

II. Presupuestos antropológicos del bien común político

1. Aclaraciones preliminares sobre el bien común

Acerca del bien común han corrido en las últimas décadas ríos de tinta. Entre los especialistas se han levantado encendidas polémicas, y en publicaciones especializadas pueden encontrarse complicados e interminables debates. Ciertamente un libro introductorio como este no puede —y tal vez tampoco debe— entrar en tales controversias. En todo caso, y a pesar de las dudas expresadas por algunos autores, el concepto de bien común continúa siendo un punto de referencia en el discurso político. Y por eso se hace necesario ofrecer algunas aclaraciones previas y una visión general de lo que implica este importante concepto, dejando para otra ocasión un tratado más detallado de su necesidad y características.

Una de las objeciones más difundidas al concepto de bien común consiste en cuestionar si tiene sentido hablar de algo así en una socie-

dad individualista, y sobre todo pluralista, como parece ser la nuestra. Los que pensamos que sí lo tiene no pretendemos afirmar con eso que exista una concepción del bien y de la vida buena, concreta y perfectamente definida, que sea compartida en cada país por la casi totalidad de los ciudadanos (aunque, naturalmente, cada país merecería una consideración específica). Lo que queremos decir, sencillamente, es que la comunidad políticamente organizada se puede considerar un sujeto de acciones: hace cosas a través de sus legisladores y gobernantes —o si se prefiere las hacen los legisladores y gobernantes con el consentimiento de los ciudadanos— y las hace con el fin de mejorar una situación. Así, por ejemplo, España se dio en 1978 una nueva constitución, aprobada por referéndum, con la que se definieron las instituciones políticas (la Corona, las Cámaras, el Poder judicial, etc.) y se trazó la organización territorial del Estado (comunidades autónomas, etc.). Me imagino que los que elaboraron el proyecto y los que lo aprobaron buscaban algo bueno para ellos y para España (desde luego no pensaban que estaban haciendo algo malo...). Consideraban que esta nueva norma suprema del ordenamiento jurídico español era un bien para todos, es decir, un bien común. Tal vez me equivoco, y se trata de un ingenuo optimismo, pero tiendo a pensar que nadie en su sano juicio hace algo con el propósito deliberado de empeorar su situación. Lo mismo creo que vale para las comunidades políticamente organizadas: cuando actúan, buscan algo que consideran *bueno* y que les permitirá estar mejor que antes de realizar la acción; algo *bueno* no solo para este o aquel individuo, sino para la comunidad misma. Buscan, en definitiva, un bien común.

Aunque la idea parece sencilla y fácilmente aceptable, conviene purificarla de ciertas deformaciones que ha podido sufrir. En primer lu-

gar, hay que señalar que el bien común no es un bien separado, una especie de ente metafísico, perfectamente definido *a priori*, al que los ciudadanos deberían subordinar sus intereses y sus actividades. Más bien se trata de un conjunto de condiciones de vida que se logran con la colaboración de todos y de las que todos se benefician. No es un peso que gravita sobre la actividad política, como una obligación, sino una meta que la pone (o la mantiene) en marcha. En el ejemplo antes citado, el bien que se perseguía era un ordenamiento jurídico moderno y adecuado al sentir de los españoles de aquellos años.

En las páginas siguientes se explicarán cuáles son a mi juicio los contenidos más importantes del bien común. Sin embargo, quisiera ahora proponer un atajo, para hacernos una idea, aunque sea provisional, que ayude a delinear lo que solo más adelante se perfilará con claridad. Partamos de una obviedad: el bien y el mal se oponen. Es fácil pensar en lo que podrían considerarse «males comunes» de un pueblo; por ejemplo: una viabilidad tan mala en las ciudades que entorpezca el trabajo de todos, porque hacer una sola gestión ocupa la mañana entera; una burocracia mal organizada, en la que obtener el más simple documento se convierte en una empresa desesperada; un índice elevadísimo de analfabetismo; un ejercicio tiránico del poder político; un malestar social que da lugar a un número muy alto de suicidios entre la población, etc. Lo contrario de estos males que afectan a toda la población (una buena viabilidad, una burocracia eficaz, etc.), y de otros mil que podríamos imaginar, son *bienes comunes* —o mejor, elementos del bien común— que se pueden obtener con la colaboración de todos y que beneficiarán a todos.

2. Bien común integral y bien común político

Se presenta aquí una primera precisión que conviene no perder de vista. Cuando hablamos del bien común en el sentido más amplio posible, como un conjunto variadísimo de condiciones de vida, fruto de la colaboración de todos y comunicables a todos, y que en principio facilitan el bien de todos, nos referimos a lo que se podría llamar *bien común integral*. Basta reflexionar un poco para advertir que algunas de estas condiciones se pueden obtener en el ámbito de la familia; otras, mediante la amistad o asociaciones libremente formadas por ciudadanos que se reúnen con finalidades deportivas, literarias, económicas, religiosas, etc. En todo caso, se trata de elementos que ni se pueden ni se deben obtener por los medios de que dispone la política, esto es, por medios coercitivos. Si la coacción política entrara en estos ámbitos, se llegaría inevitablemente a un estado totalitario que monopolizaría todas las dimensiones de la vida humana.

Ahora bien, existen ciertas condiciones de vida que solo se puede obtener mediante el buen funcionamiento de las instituciones y los organismos políticos. Por ejemplo, la seguridad y el orden público, la administración de justicia, la defensa del territorio nacional, la tutela de los derechos fundamentales de la persona, etc. Estos elementos componen el *bien común político*. Se trata, pues, de aquellos elementos y dimensiones del bien común integral que corresponde a la política obtener, defender y promover, y que de algún modo constituyen la razón de ser del Estado y de la política.

Aunque la ética política no puede perder de vista algunos elementos del bien común integral, su atención debe centrarse en el bien co-

mún político. Este consiste en un conjunto de instituciones, en una arquitectura institucional, que permite obtener y garantizar unos bienes necesarios para que los ciudadanos puedan vivir juntos de modo pacífico y provechoso. Ya se ha dicho que los bienes que las instituciones han de promover y defender no coinciden enteramente con lo que es la *vida buena* para cada uno. No obstante, son siempre bienes para los hombres que viven juntos, y presuponen por ello una antropología, de la que nos vamos a ocupar ahora, aunque solo en los aspectos que se refieren directamente a la política. Llegamos así a los presupuestos antropológicos del bien común político. A mi juicio son dos: la libertad y la solidaridad.

3. El principio de libertad

Cuando en el contexto de un discurso sobre la política y el gobierno se habla de la condición humana, el dato más elemental que se debe tener en cuenta es que cada uno de los que viven en la comunidad política y cumplen sus leyes son personas *libres*. Lo expresa muy bien un texto clásico de la literatura política, la *Declaración de Independencia de los Estados Unidos*, del 4 de julio de 1776:

«Sostenemos como evidentes estas verdades: que todos los hombres son creados iguales; que son dotados por su Creador de ciertos derechos inalienables; que entre estos están la vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad; que para garantizar estos derechos se instituyen entre los hombres los gobiernos, que derivan sus poderes legítimos del consentimiento de los gobernados; que cuando quiera que una forma de gobierno se haga destructora de estos principios, el pueblo tiene el derecho a reformarla o abolirla e instituir un nuevo gobierno que se funde en dichos principios, y a organizar sus poderes en la forma que a su juicio

ofrezca las mayores probabilidades de alcanzar su seguridad y felicidad».

Sin duda cabría afirmar que, en varios aspectos, este texto —como su principal autor, Thomas Jefferson— está en deuda con el movimiento ilustrado del siglo XVIII. De aquí podrían nacer —y nacen de hecho— encendidos debates filosóficos, que, sin embargo, podemos dejar para otra ocasión. Lo que interesa señalar aquí es que propone como una evidencia que todos los hombres son, desde el punto de vista político, libres e iguales. Nadie ha sido creado para mandar sobre los demás, y nadie ha sido creado por tanto para ser súbdito o siervo de otra persona. Cada uno es autónomo, señor de sus actos y de su vida, con el poder de proponerse sus fines y de revisar cuantas veces lo considere oportuno los fines que se propuso con anterioridad.

Algunas concepciones políticas limitan el principio de libertad alegando que, según el análisis filosófico, el valor y la excelencia de la libertad reside en el poder de afirmar lo bueno *porque es bueno*, esto es, porque uno reconoce en ello algo bueno; y, al mismo tiempo, de rechazar lo malo *porque es malo*, y no porque esté prohibido o porque, de algún modo, se esté coaccionado a no hacerlo. Ciertamente la libertad sin bien, sin un «para qué», se convierte en algo vacío e informe: un absurdo, como puso de relieve una parte de la filosofía del siglo XX. Sin embargo, es cierto también que un bien no reconocido y aceptado libremente no es un bien humano. De ahí la necesidad de afirmar, en ámbito político, el principio de libertad en su versión más amplia, que en todo caso habrá que matizar y regular de modo conveniente.

El texto que estoy glosando habla enseguida de derechos y de gobiernos, de modo que se hace evidente que los humanos somos *seres*

sociales. En efecto, necesitamos de la colaboración de los demás para realizar los fines que nos vienen dados por la naturaleza (alimentación, etc.) y los que nos proponemos libremente. Esta vida en común comporta la existencia de derechos (que distinguen lo mío de lo tuyo) y la de una autoridad (que dirige, tutela y coordina). Pero no cabe olvidar ni un momento que la autoridad no es la prerrogativa de un «señor propietario de sus súbditos», sino una función que se ejerce entre personas libres y para personas libres. Por eso, en último término, puede ejercerse solo con su razonable consentimiento, para la promoción de sus legítimos intereses y para la tutela de sus legítimos derechos. Si la autoridad política no se ejerce con ese espíritu, «el pueblo tiene el derecho a reformarla o abolirla e instituir un nuevo gobierno que se funde en dichos principios».

A primera vista podría parecer que la afirmación de que el ser humano es un ser social contradice el principio de libertad de que venimos hablando. Sin embargo, ser libre, razonable, autónomo, no significa ser autosuficiente o existir de modo aislado. Eso sería reducir la libertad a uno de sus aspectos, obviando su dimensión social. Al vivir en sociedad, estamos *convencidos* de la necesidad de colaborar con los demás y libremente *queremos* hacerlo. La organización o dirección coercitiva de esta colaboración es admisible solo cuando sea realmente necesaria, y tal necesidad ha de ser justificada y comprendida por los ciudadanos. Es, por otra parte, una colaboración de personas libres, de personas que tienen sus vidas en sus propias manos, y que por tanto tienen la capacidad, el deber y el derecho de proveer por sí mismos. Por eso, la colaboración social, y mucho más las intervenciones coercitivas, son congruentes con la libertad solo si respetan, promueven y estimulan la capacidad de cada uno para proveer por sí mismo y, si es el

caso, por los menores y ancianos que están a su cargo. Este es el fundamento antropológico de lo que la ética política llama *principio de subsidiariedad*, del que trataremos más adelante

Así pues, el principio de libertad es perfectamente compatible con la afirmación del ser social del hombre. En cambio, resulta incompatible con ciertos modos de comprender la sociedad; en concreto, se puede decir que, desde el punto de vista político, es un principio social anti-colectivista. En efecto, el principio de libertad corrige la tendencia a pensar que la sociedad es una cierta entidad anterior y superior a los individuos; una entidad con unos fines propios, a los que los ciudadanos deberían someterse, renunciando a sus legítimos intereses y a su razonable ámbito de autonomía.

Los planteamientos sociales colectivistas representan un problema difícil y sutil. Desde el punto de vista teórico mi experiencia se remonta a los estudios que realicé sobre la producción filosófica de K. Marx y F. Engels en la década de los 70 del siglo pasado¹. Dejando de lado la espontánea impresión de angustia y tristeza que me produjeron esas lecturas, descubrí en esos textos finalidades aparentemente deseables: la igualdad entre los hombres, el deseo de un mundo mejor sin fatiga ni sufrimiento, la lucha contra la injusticia social, la abundancia de bienes materiales para todos. Pero, tras un análisis más detenido, la bondad de esos fines desaparecía ante la brutalidad de los medios que se proponían para alcanzarlos.

Un punto central me pareció inaceptable: la justicia no se veía como característica esencial de la cooperación social de seres libres,

¹ De los estudios de ese periodo nacieron algunas publicaciones. Por ejemplo: T. Alvira - A. Rodríguez Luño, *K. Marx - F. Engels: Miseria de la Filosofía y Manifiesto del partido comunista*, Ed. Magisterio Español S.A., Madrid 1976.

sino como la aseguración a cualquier precio y frente a toda posible eventualidad de ciertas condiciones materiales de vida. Así el (hipotético) mundo más justo se podía realizar solamente mediante la supresión de la libertad. Con la libertad se negaba al hombre también su condición de ser razonable —en la que aquella se radica— y por esta vía se caía en errores intelectuales de bulto. Tal vez el más llamativo era el pensamiento de que bastaba suprimir la propiedad privada de los medios de producción económica para que la sociedad, de modo casi automático, se viese rebosante de bienes y recursos de toda clase. Hoy diríamos que parecía el mundo mágico de Harry Potter. La historia ha demostrado que, en realidad, lo que se obtiene con actuaciones de ese tipo es solamente violencia, miseria material, corrupción moral, y muerte. Por mi parte, del estudio que llevé a cabo y de la historia reciente del mundo, pienso que he aprendido una lección importante: no dejarme engañar jamás por las promesas de felicidad (¡aunque parezcan bellísimas!) que se deban alcanzar mediante la negación de la libertad o de cualquiera de sus dimensiones: libertad religiosa, libertad intelectual, libertad social y política, libertad económica. Esta lección no me impidió entonces —y creo que no me impide ahora— darme cuenta de que en una sociedad libre puede haber muchas cosas equivocadas, e incluso tremendamente injustas. Pero la conclusión que saco es que es preciso corregir los errores y luchar contra la injusticia con el fin de restaurar un orden de convivencia equo entre personas libres. Lo que está estropeado o herido se arregla o se cura, pero no se destruye.

4. El principio de libertad en la sociedad sin riesgos

El principio de libertad es, pues, uno de los pilares de una sociedad humana digna de ese nombre. Ahora bien, en las sociedades libres, y de modo progresivo en las últimas décadas, la libertad corre el riesgo de quedar neutralizada por dos tendencias, que hasta cierto punto son razonables, pero cuya hipertrofia es letal: el afán de seguridad y el deseo de igualdad. Puesto que de este último me ocuparé más adelante, voy a detenerme ahora en el primero.

La verdadera libertad, la libertad real y efectiva, comporta incertidumbre. En efecto, no es posible ser verdaderamente libre y vivir con una seguridad absoluta. No me refiero a la seguridad en el transporte aéreo, por poner un ejemplo actual; sino al deseo de un bienestar asegurado contra todo riesgo. Se trata de una idea surgida en los últimos siglos; y no deja de ser curioso que, mientras el afán de libertad está testimoniado en todos los pueblos desde la antigüedad, esta idea del «bienestar completamente asegurado» sea de origen reciente. Quizá tenga que ver con la artificialidad y la *mediación* que ha introducido en el mundo humano la técnica moderna que tanto preocupó a los pensadores del siglo XX².

La libertad ha estado siempre dotada de un «sistema natural de seguridad», que consiste en la luz de la inteligencia y de la conciencia moral que le sirven de guía. Ha contado también con la experiencia humana, cristalizada en relatos, usos, normas y costumbres que, en las distintas culturas, permiten a cada uno orientarse en la vida con ciertas

² En este sentido se mueven algunos análisis de R. Guardini en sus ensayos *El ocaso de la época moderna* y *El poder*.

garantías de éxito. Pero hoy no se trata de eso. El «bienestar completamente asegurado» exige todo tipo de resortes y de agarraderas artificiales que, en definitiva, eliminan algo que es fundamental para que pueda existir una libertad verdaderamente humana: el riesgo. En buena parte, eso se consigue con los seguros privados —y ese fue el primer paso que se dio en esta dirección—; sin embargo, cada vez más el peso ha ido recayendo en el sistema público.

Ante lo que viene dicho, más de uno podría preguntar: «¿Qué hay de malo en todo esto? ¿No son acaso avances en la organización humana, fruto precisamente de la inteligencia y de la libertad?». Como he apuntado antes, el afán de seguridad es algo razonable, profundamente humano; lo que resulta letal es su hipertrofia. ¿Es necesario recordar cómo la sobreprotección ha invadido todos los ámbitos la educación, desde la familia hasta la escuela? ¿Es necesario citar estudios que muestran las catastróficas consecuencias psicológicas que este proceso ha supuesto? Volviendo a la cuestión que nos ocupa, no cabe duda que los sistemas de seguridad social estatales son fruto de la libertad y de la inteligencia humanas, pero no hay que perder de vista que estas nunca podrán ser generadas —ni sustituidas— por esos sistemas de seguridad. Existen antes que ellos, y deben velar para no quedar esclavizadas por lo que nació como un instrumento a su servicio. Nos guste o no, en la vida de los hombres no hay por naturaleza ni seguridad completa ni igualdad absoluta. Cuando se quieren obtener obstinadamente, se acaba renunciando a la libertad y, si eso se lleva a cabo a nivel estatal, se recurrirá, de un modo u otro, a la violencia. Y así, en vez de la ansiada seguridad, se obtendrá esclavitud, empequeñecimiento, inhibición de la creatividad, pérdida de humanidad.

No encuentro mejor modo de ilustrar esta realidad —este peligro

real— que recordar lo que escribió Alexis de Tocqueville al final de su libro *La democracia en América*:

«Quiero imaginar bajo qué rasgos nuevos el despotismo podría darse a conocer en el mundo; veo una multitud innumerable de hombres iguales y semejantes, que giran sin cesar sobre sí mismos para procurarse placeres ruines y vulgares, con los que llenan su alma [...]. Sobre éstos se eleva un poder inmenso y tutelar que se encarga sólo de asegurar sus goces y vigilar su suerte. Absoluto, minucioso, regular, advertido y benigno, se asemejaría al poder paterno, si como él tuviese por objeto preparar a los hombres para la edad viril; pero, al contrario, no trata sino de fijarlos irrevocablemente en la infancia y quiere que los ciudadanos gocen, con tal de que no piensen sino en gozar. Trabaja en su felicidad, mas pretende ser el único agente y el único árbitro de ella; provee a su seguridad y a sus necesidades, facilita sus placeres, conduce sus principales negocios, dirige su industria, arregla sus sucesiones, divide sus herencias y se lamenta de no poder evitarles el trabajo de pensar y la pena de vivir.

De este modo, hace cada día menos útil y más raro el uso del libre albedrío [...] El soberano extiende sus brazos sobre la sociedad entera y cubre su superficie de un enjambre de leyes complicadas, minuciosas y uniformes, a través de las cuales los espíritus más raros y las almas más vigorosas no pueden abrirse paso y adelantarse a la muchedumbre: no destruye las voluntades, pero las ablanda, las somete y dirige; obliga raras veces a obrar, pero se opone incesantemente a que se obre; no destruye, pero impide crear; no tiraniza, pero oprime; mortifica, embrutece, extingue, debilita y reduce, en fin a cada nación a un rebaño de animales tímidos e industriosos, cuyo pastor es el gobernante»³.

Al citar este texto, no pretendo hacer una crítica generalizada y poco razonable de ciertos sistemas actuales de previsión de riesgos, enfermedad o vejez, que representan sin duda un avance social. Más

³ A. de Tocqueville, *La democracia en América*, Alianza Editorial, Madrid 2004, vol. II, parte IV, cap. 6, pp. 692-693.

bien, pretendo aludir —como el mismo Tocqueville— a un problema antropológico más profundo. La libertad comporta la tensión para gobernarse y proveer por sí mismo. Es justo ampliar socialmente la capacidad natural que cada uno tiene, e incluso suplirla cuando (por accidente, invalidez, etc.) esa capacidad queda reducida a su mínima expresión. Ahora bien, si la provisión social anula o hace innecesaria la capacidad natural que cada uno tiene, quedarán adormiladas para siempre energías que se hubieran podido desplegar, y los ciudadanos quedarán irrevocablemente fijados en la infancia o en una frágil inmadurez, que llevará consigo el empobrecimiento humano y material de la vida social. Hasta aquí la antropología. Desde el punto de vista político, esta situación resulta aparentemente cómoda para los ciudadanos y provechosa para el aparato estatal, que crece y maneja cada vez recursos más cuantiosos. Sin embargo, usando las palabras de Tocqueville, comporta un notable riesgo de despotismo y de distorsión de la vida política. Los ciudadanos venden su libertad al Estado para comprar el bienestar. La imagen de «un rebaño de animales tímidos e industrioses, cuyo pastor es el gobernante» no me parece exagerada.

5. El principio de solidaridad

Como hemos visto hasta aquí, presupuesto fundamental de la ética política es que el ciudadano es una persona libre. No obstante, si existe la ética política es porque el hombre necesita vivir —y de hecho vive— en sociedad: es una persona libre junto a otras personas libres y colaborando con ellas. Lo hemos anunciado ya antes: el ser humano es un *ser social*, y este es el segundo presupuesto fundamental de la ética política.

Esta realidad se puede entender al menos de dos maneras diferentes. La primera estima que la sociedad es un simple medio para que cada uno pueda realizar mejor sus aspiraciones individuales, sin que exista alguna norma o algún deber que no sean sus personales intereses (que naturalmente se han de coordinar con los de los demás). La segunda considera que en el individuo está radicada también una tendencia hacia el bien ajeno, y por tanto hacia un bien común, siendo esta auto-trascendencia algo propio de la libertad humana, y no un límite que se le impone desde fuera⁴.

Un exponente de la primera concepción es Robert Nozick⁵. Parte de la conocida idea kantiana del individuo como fin en sí mismo al que nunca se le puede tratar como medio para otros fines. El individuo es inviolable, y no existe ninguna entidad social superior a él. De ahí deduce el autor su máxima de que ningún sacrificio de alguno de nosotros por otra persona está justificado; y del mismo modo que es inviolable el individuo, también lo son sus bienes. Así, la distribución de bienes existente es justa si, mediante medios legítimos, procede de otra distribución justa; dicho de otro modo: si el origen de un estado de cosas es justo, entonces tal estado de cosas es justo. Cualquier medida de redistribución de bienes sería injusta, en cuanto violación de la libertad y de la integridad del individuo.

La argumentación de Nozick es clara y eficazmente anti-utilitarista. Uno de sus significados es a mi juicio verdadero: la abundancia de bienes de algunos no confiere a otros menos afortunados el *derecho* a

⁴ Para lo que se dirá ahora sobre la solidaridad, estoy en deuda con el óptimo estudio de M. Rhonheimer, *Lo stato costituzionale democratico e il bene comune*, «Contratto. Rivista di filosofia tomista e filosofia contemporanea» VI (1977) 57-123.

⁵ Cfr. R. Nozick, *Anarquía, estado y utopía*, Fondo de Cultura Económica, México 1988.

una parcial expropiación de esos bienes mediante procedimientos redistributivos. Ahora bien, en la perspectiva de Nozick no se concibe que pueda existir un *deber* hacia alguien que no se corresponda con un *derecho subjetivo* de este último, derecho que podría ser reivindicado y que el Estado podría exigir coercitivamente. Y esto ya no me parece tan cierto, por más que la actual cultura de los «derechos» lleve a pensar lo contrario.

En pocas palabras, estoy convencido de que existen deberes hacia otras personas que no son el correlato de derechos subjetivos de estas. Y tales son, a mi juicio, la mayoría de los deberes de solidaridad. La solidaridad no se fundamenta, como hace en cambio la estricta justicia, en el *deber* de dar a otro lo que es suyo, sino en la *apertura* hacia las necesidades de los demás, radicada en la auto-trascendencia de la persona.

¿Y en qué se fundamenta entonces la solidaridad? Se fundamenta en el hecho básico de que la vida social, y la sociabilidad misma, presupone el reconocimiento del otro como igual a mí —«todos los hombres son creados iguales», decía la antes citada *Declaración de Independencia de los Estados Unidos*. Siendo igual a mí, es justo que busque su bien (que vale tanto como el mío) y que disfrute de los bienes debidos a su dignidad (igual a la mía). Esto es *objetivamente* justo, y bajo ciertas condiciones se puede percibir como un deber de solidaridad. Pero no nace de un derecho subjetivo del otro sobre algo que es mío, sino de la auto-trascendencia de la libertad hacia las necesidades ajenas. Así, no es una limitación coercitiva de mi libertad, sino que nace de mi libertad de ser razonable, que vive junto a otros para que todos podamos vivir dignamente. Por poner un ejemplo, una cosa es que, si poseo un segundo ordenador que no uso o uso muy poco, y un alumno mío no dispone

de ninguno para hacer su tesis, yo se lo preste o se lo regale; otra cosa bien diversa es que ese alumno piense que tiene derecho a ese ordenador (que sería entonces «suyo»), y que por tanto pueda pedir al Estado que me obligue por la fuerza a dárselo.

Esta concepción de la libertad solidaria o de la solidaridad libre es políticamente importante porque no solo evita que libertad y solidaridad se contrapongan, sino que muestra como, en realidad, se encuentran intrínsecamente unidas. Si se piensa que los menos afortunados tienen un derecho estricto a una parte de los bienes de los más afortunados, y que ese derecho se ha de hacer valer mediante medidas redistributivas coercitivas del Estado, la solidaridad se opondría a la libertad, la lesionaría gravemente, y sería rechazada por los que aman la libertad. Para cualquier persona razonable resulta inaceptable la idea de que en último término el verdadero dueño de todo sea el Estado, pues eso incluiría los frutos de mi trabajo, dejándome en la misma situación de un esclavo. La rebelión contra esta concepción es el alma de la *Declaración de Independencia de los Estados Unidos* y de otros textos políticos semejantes.

En cambio, resulta perfectamente compatible con el respeto de la libertad pensar que es objetivamente justo y debido que los que disponen de mayores recursos los usen en beneficio de quienes están necesitados. Se puede decir que existe un deber objetivo de solidaridad. Por eso, es justo que el Estado promueva la solidaridad, representando de ese modo los intereses y convicciones de los ciudadanos, siempre que ello no lleve a introducir la coacción política en ámbitos donde no debe entrar. Hacer lo contrario llevaría a enfrentar dos dimensiones antropológicas esenciales que están unidas y así deben permanecer.

Con esto llegamos a una formulación sintética de los dos principios que se han desarrollado hasta aquí: la libertad solidaria es el presupuesto antropológico del bien común político. Si en la libertad humana no estuviese radicada la auto-trascendencia hacia el bien de los que viven con nosotros, el bien común no sería posible. Es más: si libertad y solidaridad fuesen realidades opuestas, lo que se haría imposible es la vida social misma, la colaboración social de personas libres. Dudo seriamente que las exigencias de la solidaridad —y, en general, de la colaboración social— puedan ser en algún caso opuestas a los intereses personales legítimos, si estos se consideran globalmente y a largo alcance. Si la vida social existe —y de hecho, existe—, es porque es ventajosa para todos, y no solo para algunos.

Esto es cuanto cabe decir por el momento. Las articulaciones concretas de los deberes de solidaridad han de examinarse en contextos más específicos, como son la justicia social y las intervenciones del Estado en la economía, que habrá que tratar un poco más adelante.

6. ¿Y la antropología cristiana?

El propósito de este libro es el de ser una introducción que pueda resultar útil a todos los que tienen interés por la ética política, sean cuales sean sus convicciones religiosas. No obstante, el autor de estas páginas es cristiano practicante, y no puede evitar el preguntarse si desde el punto de vista cristiano habría que añadir o quitar algo a lo que hasta ahora se ha dicho. Algunos lectores se habrán planteado también esta misma pregunta.

La antes citada *Declaración de Independencia de los Estados Uni-*

dos de América parte de la convicción de que «todos los hombres son creados iguales; que son dotados por su Creador de ciertos derechos inalienables». El principal redactor de ese texto, Thomas Jefferson, se movía dentro de las concepciones deístas de su época, y seguramente no se le puede presentar como ejemplo de la ortodoxia católica. Sin embargo, es más que evidente que ese texto y sus consecuencias políticas solo podían ser comprensibles en el contexto cultural del Occidente cristiano. Hubieran resultado del todo ininteligibles en el contexto del mundo musulmán de la época o en el de las ideas de los sistemas culturales tradicionales del extremo Oriente, por poner solo dos ejemplos.

Desde el punto de vista cristiano, cuanto hemos dicho sobre los principios de libertad y de solidaridad ha de valorarse a la luz de la teología de la creación. Comencemos por el primero. Al crear al hombre y a la mujer *a su imagen y semejanza*, Dios realiza el designio de poner frente a sí verdaderos interlocutores, es decir, seres capaces de conocer, de amar y de ser felices, pudiendo por ello participar de la bondad y de la plenitud divinas. Para eso era necesario que fueran capaces de amar, esto es, de reconocer y afirmar de modo autónomo el bien *porque es bueno*. Dicho con otras palabras: esos interlocutores debían ser verdaderamente libres. Para obedecer forzosamente y con toda exactitud las leyes cósmicas que manifiestan la grandeza y la potencia de Dios ya están los astros del cielo, pero solo con la libertad aparecen *la imagen y semejanza* divinas, cuyo valor es muy superior al de las fuerzas del universo.

En ese sentido se podría retocar la famosa exclamación de Kant: «Dos cosas llenan el ánimo de admiración y respeto, siempre nuevos y crecientes cuanto más reiterada y persistentemente se ocupa de ellas la reflexión: el cielo estrellado que está sobre mí y la ley moral que hay

en mí»⁶. En realidad, la libre adhesión del hombre a Dios vale más que el cielo estrellado, hasta tal punto, que Dios prefiere aceptar el riesgo de que el hombre use *mal* de la libertad antes que privarle de ella. La supresión de la libertad evitaría la posibilidad del mal, pero también haría imposible el bien más valioso, el único que refleja de verdad la bondad divina. Por eso, Dios asume la libertad humana con todos sus riesgos. La literatura sapiencial del Antiguo Testamento lo expresó con gran belleza: «Él fue quien al principio hizo al hombre, y le dejó en manos de su propio albedrío. Si tú quieres, guardarás los mandamientos, para permanecer fiel a su beneplácito. Él te ha puesto delante fuego y agua, a donde quieras puedes llevar tu mano. Ante los hombres está la vida y la muerte, lo que prefiera cada cual, se le dará»⁷.

No consta que Dios haya querido dar al hombre una red de seguridad, como las que protegen a los equilibristas en el circo, para neutralizar las graves consecuencias derivadas del posible mal uso de la libertad. El ser humano —como todo ser personal— ha de cargar con las consecuencias de sus actos libres. La Redención es ciertamente una nueva oportunidad ofrecida por la misericordia divina, pero el modo en que se llevó a cabo deja bien claro que no es sencillamente un «borrón y cuenta nueva». Dios se toma en serio la libertad del hombre. Su misericordia no alimenta la irresponsabilidad.

Por lo que se refiere a la solidaridad, la teología de la creación subraya que todos los hombres son iguales ante Dios. Son igualmente hijos suyos, y por eso hermanos entre sí. De modo particular en el Nuevo Testamento, la solidaridad es reforzada y sobrepasada por la caridad, que constituye el núcleo del mensaje moral de Cristo.

⁶ I. Kant, *Crítica de la razón práctica*, Losada, Buenos Aires 1961, p. 177.

⁷ *Siracida*, 15, 14-17.

Con relación a lo que estamos tratando, son necesarias dos observaciones que muestran que la interpretación de la solidaridad y de la caridad no puede ir en detrimento de la libertad y de la responsabilidad. La primera es que la caridad hacia los que padecen necesidad no se puede entender como licencia para que, voluntariamente, unos vivan a costa de otros. San Pablo lo dice en términos inequívocos: «Pues también cuando estábamos con vosotros os dábamos esta norma: si alguno no quiere trabajar, que no coma. [...] Ordenamos y exhortamos en el Señor Jesucristo a que coman su propio pan trabajando con sosiego»⁸.

La segunda es que las enseñanzas sobre la caridad presuponen las enseñanzas de Cristo sobre la distinción entre el orden político y el orden religioso: dar al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios⁹. Una confusión en este campo impediría la existencia de la caridad que, por su misma esencia, es un acto libre. Así, por ejemplo, el Señor alaba al Buen Samaritano, que se detuvo para auxiliar a la víctima malherida de un asalto en el camino, y critica a quienes pasaron por allí sin detenerse; sin embargo, no dice (ni sugiere) que el Estado o los soldados al servicio del rey deberían obligar con la fuerza a los viandantes a detenerse para socorrer al herido. Obligación de los soldados sería, en todo caso, garantizar la seguridad de todos los viajeros... Otro ejemplo: la parábola del rico Epulón y del pobre Lázaro contiene una dura condena de quienes hacen un uso egoísta e insolidario de sus bienes, incumpliendo su grave obligación de ayudar a quien padece necesidad; sin embargo, no dice (ni sugiere) que se deba emplear la fuerza coercitiva del Estado para privar de sus bienes a los afortunados, de modo que después la pública autoridad pueda redistribuirlos. Cristo en-

⁸ *II Tesalonicenses*, 3, 10.12.

⁹ Cfr. *Mateo*, 22, 21.

seña, en definitiva, que debemos querer ayudar voluntariamente a quien lo necesita. En ningún pasaje del Nuevo Testamento se autoriza la supresión violenta de la legítima libertad en orden a la solidaridad o la caridad.

Es cierto que han existido grandes malentendidos históricos —muy dolorosos— entre la religión católica y los defensores de la libertad. Escribe Tocqueville que estos últimos se apresurarían «a llamar a la religión en su ayuda, porque deben saber que no se puede establecer el imperio de la libertad sin el de las costumbres, ni consolidar las costumbres sin las creencias; pero han visto la religión en las filas de sus adversarios, y eso ha bastado para ello; unos la atacan y los otros no se atreven a defenderla». Con todo, pienso sinceramente que un atento análisis del mensaje cristiano está de la parte de los que Tocqueville llama «cristianos llenos de celo, cuya alma religiosa quiere alimentarse de las verdades de la otra vida. Son los que lucharán sin duda en favor de la libertad humana, fuente de toda grandeza moral. El cristianismo que reconoce a todos los hombres iguales ante Dios, no se opondrá a ver a todos los hombres iguales ante la ley»¹⁰.

Cabría objetar que el Cristianismo debe exigir la igualdad de todos en lo que respecta a las condiciones materiales de vida, porque sin tal igualdad la libertad sería solo formal, y no real y efectiva. Se trata de una objeción pertinente y seria, pero para llevar a cabo su análisis debemos avanzar todavía un poco en la exposición.

¹⁰ A. de Tocqueville, *La democracia en América*, cit., vol. I, pp. 37-38.