

LA LIBERTAD POLITICA EN PERSPECTIVA FILOSOFICA

I

Si la libertad pudo ser proclamada por Dante como el mayor don que, en el orden natural, la criatura racional recibió de su Creador, no por eso deja ella de ser una espada de dos filos, de la cual el hombre no raramente se ha servido para su propia ruina, en la esclavización de los sentidos, al móvil de sus ambiciones o de los poderes tiránicos oriundos, tantas veces, del abuso de la libertad.

La triple concupiscencia de que nos habla San Juan conspira, a cada momento, para que perdamos ese don inapreciable, atributo específico del ser a quien, "poco abajo de los ángeles", fue dado por Dios el dominio de la naturaleza.

Es así que, frecuentemente, pierde el dominio de sí mismo y, cuando despierta, la misma naturaleza se vuelve contra él, irremediamente víctima de sus desatinos e incapaz de contener las fuerzas desencadenadas por su propia iniciativa. Caso límite, extremo y terminante es el de la humanidad bajo la amenaza de destrucción total por el empleo de las armas nucleares, que reproduce, en proporciones apocalípticas, la historia del aprendiz de hechicero.

En lo que se refiere a la libertad política, fue precisamente a partir de las enfáticas proclamaciones de los revolucionarios de 1789, enarbolándola como bandera contra el absolutismo, que ella dio margen a los mayores equívocos suscitados por la adulteración de un concepto legítimo cuyo significado auténtico se había perdido.

Resuenan, en estos dos siglos, las palabras atribuidas a Madame Roland en el cadalso: "¡Libertad! ¡Cuántos crímenes se cometen en tu nombre!".

Del liberalismo al totalitarismo, lo que hemos visto es la realización de lo que fue dicho por uno de los personajes de Dostoievsky en *Los Posesos*: "Partiendo de una libertad absoluta llegué a un despotismo sin límites".

La libertad absoluta fue la de las democracias liberales. El poder estatal sin ninguna limitación es el de los Estados totalitarios. Y en razón del creciente dominio soviético —en la expresión actual, y la más radicalizada, del totalitarismo—, si vemos a las democracias de occidente vacilantes, incapaces de detener la onda adversa que aumenta, y estando a punto de sucumbir, es porque cargan la herencia del liberalismo, el cual tiene en sí mismo los gérmenes de la aniquilación final.

En vano Soljenitsin advierte a los pueblos que aún se creen libres contra esa libertad suicida, cuya mejor explicación fue dada por otro gran pensador, su precursor y compatriota, Berdiaeff, al escribir, en uno de los libros más sobresalientes de nuestro siglo, *Un nouveau Moyen Age*: “La democracia no quiere saber en nombre de qué la voluntad del pueblo se expresa y no subordina la voluntad del pueblo a ningún fin superior”. Y aún más: “El poder popular está desprovisto de objetivo, no está dirigido a ningún objeto. La democracia permanece indiferente al bien y al mal”.

Trátase, pues, de una libertad formal, sin contenido, que no está dirigida a los fines humanos, inclusive porque —dice Berdiaeff— “la democracia ignora la verdad, he ahí por qué ella abandona el descubrimiento de la verdad a la adhesión de la mayoría”. Además, ella desconoce el sentido profundo del mal en la vida humana, partiendo de la concepción naturalista de Rousseau, inspirado en el “buen salvaje” —modelo de su hombre en estado de naturaleza— y prescindiendo del pecado original, sin lo que no es posible entender las condiciones reales del hombre concreto.

Las abstracciones de Rousseau —“homme de quelque contrée que tu sois... voici ton histoire telle que j'ai cru la lire dans le livre de la nature qui ne ment jamais...”— fueron también las de la Revolución francesa. Es por eso que no es de admirar que, habiendo comenzado por la proclamación de los derechos y de la libertad del Hombre o Ciudadano, en abstracto, ella terminase por no dejar subsistir ninguna libertad.

El tema fue muy bien estudiado por J. L. Talmon, profesor de la Universidad Hebrea de Jerusalén, recientemente fallecido, en las páginas de *The Origins of Totalitarian Democracy*, libro completado por otro ensayo: *Political Messianism - The Romantic Phase* (del primero existe una traducción española de la editorial Aguilar, de Madrid).

Liberalismo y totalitarismo son sistemas antagónicos, pero que se suceden en una continuidad ideológica e histórica. En el orden de las ideas, bien lo constata Talmon, basta con leer el *Contrato*

Social de Rousseau para descubrir al mismo tiempo los fundamentos del Estado liberal y del Estado totalitario. En el orden histórico, la comprobación se origina en hechos, que son numerosos, entre los cuales se destacan dos como los más significativos: el régimen liberal de Kerensky, que preparó la ascensión de Lenin para implantar el bolchevismo, y la democracia de Weimar, que aseguró, dentro de los cuadros constitucionales, la subida de Hitler al poder y la instauración del totalitarismo nazi.

A la indefinición del liberalismo ante la verdad y el error, el bien y el mal, el totalitarismo opone una concepción dogmática del Estado fundada en presupuestos idealistas, sea en la versión materialista del comunismo, sea en la expresión vitalista, que se dio en el nacional-socialismo. De esa forma, la idea de libertad sufre una inflexión en función del pensamiento filosófico inspirador de uno y otro de esos sistemas.

El liberalismo es agnóstico, donde el no creer en la verdad es abandonarla a la adhesión de la mayoría. De ahí se origina una libertad abstracta que, al no estar dirigida a la verdad o al bien, pasa a valer por sí misma. Tórnase, pues, en un valor absoluto, en un fin en sí. He ahí la libertad liberal.

El totalitarismo, en cambio, tiene una concepción del universo, de la vida y del hombre por la cual se afirma mesiánicamente y hace al hombre portador del mensaje de salvación, en una especie de religión laica. Quiere integrar al hombre en un nuevo orden, instaurado por el Estado totalitario que, con eso, cree liberarlo de todas las alienaciones. Aparentemente destruida, la verdadera libertad se considera así alcanzada por el "hombre nuevo", que surge de esta metamorfosis. Y, de esta forma, el Estado obliga al hombre a ser libre, como, para Rousseau, la mayoría hace lo mismo con la minoría.

En esos trágicos extravíos de la historia política moderna, bajo el influjo de las ideologías que han dominado desde el siglo XVIII, lo que vemos es la consecuencia de haber perdido el hombre la noción de la verdad —"adecuación del intelecto a una cosa"— por haber apartado la inteligencia de su objetivo natural —el ser— encanclándola en el mundo de las ideas sin conexión con la realidad.

Con cierta lógica, el agnosticismo liberal admite la libertad abandonada, entregándose a su propia suerte en la vida de cada hombre. Al paso que el idealismo hegeliano —que da origen a las concepciones totalitarias— ve en el Estado la encarnación de la Idea absoluta y ve en la integración del hombre en el Estado y por el Estado la fuente de la verdadera libertad del espíritu.

Todo el pensamiento filosófico moderno, dentro de la línea que viene siguiendo desde Descartes, está impregnado del subjetivismo idealista. Como tal, la filosofía de la libertad política, bajo la óptica del liberalismo y del totalitarismo, parten de las mismas premisas gnoseológicas. Kant, que lleva al subjetivismo a su climax, es, por excelencia, el filósofo del liberalismo. Su concepción del derecho corresponde perfectamente a la idea del Estado jurídico liberal —lo que Arturo Enrique Sampay llamó “el Estado de derecho liberal-burgués”— y su voluntarismo, fundamentado en el principio de la autonomía de la voluntad, mucho más que el de Rousseau, ofrece los elementos básicos para la sistematización ideológica del liberalismo. No fue en vano que el solitario de Königsberg se dejó impresionar por la Revolución francesa, siendo bien conocido el hecho de que sorprendió a los habitantes de aquella ciudad al alterar, por primera vez, el itinerario de su caminata cotidiana, por las calles de su barrio, cuando se enteró de la toma de la Bastilla, hecho que venía a quebrantar su flemática tranquilidad, haciéndolo huir del hábito metódicamente observado. Y, a su vez, del pensamiento de Kant parte la filosofía de Hegel, cuyo idealismo trascendental remotamente ejerce decisiva influencia en las concepciones de Estado y de libertad del actual totalitarismo.

II

Viniéronme tales reflexiones al releer el artículo “El hombre desamparado”, escrito por Monseñor Octavio Nicolás Derisi para *Reconquista* e incluido en el volumen I, número 3, de aquella revista de cultura hispánica que se publicó en San Pablo en la década del 50.

Viene a cuento recordar las siguientes consideraciones hechas, entonces, por el autor:

“En la Edad Moderna el hombre ha sucumbido paulatinamente a la tentación de independencia y ha intentado deshacerse gradualmente de su esencial sometimiento y de su articulación en el ser y de sus exigencias ontológicas, substituyendo un orden jerárquico dependiente y sostenido en Dios, por un supuesto orden de absoluta libertad, de independencia de todo vínculo establecido y dependiente exclusivamente del propio hombre”.

“Mas el hombre olvidó que en esa subordinación y, en última instancia, en Dios, su ser finito y contingente encon-

traba el fundamento de su propia perfección y de las cosas a él ordenadas, su defensa y, con esto, el acrecentamiento de su ser y de su vida, el sendero hacia su auténtica libertad: el dominio sobre sus pasiones y sobre su propia actividad así como sobre las cosas a ella sometidas, y el orden con los demás hombres en una sociedad orgánicamente estructurada, en una palabra: la ordenación de su propio ser y de su actividad dentro de sí y dentro de un orden ontológico total. Al intentar romper los vínculos con la trascendencia del ser divino so pretexto de conquista de su propio ser humano e independencia, de hecho se privó de su propia defensa y perfección e introdujo el principio de disolución y, con él, el de su propia esclavitud y desamparo frente a los demás y a las fuerzas ciegas del instinto y la materia”.

Todavía en 1950, el entonces profesor del Seminario Metropolitano Mayor “San José” de La Plata y Magnífico Rector de la Pontificia Universidad Católica “Santa María de los Buenos Aires” publicaba un volumen bajo el título *La persona, su esencia, su vida y su mundo*, donde leemos:

“El liberalismo, basado en una concepción agnóstica de la vida que lo conduce a tolerar todas las doctrinas porque no está cierto de ninguna... está reducido a impotencia para la elaboración de un orden, carece de principios para ello. De ahí que sea impotente para defender a la persona y a la sociedad; y, por eso, se limita a respetar la libertad de todos, aun de los que atentan contra él, pues no puede dictaminar sobre la verdad o falsedad de los principios de ninguna posición. De ahí también que, en última instancia, sea esencialmente indemne y suicida. De hecho, gracias a él, ha podido germinar, crecer y fortificarse su peor enemigo actual: el totalitarismo, cuya más nefasta encarnación es el comunismo” (págs. 14-15).

Y en el último capítulo:

“Perdido su fin trascendente y divino, el hombre, pues, se pierde irremediamente como hombre individual y social, toda norma de perfeccionamiento carece de sentido, la sociedad misma como ordenamiento de personas libres al bien común o, en otras palabras, una sociedad orgánica, elaborada por exigencias esenciales, se hace imposible y es irremediamente reemplazada por una organización masiva de fuerza que actúa y aprieta mecánicamente desde fuera y obliga a los hombres a determinados fines que no son precisamente

los del bien común humano, el hombre queda abandonado a sí mismo, sin normas ni derechos, sometido a los más fuertes, al Estado cuando es el más fuerte, o devorado por la anarquía, la oligarquía económica capitalista, etc. Por eso también el idealismo como el empirismo existencialista indefectiblemente conducen al totalitarismo" (pág. 382).

III

La libertad es abandonada por el liberalismo a su propia suerte, y es suprimida por el totalitarismo. *Laissez faire, laissez passer*... era el lema de los economistas liberales, la completa alienación del Estado frente a las actividades económicas. *Il mondo va da se*... decían los italianos. Pero la libertad, no estando protegida por el poder, fácilmente se pierde, pues nada impide que los más fuertes abusen de ella y la destruyan en los más débiles. Fueron los excesos de la libre competencia los que llevaron al agravamiento de la cuestión social, cavando un abismo infranqueable entre ricos y pobres y constituyéndose así en el caldo de cultivo para la lucha de clases.

El hombre desamparado es el hombre típico del liberalismo que, disolviendo los vínculos sociales y corporativos gracias a los cuales tenían los trabajadores amparo y protección, dejó que éstos quedasen a merced de la competencia, de los patrones favorecidos por la superioridad económica y, finalmente, del Estado, único poder capaz de organizar la sociedad, desde el momento en que no se reconocen más las autoridades de las extinguidas corporaciones.

Así, cuando el socialismo comienza a expandirse, en reacción contra el individualismo liberal, y preconiza la intervención del Estado, en larga escala, yendo más allá de los límites debidos dentro de los cuales se justifica, nada más puede oponerse al crecimiento del poder estatal, en una centralización cuyos extremos van a ser alcanzados en los regímenes totalitarios. Tiene en vista establecer la plena igualdad en la vida social haciendo desaparecer las clases y los privilegios. El liberalismo había sacrificado la igualdad a una libertad amplia y sin límites; el socialismo llegaba para suprimir la libertad en beneficio de la igualdad compulsivamente impuesta por el Estado. Todo esto, naturalmente, en teoría, porque en la práctica lo que vimos fue como se constituían, en los regímenes socialistas, nuevas clases privilegiadas, como mostró, entre otros, Djilas, ex dirigente comunista en Yugoslavia, en su libro, *La nueva clase*, sobradamente difundido.

El Estado, en la concepción liberal, debe limitarse a asegurar la armonización de las libertades, es de ahí que resulta la definición de derecho formulada por Kant: conjunto de condiciones según las cuales el arbitrio de uno puede conciliarse con el arbitrio de otro, según la ley general de la libertad. Es verdad que la vida en sociedad acarrea esta limitación de las libertades, sin la cual se marcha hacia la anarquía y el caos. Se trata, sin duda, de la exigencia básica para que haya paz y seguridad. El derecho, sin embargo, no es sólo eso. No basta con asegurar la coexistencia de las libertades. El orden jurídico sólo realiza verdaderamente el derecho cuando tiene un contenido de justicia que desaparece en la definición kantiana, de la cual Hans Kelsen sacó las últimas consecuencias, llevando el formalismo jurídico a su expresión más simple y radical. La justicia supone valores éticos fundamentales en la vida del hombre y de la sociedad, valores éstos que son ignorados o puestos entre paréntesis por Kant y por Kelsen, filósofo y jurista típicamente liberales.

La cuestión no es, pues, simplemente limitar las libertades para que unos no causen daño a otros, sino que es preciso además organizar la vida social de tal manera que las libertades sean ejercidas con plena garantía de los valores mencionados y contribuyendo a la realización de los mismos. Esos valores conciernen no sólo a los individuos sino también a los grupos naturales e históricos que constituyen la sociedad política. En lo que respecta a los individuos: la vida, la salud, la libertad, la propiedad, la instrucción, etc. En lo que respecta a los grupos: la autonomía que les debe reconocer y asegurar el Estado, facilitándoles la búsqueda de los objetivos comunes a las personas reunidas en esos grupos. De ahí la afirmación de los derechos sociales para corregir el individualismo de las primeras Declaraciones de Derechos incluidas en las Constituciones de procedencia liberal.

El liberalismo se caracteriza por un tenor individualista, ya sea en la manera de entender la libertad, ya en la concepción de la sociedad política. Lo que valoriza es la libertad del individuo —libertad como fin en sí misma, no dirigida a un bien, meramente formal— en detrimento de la libertad de asociación, habiendo de ahí resultado la abolición de las corporaciones de oficio por las leyes de 1791. En cuanto a la sociedad política, es vista como una simple reunión de individuos —los ciudadanos componentes del Pueblo Soberano—, o sea, una entidad cuantitativa, una suma, y no un complejo orgánico de familias y cuerpos intermedios. En esa perspectiva el bien común equivale también a un conjunto matemático, a la suma de los bienes particulares, resultante de la actuación de los individuos en el goce de su libertad, sin interferencia del Estado.

Según esa concepción el Estado se funda en el "contrato social" y ante su poder no se reconocen más las autoridades sociales de los grupos. Además, para el liberalismo estos grupos se reducen igualmente a formaciones contractuales y hasta a la familia se le niega el carácter institucional (institución natural y divina) reduciéndose así el casamiento a un mero contrato, susceptible de ser rescindido como los otros (de donde el divorcio al vínculo). Todo queda, en este caso, dependiendo de la voluntad de los cónyuges, que deja de ser limitada por las exigencias derivadas de los fines del casamiento (en primer lugar, la procreación y la educación de los hijos), exigencias éstas incompatibles con la disolución del vínculo matrimonial.

Son esas premisas filosóficas y sociológicas las que dan como resultado el sistema de la libertad abandonada, sin otra reglamentación, por parte del Estado, que no sea aquel mecanismo kantiano de conciliar las libertades para mantener la coexistencia humana y el orden de las acciones externas del hombre.

IV

El liberalismo ortodoxo, llevado hasta sus últimas consecuencias en lo concerniente a la economía, a la política y a las manifestaciones del pensamiento, sería un factor de completa desorganización social. Se confundiría con el anarquismo, en el cual Walter Theimeri ve "una forma extrema del liberalismo" (*Lexikon der Politik*, v. *Anarchismus*). Por eso mismo nunca lo vemos plenamente realizado. Sufre mitigaciones, suscita retrocesos, recibe correctivos. Pero, de cualquier forma, aquella tendencia a la exaltación de la libertad individual, sin su subordinación a un fin transcendente, marca las democracias liberales en los siglos XIX y XX, debilitadas después de la Primera Guerra Mundial, cuando se pasó de la liberal-democracia a la social-democracia, y cediendo terreno, después de la Segunda Guerra, al avance del socialismo estatizante y al ímpetu de los totalitarismos.

La confrontación entre liberalismo y totalitarismo debe ser hecha a partir de la siguiente alternativa: o vemos en el hombre una criatura de Dios a El destinada, o un simple animal perfeccionado cuya vida se extingue con la muerte. ¿Por qué es esto lo que se cuestiona en esa confrontación? Exactamente porque, de la opción que se haga resultará la respuesta a otra serie de cuestiones necesariamente dependientes de la problemática expresada en la alternativa antes mencionada: la cuestión de la libertad, la del fin del Estado, la de las relaciones entre el hombre y el Estado, etc.

El liberalismo, proviniendo de la mentalidad escéptica y sin fe predominante entre los iluministas —como dice todavía Berdiaeff “cuando los hombres perdieron los firmes criterios de la verdad”— escapa a aquella alternativa y es incapaz de una opción. Por eso mismo es que no resiste al impacto del totalitarismo sobre el espíritu de aquellos que aceptan los postulados ideológicos en que éste se fundamenta. Toda una especie de “mística” acompaña la irrupción y el desarrollo de los movimientos totalitarios en la segunda mitad de nuestro siglo. Y el totalitarismo comunista —que prevalece y se expande en el mundo después de la Segunda Guerra Mundial— ve al hombre como un animal, negándole un fin trascendente, dentro del presupuesto del materialismo histórico, es decir, de su fundamento filosófico. El fin del Estado pasa a ser considerado como válido en sí mismo y sin subordinarse a la finalidad personal del hombre, de lo que surge que el individuo queda íntegramente subordinado al Estado como parte en relación al todo.

Es lo que explica, en los regímenes inspirados en tales principios, la supresión de las libertades, cabiendo al Estado dirigir toda la actividad social. La propiedad de los bienes de producción se transfiere a la colectividad, identificada con el Estado. El poder político, mediante sus programas, ejerce aquella dirección, por medio de una tecnoburocracia fuertemente centralizada. Es dueño absoluto de la economía, de la educación, de los medios de comunicación. Nada se le escapa. La ideología oficial es impuesta a todos. El propio pensamiento humano es manipulado con la aplicación de las modernas técnicas de control de cerebros. Hasta la libertad interior del hombre desaparece.

Entre la *libertad abandonada* del liberalismo y la *libertad suprimida* de los regímenes totalitarios, cabe considerar los casos históricos de la *libertad tolerada*, en las dictaduras basadas en lo que los constitucionalistas franceses califican de *pouvoir personnel*, y de la *libertad dirigida*, de la que son ejemplos bien sugestivos la política de los gobiernos laboristas en Inglaterra, bajo influencia del socialismo fabiano, y el socialismo sueco. En cuanto a este último, se trata de una singular experiencia de Suecia, donde, tres siglos antes de Napoleón, el rey Gustavo Vasa se anticipaba ya al centralismo del Estado moderno, iniciando una larga tradición burocratizante, que fue habituando a su pueblo al control estatal. Así vimos formarse, en ese país, una política social acentuadamente colectivista, conduciendo a todos casi insensiblemente y por sugerencias adecuadas, como nos muestra Roland Huntford en las páginas de *The New Totalitarians*, un testimonio altamente expresivo de nuestra época.

V

En todos esos casos se perdió la noción exacta de la libertad y de la misión que cabe al Estado en ordenar las libertades para el bien común. Volviendo al asunto, Mons. Derisi, treinta años después de publicado su libro anteriormente citado, nos explica, con claridad, en qué consiste el fin de la sociedad política o Estado:

“*Bien común*, más que bienes determinados, es un conjunto de condiciones que hacen posible y favorecen el desarrollo de las personas y de las sociedades intermedias, de la familia ante todo, en sus múltiples aspectos y unidad jerárquica. Al *bien común* corresponden todos aquellos bienes necesarios o convenientes para el desarrollo y bienestar de los miembros de la sociedad y que ellos mismos no puedan proporcionárselos. Por ejemplo, los medios de comunicación, correos, caminos, seguridad, organización de la justicia, etc.”.

“No debe confundirse este *bien común* con el *bien público*, propio del Estado en cuanto Gobierno. Así al *bien común* corresponde crear las condiciones para que las personas puedan trabajar, negociar y ganar; pero no para que el Gobierno negocie y gane. Un Estado no es fin de sí mismo, sino que el fin de su establecimiento y organización es el *bien común de las personas* y miembros de la sociedad, familias y sociedades intermedias” (*Esencia y vida de la persona humana*, Eudeba, Buenos Aires, págs. 95-96).

Por esa noción puede verificarse que si el individuo, como parte, está subordinado al todo social al que pertenece, éste, sin embargo, no existe más que para favorecer el desarrollo personal del individuo. El error del totalitarismo es absorber al individuo (parte) en la sociedad (todo) y la equivocación liberal consiste en hacer del hombre individual, en el uso de su libertad, el fin del Estado, visto como mero conciliador de las libertades.

Además, en el citado pasaje de Derisi sobre el bien común, se enuncia el importantísimo principio de subsidiaridad. Cabe a la sociedad —en este caso al Estado— proporcionar a los particulares los bienes que éstos no pueden alcanzar dentro de sus limitaciones. Así, sin hablar de la seguridad (policía, fuerzas armadas) y de la justicia (jueces y tribunales) —que naturalmente siempre le cabe al poder político promover— recuérdense, a título de ejemplo, la abertura y manutención de carreteras, los servicios de correo, las grandes represas, las centrales eléctricas, las obras de gran peso contra la sequía. Además, corresponde al Estado suplir las deficiencias de

los particulares, dando asistencia, por ejemplo, a familias indigentes, si no hay otros que lo hagan.

Nótese bien el alcance de la palabra "suplir". El Estado ejerce una actividad supletoria, da subsidios, de ahí que se habla de "principio de subsidiaridad". No es una especie de Providencia generosa, como quieren los socialistas. Ni el bien común una gran torta cuyas porciones reparte el Estado entre los hombres.

Es en esos términos que ha de entenderse el justo y sensato ordenamiento de las libertades por parte del Estado. Para lograr el bien común la sociedad precisa leyes naturalmente restrictivas de la libertad, pero estas leyes deben respetar y asegurar los derechos esenciales de las personas y de las familias, relacionados con sus deberes teniendo en cuenta el fin último. Las autonomías de los grupos intermediarios, en el ámbito que les pertenece, constituyen una barrera a la intromisión indebida del poder político, al cual cabe reconocerlas y respetarlas.

Hay dos principios que se complementan en cuanto a las relaciones entre los particulares y el Estado: el principio de totalidad y el principio de subsidiaridad. El primero habla sobre la subordinación de la parte al todo, en este caso: de los individuos y de los grupos al bien de la colectividad, al que tradicionalmente se ha llamado *bien común*, fin de la sociedad y del Estado. El segundo representa una directiva para la actividad social del Estado que debe ser subsidiaria o supletoria, es decir, suplir las deficiencias de los mismos grupos constitutivos de la sociedad global, grupos cuya autonomía y libertad de iniciativa no es lícito que el Estado no respete.

Se trata de principios de gran relevancia, que en la historia de la filosofía política ya vamos a encontrar expresados en las enseñanzas de Aristóteles, de manera implícita, y en Santo Tomás de Aquino, de forma explícita, aunque sin usar aquellas denominaciones —"totalidad" y "subsidiaridad"— empleadas por autores contemporáneos para destacar mejor el significado de tales preceptos frente a los errores modernos.

Toda parte es ordenada hacia el todo —enseña Santo Tomás en el artículo sobre el bien común, a propósito del concepto de ley (*Sum. Theol.* Ia. IIae. q. 90, art. 2)— pero esto lo dice después de haber afirmado que la persona humana tiene una esfera de acción intangible delante del poder político y que resulta de su ordenarse hacia un fin trascendente, superior al de la propia sociedad. De ahí resulta que el hombre no está sujeto íntegramente a la sociedad, ni considerada su persona, ni tampoco sus bienes.

Homo non ordinatur ad communitatem politicam secundum se totum, et secundum omnia sua, leemos en la Ia. IIae. q. 21, art. 4, *ad tertium*, y un poco más adelante: *totum quod homo est, et quod potest et quod habet, ordinandum est ad Deum*.

Según Charles de Koninck —en su libro *La primauté du bien commun contre les personnalistes* (pág. 66)—, “Santo Tomás quiere decir solamente que el hombre no está preparado exclusivamente para la sociedad política, pues el bien común de ésta es un bien común subordinado. El hombre está preparado para esta sociedad sólo como ciudadano. A pesar de que el hombre, el individuo, el ciudadano civil, el ciudadano celeste, etc., sean el mismo sujeto, estos son formalmente diferentes. El totalitarismo identifica la formalidad hombre y la formalidad ciudadano”.

En sus iluminadas enseñanzas sobre temas sociales, Pío XII recordó, más de una vez, ese principio. Así, en el discurso dirigido a los médicos neurologistas, pronunciado el 14 de setiembre de 1952, dijo: “El principio de totalidad afirma nada menos que lo siguiente: donde se verifica la relación del todo con la parte, y en la medida exacta en que esta relación se verifica, la parte está subordinada al todo, pudiendo éste disponer de la parte”. Y, en discurso anterior dirigido a médicos, el 12 de noviembre de 1944: “La sociedad no es un ser físico, cuyas partes serían los individuos, y sí una simple comunidad de fin y de acción: con este título puede exigir de los que la componen, y son llamados sus miembros, todos los servicios que el verdadero bien común exige”.

El principio de subsidiaridad enunciado, con tanta claridad y énfasis en la Encíclica *Quadragesimo anno* y reiterado en la *Mater et Magistra* ha sido defendido, desde el siglo pasado, por varios pensadores católicos, en oposición al liberalismo y al socialismo, manteniendo plena vigencia y actualidad en la presente centuria. Se destacan, en ese sentido, entre muchos otros, los nombres de Vogelsang en Alemania, Toniolo en Italia, La Tour du Pin en Francia y del vibrante tribuno Vázquez de Mella en España. Más recientemente A. F. Utz escribió al respecto una sólida monografía: *Formen und Grenzen des Subsidiaritätsprinzips* (F. H. Kerle, 1956).

La libertad no debe ser, por lo tanto, *abandonada* a las vicisitudes de una darwiniana lucha por la vida, ni *suprimida* o simplemente *tolerada* por el Estado, ni tampoco *dirigida* por éste, en consonancia con los patrones de planeamiento centralizadores, y sí ordenada basada en la autonomía debidamente reconocida y asegurada a las familias y a los grupos intermedios que forman la sociedad política.

Tal fue el régimen de las libertades concretas que floreció a lo largo de la experiencia histórica de los pueblos hispánicos, antes que las influencias ideológicas del siglo XVIII comenzaran a soplar sobre ellos, como viento destructivo que haría caer el edificio de la Tradición, para que en su lugar se irguieran las construcciones químéricas de la Revolución, en sus fases sucesivas: la del liberalismo y la del totalitarismo.

Eso fue percibido con claridad por el jurista brasileño Cândido Mendes, en el prefacio escrito para el Código Filipino (Ordenanzas del Reino de Portugal, en tiempos de Felipe II, cuando acumuló las dos coronas peninsulares). En la bella síntesis trazada ahí de la formación histórica del derecho portugués y brasileño, este jurista e historiador del derecho apunta, en la época de Pombal, el comienzo del desvío de los rumbos históricos de la monarquía lusitana. Poderoso ministro del rey D. José I, el marqués de Pombal hizo reconstruir Lisboa del gran terremoto que arruinara la ciudad, pero fue él, según Cândido Mendes, el destructor del Portugal histórico.

Algo similar pasó con la España de los Borbones, afrancesando el país y preparando el terreno para la desastrosa Constitución de Cádiz, a partir de la cual España perdería su equilibrio político, como consecuencia de la adopción de fórmulas políticas ajenas a la formación nacional.

De ahí en adelante se abandonó, en las dos naciones peninsulares y en sus dominios en el continente americano, el sistema de las libertades concretas, que era el de las *cartas de foral* en Portugal y de los fueros en España, de las autonomías y de las agremiaciones profesionales, extinguidas a ejemplo de lo que se había dado en la Francia de 1789, para implantar el régimen liberal, del individuo suelto frente al Estado —el “hombre desamparado”—, régimen propicio a la centralización modelada en el Estado napoleónico.

Por eso es que, después de la independencia, nuestros pueblos perdieron el sentido de la organización corporativa, y la autonomía de los municipios —con los “senados de la cámara” en el Brasil y los cabildos cerrados y abiertos en la América española— fue siendo cada vez más restringida en beneficio de la centralización estatal.

Es que las libertades concretas habían sido substituidas por la Libertad abstracta de los textos constitucionales elaborados según el patrón del liberalismo e inspirados en modelos alienígenos.

* * *

Si, como enseña Derisi, el liberalismo se basa *en una concepción agnóstica de la vida*, y el socialismo —sobre todo en su versión final totalitaria— parte de premisas idealistas para llegar, según la

penetrante observación de Donoso Cortés, al panteísmo político, social y religioso, la idea de las libertades concretas que se encuentran en las costumbres e instituciones de los pueblos hispánicos, fue defendida por juristas, sociólogos y teóricos del Estado que se colocaron en la perspectiva del realismo aristotélico-tomista.

Por su parte, la concepción de la sociedad política vista como conjunto orgánico de grupos, señalándose ahí la importancia de los cuerpos intermedios —de donde el principio de subsidiariedad y las libertades o autonomías corporativas, locales y regionales— corresponde a la experiencia histórica de todas las épocas, en la cual no hay lugar para la concepción individualista de la sociedad simple suma o masa de individuos frente al Estado.

En los días que corren está en crisis la libertad política. Para superarla es necesario partir de una visión realista del hombre y de la sociedad, y abandonar definitivamente los esquemas resultantes del agnosticismo y del idealismo, esquemas que son distorsiones de la realidad, generando utopías y provocando crisis insolubles.

JOSÉ PEDRO GALVÃO DE SOUZA

San Pablo