

EL LIBERALISMO: LA RAÍZ DEL MAL

Por JOSÉ MIGUEL GAMBRA*

1. Introducción

La Cristiandad, nacida en la Edad Media, prologada en el mundo hispánico hasta el s. XIX y mantenida en su espíritu hasta hoy por el carlismo, era una sociedad armónica. Armónica, no porque faltaran enfrentamientos, cosa evidentemente falsa, pues siempre y en toda organización humana la semilla del pecado ha introducido la discordia, desde la familia hasta los imperios; era armónica en cuanto poseía lo que Aristóteles llamaba el principio de la unidad social, que consiste en la común manera de concebir lo justo y lo injusto, lo bueno y lo malo. Esa idea aglutinadora, imprescindible en toda comunidad que no esté abocada a su disolución, radicaba, durante el Medievo, en la común aceptación de la ley natural, de la doctrina cristiana y del primado espiritual de la Iglesia. Como ya vimos, las medidas de tipo inquisitorial adoptadas de consuno por las autoridades eclesiásticas y los príncipes, además de constituir una protección de la fe personal de sus vasallos, tenía la función de mantener el principio de unidad de los reinos y de la Cristiandad misma.

Jurídica y políticamente, ese fondo común de doctrina se reflejaba en lo que luego se ha llamado el *derecho público cristiano*. La concepción clásica llamaba «derecho público» al que rige las relaciones jurídicas que afectan a la existencia y a la prosperidad de la comunidad suprafamiliar, por oposición al derecho privado que rige las relaciones entre individuos o las que se dan en la sociedad doméstica¹. Ese derecho es cristiano, si funda sus leyes en la ley natural iluminada por la Revelación que la Iglesia enseña. Podría decirse que el derecho público cristiano se define atendiendo a los fines. Porque, de una parte, entiende que lo justo o conforme a derecho es lo que está encaminado a la perfección de la naturaleza humana (de modo que la ley que se aparta del fin no es ley), sea el sujeto del acto jurídico

* Universidad Complutense (Madrid).

1. Enrique GIL ROBLES, *Tratado de derecho político según los principios de la Filosofía y el Derecho cristianos*, tomo I, Madrid, Afrodísio Aguado, 1961, p. 21.

un particular, una sociedad inferior o el gobierno de la nación; y porque, de otra, incluye dentro de lo público, o lo político, cuanto se dirige al bien común de la sociedad suprafamiliar, sin excluir de ello cualquier acto de personas o sociedades intermedias en cuanto afecte a ese bien de la comunidad política.

El protestantismo destruyó en su base más profunda la sociedad armónica de la cristiandad. Fue la herejía que eliminó la unidad de doctrina y la autoridad común del papado, dejando solamente la unidad de las casas reinantes. La paz de Augsburgo (1555), sustentó la destrucción de la unidad religiosa de la cristiandad y, por tanto, de la primacía espiritual del Papa. A pesar de ello, España trató de mantener esa supremacía primero a través de la preponderancia imperial y, luego, desde la unidad de la casa de Austria. Esa empresa, en la cual se desangró durante un siglo, se vino abajo tras la guerra, encuadrada dentro de la Guerra de los Treinta Años, que Richelieu declaró en 1635 a una España exhausta. Francia desde entonces se inclinó a favor del nuevo orden dominado por el equilibrio entre los estados nacionales que, tras la derrota española, fue definitivamente consagrado en la paz de Westfalia y supuso la desaparición de cualquier supremacía espiritual sobre las naciones. La unidad religiosa vino a recaer durante el s. XVIII en los reyes, cuya autoridad absoluta se vio revestida de prerrogativas otrora pertenecientes al Pontífice. Y la razón de Estado, convertida en norma suprema, eliminó cualquier autoridad moral superior al interés de cada estado nacional. Posteriormente, tras la Revolución, la soberanía nacional sustituyó al poder absoluto de los reyes.

La idea del poder político y de la justicia nacida de la Revolución suele llamarse «derecho nuevo»². El derecho nuevo, o derecho constitucional³, es el que dice fundarse sobre las cláusulas de un pacto libremente aceptado por los ciudadanos, en virtud del cual ceden unos derechos, que supuestamente todos poseen por naturaleza en igual medida, para constituir una sociedad política, o Estado. El fundamento del derecho no se halla ya en la conformidad con los fines naturales y sobrenaturales del hombre, sino en las cláusulas del pacto que son adoptadas por convención, sin atenerse a criterio alguno de justicia, fuera de la libre voluntad de los individuos que suscriben el acuerdo constituyente de la sociedad. En esta nueva concepción, que se extendió a partir de la Revolución Francesa, el derecho es público si emana de la asamblea legislativa establecida por la convención constituyente; y pertenece al derecho privado toda otra relación jurídica que no esté regida por esos actos legislativos estatales. El derecho constitucional se caracteriza, pues, no por su fin, sino por su causa eficiente; porque tiene por justo lo que emana de la ley fundada en el pacto y porque la distinción entre derecho público y privado se establece según la norma proceda o no del Estado.

2. Así llamado por León XIII en la *Inmortale Dei*, § 1.

3. Cfr. Miguel AYUSO, *Constitución. El problema y los problemas*, Madrid, Marcial Pons, 2016, cap. 1.

De ahí dos importantísimas diferencias respecto del derecho público cristiano: primero, la ley es convencional y por completo ajena a cualquier norma superior o anterior al pacto constituyente fundado en la cesión de derechos de quienes lo suscriben. Segundo: los actos jurídicos de cualquier asociación ajena al Estado quedan fuera del derecho público y sus decisiones no pueden tener influencia alguna sobre las asambleas legislativas del Estado. Según esta doctrina, el derecho privado se entiende negativamente, como aquello que no ha sido objeto de legislación por parte del Estado, lo cual no impide que en cualquier momento pueda serlo.

Las soluciones a las guerras de religión, excogitadas por los políticos en los pactos y acuerdos entre naciones, podían haberse visto como decisiones prácticas ordenadas a resolver prudencialmente situaciones transitorias, a la espera de mejores circunstancias para la reconstrucción de la Cristiandad y el derecho público cristiano. Pero el hombre tiende por naturaleza a lo eterno y universal y no admite buenamente que la realidad en la que se halla inserto sea diferente a lo que debiera ser, de manera que acoge gustosamente toda teoría que justifique doctrinalmente lo existente. Es más, no se conforma con justificaciones incoherentes y parciales, sino que prefiere siempre doctrinas sistemáticas y radicales. De ahí el éxito que tuvieron las teorías elaboradas, no ya por estadistas o juristas, sino por los filósofos que, de conformidad con las corrientes sociales y políticas que destruyeron la Cristiandad, elaboraron sistemas políticos que daban universalidad y perennidad al *statu quo* elaborado por los políticos.

2. La doctrina clásica del libre albedrío y el fundamento antropológico del liberalismo

La radicalidad de las soluciones que triunfaron con las revoluciones liberales se funda en una idea del hombre como ser esencialmente dotado de libertad. Al igual que la mayoría de las restantes doctrinas políticas, el liberalismo parte de una concepción del hombre que, en este caso, difiere enormemente de aquélla en la que se apoya el derecho público cristiano.

Para la concepción clásica, o tradicional, el hombre está esencialmente dotado de libre albedrío, es decir, de la capacidad de elegir, en cada circunstancia, entre los actos que está a su alcance realizar. Actos que su razón y, en su caso la fe, le presentan como encaminados o no al bien, de manera que su conocimiento, sus deseos y acciones tienen una medida en las cosas de este mundo, en su naturaleza y en la Revelación tal como la Iglesia la interpreta.

En efecto, por naturaleza tenemos un fin, que no es sino la perfección de nuestro ser, o felicidad. Fin que nuestro entendimiento es capaz de conocer, así como está facultado para conocer la moral natural que nos enseña cómo hemos de obrar para alcanzarlo. Pero, además, todo hombre puede recibir la gracia que le ilumina con la fe y le da las disposiciones necesarias para hacer el bien. Dios,

por tanto, proporciona, a través de la naturaleza y por obra de la gracia, cuanto el hombre necesita para alcanzar su fin, su perfección y felicidad. Ese fin último no es objeto de elección por su parte, ya que tanto la naturaleza creada por Dios como la divina Revelación se lo imponen al hombre con tal rigor que, por muy perverso que sea, no puede dejar de ansiar la beatitud.

Según la doctrina clásica, la libertad está indisolublemente ligada al uso de la razón, que ofrece al hombre un abanico de acciones posibles y la capacidad de deliberar para alcanzar el fin debido. La facultad racional del hombre le permite conocer lo que es necesario y lo que no lo es, es decir lo que podría ser de otra manera. Dentro de esto último, la razón misma le presenta de continuo muchas cosas que él puede hacer y, además, le da a conocer si lo que puede hacer se encamina a la perfección de su naturaleza y cuál de las acciones posibles es preferible a las otras en orden a ese fin. El hombre posee además otra facultad propia de la que también carecen los animales. Se trata de la voluntad que quiere lo conocido racionalmente y se adhiere a ese querer, es decir, quiere su querer. Esa facultad está por naturaleza inclinada necesariamente a la consecución de la felicidad o beatitud, pero no está determinada por lo que la razón o la fe le presentan como bueno, de manera que, aun captando como preferible lo que es mejor para el fin del hombre, no necesariamente lo quiere hasta el punto de adherirse a ello e intentar hacerlo. En otras palabras, el conocimiento racional no determina la adhesión de la voluntad que, aun viendo el fin y conociendo las normas, puede no acatarlas y hacer lo que a ellas se opone; por ejemplo, a causa de la atracción inmediata que presenta un placer sensible. Y es que las facultades superiores del hombre están dañadas por el pecado original, de modo que tiende con mucha facilidad a apartarse del camino que su razón y la fe le presentan.

La libertad, así concebida, hace responsable al hombre de sus actos; porque se podrá discutir sobre la facultad de la que surge originariamente la decisión, pero es evidente que la elección es hecha por el individuo, pudiendo no hacerla. Esta libertad es esencialmente incompatible con el determinismo: la coacción externa no elimina el libre albedrío, pues el hombre sigue siendo dueño de querer o no y, en ese sentido, es responsable de su querer, aunque no lo sea de sus actos externos. Pero, si le falta la razón o está privado de ella, por la hipnosis, la droga o la enfermedad, el hombre deja de ser libre. Por eso, los locos o los niños hasta que tienen uso de razón no son responsables ni pueden pecar.

Resulta, pues, que todo bien hecho por el hombre a Dios se debe, ya que Él le ha dado su naturaleza racional y, al cristiano, además, la gracia por la que puede hacer obras de mérito sobrenatural. Dios mismo ha querido que el hombre sea responsable de sus actos y que los haga voluntariamente, de modo que pueda no asentir al bien que la razón y la fe le presentan. Y, por ello mismo, los males que hace son enteramente culpa suya, mientras que sus actos buenos se deben enteramente a Dios, aunque no dejan de ser meritorios, porque podía no haberlos hecho.

3. Del hombre dotado de libre albedrío al hombre de la libertad espontánea

La noción de libertad⁴ sobre la que se funda el derecho nuevo y el liberalismo puede presentarse como efecto de una sucesiva amputación practicada sobre la concepción clásica del libre albedrío, que aboca a una recomposición progresivamente simplificada de la concepción del hombre, de sus facultades naturales y del papel de la gracia divina en su salvación.

La primera sustracción fue hecha por Ockham que negó la realidad de la esencia, o naturaleza, de las cosas de este mundo y por consiguiente la capacidad racional de conocerlas. Según él no hay más que las cosas singulares y materiales que alcanzamos a conocer por medio de la intuición sensible. El intelecto no hace sino unirlas bajo un concepto confuso y designarlas por medio de un término común, sin ir nunca más allá de los hechos concretos, tal como los sentidos nos los presentan. Esos hechos así entendidos, no presentan sino las conexiones físicas que se pueden experimentar sensiblemente, pero no permiten distinguir entre el bien y el mal. Por mucho que los observemos, no pueden servir de guía moral para nuestro comportamiento. La voluntad según Ockham, se queda sin el conocimiento racional para dirigir nuestros actos hacia la perfección acorde con la naturaleza del hombre. Con ello –y esto es lo más importante–, la voluntad se convierte en un poder ciego, que quiere espontáneamente, pero no racionalmente. Sólo queda la fe como guía de nuestros actos, de manera que habremos de consultar la Revelación, tal como la Iglesia la enseña, para saber de la moralidad de tal o cual acción. Carentes nosotros mismos de toda capacidad racional para calificar moralmente nuestros actos, la razón natural no podrá atribuir ninguna necesidad a los preceptos morales recibidos por la Revelación. Sólo podremos decir que los mandamientos de Dios responden a su voluntad, que son buenos porque Él los manda y que los conocemos porque nos los ha enseñado la Iglesia, y no porque avizoremos su conformidad con la naturaleza humana. Dios es, pues, concebido a la manera de una voluntad omnipotente que decreta lo que es bueno y malo, como podía haber decretado otra cosa cualquiera.

El paso siguiente lo da Lutero que, educado en el nominalismo, no parece admitir más fuente de conocimiento que el Evangelio: «Lo único que en el cielo y en la tierra da vida al alma, por la que es justa, libre y cristiana, es el santo Evangelio, palabra de Dios predicada por Cristo»⁵. Sus enseñanzas, basadas exclusivamente en lo que el Evangelio le sugiere, sin atenerse a ninguna otra autoridad, se refieren, en

4. Cfr. el extraordinario estudio de Juan Antonio WIDOW, *La libertad y sus servidumbres*, Santiago de Chile, CET, 2014.

5. *La libertad del cristiano*, §5.

principio, a dos ámbitos separados: a la conciencia interior del alma y a la vida del cuerpo que se desarrolla junto a los demás hombres.

De su atormentada vida interior comparada con las exigencias de la ley evangélica, Lutero llega al convencimiento de que el hombre es incapaz de evitar el pecado, ya que su voluntad, radicalmente dañada por el pecado original, está irremisiblemente atraída por el mal. De ello concluye que al hombre, carente de capacidad alguna de elegir entre el bien y el mal, no se le puede atribuir el libre albedrío ni la consiguiente posibilidad de adquirir mérito alguno ante los ojos de Dios. El libre albedrío, según Lutero, es atributo exclusivo de Dios y constituye una gran blasfemia que el hombre quiera atribuírselo a sí mismo.

Ahora bien, el hombre que, reconociendo su radical inclinación al pecado y su incapacidad de cumplir la ley divina, no se ensoberbece ni excusa su falta, sino que se humilla, y desespera de tener una voluntad buena, hace, por ello mismo, un acto de fe en la palabra de Dios. Desde la perspectiva de Dios (si se puede hablar así), ese acto, que le dignifica como ser veraz, no puede sino serle agradable y por tanto ha de acoger en su intimidad al que así le cree, cualquiera que sean sus obras y pecados. Y, desde la perspectiva de la conciencia del creyente, ese mismo acto le proporciona la confiada seguridad de que Dios, de cuya voluntad misericordiosa depende nuestra salvación, le ha concedido la gracia de la fe; de que sus inevitables pecados han sido borrados desde fuera por los méritos de Nuestro Señor, y de que está, por consiguiente, predestinado a la salvación eterna.

Una vez convencido de su predestinación, el elegido adquiere una libertad nueva, que Lutero llamaba *libertad del cristiano*. Por su virtud se ve libre de toda constricción externa, de cualquier peso sobre su conciencia, de cualquier ley y o mandamiento ajeno a la relación inmediata que tiene con Dios. El cristiano, una vez que en su fuero interno ha recibido la fe, puede dejarse llevar por la mano de Dios, «que obra en nosotros tanto lo bueno como lo malo». Sus obras no añaden ni disminuyen su mérito ante los ojos de Dios, pues pertenecen al mundo exterior, ámbito totalmente ajeno a la conciencia, donde se da la íntima relación entre Dios y el alma, que es prenda puramente espiritual de la futura salvación. Las obras del que ha recibido la gracia de la fe, aunque puedan ser pecado según la ley, siempre son buenas porque proceden del libre albedrío de Dios que actúa en él. No es bueno porque sus obras lo sean, sino que sus obras son buenas porque él, elegido de Dios, es bueno. Nacida de la negación del libre albedrío, la nueva libertad, participación de la libertad divina, supone prescindir, no sólo de la razón, sino de la autoridad de la Iglesia y de su ley, en la cual Lutero no veía más que una tiranía contraria al íntimo convencimiento de la propia salvación. «Sé pecador y peca fuerte⁶ –le escribía Lutero a su amigo Melanchton– pero confía y alégrate más fuertemente

6. Según la ley.

aún en Cristo, vencedor del pecado, de la muerte y del mundo. Hay que pecar mientras vivamos aquí»⁷.

Todo lo dicho discurre en las profundidades recónditas de la conciencia. Ahora bien, hay otra cara de la moneda, porque, como apunté, el hombre se encuentra corporalmente junto a sus semejantes, con los cuales tiene que discurrir su vida exterior. Alcanzada la libertad evangélica y convencido de que no hay obra que sea meritoria, ¿qué debe hacer el cristiano en ese otro ámbito de su experiencia? Lutero vuelva a recurrir al Evangelio y cree hallar en sus palabras un mandato ajeno por completo a la salvación del cristiano. Cristo se redujo a la condición de servidumbre por nuestro bien, a pesar de que su condición divina no le obligaba a nada de todo eso para salvarse. De igual manera ese nuevo mandamiento obliga al cristiano fiel a convertirse en siervo de las necesidades del prójimo, sin recibir por eso premio alguno que, por otra parte, no necesita⁸.

Esta ética inhumana, sin premio ni castigo, exclusivamente apoyada en la ley tendrá honda repercusión en algunos sistemas éticos posteriores. Pero, de momento, lo que Lutero comprobó de la manera más fehaciente e inmediata fue la incapacidad que tenía esa moral para controlar las pasiones humanas.

4. La proyección política del protestantismo

En la exaltada mente religiosa de Lutero ha surgido una libertad que, en el interior de la conciencia, no tiene atadura alguna ni a las cosas del mundo ni a sus autoridades. Sin embargo, en la acción externa del hombre, esa libertad no tenía, en principio, nada de sublevación frente al poder político ni contra el orden social. Su principal preocupación se centraba en la defensa de esa libertad interior que, en la intimidad de la conciencia, no debía, a su juicio, someterse más que a las Sagradas Escrituras interpretadas por cada uno a la luz de la inspiración divina. La sublevación de Lutero sólo se oponía a la intromisión de la Iglesia que, con sus preceptos, ritos y sacramentos, pretendía dirigir y ligar la conciencia interior del cristiano.

Pero, como hemos visto, el propio Lutero reconoce que el hombre es naturalmente sociable. A pesar de que la religiosidad luterana es completamente intimista, era inevitable que se formaran «iglesias» protestantes cuyo sentido no podía ser sino el de comunidades de afines en el sentimiento religioso. Entre la pluralidad de sectas inspiradas por Lutero, no faltaron algunas, como la de los anabaptistas y la de los iluminados, que, dejando de lado el deber de servidumbre para con el prójimo, atendieron sobre todo a eso del *peca fortiter* y dieron en

7. Texto literal del famoso *peca fortiter sed crede fortius*. Carta a Melanchthon de 1 agosto de 1521.

8. *Libertad del cristiano*, § 28 ss.

divertirse de lo lindo y en enfrentarse a toda autoridad, no sólo eclesiástica, sino también civil. Ese era el trasfondo de la terrible revuelta campesina encabezada por Tomás Munzer, que fue sofocada brutalmente por los príncipes alemanes, pocos años después de que Lutero escribiera *La libertad del cristiano* que he citado arriba.

Ante esos hechos, Lutero tomó decididamente partido contra los campesinos que apelaban al ejemplo que él les había dado cuando se enfrentó al papado y al imperio, y apoyó con violentas palabras a los príncipes alemanes, para que sofocaran a sangre y fuego la revuelta. Erasmo, amigo y contradictor parcial de Lutero, le achacó haber propiciado la terrible sublevación campesina encabezada por Munzer: «Os negáis a reconocer a esos sediciosos –le escribió–, pero ellos se apoyan en vos, y es evidente que muchos de los que sostienen vuestro Evangelio son los instigadores de esta cruel sedición. Vos sois el que la ha propiciado hablando como lo habéis hecho a favor de la libertad evangélica y contra la tiranía de los hombres»⁹. A Erasmo no le faltaba del todo la razón, pero su crítica olvida el paradójico dualismo luterano que da entera libertad al fuero interno, desligando la conciencia de cualquier ley y de toda autoridad humana, pero obliga a obrar en sociedad como siervo de todos. A pesar de que Lutero era muy renuente a coartar la libertad del cristiano con normas, o sistemas éticos, la revolución campesina le llevó a completar el precepto un tanto vago de la servidumbre con el precepto muy determinado de someterse a las autoridades humanas. Porque de ellas depende la paz y la posibilidad de que el pequeño número de elegidos pueda vivir en una sociedad mayoritariamente constituida por réprobos. Ante esas autoridades cabe protestar por las injusticias, pero nunca rebelarse. Su postura es resumida por Lovy con estas palabras: «en el reino temporal, sobre la tierra y en la sociedad, el hombre es justificado por sus obras, sin la fe; mientras que, en el reino espiritual, el hombre es justificado por la fe, sin las obras»¹⁰. Se ha dicho con cierta frecuencia que el protestantismo es padre del liberalismo, pero en realidad es más su bisabuelo¹¹, pues la mente de sus fundadores está mucho más cerca del absolutismo que de otra concepción política cualquiera.

Si Lutero, obligado por las insospechadas repercusiones sociales de su doctrina, abordó con desgana la cuestión de los deberes políticos, Calvino, que había emprendido la sistematización del luteranismo¹², no dudó en transformar el pensamiento de Lutero para darle un fundamento más claro y directo. El desenfreno

9. Citado por René-Jacques LOVY, *Luther*, Paris, P.U.F., 1964, p. 157.

10. *Ibid.*, p. 168.

11. Cfr. Claude POLIN, «De la cité luthérienne à la cité calviniste», *Catholica* (Paris), n. 133 (2016), pp. 65-77.

12. A pesar de que, considerada en sí misma, la doctrina de la libertad del cristiano es todo lo contrario de cualquier sistema.

de los anabaptistas y otras sectas, le llevó a completar la doctrina luterana de la libertad del cristiano con la teoría de la *libertad cristiana*¹³ que resumidamente añade a la gracia de la predestinación una segunda gracia: la de no cometer acciones contra la Escritura. «La otra parte de la libertad cristiana, que depende de la primera¹⁴ es que las conciencias obedezcan a la Ley, no como forzadas por la necesidad de la misma, sino que, libres del yugo de la Ley, espontáneamente y de buena gana obedezcan y se sujeten a la voluntad de Dios»¹⁵. Al que ha adquirido la fe no le está por ello permitido dejarse arrastrar por el pecado, como hacían los anabaptistas y espirituales¹⁶. Con Calvino, las leyes éticas que, conforme a la idea luterana de la libertad del cristiano habían sido expulsadas de la vida espiritual del hombre para dejar que actúe en ella la voluntad divina, han vuelto a la escena de la vida interior por la puerta de atrás, con el fin de incluir en ella la acción personal del hombre en el mundo. Lo cual implicaba en su mente que, para alcanzar la salvación hay que someterse a las leyes de la sociedad política; no porque las mismas leyes deban acatarse en conciencia, sino porque la voluntad divina, según el Apóstol, manda obedecer a los magistrados¹⁷.

Con Calvino, el *peca fortiter* de Lutero ha desaparecido de los horizontes del elegido. Dominado por la voluntad divina, conoce y quiere espontáneamente cumplir la ley y, por ello mismo, siente la obligación de cumplir las leyes de las autoridades políticas. De ello resulta evidentemente una concepción monista del poder que unifica la autoridad política y la autoridad eclesiástica. Calvino, en efecto, sostenía que los magistrados «tienen mandato de Dios, que son autorizados y entronizados por Él, que representan en todo su Persona, siendo en cierta manera

13. Cfr. Juan Antonio WIDOW, «Naturaleza y gracia según Martín Lutero», en Miguel AYUSO (ed.), *Consecuencias político-jurídicas del protestantismo. A los 500 años de Lutero*, Madrid, Marcial Pons, 2016.

14. Según la cual, adquirida la confianza en Dios, la conciencia se levanta por encima de la ley.

15. *Institución de la religión cristiana*, l. 3, cap. XIX, 4.

16. «En cuanto a los que concluyen que podemos tranquilamente pecar, puesto que no estamos bajo la Ley, entiendan que esta libertad nada tiene que ver con ellos, ya que el fin de la misma es inducirnos y animarnos al bien» (*Institución de la religión cristiana*, 3, cap. XIX, 6).

17. «Si bien todas las leyes no obligan en conciencia, sin embargo estamos obligados en general a guardarlas por mandato de Dios, que ha aprobado y establecido la autoridad de los magistrados. Y la disputa de san Pablo se centra en esto: que hay que honrar a los magistrados, porque están establecidos por Dios (*Rom.* 13,1). Pero no enseña que las leyes que dan los magistrados pertenezcan al régimen espiritual de las almas, puesto que él ensalza el servicio de Dios y la regla espiritual de bien vivir sobre todos los decretos humanos» (*Institución de la religión cristiana*, l. 4, cap. X, 54).

sus vicarios»¹⁸. En suma, el calvinismo viene a fundamentar, bien el poder absoluto de los reyes, bien una hierocracia, o teocracia, como la que el propio Calvino ayudó a instaurar en Ginebra.

5. La deriva liberal del protestantismo: supresión de la traba religiosa

Resulta, pues, evidente que los principales reformadores no sostuvieron inmediatamente nada parecido al liberalismo¹⁹. Pero dejaron plantada la semilla de la que surgiría esa mefítica corriente política²⁰. Porque, dado que la conciencia es públicamente inasequible y nadie está privado de tenerse por elegido, el triunfo de la Reforma necesariamente tenía que conducir a que la libertad de conciencia se extendiera a todo hombre y a que la supuesta acción divina sobre cada cual fuera progresivamente dejada de lado.

Con Calvino, la obra de la propia salvación, que para Lutero se desarrollaba dentro de los límites de la conciencia, volvió a incluir las obras como condición salvífica adquiriendo así una dimensión secular y, en especial, una dimensión política. Pero, la conciencia personal de Calvino, que dio pie a ese proceso, no era más que una entre las muchas que habían ya empezado a sacar consecuencias diversas de las enseñanzas de Lutero. La formación de iglesias protestantes, cada vez en número mayor, produjo no sólo a las guerras de religión contra la Iglesia Católica, sino también entre las distintas facciones de seguidores más o menos fieles a Lutero. De ello resultó una desgana notable ante las contiendas de índole religioso e hizo clamar por la libertad de conciencia y por la tolerancia mutua entre las sectas. La libertad de espontaneidad, que los luteranos asociaban a la fe y a la predestinación, quedó desconectada de toda implicación religiosa y pasó a tenerse por atributo, no de los elegidos, sino de todos los hombres, es decir de cada uno de ellos en cuanto individuo aislado.

En efecto, si a la libertad entendida, a la manera de los padres del protestantismo, como determinación de la voluntad del predestinado que se deja llevar por el libre albedrío de Dios, se le quita el elemento religioso, lo que queda es una voluntad solitaria, sin norma de ninguna clase a que deba atenerse; una voluntad que toma como decisión emanada del sujeto humano singular lo que en su intimidad se le aparece como deseable, dependiendo de sus cambiantes estados de ánimo.

18. *Institución de la religión cristiana*, l. 4, cap. XX, 4.

19. Cfr. Gilles DUMONT, «Protestantisme et démocratie», *Catholica* (Paris), n. 133 (2016), pp. 34-40.

20. Cfr. Miguel AYUSO, «L'origine protestante de la politique et du droit modernes», *Catholica* (Paris), n. 133 (2016), pp. 11-33.

6. El hombre dotado de libertad absoluta

Estas sucesivas amputaciones de facultades humanas, que permitían definir al hombre como criatura racional y dotada de libre albedrío, dieron lugar a una nueva noción del ser humano y de su acción de sentido opuesto a la teoría clásica. De criatura racional, cuya acción está dirigida por los fines que conoce naturalmente y por la autoridad de la Iglesia, el hombre se convirtió en individuo productor de tendencias, inclinaciones, sentires o pulsiones que toma por única guía de su obrar en el mundo. Suprimida por el nominalismo la facultad racional de conocer la naturaleza y sus fines, quedaba la autoridad de la Iglesia como pauta de actuación; eliminada la autoridad de la Iglesia por el protestantismo sólo queda la alianza individual del predestinado con un Dios que tiene la eficacia de guiar cuanto hacemos; quitada esa eficacia divina, toda pauta de acción ya sólo depende del sujeto individual y de lo que de hecho siente en cada momento. La teoría tradicional adjudicaba al libre albedrío la capacidad racional de elegir las acciones encaminadas al fin del hombre, y de sortear las pasiones y sentimientos contrarios a ese fin que inevitablemente acompañan al hombre caído. Por el contrario, la concepción actual de la libertad atribuye al individuo la producción de esas pasiones y le confiere la facultad de sortear cualquier clase de intromisión racional que interfiera en los actos encaminados a la satisfacción de dichas pasiones, sea con coacciones exteriores, sea con normas interiores basada en fines de cualquier clase.

En otras palabras, el hombre dotado de libre albedrío persigue la realización de fines universales, naturales o sobrenaturales, y sospecha de las pasiones que, con harta frecuencia, son obstáculos para alcanzar esos fines. En cambio, el hombre que se tiene por libre a la manera actual busca la satisfacción de sus tendencias individuales, y sospecha de cualquier intromisión de normas universales ajenas a sí mismo, que puedan constituir una traba al desenvolvimiento de su propio yo, o de su personalidad.

El católico tradicional que toma una decisión, la contrasta antes con las normas morales naturales y sobrenaturales, y cuida especialmente de que su mente no esté dominada por alguna pasión que obnubile su entendimiento. Por el contrario, el individuo moderno, que ha absorbido convenientemente las actitudes políticamente correctas, al tomar una decisión, la compara consigo mismo y se pregunta «¿es eso lo que yo realmente deseo hacer?» o «¿estoy seguro de que eso aumentará el sentimiento de ser yo mismo?», no sea que alguna costumbre, algún atavismo ancestral, alguna influencia doctrinal externa pueda interferir en la realización de su propia personalidad.

7. De la libertad absoluta a la servidumbre inconsciente

Semejante actitud del ciudadano moderno, que en nuestros días es moneda de curso común, tiene su antecedente teórico en el *Emilio* de Rousseau, donde propugna una educación negativa, encaminada a conseguir que el pupilo sea lo que se es, es decir ser hombre²¹, o si se prefiere, ser uno mismo²², vivir²³ o ser libre²⁴. Todo ello equivale a dejarse llevar de la espontaneidad natural, sin permitir desviaciones procedentes de las costumbres, la filosofía y la religión organizada que transmiten maestros, filósofos y sacerdotes²⁵. Y es que, para Rousseau, cuanto la tradición enseña es prejuicio filosófico o religiosos que la sociedad impone a la mayoría de los hombres y les hacen concebir la esperanza de una felicidad remota e inalcanzable, que es fuente de toda la infelicidad humana²⁶. Las buenas costumbres, la filosofía y la religión, bajo la pluma de Rousseau, pasan de ser orientación para la existencia humana a ser raíz de todo extravío.

El discípulo así educado, carente de la suficiente actualización de sus facultades, desarraigado, sin cultura, sin hábitos ni costumbres y sin conocimientos de nada, se convierte en un ser desvalido e incapaz de recibir la enseñanza que le permita juzgar por sí mismo. Se le ha convertido en un inútil para alcanzar el fin natural del hombre; pero, inducido a despreciar el conocimiento recibido y exacerbada su soberbia, puede ser utilizado para otros fines por parte del preceptor o, como enseguida veremos, por parte del Estado. El propio Rousseau lo reconoce en una página del *Emilio* cargada de consecuencias políticas:

«Ya podéis daros cuenta de que seguís un camino opuesto al de vuestro alumno, que cree que siempre es él el dueño, pero debéis serlo vosotros de verdad. No hay ninguna sujeción más completa como la que posee todas las apariencias de libertad, ya que de este modo está cautiva la voluntad misma. ¿No está a vuestra disposición un pobre niño que nada sabe, que lo ignora todo? [...] ¿No están en vuestra mano, sin que él lo sepa, sus tareas, sus juegos, sus deleites, sus penas y todo lo demás? No hay duda de que no debe hacer otra cosa que lo que él quiera, pero sólo lo que

21. Jean-Jacques ROUSSEAU, *Emilio*, Francisco Luis CARDONA (trad.), Barcelona, Bruguera, 1971, p. 123.

22. *Ibid.*, pp. 65 y 398.

23. *Ibid.*, pp. 71 y ss.

24. *Ibid.*, p. 108.

25. «Son los [...] filósofos con sus preceptos, los sacerdotes con sus exhortaciones los que envilecen su corazón» (*Ibid.*, p. 89).

26. «Padres [...], tan pronto como puedan [vuestros hijos] gozar del placer de la existencia, haced que disfruten de él, y cuando les llegue la hora en que Dios los llame, no mueran sin haber disfrutado de la vida» (*Ibid.*, p. 122).

admitís que haga, pues no debe dar un paso sin que vosotros lo tengáis previsto, ni desplegar los labios sin que sepáis lo que va a decir»²⁷.

La sucia pedagogía de Rousseau, que priva de conocimiento racional para dominar al alumno y hacerle actuar inconscientemente según los deseos del maestro, creyendo que hace lo que quiere, en nada difiere de la técnica para dominar masas que emplean los sistemas políticos liberales. Ambas terminan reproduciendo un drama análogo al que Satán protagonizó en el paraíso. «No, no moriréis» dice la serpiente a la mujer, desmintiendo a Dios y atribuyéndose subrepticamente una autoridad insuperable; «el día que de él comáis seréis como Dios», vuelve Satán a la carga, excitando la soberbia y sugiriendo, al mismo tiempo, lo que ha de hacer; y la mujer, como si obrara por criterio propio, «vio que el árbol era bueno para comerse, hermoso a la vista y deseable para alcanzar la sabiduría, y tomó de su fruto y comió»; pero luego, para gran disgusto de Satán, no soportó la divina recriminación y se volvió contra él para excusarse: «la serpiente me engañó y comí».

El Estado liberal, convertido en pedagogo, sigue un camino similar para generar en el ciudadano una voluntad activa, pero vacía, que persigue, como si surgiera de sí misma, lo que el propio Estado le sugiere. A tal fin, le insufla tres ideas principales, el relativismo, la libertad absoluta y el determinismo.

El relativismo es la doctrina que hace depender cualquier afirmación universal, cualquier norma o principio moral, de las condiciones en que se ha desarrollado la vida del sujeto. Sea del tiempo en que vive, pues cada generación necesariamente tiene del mundo una perspectiva diferente, nueva e insospechada para la generación anterior; sea porque las distintas lenguas configuran la conciencia individual recortando los conceptos de nuestro discurso de una manera diferente; sea por depender de los intereses de clase, de la cultura, de la nación o la religión. Y así el buen ciudadano se siente en la obligación de intercalar en cada frase que pronuncia un monótono «para mí» que deje claro su valor estrictamente subjetivo. Su mente queda así abierta a cuanto le puedan proponer los medios de comunicación que el Estado controla, y pueda decir con entera tranquilidad de conciencia «y ¿por qué no?»²⁸.

El relativismo sólo tiene dos salidas, una lógicamente incoherente y otra coherente. De suyo es incoherente, porque, al decir «ninguna afirmación universal es objetivamente verdadera», se hace una afirmación universal, de manera que si el relativismo fuera verdadero, tendría, por lo mismo, que ser falso. Pero hay otra salida que no es incoherente, pero sí dogmática. Porque es perfectamente lógico decir: «toda proposición universal es relativa, menos la proposición que dice “toda proposición universal es relativa”». Esta frase evita la incoherencia, pero quien

27. *Ibid.*, pp. 180-181.

28. Cfr. Rafael GAMBRA, *El silencio de Dios*, Madrid, Prensa Española, 1968, pp. 97 y ss.

la admite establece el relativismo como única doctrina absoluta y dogmática. Estas sutilezas lógicas suelen escapárseles tanto a los ciudadanos como a los gobernantes de la democracia, pero unos y otros admiten el relativismo, aunque con diferentes resultados. Los gobernantes inculcan dogmáticamente el relativismo y los ciudadanos se vuelven manejables, porque si todo es relativo, cualquier cosa que se les ocurra a los gobernantes se vuelve plausible, por absurda que sea. Como Satán negaba cuanto Dios había enseñado para, luego, inculcar en Eva el deseo de desobedecerle, así el Estado promueve el relativismo y, luego, gracias a sus medios de comunicación, mete en la cabeza del ciudadano lo que se le ocurre. Y, como vamos a ver, éste acaba por decir en su interior «¿por qué no?».

Vaciada la mente de todo conocimiento, viene luego el incendiar la soberbia que acaba de ofuscar la mente del ciudadano. Desde Pico de la Mirandola que declaraba al hombre «árbitro y soberano artífice de sí mismo» hasta el propio Rousseau, pasando por el «peca a gusto» de Lutero y la declaración de Locke según la cual cada cual puede buscar la felicidad donde bien le plazca, los pensadores puestos en candelero por la modernidad política incitan a que el hombre halle en sí mismo la única guía de su actuación. Es decir, todos ellos vienen a insuflarnos la idea de que somos absolutamente libres, libres como Dios mismo y señores del bien y del mal como sugería Satán.

Pero esa idea es radicalmente falsa. No existe en el hombre semejante libertad de ser uno mismo, precisamente porque nadie tiene, ni puede tener, conocimiento de sí mismo, de su propia personalidad. La filosofía clásica, de Aristóteles en adelante, destacó que lo individual como tal –y eso nos incluye a nosotros mismos– es inefable, inaprensible, o imposible de conocer; y por tanto nadie puede tenerse a sí mismo, en su singularidad, como medida de sus propias acciones²⁹.

Y ya tenemos al pobre ciudadano, ayuno de todo conocimiento fiable e incitado a hacerse a sí mismo, pero sin saber qué debe hacer en concreto. El Estado se relame de gusto antes de fagocitar el magín del ingenuo ciudadano. Para llenar el vacío intelectual característico del hombre moderno, el Estado dispone de la propaganda que, con la llamada ingeniería de la comunicación, ha llegado a convertirse en una rama especializada de la tecnología actual³⁰. La eficacia de los medios de comunicación se ve favorecida por el hecho de que la vida humana se desarrolla cada vez más en entornos artificiales, donde la naturaleza queda difuminada por la intervención humana. Al Estado, imitador de Satán, sólo le queda sugerir por esos medios lo que se ha de pensar y hacer, de manera que el ciudadano, como el pobre discípulo de Rousseau, crea que hace lo que quiere, pero sólo haga lo que el Estado le manda o permite.

29. Cfr. Marcel DE CORTE, *L'homme contre lui-même*, Versailles, Éditions de Paris, cap. II.

30. Cfr. Mons. Ignacio BARREIRO CARÁMBULA, «El carácter antinatural de la libertad negativa», *Verbo* (Madrid), n. 553-554 (2017), pp. 221-282.

En fin, para que al ciudadano no se le pase por las mientes revolverse como Eva contra Satán, le inculca la adecuada dosis de teorías deterministas. Según ellas la acción humana es tan previsible como la trayectoria de un cuerpo y sigue leyes tan determinadas como las de la física. Por raro que parezca, la libertad absoluta es perfectamente compatible con el determinismo. Porque la libertad, entendida como capacidad de realizar lo que brota de uno mismo, no excluye que ese brotar esté en realidad determinado, o condicionado, por leyes biológicas, psicológicas, económicas o de cualquier otro tipo. Por ejemplo, el evolucionismo radical defiende que todo acto animal y humano sigue a rajatabla la ley de la supervivencia de los más aptos; los psicoanalistas, sostienen que el combate interior entre el yo, el ello y el super-yo determinan nuestra conciencia desde la niñez; y los neoliberales mantienen que las leyes del mercado permiten predecir, según la ley de la oferta y la demanda, todo acto humano, dominado siempre por el propio interés. En fin, los conductistas creen que todo acto externo del hombre depende de condicionamientos previos procedentes de estímulos que refuerzan, positiva o negativamente, la conducta³¹.

La utilidad que para el Estado tiene inculcar el determinismo en la mente del ciudadano consiste en eliminar todo sentimiento de responsabilidad. Porque, si esa libertad que pretende medirse por el propio yo, estuviera en realidad determinada, de suyo no entrañaría responsabilidad alguna, ni tendría mérito o demérito. Hoy es común oír, por ejemplo, «no tengo la culpa de haberme enamorado de otra y de pedir el divorcio» o «no es culpa mía sentir atracción sexual por tal clase de persona, animal o cosa, y obrar en consecuencia»; como, por la misma, otro podría decir «no es culpa mía haberme enfadado ni haber pegado un tiro a mi vecino». Si el determinismo fuera verdadero, toda responsabilidad que la sociedad quisiera atribuir al hombre, en virtud de leyes positivas emanadas del Estado, sería tan convencional, arbitraria e injustificable como esas mismas leyes. Sin embargo, cuando se dan casos como el último de esos ejemplos, las leyes lo penalizarían a diferencia de lo que hoy ocurre con los dos anteriores.

Los teóricos del liberalismo del XVII y del XVIII construirán una teoría del origen de la sociedad y del fundamento del derecho que, prescindiendo de la ley natural y de la religión, tratará de armonizar la irresponsabilidad del hombre dotado de libertad absoluta con la posibilidad de que las leyes prohíban determinadas clases de actos y permitan otros.

31. Todo ello constituye en el terreno de la acción humana una incoherencia similar a la del relativismo, porque los descubrimientos son actos humanos que según cada teoría tendrían que estar tan determinados como todos los demás actos y no serían sino el resultado de reflejos condicionados, de histerias o complejos, de respuesta defensivas al medio o de actos de intercambio económico para beneficio propio.

8. El liberalismo

El liberalismo convirtió en bandera propia esta libertad que no admite ninguna norma que no proceda de la persona singular o colectiva. Vázquez de Mella enunciaba lo que llamó «el principio liberal» de la manera siguiente: «Toda persona, desde el individuo al Estado, tiene derecho a no reconocer como límites jurídicos de su libertad el dogma, la moral, el culto y la jerarquía católica»³². Ese principio consagra como fundamento de las corrientes políticas de nuestro tiempo lo que Palacios denominó «humanismo del bien congénito»³³, según el cual el hombre no tiene que obedecer más que al hombre, a su voluntad individual o general. El liberalismo se manifestará bajo muchas formas de organización política que, enfrentadas entre sí, configuran por completo el panorama social y jurídico del mundo moderno. Y como todas ellas coinciden en reconocer la libertad de espontaneidad, como fuente de la dignidad humana y como principio sagrado de la organización política, se puede decir, con toda razón, que el liberalismo es la raíz de todos los males que sufre el hombre moderno y la sociedad en que habita.

Los filósofos fundadores del liberalismo partieron de la idea de un hombre primitivo, anterior de algún modo a la formación de la sociedad, que estaba dotado por naturaleza de esa libertad absoluta; y entenderán que la sociedad procede de un pacto, o contrato, entre esos hombres. Ese pacto originario por el que se constituyeron las sociedades humanas fue concebido de muchas maneras, pero de ellas interesa resaltar aquí solamente dos.

9. El pacto a la inglesa

Una de ellas –representada por Locke³⁴– es de carácter empírico y pragmático. Se propone en principio administrar, o gestionar, la diversidad de inclinaciones de los individuos de la sociedad, relegando al terreno de lo personal las cuestiones religiosas y metafísicas. Concibe el pacto constituyente como una cesión parcial de derechos individuales o familiares al aparato gubernamental, que se regirá por un sistema de contrapesos, teóricamente encargados de limitar el poder de los diversos órganos directivos de la sociedad.

La función de los distintos organismos rectores de la colectividad, que emana de este tipo de pactos, consiste sólo en permitir la colaboración de los ciudadanos

32. Juan VÁZQUEZ DE MELLA, *Obras Completas*, tomo III, Madrid, Junta del Homenaje a Mella, 1931, pp. 287 y ss.

33. Leopoldo-Eulogio PALACIOS, «El humanismo del bien congénito», *Revista de Estudios Políticos* (Madrid), n. 110 (1960), pp. 87-96.

34. Cfr. Juan Fernando SEGOVIA, *La ley natural en la telaraña de la razón. Ética, derecho y política en John Locke*, Madrid, Marcial Pons, 2014, cap. II, § 6.

para la protección y la subsistencia de todos, sin que deba darse una doctrina comúnmente profesada ni más relaciones personales que las necesarias para tales fines prácticos. El resultado es lo que podría llamarse, con terminología de Toënnies, una sociedad donde no hay vivencia participada alguna y donde el nexo de unión entre los hombres es de tipo estrictamente contractual³⁵. De este tipo son la mayoría de las sociedades democráticas y parlamentarias actuales, que admiten, como único fundamento de la convivencia, la máxima según la cual «la libertad de cada uno termina donde empieza la de los demás». Aunque las sociedades así constituidas parecen dejar un inmenso campo a la libertad individual, la indeterminación de los límites entre lo público y lo privado –entendido esto último como lo que queda fuera de la legislación estatal– hace que, de hecho, el Estado acabe controlando todos los aspectos de nuestra existencia. Cualquier conflicto de intereses, cualquier acontecimiento, convertido en inquietud pública fabricada por los medios de comunicación y puesta en boca de la «sociedad civil», sirve de pretexto para una intervención del parlamento, que excogita una nueva norma, dando lugar a un conjunto legislativo tan meticuloso y agobiante que deja reducida la libertad del hombre, supuestamente omnímoda, a la elección de un amo cada cuatro años.

De Locke se ha dicho que fue el más afortunado de los filósofos³⁶, porque mantuvo teóricamente lo que querían oír quienes obtuvieron la victoria en la revolución de 1688, convirtiéndose así en el filósofo oficial de la nueva organización política; porque su obra sirvió de inspiración a la formación de los Estados Unidos y a los filósofos franceses en que se apoyó la revolución de 1789; y porque su influencia como pensador que inició la corriente empirista fue enorme. Su inmenso éxito, sin embargo, no responde a la calidad de su filosofía, en general bastante pobre y deficiente. Las diversas facetas de su obra se guían por lo que algunos, con caritativo eufemismo, llaman «el sentido común», dejando de lado las exigencias de la lógica. Siempre que las consecuencias de sus propias teorías le llevaban a unos resultados opuestos a lo que pensaba el común de los mortales o las facciones políticas imperantes, Locke se abstenía suavemente de extraerlas y hacía un quiebro para concluir lo que tenía por sensato o lo que respondía a sus intereses. Filósofo al servicio del conde de Shaftesbury, cabecilla de la élite aristocrática partidaria del parlamentarismo, cada una de sus obras concluye lo que convenía a esa facción victoriosa. Su *Ensayo sobre el entendimiento humano* niega la posibilidad de conocer la esencia real de las cosas y sus premisas parecen conducirlo a las puertas del escepticismo fenoménico, pero se conforma con declarar que el conocimiento sólo consta de opiniones dudosas o, a lo sumo, probables. Eso le permite abogar en favor de una tolerancia universal con el pensamiento ajeno

35. Cfr. Rafael GAMBRA, «Comunidad o coexistencia», *Verbo* (Madrid), n. 101-102 (1972), pp. 51-59.

36. Bertrand RUSSELL, *Historia de la filosofía*, Barcelona, RBA, 2005, p. 654.

y a defender el parlamentarismo en el *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*, en perfecta consonancia con el parlamentarismo. En su *Carta sobre la tolerancia* extiende similar condescendencia a la totalidad de las sectas protestantes, porque las cosas de la religión pertenecen exclusivamente a la conciencia individual; pero excluye a la Iglesia Católica debido a su intolerancia. Con ello se ve libre de la tutela papista, para contento de la Reforma y, de paso, justifica el expolio de los bienes eclesiástico, fuente de la riqueza de la aristocracia parlamentaria. El carácter dudoso de todo conocimiento también le lleva a eliminar toda posibilidad de conocer la ley natural, de manera que deja la acción humana a expensas de la espontaneidad de la voluntad individual. Y, sin embargo, entiende que los hombres que vivían en estado de naturaleza se regían por una ley común, donde incluye solamente lo que conviene a sus teorías política. Por ejemplo, la necesidad de ser propietario para ser libre, de modo que quede justificada la democracia censitaria, acorde con los deseos de la misma aristocracia dominante. El éxito coronó su obra, pero fue un éxito anglosajón, tras el cual siempre se oculta una deshonestidad, en este caso del género intelectual.

10. El pacto a la francesa

No puede decirse que ese sea el defecto de la otra manera de entender el pacto social, que siendo de raíz filosóficamente racionalista, se caracteriza por llevar a sus últimas consecuencias las exigencias del contrato. Se trata de la teoría de Rousseau, que confirió al pacto un grado de unidad muy superior al de la mera gestión administrativa, convirtiéndose así en precedente e inspirador de los futuros totalitarismos. El punto de partida de su construcción da por sentada, como principio evidente, la libertad e igualdad de los hombres, entendidas ambas cosas como atributos innatos, anteriores a cualquier formación de la sociedad y a cualquier ley humana y divina.

El propósito de Rousseau fue retrotraerse al origen de la sociedad política, necesaria a su juicio para unificar la fuerza de los individuos, con vistas a reorganizar racionalmente la sociedad partiendo del mencionado principio evidente. En ese sentido declara, contra toda experiencia y contra toda la historia³⁷, que antes de la existencia de cualquier autoridad, los hombres primitivos, libres e iguales, necesariamente tuvieron que haber hecho un pacto, o contrato social, porque sin ello no cabría que se hubieran sometido a poder alguno. Su razonamiento le lleva, pues, a colegir cómo debió de haber sido ese pacto primitivo para convertirlo en renovado fundamento del orden social.

Rousseau concibe el contrato social, acorde con la naturaleza libre e igual del hombre, como una especie de matrimonio llevado a cabo, no entre dos, sino

37. Cfr. Enrique GIL ROBLES, *Tratado de derecho político...*, cit., tomo I, l. I, cap. VII.

entre todos los miembros que formaron la primera asamblea, en la cual cada uno se entregó a sí mismo por entero y con todas sus posesiones para formar una nueva persona colectiva a la que llama unas veces soberano y otras Estado. La virtualidad más importante de este pacto consistió en lograr la unificación de los hombres, con la consiguiente elevación de su fuerza y de su capacidad de acción, sin detrimento de su libertad e igualdad. Ahora bien, eso no debe concebirse como si los individuos, manteniendo su independencia, adquirieran un suplemento de utilidad al unirse por el pacto. Al contrario, la idea que tiene Rousseau del pacto exige una entrega radical que viene a ser una recreación del individuo, de modo que llegue a identificarse con el cuerpo social, hasta el punto de sentirse completamente libre cuando el cuerpo social legisla con independencia de toda autoridad y de todo principio. Si su libertad e igualdad se ensanchan al formar parte del todo social, eso debe entenderse en el sentido de que ese todo, del cual forma parte, no depende de ninguna norma que no haya surgido de él mismo ni reconoce autoridad alguna que le sea superior. Y así, según Rousseau, el hombre en su nuevo estado se convierte «de un animal estúpido y limitado que era, en un ser inteligente y un hombre». Del pacto procede, pues, no sólo todo principio moral y toda autoridad, sino la naturaleza, la vida y el ser mismo del hombre:

«Quien se atreve a instituir un pueblo debe sentirse con fuerzas para cambiar, por decirlo así, la naturaleza humana; para transformar a cada individuo –que por sí mismo es un todo perfecto y solitario– en la parte de otro todo mayor del cual recibirá en cierto modo la vida y el ser; para alterar la constitución del hombre a fin de fortalecerla; para sustituir la existencia física e independiente que todos hemos recibido de la naturaleza por una existencia parcial y moral»³⁸.

Rousseau no se contenta con la sociedad contractual nacida de un pacto a la inglesa. Al contrario, critica, ya antes de Tocqueville, la supuesta libertad de los anglosajones reducida a la elección del gobernante. Él, por el contrario, tiene la pretensión de lograr una identificación de la libertad individual con la libertad del pueblo soberano del que cada individuo forma parte. Para lo cual no duda en propugnar gobiernos fuertemente unificados y en promover métodos, tanto represivos como positivos, que produzcan la unión de la mente y de los sentimientos de los individuos, entre sí y con el cuerpo social, de modo que llega a postular como grandemente útil y recomendable una religión civil, cuyo alcance y dogmas expone de la manera siguiente:

«Hay, según esto, una profesión de fe puramente civil cuyos artículos puede fijar el soberano, no precisamente como dogmas de religión, sino como sentimientos de sociabilidad, y sin los cuales es imposible ser buen ciudadano ni fiel súbdito. Sin poder obligar a nadie a creerlos, el soberano puede desterrar del Estado a cualquiera

38. *Contrato social*, l. II, cap. VII.

que no los crea. Puede desterrarlo, no como impío, sino como insociable; como incapaz de amar con sinceridad las leyes y la justicia; y como incapaz de inmolar, en caso de necesidad, la vida al deber. Si alguien, después de haber reconocido públicamente estos mismos dogmas, obrase como si no los creyese, castíguesele con la pena de muerte; porque ha cometido el mayor de los crímenes que es mentir delante de las leyes.

Los dogmas de la religión civil deben ser sencillos, pocos, y enunciados con precisión, sin explicaciones ni comentarios. La existencia de una divinidad poderosa, inteligente, benéfica, previsor y próspera, la vida venidera, la dicha de los justos, el castigo de los malvados, la santidad del contrato social y de las leyes; he aquí los dogmas positivos. En cuanto a los negativos, los limito a uno solo, a saber, la intolerancia, que pertenece a todos los cultos que hemos excluido [...]. El que se atreva a decir, “fuera de la Iglesia no hay salvación”, debe ser desterrado del Estado»³⁹.

A diferencia de lo que se suele pensar, la completa aplicación de esta doctrina rousseauiana daría lugar, no a una democracia donde se pudiera mantener cualquier opinión, sino a una sociedad estatista, totalitaria incluso, que se erigiría ella misma en objeto de un culto laico.

Estas dos formas de concebir el pacto constituyente y la subsiguiente facultad legislativa fundan las dos clases de despotismo que hoy padecemos. Uno, el pacto administrativo, constriñendo con leyes cada vez más minuciosas todos nuestros actos, produce el despotismo democrático⁴⁰. El otro, el de Rousseau, al forzar nuestra conciencia hasta generar una adhesión interior a la comunidad que nos identifique con ella, conduce al totalitarismo. Del terrible resultado de ambos despotismos hablaremos más adelante. Pero el constitucionalismo no es sólo pernicioso por tener estos efectos tan poco deseables, sino, más radicalmente, por los principios en que se funda.

La constitución no puede asimilarse en modo alguno a un pacto prudencial en orden a mantener un bien como la paz dentro de una sociedad dividida. Conlleva siempre una raíz anticristiana, porque funda la validez de la ley en la voluntad humana y no en la ley de Dios o en la ley natural. Bajo la sombra constitucional, todo acto legislativo está radicalmente dañado por la intención con que se promulga, pues remite explícitamente al soberbio designio humano de constituirse en legislador universal. Incluso en el caso de que materialmente la ley no conculcara los principios cristianos y naturales; incluso si se declarara que la república se somete, por voluntad popular, a las directrices morales de la verdadera Iglesia,

39. *Ibid.*, l. IV, cap. VIII.

40. Cfr. Miguel AYUSO, «El totalitarismo democrático», en *¿Crisis en la democracia?*, Madrid, Speiro, 1984, pp. 121-154.

los actos legislativos emanados de la asamblea estarían viciados de raíz y serían moralmente ilegítimos por la intención que los anima.

Las actitudes que los católicos pueden tomar ante el principio liberal y sus consiguientes frutos pueden reducirse a dos. Una coincide con el rechazo radical del derecho nuevo contenido, por ejemplo, en los *Fundamentos inmutables de la legitimidad española*, sintetizados por el Rey Don Alfonso Carlos I⁴¹, cuyo último punto exige el restablecimiento de «los principios y espíritu y, en cuanto sea prácticamente posible, el mismo estado de derecho y legislativo anterior al mal llamado derecho nuevo». El otro es el bautizo del derecho nuevo, o constitucional, de los derechos humanos y de los regímenes democráticos tal como aparece, por caso, en las directrices que la Conferencia Episcopal Española emitió poco antes del voto a la constitución de 1978⁴². Esta es la postura que, de hecho, ha adoptado la casi totalidad de la actual jerarquía católica.

41. Real Decreto de 23 de enero de 1936. Cfr. Manuel DE SANTA CRUZ, *Apuntes y documentos para la historia del tradicionalismo español 1939-1966*, tomo 1, Madrid, Gráficas La Torre, 1979, pp. 14-15.

42. «Una Constitución se justifica moralmente si salva, globalmente, estas o parecidas exigencias:

- Que ofrezca una base idónea para la convivencia civilizada de ciudadanos, partidos y fuerzas sociales;
- que garantice suficientemente el ejercicio de los derechos humanos, de las libertades públicas y de los deberes cívicos;
- que respete los valores espirituales del votante; en nuestro caso, la libertad religiosa y los principios cristianos».