para lo cual recomiendo la obra del P. Lagarde sobre el nacimiento del espíritu laico) la primera ruptura entre el orden temporal y el orden sobrenatural es el resultado del nominalismo voluntarista cuyo representante máximo es Guillermo de Occam (1300-1350) y su escuela. En efecto, en el plano especulativo, la categoría de relación es vaciada de contenido (no hay más *relatio realis*) y, por eso, tampoco la hay entre razón y fe; en el orden práctico desaparece la posibilidad de establecer una relación de subordinación del Estado a la Iglesia y, como lo proclama en el *Dialogus contra el papa Juan XXII*, la independencia del Estado es plena. Aunque la ocasión sea el apoyo que Occam quiere brindar al Emperador Luis de Baviera, que deseaba legitimar el adulterio

de su hijo contra las normas de la Iglesia, lo que realmente importa es la secularización del poder civil. Naturalmente esta ruptura se funda en un concepto de la libertad como identificada con la espontaneidad empíricamente mostrada desde que carecen de validez los argumentos metafísicos; de ahí también que la voluntad sea independiente de la presentación intelectual del bien (voluntarismo radical). Y así, de la síntesis de la libertad-espontaneidad y el voluntarismo como resultados del nominalismo de fondo, debe seguirse no sólo la no dependencia del poder secular sino hasta la primacía del poder civil sobre la Iglesia. Asistimos así, con la primera ruptura entre el orden temporal y el sobrenatural, a la explícita declaración de la autosuficiencia del mundo del hombre. El voluntarismo occamista lleva implícita la necesidad de sostener que la misma sociedad civil tiene su origen no en la naturaleza sino en un acto de voluntad del hombre (soberanía popular) y que el derecho natural o sólo responde a una mera ordenación racional humana sin el último fundamento que es Dios o, más radicalmente, que debe trocarse en un normativismo que concluye por anular el derecho natural mismo.

La ruptura entre el orden temporal y el sobrenatural llevada a cabo por Occam conlleva la ruptura entre razón y fe, la ruptura entre el orden natural y el Estado que se absolutizará en sí mismo y, por fin, la negación misma del orden natural.

El primer paso está claro en los averroístas cuyo representante más prominente ha sido Juan de Jandún († 1328) quien, al llevar a su extremo la teoría de la doble verdad, pone de relieve la irracionalidad de las verdades de fe; en el orden práctico no quedará otro camino (en su *De laudibus Parisius*) que el rechazo de todo influjo sobrenatural sobre el orden temporal. Sus protestas de cristiano ortodoxo no logran disimular su escepticismo real y la ruptura radical entre razón y fe. El segundo paso, como es bien conocido, lo dio Marsilio de Padua (1275-1343): Dios se aleja del orden temporal delegando la soberanía en el pueblo y la ley es sólo medida de los actos humanos de los ciudadanos ob intra del Estado; mientras la Iglesia no es una sociedad perfecta porque no pasa de ser una congregación inorgánica de fieles, para el autor del *Defensor pacis* sólo el Estado es sociedad perfecta que, como el Estado liberal del siglo XVIII, debe someter a la Iglesia. Era, pues, lógico, que Marsilio sostuviera el conciliarismo como vía de anulación de la autoridad del Vicario de Cristo y, al mismo tiempo, al aniquilar el derecho natural, se fuera perfilando la sociedad como yuxtaposición de singulares (resultado del nominalismo) y la autosuficiencia del Estado se hiciera absoluta preanunciando, con esta autonomía plena del poder secular, el Estado totalitario. Como ha dicho Galvão de Sousa, Marsilio “fue quien, por primera vez, enseñó la plenitud absoluta del poder, sin la cual no existiría el totalitarismo (...). Finalmente, por su manera de entender la legalidad con base en el monismo jurídico, y por el fondo imanentista de su pensamiento, dejó delineada una teoría del Estado totalitario<sup>3</sup>. Sólo faltaba aniquilar el orden natural mismo y, con él, el orden metafísico, tarea que lleva a sus extremos Nicolás de Autrecourt (1300-1350) refugiado —como Occam, Juan de Jandún y Marsilio— en la corte de Luis de Baviera: si el criterio de verdad debiera ser el principio de contradicción, también debiera ser posible la identificación de sujeto y predicado en la proposición; pero esto no es posible porque el espíritu no puede pasar del conocimiento de una cosa al de otra pues “si es otra no es susceptible de identificarse con la primera”<sup>4</sup>; en consecuencia, carece de validez el principio de contradicción, es indemostrable la existencia del mundo exterior y, sobre todo, se ha de afirmar como único dato inmediato la apariencia (fenómeno) de las cosas. Este fenomenismo ignora, por un lado, al orden metafísico y, por otro, declara totalmente autosuficiente al mundo del hombre y de la vida social. Y así, ruptura entre orden temporal y sobrenatural, escepticismo respecto de los contenidos de la fe, autosuficiencia del Estado y soberanía popular hasta el rechazo del orden natural mismo, configuran el preludio de una próxima concepción general del mundo que tendrá como signo distintivo la autosuficiencia del orden temporal<sup>5</sup>. Aunque no se emplee todavía el

3- O totalitarismo e suas origens da moderna teoria do Estado, São Paulo, 1972, p. 212-213.

4- Maurice de Wulf, *Historia de la filosofía medieval*, trad. de J. Torrat Moreno, México, Ed. Jus, 1949, vol. III, p. 131-132.

5- Cf. G. de Lagarde, *La naissance de l'esprit laïque*, Louvain-Paris, 1962, vol. IV; L. Baudry, *Guillaume d'Occam. Sa vie, ses œuvres, ses idées sociales et politiques*, Paris, 1950, vol. I; P. Doncoeur, “Le nominalisme de Guillaume d'Occam”, *Revue Néoscholastique de Philosophie*, Louvain, 1921, t. XXIII, p. 1-25; Carlo Giacon, *Guglielmo di Occam*, Milano, 1941, 2 vols.; Sergio Rábade Romeo, *Guillermo de Ockham y la filosofía del siglo XIV*, C.S.I.C., Inst. ‘Luis Vives’ de Filosofía, Madrid, 1965 (esp. cap. XIV). Además, puede considerarse, Jean Rivière, “Jean de Jandun”, *Dictionnaire de Théologie Catholique*, t. VIII, col. 764-5, 1924; Paul Vignaux, “Nicolas d'Autrecourt”, *Dictionnaire de Théologie Catholique*, t. XI, col. 561-587; *Nominalisme au XIVe siècle*, Montréal-Paris, 1948.

término “liberalismo”, es evidente que se preludian las afirmaciones fundamentales a él atribuidas, sobre todo después del Iluminismo. Una profunda grieta se ha abierto ya en la Cristiandad y comienza un largo y penoso proceso de apostasía. Por cierto, desde Pentecostés, este peligro ha acompañado siempre a la Iglesia y así será hasta el fin de los tiempos. Por eso, es posible encontrar antecedentes remotos del “liberalismo” sin que necesariamente tengan conexión directa con el pensamiento moderno: sin detenernos, por ahora, en el significativo regreso de Juan de Jandún y Nicolás de Autrecourt a los mitos prerracionales de la eternidad del mundo y la negatividad de la materia, resulta casi imposible no recordar al pelagianismo de los siglos IV y V cuya tesis fundamental (arduamente combatida por San Agustín) no es otra que la autosuficiencia de la libertad del hombre para la salvación sin el auxilio de la gracia, afirmación que supone la negación del pecado original o, al menos, la transmisión del mismo a la descendencia de Adán<sup>6</sup>. Es sumamente significativo que el *initium fidei* sea un acto primero de voluntad; es decir, de la libertad del hombre sin intervención de la gracia, insinuándose un voluntarismo previo que funda un mundo de autosuficiencia humana. Extremando algo los términos, podría hablarse aquí de una suerte de “liberalismo teológico”.

La grieta abierta en la Cristiandad se convierte en ruptura con el Protestantismo. Sólo un voluntarismo nominalista —por un lado el impulso primero y ciego del apetito y por otro la inexistencia de relaciones reales— permite afirmar en teología que el libre albedrío (potencia de obrar o no obrar o de obrar de esta o esta otra manera) sólo es libre para el mal; siendo el mal sólo defecto (ausencia de bien y fatal no orientación de la voluntad al bien) es contradictorio sostener en filosofía que sólo hay libre albedrío para el mal. Sea esto lo que fuere, la afirmación fundamental de Lutero de que, después del pecado, “el libre albedrío está cautivo y reducido a servidumbre”, implica que “no es libre salvo para el mal”<sup>7</sup>. De hecho, entonces, el hombre no es libre pues su libre albedrío “está muerto”. Por eso las obras “nada aportan... para la justificación”<sup>8</sup> y la naturaleza humana como naturaleza está aniquilada. No en vano Lutero había recibido una formación occamista en la Universidad de Erfurt y más tarde, en sus estudios teológicos, bajo el influjo del mayor nominalista del siglo XV, Gabriel Biel, sin olvidar al propio Occam y a Gregorio de Rímini. Las consecuencias inmediatas se siguen rigurosamente pues la sacralidad del mundo deja de tener sentido; el mundo, si se me permite la expresión, se “mundaniza” del todo y la religión se enclaustra en la subjetividad de la conciencia. Magníficamente expresa sus consecuencias político-sociales Federico Wilhelmsen: “El equilibrio entre las obras y la fe, predicado por la Iglesia, se rompió, y con ello se rompieron todos los enlaces que hacían posible una vida social y política con justicia y dignidad”; más aún: “si la naturaleza humana no vale nada, tampoco vale la razón, puesto que la razón pertenece al hombre. Si la razón no vale nada, el hombre no puede descubrir las leyes de la política y de la vida ética. Por lo tanto, la justicia, salvo la justicia puramente divina, se reduce a un mito”<sup>9</sup>.

Pero, si como quiere Calvino, se subraya nuestra nidad e impotencia para cumplir la ley y, desde esta nidad sólo nos justifica la elección de Cristo (hecha patente en el éxito terreno), la Iglesia pasa a ser “el número de los elegidos”<sup>10</sup>. Por un lado este abismo interior del hombre y, por el otro, la trascendencia absoluta de Dios; en el medio, las obras que no sirven para alcanzar la salvación sino como signos de la elección; de donde se sigue, como lo ha puesto de relieve Max Weber, que “el calvinista crea por sí mismo su propia salvación”<sup>11</sup> y transforma el ascetismo sobrenatural católico “en una ascesis puramente ‘profana’, terrenal”. Esto favorece la acumulación de riquezas (capitalismo) y facilita el nacimiento del “hombre económico” del liberalismo capitalista y pone el fundamento del *self-made man*. El trabajo (transformación del mundo) supone, al mismo tiempo que la negación de la ley natural, la autonomía del mundo de las obras; es decir, del mundo del hombre. La sociedad, constituida de soledades juntas, abismos frente a Dios, es suma de soledades y la comunidad política pierde su carácter orgánico. Nuevamente dejo la palabra a Wilhelmsen:

6- Se estudiarán con mucho fruto las siguientes obras de San Agustín: *De gratia et libero arbitrio* (426); *De natura et gratia* (415); *Contra duas epistolas pelagianorum* (420); *De gestis Pelagii* (417).

7- Controversia de Heidelberg, n.º 13, en *Obras*, ed. de Teófanos Egido, Salamanca, Ed. Sígueme, 1977, vol. I, p. 80.

8- *Op. cit.*, n.º 25, vol. I, p. 84; cf. también *La cautividad babilónica de la Iglesia*, I, p. 101; *La libertad del cristiano*, I, p. 100.

9- *El problema de Occidente y los cristianos*, Sevilla, 1964, p. 41.

10- *Christianae religionis institutio*, cap. II; manejo la ed. castellana de J. Terán, Bs. As., La Aurora, 1948, 2 vols.

11- Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, trad. de L. Legaz y Lacambra, Madrid, Ediciones Península, 1973, p. 145.

“Con la repulsa del valor sacramental de la realidad vino la negación de la bondad de la materia, y, de esto, la negación de María, principio de la mediación. El universo llegó a ser nada más que la materia prima del manchesterianismo, un universo bueno solamente para explotar y martillar, a fin de lograr lo severamente útil, y nada más. El hombre se abandonó a la búsqueda de los bienes de esta vida. Un materialismo se apoderó del espíritu europeo”. Por eso, “el liberalismo es el hijo del calvinismo y ambos son los enemigos perpetuos de la ciudad católica”<sup>12</sup>. Jamás anteriormente —salvo en el pelagianismo pero en un contexto muy diverso— se había abierto, desde dentro del Cristianismo, tan ancho margen a la autosuficiencia del hombre y de su mundo en el cual la sociedad comienza a aparecer como una yuxtaposición de singulares. Esto era imposible de evitar si se afirmaba, al mismo tiempo, la primacía de la voluntad y el nominalismo radical. En el plano teológico, Lutero, Calvino y los protestantes fueron consecuentes, aunque parezca paradójico (y así es de hecho), porque esta inicial afirmación de la enfermedad constitutiva de la libertad, hizo a esta misma libertad completamente autónoma en su mundo propio en el cual el poder temporal alcanza su total autosuficiencia. De ahí que la primera indicación acerca del viejo sentido del “liberalismo” como la concepción del mundo que sostiene la autosuficiencia del hombre y de su mundo y, por tanto, la separación de la razón individual del orden revelado, parece confirmarse.

## 1.2- El liberalismo como concepción del mundo

Se ha visto en el análisis anterior que la autosuficiencia del orden temporal es el carácter común de los antecesores del liberalismo moderno. Más adelante se verán las diferencias —a veces muy pronunciadas— y los matices entre los “liberalismos”; por ahora es importante retener que el significado del término que designa esta realidad no debe ser separado de su savia histórico-doctrinal pues lejos de aclarar las cosas introduciría más confusión. Pero al menos ya sabemos algo: Que el liberalismo no es un régimen político ni una economía —que son sus efectos lógicos— sino una visión del mundo; quiero decir, una visión de la totalidad de la realidad. Por eso, a través de la intrincada maraña de los “liberalismos” es perfectamente posible indicar las líneas esenciales de una doctrina general acerca de la realidad como tal, del hombre, de Dios, de la historia y de la vida social. El nominalismo de origen y la consiguiente negación de toda *relatio realis*, permite concebir el pensamiento lógico como mero cálculo matemático (Hobbes) y, por otro lado, negada de hecho la metafísica, el mundo físico solo puede ser concebido al modo mecanicista. Las diferencias que separan a Hobbes de Locke no suprimen los acuerdos profundos puesto que el conocimiento debe clausurarse en los límites del análisis psicológico y no debe trascender la experiencia sensible. De ahí que no exista ninguna razón, por un lado, para justificar la presencia de Dios como causa eficiente del mundo y, por otro, para justificar la sociabilidad del hombre. Respecto de lo primero, Dios “se aleja” del mundo y el Cristianismo debe ser “explicado” en los límites de la razón (deísmo). Con lo cual se prepara el “cristianismo sin misterios” de Toland; respecto de lo segundo, será menester (puesto que no queda otro camino) explicar la sociabilidad del hombre a partir de una mera hipótesis, una ficción, como es el “estado de naturaleza” pre-social (Locke), raíz del libre contrato que, a la vez que atomiza la sociedad, es el origen del Estado. Pero lo que aquí me interesa primeramente, es el “alejamiento” de Dios y el ensanchamiento casi absoluto de la autosuficiencia del mundo del hombre.

Dios pierde su carácter cristiano sin ser explícitamente negado como impersonal Causa suprema dentro de los límites de la razón natural; de este modo, la patria del hombre es este mundo temporal del que Dios discretamente se ha alejado. Algunos, como Toland, o como Voltaire, negarán la misma existencia del orden sobrenatural; otros, en cambio, sin negarlo, sostendrán la autosuficiencia del mundo temporal respecto de un Dios que deja que el hombre haga su propio destino. De todos modos, la relación del hombre con Dios, como ya se vio al considerar la Reforma protestante, se recluye en la conciencia subjetiva y abre el camino ya al racionalismo sin misterios, ya al irracionalismo voluntarista que reaparecerá fuertemente en el siglo XIX. Por ahora, el todo se “explica” en los límites de la razón cuyas “luces” (*Aufklärung*) se oponen a las “tinieblas” de una inteligencia que asiente a la Fe como en la Edad Media (la “edad oscura”). Respecto de Dios se siguen tres actitudes: O simplemente no existe (Helvetius, Holbach, La Mettrie) y el mundo del

---

12- Op. cit., p. 60.

hombre no está ligado a nada (absoluto); o se trata apenas del impersonal “Arquitecto del universo” (Voltaire, D’Alembert, Franklin) que deja al hombre como el demiurgo pleno de este mundo; o se trata, todavía, del Dios cristiano respecto del cual se ha puesto especial cuidado en tenerlo “separado” de este mundo (protestantes, Kant, más tarde Lamennais). Los tres grados posibles vienen a coincidir en el autonomismo del mundo temporal. Es característico de esta nueva actitud negar explícitamente, o de hecho, el carácter sagrado del universo y, en sus tres grados, se niega que la cristiandad medieval haya sido “humanista” en el sentido de haber sostenido los valores humanos en sí mismos. El teísmo medieval es, en el fondo, negador del hombre y el mundo; ahora el mundo se ha independizado: En él ya no moran ni Dios ni el diablo y el milagro carece de sentido. Por eso, este hombre, aunque siga siendo cristiano, ha abierto un ámbito propio, para sí mismo, en el que su fe carece de vigencia y de “encarnación”; en el mejor de los casos, su fe ya no es más “nuestra” fe, sino “mi” fe, subjetiva, individualista; el Cuerpo Místico, en verdad, carece de significación precisamente en cuanto “cuerpo” y la Iglesia aparece a sus ojos como mera “congregación” de fieles, yuxtaposición o adición de singulares. Como agudamente observa Groethuysen: “la fe (al hombre burgués) le parece peligrosa cuando no se mantiene dentro de ciertos límites, y en el fondo le es ingrato que le pongan demasiado delante de los ojos lo que no puede negar en tanto sigue considerándose como católico. Por eso precisamente parece también necesario que no se exponga la capacidad de resistencia de su fe a una prueba demasiado dura”<sup>13</sup>.

En estas condiciones es lógico que pase a primer plano lo que el hombre “ilustrado” denomina “naturaleza”, sobre todo desde el momento en que el hombre se debe a sí mismo y solo se ordena a sí mismo todo cuanto haga en este mundo. Entre él y Dios existe una suerte de “convenio” por el cual Dios se ha comprometido a no entrometerse con él y el hombre con Dios a Quien ha resuelto dejar “tranquilo”. Esto en el mejor de los casos (“separación” entre el orden natural y el orden sobrenatural) porque tanto en el ateísmo como en el deísmo el problema ha sido resuelto de modo mucho más tajante. De ahí que la “naturaleza” tienda a “explicarlo” todo (naturalismo) y que se afiance cierta absolutidad de la ciencia empírica a la que comenzará a escribir con mayúscula: la Ciencia. Y esto es así porque en el mundo autosuficiente, la Naturaleza devela sus enigmas solo a la Ciencia que viene a garantizar un Progreso sine fine. No hay que esperar al marxismo para afirmar que ya no tiene mucho sentido la contemplación y la pura reflexión que deben ceder el paso a la acción pues, para el hombre, como decía Voltaire, no estar “ocupado” es lo mismo de no existir. De esta actitud fundamental se siguen dos consecuencias inmediatas: el ámbito de autosuficiencia conlleva, por un lado, la autonomía de la conciencia moral y, por otro, la re-valoración de los bienes de este mundo. Mientras en el siglo V, San Agustín miraba con desconfianza a los negociantes que traficaban y ganaban sobre el trabajo de los demás, ahora el hombre liberal debe negar el otium en el altar del neg-otium, y como este ámbito es autosuficiente, puesto que Dios no se entromete en él, tiene sus propias reglas: la moral cristiana ha quedado recluida en la casa, acoquinada en la “moral” de su mujer, cuya honestidad custodia, y nada tiene que ver con el mundo autosuficiente de los negocios de este mundo. Por otro lado (segunda consecuencia) mientras los valores económicos no trascendían, en la cristiandad de la “edad oscura”, del grado de los bienes útiles en orden al bien común, ahora saltan al primer plano y deben ser acumulados en cuanto fuente de poder intramundano (capitalismo). Si es así, solamente en este mundo el hombre encontrará su Felicidad (también con mayúscula), sin negar quizá la futura, puesto que el dios del liberal “honesto” es un Negociador prudente, sobre todo si se tiene tiempo suficiente para “arreglar cuentas” con Él en el trance de la muerte.

La autosuficiencia conlleva, como es lógico, un nuevo concepto de “virtud”, y un redescubrimiento muy significativo de la libertad, de la “igualdad” entre los hombres y de la “fraternidad” humana. La moral se ha vuelto naturalista debido a la autosuficiencia del mundo del hombre (ya sea ateo, deísta o “cristiano”) y la norma moral se identifica ya con la utilidad, ya con el sentimiento (Shaftesbury) de modo que la virtud apenas se presenta como un vago amor al orden y belleza del cosmos bajo la sombra del Arquitecto del Universo (el mismo Shaftesbury); la norma moral y la misma religión se reducen a un abstracto “amor a la humanidad” (Montesquieu, D’Alembert), y la misma virtud, que ha dejado de ser el hábito operativo bueno que perfecciona a la persona en orden a su fin último, es ahora un vago hábito de las “buenas acciones” (Condillac) según la “naturaleza” que, en Rousseau, no pasa de ser la manifestación de la “bondad innata” de la naturaleza humana. Como se ve, pese a las grandes diferencias, la autonomía de la moralidad reconoce siempre (desde el vago amor a la “humanidad” hasta la “emancipación” kantiana del hombre) la

---

13- La formación de la conciencia burguesa en Francia del siglo XVIII, trad. de J. Gaos, México, Fondo de Cultura Económica, 1943, p. 47.

autosuficiencia del orden temporal.

El fin de la virtud moral no es, pues, la perfección de la persona sino el bien-estar del individuo, y el antiguo desasimiento de los bienes de este mundo es reemplazado por cierto ascetismo del burgués “honrado”, que puede acumular riquezas en un mundo que es definitivamente su morada. Allí, en esta “su” morada, solamente hay ricos y pobres y, cuando es cristiano, ya no se siente molesto por esta situación: “El burgués —sostiene Groethuysen—, no es, sin duda, un pecador; pero tampoco es un santo;... apenas parece sentir inclinación alguna a llegar a ser jamás un santo”<sup>14</sup>; de todos modos Dios no se entromete más en la vida cotidiana: le basta con ser el creador del “mundo”. Entre el orden sobrenatural (“la religión de mi mujer”, diría nuestro Sarmiento) y su mundo, sobre todo el de los negocios y el de la política, no existe relación alguna.

Desde esta perspectiva, el misterio de la Encarnación carece de sentido (aunque el honrado burgués no piense en ello) porque él no cree, al menos de hecho, que la Redención alcance a todo el orden temporal. El ámbito de la libertad se amplía por un lado y se restringe y desnaturaliza por otro: o se la concibe como espontaneidad total y se convierte en fin de sí misma, o se pasa al extremo opuesto de identificarla con la determinación (Helvetius y los mecanicistas). Habida cuenta de que la libertad, para la metafísica tradicional, es a la vez facultad de la razón y reside en la voluntad como en su sujeto propio, pues inteligencia y voluntad concurren al acto libre, supone, ante todo, la determinación del bien (objeto necesario de la voluntad); a su vez, ya como poder obrar o no obrar (libertad de ejercicio), ya como poder hacer esto o aquello (libertad de especificación), se comporta como medio en orden al bien que es fin; de ahí que poder pecar es defecto de la libertad y esta no consiste en una suerte de elección ineludible entre bien y mal. En cambio, en la autosuficiencia del orden temporal inaugurada por el Iluminismo y el espíritu burgués, y habida cuenta del “alejamiento” del Dios cristiano sustituido por el anónimo Arquitecto, la libertad o se convierte con la necesidad cósmica y se niega a sí misma, o se hace absoluta convirtiéndose de medio en fin. Esta libertad no “ligada” a nada (absoluta) expresa la plena autosuficiencia del mundo en el cual el hombre se convierte en su Demiurgo. No es necesario esperar a Feuerbach (basta con los enciclopedistas) para comprobar que no es ya Dios, como último Bien, la regla suprema de la libertad, sino que es el Hombre el Dios del hombre y ante quien cae la autoridad en sus diversos grados. Sin embargo, para muchos no era menester llegar a estos extremos pues la libertad, sin ser absolutamente absoluta (pues este “cristiano” no quiere negar a Dios), es una suerte de medio (de obrar o no obrar, de querer o no querer esto), pero solamente referido a la inmanencia del mundo, porque el hombre es ciudadano de este mundo. Esta libertad ya nada tiene que ver con la libertad cristiana ni con la libertad metafísica, y es la libertad que proclamará la trilogía masónica: “libertad, igualdad, fraternidad”.

El principio de inmanencia está en desarrollo y la libertad, ya plenamente absoluta, ya absoluta en el orden temporal, supone un cambio radical en la idea de igualdad. Mientras que para el pensamiento católico los hombres son esencialmente iguales en cuanto son hombres, y constitutivamente desiguales (por modo de accidente), inaugurando las naturales jerarquías, para el progresismo iluminista la igualdad debe interpretarse como igualación de singulares ya que el hombre es su propio demiurgo. Esta pseudo-igualdad que, en el fondo, es destructiva de la verdadera igualdad esencial y desigualdad constitutiva, tiene una profundísima influencia en el individualismo político liberal y en la futura política de “masas” y es contradictoria con la libertad cristiana. Por fin, tanto la libertad como fin cuanto la igualación autosuficiente (o igualdad iluminista) invierten por completo la idea cristiana de fraternidad; mientras la fraternidad cristiana (única fraternidad que ha existido y existe en el mundo) se funda en la reconciliación de todos con Dios por la mediación de Cristo (primogénito de una comunidad de hermanos, los hombres), la “fraternidad” liberal solo se dice por denominación extrínseca y como supresión de las diferencias, y por relación a una “humanidad” abstracta que, como universal lógico, es inexistente en concreto. En el fondo, la “fraternidad” así concebida es la misma negación concreta del prójimo al cual se ha sustituido por un “otro” lejano con el cual, cuanto más, llegaré a tener una suerte de contigüidad más o menos hostil. Mientras la fraternidad cristiana implica el amor como don a cada hombre concreto, desde los más próximos a los más lejanos (todos hermanos), en el secularismo iluminista la “fraternidad” en lo abstracto implica la progresiva nadiación de la familia (la primera comunidad de amor), y la eliminación de la patria como el todo virtual de todos los bienes de esta comunidad concreta. No me interesa que, más tarde, algunos católicos hayan querido ver en esta

---

14- Op. cit., p. 300.

“fraternidad” la fraternidad cristiana. Su error no puede ser más profundo y más contradictorio. Aunque se haya dicho, con verdad, que el lema “libertad-igualdad-fraternidad” ha sido robado al Cristianismo y vaciado de contenido, es más verdadero todavía afirmar que el contenido de este trigramma es contrario al orden natural (en el plano metafísico) y esencialmente anticristiano (en el plano sobrenatural).

Es lógico que esta concepción del hombre —común denominador de todos los “liberalismos”— alimenta en su seno el naturalismo y el racionalismo, el racionalismo y el irracionalismo, el individualismo y la posibilidad del socialismo, la autosuficiencia del pensamiento y la igualación de todas las religiones, la disolución de la familia (sustituida por el “amor libre” de los iluministas) y el permisivismo moral. En pocas palabras, estamos ante una verdadera concepción del mundo que, en el orden práctico, implica una concepción del orden político-social.

### 1.3- El liberalismo como doctrina político-social

Es lógico que semejante concepción del mundo implique una política desligada de la trascendencia. Más allá de las grandes diferencias existentes entre los padres del liberalismo moderno puede sostenerse que, al menos la no-dependencia del hombre y de la sociedad respecto de Dios es su nota esencial. Esta no-dependencia puede ser absoluta (ateísmo), menos absoluta (deísmo) y aun sumamente “moderada”, como la de los cristianos que sostienen la separación del orden público temporal respecto de Dios trascendente. En todos los casos, esta no-dependencia significa autosuficiencia del orden político-social. Dijo León XIII en 1888: “Es imprescindible que el hombre todo se mantenga verdadera y perfectamente bajo el dominio de Dios; por tanto no puede concebirse la libertad del hombre, si no está sumisa y sujeta a Dios y a su voluntad. Negar a Dios este dominio o no querer sufrirlo no es propio del hombre libre, sino del que abusa de la libertad para rebelarse; en esta disposición del ánimo, es donde propiamente se fragua y completa el vicio capital del Liberalismo. El cual tiene múltiples formas...”<sup>15</sup>. Trataré de sistematizar ciertas líneas esenciales:

#### 1.3.1- Una concepción de la sociedad y de la política

Ya señalé anteriormente que la alianza entre nominalismo y voluntarismo de fines de la Edad Media y del protestantismo, llevaba implícita la afirmación del origen de la sociedad civil en un acto libre de la voluntad; lo cual anticipa la atomización de la sociedad (suma de singulares) y de la “soberanía popular” (la autoridad civil como proyección de las voluntades singulares). En la medida en la cual el nominalismo se radicaliza (como puede comprobarse en la primera parte del Leviathan de Hobbes) desaparece la afirmación de la sociabilidad natural del hombre, que pasa a ser un imperativo del singular. Anteriormente a este acto (por otra parte inasible e indeterminable) solo existe una multitud inorgánica en la cual cada uno es soberano juez con “derecho” a todo, en perpetuo conflicto con los demás. De allí que este egoísmo constitutivo sea el motor del tránsito al estado civil (o social), de modo que el pacto (covenant) viene a ser una hipótesis que se comprobaría a posteriori debido a la misma existencia de la sociedad. Como se ve, la sociedad ha comenzado a ser suma de singulares discordes y deja de ser un todo orgánico. Aunque en Hobbes sirva para justificar el absolutismo, ya que todos los derechos son transferidos al soberano, no se ve la diferencia esencial con el estado presocial de libertad limitada de Locke, transferida a la comunidad civil. El poder del príncipe proviene del pueblo y este acentúa su carácter de suma de singulares en la cual, cada uno, solo goza del poder de obrar o no obrar (libertad de ejercicio). Y como es la “razón” la encargada de “explicar” la religión en sus propios límites, la autosuficiencia de la sociedad es plena. Y aun cuando no se acepte que la sociedad proviene de un pacto, se apuesta todo ya a la convergencia entre egoísmo y benevolencia (Shaftesbury), ya a la repulsión y simpatía (Hume, Hutcheson), manteniendo así la idea de la sociedad como yuxtaposición de singulares. No solo esta nueva actitud reafirma la autosuficiencia del mundo social, donde es solo el hombre quien edifica su vida y su destino temporal, sino que los valores del pasado (los que habían edificado la Europa de la cristiandad) son demolidos o vaciados de contenido. La ley no es ya más la expresión (promulgada en la inteligencia) de un orden metafísico objetivo, sino la misma razón, aunque su formulación dependa de la naturaleza y de las costumbres de cada sociedad (Montesquieu). Por más que,

<sup>15</sup>- Libertas, Nro. 22

como una excepción, alguna sensatez brille en la obra de Montesquieu, el naturalismo y el igualitarismo (que no coincide con la verdadera igualdad esencial) fundamentan un orden apenas dependiente de un Ordenador y Arquitecto del todo. Los enciclopedistas oscilan entre el deísmo y el ateísmo que niega toda vida futura, pero todos coinciden en la afirmación cada vez más rotunda de la autosuficiencia de la vida social y política. El nietzscheano “sentido de la tierra” se preanuncia en muchos de sus textos. Por eso, si miramos a lo estrictamente esencial, las diferencias se diluyen casi y resaltan las coincidencias esenciales: Si bien el sentimentalismo de Rousseau pone un término a la ilustración francesa, como suele decirse con cierta razón, en otro sentido la lleva a su plenitud pues, supuesto el estado natural que significa no solo que los hombres nacen iguales y libres sino que la única fuente de la autoridad será una libre convención, cada singular, uno por uno, enajenará sus derechos individuales en la “voluntad general” (estado civil). Y como esta mítica “voluntad general” es siempre recta, infalible, rehusarse a obedecerla justifica el acto paradójico de obligarnos a ser “libres”. La soberanía no es otra cosa que el ejercicio de la “voluntad general” cuyo sujeto es otra abstracción: el Pueblo. Nacen así, en esta línea que se mueve desde el voluntarismo nominalista hasta Locke y desde este hasta los iluministas franceses, los caracteres del democratismo liberal moderno: El individualismo de base (concepción de la sociedad como suma de singulares); la consiguiente “soberanía popular” infalible expresada en el “sufragio universal” que, si bien se mira, no es propiamente “universal” sino la mera suma de votos singulares de la cual se pretende que surja la verdad. Si lo digo a la inversa, se ve claramente que el sufragio universal supone necesariamente una concepción atómica de la sociedad (yuxtaposición de singulares discordes) y, a la vez, el pueblo, suma de singulares, como única fuente de la autoridad. Quien acepte estos medios aunque no quiera ser liberal, será siempre liberal, porque quien acepta las conclusiones acepta las premisas.

### 1.3.2- La plenitud de la autosuficiencia hasta la gnosis hegeliana

El contrato, que supone el concepto atómico de la sociedad, se trasmuta, en el idealismo kantiano, en “idea de la razón” que, al fundar la autoridad, indica también el sentido del progreso de la humanidad hacia la “paz perpetua”. Pero esta idea, que hace suya la Aufklärung germánica, es menester buscarla en la misma fuente del liberalismo europeo cuya “separación” de la trascendencia (desde el ateísmo al deísmo y desde este a la “moderada” separación de lo natural y lo sobrenatural en muchos cristianos “burgueses”) ha mutado la idea bíblica de progreso en el progreso intramundano. Así como para Locke, el Cristianismo debe ser explicado en los límites de la razón, del mismo modo el orden temporal no se trasciende a sí mismo; Dios se ha “retirado” del mundo y de la sociedad y, por eso, el tiempo no termina ni concluye sino que, forzosamente, debe desarrollarse indefinidamente en su propia inmanencia. Este es el origen de la tesis inevitable del progreso indefinido, que restaura algunos mitos, como el de la “edad de oro” (estado de naturaleza), que se mueve hacia una sociedad perfecta situada en el futuro (Boulanger). Un eclesiástico renegado como Turgot —que ha heredado de las Escrituras la idea de progreso— la vacía de contenido y entiende “los progresos sucesivos del espíritu humano” como un movimiento hacia una perfección intratemporal. No es un progreso desde el Verbo, en el Verbo y hacia el Verbo (como hubiera sostenido San Agustín) sino en la pura inmanencia del mundo. Es, pues, en este mundo y no en otro donde se ha de alcanzar el “reino futuro”, al decir de Condorcet, quien ha trocado el regnum Dei en regnum hominis. El perfeccionamiento de la naturaleza humana (que Condorcet cree que se puede comprobar trazando un cuadro histórico) se ha de lograr en aquel “reino” en el cual todos seremos “libres”, felices, iguales... Este utopismo desenfrenado fue cortado por su suicidio al que lo obligó la Convención durante la revolución francesa. — 30 — No es difícil ya percibir que este nuevo mito del progreso, a través de la identidad de ser y pensamiento, alcanzó su plenitud en la idea hegeliana de la historia como el progreso de la idea de libertad, resolviéndolo todo en la gnosis según la cual, lo otro de la Libertad infinita es el momento de la negatividad, resuelto en la síntesis de finito e infinito del Estado germánico. Pero el liberalismo siguió rutas más sencillas, como la del utilitarismo que proclamó el progreso indefinido en manos de la tecnología y de la ciencia empírica, especialmente en los Estados Unidos; la ciencia, la técnica y la economía serán los instrumentos del progreso y del dominio de un mundo que se ha vuelto un absoluto para sí mismo. En cierto modo se trata de la plenitud de la autosuficiencia.

### 1.3.3- El “antiguo régimen”, premisa de la Revolución

Como quizá el lector ya lo ha percibido, la aparición del liberalismo no se debe a una rápida convulsión de fines del siglo XVIII sino a un prolongado proceso histórico doctrinal que puede seguirse con claridad desde los averroístas, voluntaristas y nominalistas de fines del siglo XIV hasta el Qu'est-ce que le Tiers-État? del abate Siéyes en 1789. De modo que, cuando los revolucionarios se “enfrentan” al “antiguo régimen”, este ya nada o casi nada representa de la concepción católica de la sociedad y del Estado; por el contrario, el “antiguo régimen” engendra la revolución (que devorará a muchos de sus promotores), pero la engendra porque todos los principios fundamentales (la nación como el conjunto de los individuos, el pueblo como congregación de asociados, detestación de los cuerpos intermedios, totalitarismo de la “ley”) ya han sido formulados y sostenidos y, principalmente, porque todo el orden temporal es autosuficiente. ¿Cuál es la diferencia esencial entre el déspota ilustrado, que hace de la soberanía un absoluto por él asumido, y la soberanía “indelegable” de Robespierre? En El antiguo régimen y la revolución, Tocqueville no tiene razón al señalar que la centralización del Estado, la tutela administrativa, la absorción de la capital sobre el resto del país, eran caracteres exclusivos del “antiguo régimen”; constituían rasgos típicos de la autosuficiencia del orden temporal, y manifestaban a las claras la destrucción progresiva de un orden social no “separado” sino unido al orden sobrenatural, orden en el cual el Estado no centralizaba, no existía una tiránica tutela administrativa y no existía la nación como el colegio de individuos, sino una orgánica distribución de cuerpos intermedios. En lo que sí tenía razón era en señalar sagazmente que si la revolución “no hubiese tenido lugar, no por eso habría dejado de derrumbarse por todas partes el viejo edificio social, en unos sitios antes que en otros; la única diferencia es que se habría ido desmoronando pedazo a pedazo en lugar de venirse abajo de repente”<sup>16</sup>. Claro que no se trataba de un orden cristiano del que quizá apenas tenía la fachada; precisamente se derrumbaba porque había puesto las condiciones doctrinales e históricas de su propio derrumbe. La revolución no era, por eso, “cristiana”, sino la lógica consecuencia negativa de la revolución anticristiana comenzada mucho antes. El “antiguo régimen” había cumplido una etapa muy efectiva de demolición y las revoluciones norteamericana y francesa la continuaban. El futuro marxismo se encargará de llevarla más tarde hasta sus últimas consecuencias.

### 1.3.4- La revolución norteamericana y la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano

El abrazo que se dieron Franklin y Voltaire en la Academia de Ciencias de París en 1778, dos años después de la declaración de la Independencia norteamericana, expresa claramente cuánto les unía pese a que no pensaban lo mismo respecto de la “igualdad” entre los hombres. Ambos “hermanos”, más acá de las discrepancias, creían en el “eterno geómetra del universo”, y que el criterio del bien y del mal proviene de lo útil y de lo nocivo para el individuo y para la sociedad. El Dios de Voltaire, “condenado” a crear necesariamente (lo que convierte también en necesario al mal) no es propiamente libre y, sobre todo, no se entromete con el hombre. También el Dios de Franklin es un Dios “lejano”, que deja al hombre hacer su propio destino; la siempre recordada afirmación suya de que “el tiempo es oro”, supone que el hombre construye, con criterio utilitario, su propio tiempo. El reino de Franklin es reino de este mundo y su abrazo con Voltaire tiene el simbolismo de su laicismo total. Sin fijarnos en las diferencias, es evidente que el espíritu de Locke está presente en el democratismo de Jefferson y en su afirmación de la bondad innata del hombre; pero vuelve a percibirse la identidad entre todos los actores de la revolución norteamericana en la radical independencia del orden temporal que ha de ser mesiánicamente conquistado por la democracy, “salvadora” secular del mundo. Bajo esta luz debe leerse la Declaración de Derechos de Virginia (12.6.1776) pues, fuera de las afirmaciones más o menos lógicas de cualquier ordenamiento político, resalta, por un lado, la igualdad e independencia singular de los hombres (nº 1) en el sentido iluminista, y la afirmación rotunda de que “todo poder reside en el pueblo”, y que “de él deriva” (nº 2). Y así se unen tanto la concepción atómica de la sociedad cuanto la soberanía popular que excluye el origen divino de la potestad. Si bien este democratismo capitalista es religioso, la propia religiosidad calvinista autoriza y hasta exige la expansión de un poder estrictamente secular y autosuficiente. En el orden político-social, se acababa de producir la primera revolución verdaderamente anticristiana. Sin hacernos cargo de las discusiones habidas acerca del

---

16- Alexis de Tocqueville, El antiguo régimen y la revolución, trad. de D. Sánchez de Aleu, Madrid, Alianza Editorial, 1982, 2 vols., vol. I, p. 67.

grado de influencia y de su naturaleza entre las revoluciones norteamericana y francesa<sup>17</sup>, ya me he referido al sentido completamente contrario al orden natural y al sobrenatural cristiano de la trilogía “libertad-igualdad-fraternidad”, pese a su semejanza literal. La Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano (26.8.1789), que constituyen los “principios” de la revolución, permiten percibir la influencia ya de Montesquieu, ya de Rousseau, ya de D’Alembert y, en general, constituye la quintaesencia de la Ilustración francesa. La afirmación del artículo 1º acerca de que “los hombres nacen libres e iguales en derechos y las distinciones sociales no pueden fundarse más que en la utilidad común”, fue reforzada en la declaración de 1793: “todos los hombres son iguales por naturaleza y ante la ley”. Ante todo es menester convenir que, en efecto, los hombres son esencialmente iguales (aporte del Cristianismo) y que, sin alterar esta igualdad esencial, son constitutiva (o accidentalmente) desiguales, según señalé anteriormente. Por eso he llamado igualación al propósito de convertir también en igualdad la desigualdad constitutiva, típica de un democratismo que logra su plenitud (negativa) en la actual “democracia de masas”. Además, debe observarse, ahora por referencia a la célebre Declaración, que la igualdad no es propiamente un derecho sino una realidad metafísica fuente de los derechos esenciales del hombre; y si a esto se agrega que las “distinciones” solo se fundan “en la utilidad común”, se percibe el predominio de un craso utilitarismo, que corresponde al fondo filosófico del enciclopedismo. De ahí que hacer de la igualdad una suerte de absoluto en un mundo autosuficiente y, de hecho, materialista, proporciona al despotismo su caldo de cultivo y, sobre todo, al totalitarismo del Estado, que necesita la igualación de todos los singulares.

Esta impresión se refuerza al leer el artículo 3º que, de acuerdo con Siéyes, sostiene que “el principio de la soberanía reside esencialmente en la nación”; si se tiene presente que la nación, para el abate Siéyes, es “un cuerpo de asociados que viven bajo una ley común”, se concluye que la autoridad reside en los singulares; a lo cual se agrega que la voluntad de la nación no es otra que el resultado “de las voluntades individuales”. Creo que existe acuerdo esencial entre la Declaración y el folleto de Siéyes. Más aún si se agrega la enunciación del artículo de la primera, cuando afirma que “la ley es la expresión de la voluntad general”. Ningún católico podrá aceptar jamás esta tesis ya que, por un lado, pone el origen del poder en los singulares, cuya asociación constituye la nación (aquí identificada con la comunidad política) y, por otro, al hacer de la nación un absoluto autosuficiente, cimenta el totalitarismo moderno. Después de todo, la abstracta e inasible “voluntad general” se comporta como un todo sin un allende posible. De esto se sigue, naturalmente, el repudio de las sociedades intermedias en cuanto intermedian entre el individuo y el Estado; en consecuencia, el Estado avanza cubriendo el espacio abandonado por las sociedades intermedias y funda el totalitarismo democratista, típico del Estado liberal moderno y contemporáneo.

### 1.3.5- La política subordinada a la economía

De acuerdo a lo dicho, el mundo autosuficiente del liberalismo naciente, supone el origen de la sociedad en un acto volitivo libre de los singulares (voluntarismo originario), lo cual conlleva un radical individualismo que es expresivo, en el orden social, del nominalismo filosófico; ambas afirmaciones básicas, excluyen a Dios de toda la actividad social del hombre (sea negado en el ateísmo, “alejado” en el deísmo, o simplemente “separado” en el liberalismo “cristiano”); estos supuestos conducen naturalmente a la exaltación de los valores puramente mundanos, y los bienes que han sido solo útiles (no honestos) para el espíritu cristiano, se transforman en fines. De ese modo, los bienes económicos, que antes se subordinaban al bien común y, por tanto, a la moral y a la política, pasan al primer plano y tienden no solo a subordinar a la política y a la moral, sino a adquirir cierta absolutidad propia. Este ascenso de la economía al primer plano, se apoya, al mismo tiempo (en Diderot, en la Enciclopedia, en Franklin...), en el mito de la libertad individual, de cuya síntesis nace la llamada “economía liberal” y, en el futuro, “economía de mercado”. Como era lógico, si solo existen singulares (la sociedad es la suma extrínseca de individuo + individuo + individuo) no existe el bien común (como todo virtual), y si no existe el bien común (el que a su vez es relativo al Bien Común trascendente) la ley de la economía no puede ser otra que la plena libertad en la oferta y la demanda en el mercado. El hombre es, apenas, una máquina productora, y el trabajo del hombre (de esta persona de carne y huesos, imagen y semejanza de Dios) es solo “mercancía”. De ahí que el “precio” del producto solo dependa de la libre fluctuación de la oferta y la demanda. Como se ve, la economía liberal no tiene autonomía propia sino

---

17- Cf. Jorge Jellinek, La declaración de los derechos del hombre y del ciudadano, trad. y estudio preliminar de Adolfo Posada, Madrid, Librería Victoriano Suárez, 1908; también, Emmanuel-Joseph Sieyès, ¿Qué es el Tercer Estado?, trad. de J. Rico Godoy, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1950.

que es manifestación coherente de una visión general del mundo. Lo dicho pone de relieve, una vez más, la contradictoriedad radical del espíritu católico con el espíritu del capitalismo liberal. No se puede profesar la fe católica y proclamarse liberal en economía. Pese a todo hoy vuelven a invocarse algunos estudios (como los de Keller, Sombart y otros) en los cuales se pretende demostrar que el Catolicismo ha sido uno de los padres del liberalismo capitalista. Werner Sombart —haciendo la excepción de la España católica— sostiene que es la misma doctrina católica la que ha influido en el desarrollo del capitalismo liberal<sup>18</sup>. La exposición de este prestigioso autor es un modelo de distorsión de los textos tomistas para hacerles decir lo contrario de lo que en realidad dicen. Ante todo, sostiene que el “sistema cristiano” concibe, por un lado, la ética terrena de la ley natural y, por otro, la “ética supraterrana de la ley moral cristiana”; sigue en esto a un autor hostil al catolicismo, Ernst Troeltsch, sin percatarse que ignora totalmente la recta doctrina teológica según la cual no hay gracia sin naturaleza y de que la gracia cura y eleva a la naturaleza como naturaleza; de ahí que la moral cristiana contenga virtualmente la ley natural a la que perfecciona como tal. De ahí que sea completamente erróneo insinuar que carece de importancia la agustiniana ley del amor a Dios como último fin, pues el ámbito de la ley natural se maneja por sí mismo. A esto debe agregarse que Sombart interpreta la “*recta ratio agibilium*” al modo racionalista, pues sin comprender que, para Santo Tomás, debe entenderse el dictamen de la razón como el último juicio práctico en orden al fin último (que es no solo conocido por la inteligencia sino amado por la voluntad), nos “enseña”, con tono magistral, que “la idea central de esta moral es la racionalización de la vida”. Mientras para Santo Tomás la “*ordinatio rationis*” significa que el orden ontológico se promulga en la razón, Sombart interpreta que se trata de un orden de la razón, haciendo de Santo Tomás una suerte de racionalista. Para colmo, sostiene que, según el Aquinate, el medio más apto para mover al hombre a bien obrar es el temor, cuando el santo doctor ha dicho tantas veces que, si bien el temor puede ser el comienzo de la justificación, es siempre insuficiente (ley de Moisés) y que es el amor lo que de veras nos hace libres y capaces de cumplir plenamente con la ley moral<sup>19</sup>.

Pero aquí apenas comienza semejante “interpretación” pues, según Sombart, en la virtud de la liberalidad enseñada por Santo Tomás, la “virtud económica”, estaría en buena medida el origen del espíritu capitalista burgués que mucho tiene de represión, como es el caso de la represión de los impulsos eróticos. Esta virtud “de la liberalidad (que tiene el sentido de “economicidad”) llevaría implícita la prohibición burguesa del gasto excesivo, el evitar el derroche, “la recomendación de una economía (la burguesa) basada en los ingresos y la reprobación de la economía (señorial) regida por el gasto” (p. 249). De ahí que el ocio sería grave pecado, mezclando, sin distinguir, los sentidos de la contemplación y de la pereza. Y así lo tenemos a Santo Tomás convertido en el antecesor del perfecto burgués fundador del liberalismo capitalista moderno. Sombart lee a Santo Tomás sin comprender absolutamente nada. Si se tiene presente, con San Agustín, expresamente citado por el Aquinate, que todo lo que los hombres poseen y sobre lo que ejercen su dominio se pueda llamar “dinero”, porque los antiguos tenían sus riquezas en ganado (pecunia), puede decirse que la liberalidad es la virtud que consiste en el uso moderado del dinero (o de las riquezas); el dinero, comprendido en la categoría de los bienes útiles, es el objeto de la liberalidad que se refiere a tal bien en orden al fin último. En ese sentido, liberalidad significa estar desprendido, desasido de tales riquezas, como condición de su buen uso consistente en la buena distribución. Así, el acto más propio de esta virtud es el acto de dar, pues es más perfecta la donación en bien del prójimo que el gastar en propio beneficio<sup>20</sup>. Se ve que la liberalidad, en cuanto es hábito de dar a otro lo que es propio, se distingue del acto de la justicia, que consiste en dar a otro lo que es suyo; pero, hasta cierto punto, es parte de la justicia ya en razón de la alteridad, ya en razón de que se trata de cosas exteriores<sup>21</sup>. Y como cada acto suyo se ordena al bien común y, por este, a Dios como bien común trascendente, la liberalidad está en las antípodas de la “economicidad” liberal-burguesa. La liberalidad tomista sería, hoy, el mejor remedio para erradicar la autosuficiencia del economicismo liberal, y le conferiría a la economía el sentido social y humano de que carece.

Por si esto fuera poco, Sombart pone de relieve el ocio como vicio (en Santo Tomás), en el sentido de pereza, y lo acerca a esa detestación de la holganza que siempre ha sentido el burgués. Pero la interpretación no es leal porque el término *otium* tiene dos sentidos divergentes: Es pecado como equivalente de pereza, porque el perezoso, de hecho, se opone al orden de las cosas a su fin propio<sup>22</sup>; pero también significa todo lo contrario, como equivalente del estado contemplativo que es el estado de la vida más perfecta. Santo Tomás,

18- Werner Sombart, *El burgués*. Contribución a la historia espiritual del hombre económico moderno, trad. de M. P. Lorenzo, Madrid, Alianza Editorial, 1972, cap. XIX.

19- *Collationes de duobus praeceptis caritatis et decem Legis praeceptis*, prologus.

20- S. Th., II-II, 117, 4.

21- S. Th., II-II, 117, 5

22- In II Sentd. 40, 5 c.

comentando a Aristóteles, en lugar del término *otium*, utiliza el término *vacatio* pues, si se tiene en cuenta que la felicidad consiste en el acto de la contemplación, trabajamos y actuamos para tener ocio; es decir, *vacancia*; “*Vacatio autem, sostiene el Aquinate, est requies in fine ad quam operatio ordinatur*”<sup>23</sup>. De donde se sigue que *vacatio* es equivalente al sentido positivo de *otium*. Sombart solamente ha querido ver el sentido negativo y, además, mal aplicado, como el opuesto “*burgués*” de la liberalidad. Es natural que malcomprenda el sentido cristiano de la pobreza y considere como “*capitalistas*” a doctores tomistas como San Antonino de Florencia. Quizá ya no es necesario añadir que la inversión de capital tiene una fuerza creadora positiva que San Antonino llama, precisamente, “*capital*” (p. 257); por eso ni a él ni a la Iglesia se les ha ocurrido nunca condenar el capital utilizado en orden al bien común, sino el “*capitalismo*”, que es el correlato económico del liberalismo autosuficiente. Convertir a Santo Tomás en un antecesor del capitalismo liberal y, por eso, implícitamente, en un precursor de la economía de la libre oferta-demanda, es ponerlo en total contradicción con su doctrina del bien común, de la persona y de su fundamento metafísico. Quienes quieren acercar lo más posible liberalismo y economía liberal al pensamiento cristiano, desean un imposible y están condenados a la contradicción<sup>24</sup>.

#### 1.4- Los grados del liberalismo según León XIII

Llegados a este punto, quizá sea el momento conveniente de examinar rápidamente los grados de liberalismo que S. S. León XIII distinguió. Este esfuerzo del Papa se debe al deseo de ver claro en la intrincada malla de los “*liberalismos*”. En efecto, una vez que León XIII ha expuesto el recto concepto de libertad, distingue entre liberalismo extremo, moderado y muy moderado. El primero, supone la plena soberanía de la razón que “*se hace a sí propia sumo principio, y fuente, y juez de la verdad*”; este liberalismo pretende que “*en el ejercicio de la vida ninguna potestad divina hay que obedecer, sino que cada uno es ley para sí*”; admitido que no existe autoridad sobre el hombre, “*síguense no estar fuera de él y sobre él la causa eficiente de la comunidad y sociedad civil, sino en la libre voluntad de los individuos, tener la potestad pública su primer origen en la multitud*”; cada uno es la propia norma y de ahí que “*el poder sea proporcional al número, y la mayoría del pueblo sea la autora de todo derecho y obligación*”<sup>25</sup>. Pero, como se ha visto en los textos de los padres del liberalismo moderno, muchos de ellos (desde Locke) afirman los límites de la razón y aun la existencia de la ley eterna: “*mas juzgando, sostiene León XIII, que no se ha de pasar más adelante, niegan que esta sujeción del hombre libre a las leyes, que Dios quiere imponerle, haya de hacerse por otra vía que la de la razón natural*”<sup>26</sup>. Este racionalismo naturalista, pero deísta, que suprime el orden sobrenatural, podría seguirse desde algunos enciclopedistas hasta el mismo Kant, y desde este hasta diversos liberales de nuestro tiempo: León XIII, con sagacidad hace ver la contradicción de esta posición que, por un lado, admite que se ha de obedecer a Dios como supremo legislador y, por otro, pone límites a esta misma potestad legislativa. En el fondo, este liberalismo es más contradictorio que el liberalismo ateo. Por último, el liberalismo muy moderado, propio de aquellos que no quieren renunciar a su fe cristiana y que rechazan (o así lo creen) todo cuanto es contrario a la Revelación, sostiene, dice el Papa, que “*se han de regir según las leyes divinas la vida y costumbres de los particulares, pero no las del Estado. Porque en las cosas públicas es permitido apartarse de los preceptos de Dios, y no tenerlos en cuenta al establecer las leyes. De donde sale aquella perniciosa consecuencia: que es necesario separar la Iglesia del Estado*”<sup>27</sup>. Esta verdadera componenda, a la que León XIII señala también como contradictoria, implica la tesis de un Estado laico al que, cuanto más, lo cristiano podría serle adscripto como denominación extrínseca. En cierto sentido, este tipo de liberalismo es el más pernicioso de todos, porque conlleva una carga de enorme confusión y hace sentirse cómodos a aquellos cristianos que, en lugar de enfrentarse con el liberalismo, prefieren no perder la ola de la historia (según dicen algunos) y adaptarse a todo el “*sistema*”, especialmente en la política. Tanto el liberalismo extremo (ateo), como el liberalismo moderado (deísta) como el liberalismo muy moderado (“*cristiano*”), admiten una zona (el orden temporal) de autosuficiencia del hombre: El primero porque niega la existencia de un orden trascendente al temporal; el segundo porque lo ignora y el tercero porque lo separa. En el orden práctico, viene a resultar lo mismo.

23- In *Ethic. Arist. ad Nic. exp.*, L. XI, n° 2098 y 2099.

24- Una excelente refutación de la pretendida identidad entre “*economía de mercado*” y pensamiento católico, en la obra de Carmelo Palumbo, *Cuestiones de doctrina social de la Iglesia*, Bs. As., Cruz y Fierro, Col. Ensayos Doctrinarios, 1982 (cf. especialmente los caps. 5 y 6).

25- *Libertas* Nro. 11

26- *Libertas* Nro. 12

27- *Libertas* Nro. 13