



CEU
Biblioteca

Me comprometo a utilizar esta copia privada sin finalidad lucrativa, para fines de docencia e investigación de acuerdo con el art. 37 de la Modificación del Texto Refundido de la Ley de Propiedad Intelectual del 7 de Julio del 2006.

Trabajo realizado por: CEU Biblioteca

Todos los derechos de propiedad industrial e intelectual de los contenidos pertenecen al CEU o en su caso, a terceras personas.



El usuario puede visualizar, imprimir, copiarlos y almacenarlos en el disco duro de su ordenador o en cualquier otro soporte físico, siempre y cuando sea, única y exclusivamente para uso personal y privado, quedando, por tanto, terminantemente prohibida su utilización con fines comerciales, su distribución, así como su modificación o alteración.



EL ESTADO Y LA SUBJETIVIDAD SOCIAL

LUIS NÚÑEZ LADEVÉZE

La frase «subjetividad social» no es de uso normal en las ciencias sociales. Por eso puede considerarse un hallazgo expresivo de la encíclica *Centesimus annus*. Sin embargo, no es nueva en los textos de Juan Pablo II. En la misma encíclica advierte que ya ha sido utilizada con anterioridad, y puntualiza que se trata de un uso personal. El comentario aparece en el número 13 del documento pontificio cuando asegura que «la socialización del hombre no se agota en el Estado, sino que se realiza en diversos grupos intermedios, comenzando por la familia y siguiendo por los grupos económicos, sociales, políticos y culturales, los cuales, como provienen de la misma naturaleza humana, tienen su propia autonomía, sin salirse del ámbito del bien común. Es a esto a lo que he llamado ‘subjetividad de la sociedad’, la cual, junto con la subjetividad del individuo, ha sido anulada por el socialismo real» (CA, 13).

El párrafo es muy sugerente, porque está lleno de ideas, matices y contrastes que, por sí mismos, invitan a la reflexión. Cualquier lector objetivo se sentirá impresionado por la riqueza de ese breve texto si lo lee sin prejuicios. No es necesario, por ello, sentirse comprometido con la autoridad del magisterio pontificio para captar la densidad y claridad del pensamiento. Atraídos por ese vigor, que emana de la coherencia interna de la cita, nos permitimos analizar su contenido.

1. La anulación de la subjetividad social

Empezaremos por la última frase: «Es a esto a lo que he llamado ‘subjetividad social’», dice el autor. Se trata, pues, de una terminología propia. El precedente inmediato se encuentra en la *Sollicitudo rei socialis*, donde, incidentalmente, se alude a la «subjetividad social» y se precisa, además, que la nación puede ser «privada de su subjetividad», ya que «el pueblo» puede convertirse en «objeto» (*Sollicitudo...*, 15).

Aunque se trata de una terminología propia, no es inútil indagar si ha habido usos similares de la palabra «subjetividad» al que aparece en este y otros párrafos (expresamente en los números 48 y 49; en el 48 habla de «grupos intermedios»). La noción más próxima es la contraposición entre «espíritu subjetivo» y «espíritu objetivo» utilizada principalmente por Hegel y difundida después entre muchos pensadores que se han ocupado de las «ciencias del espíritu».

Se puede advertir, en primer lugar, una coincidencia de palabras usadas en esa tradición intelectual y la terminología empleada en las encíclicas,¹ en especial la de «subjetivo» (aunque ya he señalado que en la *Sollicitudo* el Papa habla también de «objeto»). En segundo lugar, en ambos casos se utiliza la palabra «subjetivo» en contraposición a algo que no lo es. En la tradición de las «ciencias del espíritu» se conserva la diferencia, deudora en parte de la distinción hegeliana, entre «espíritu subjetivo» y «espíritu objetivo». Esta disociación separa la subjetividad psicológica y personal de todo lo que pertenece a la sociedad o a las relaciones sociales. Por eso, en esa tradición, todo lo que no proceda de la psicología de la persona, como fuente de subjetividad, pasa a ser «objetivo». Esta manera de ver las cosas, exacta en apariencia, no es obligada. En el párrafo del Romano Pontífice no ocurre así. Propiamente hablando, sólo hay sujetos individuales, pero hay dos clases de «subjetividad»: la individual y la social. Al contrario que en Hegel, no se excluye la «subjetividad» de las relaciones sociales. Y en ese diferente modo de separar o clasificar las mismas cosas se halla la novedad de la expresión pontificia. En suma, hay una «subjetividad en la sociedad» y no sólo en el individuo, como se seguiría de Hegel.

Al lector no preocupado por la filosofía social podrá parecerle que, al fin y al cabo, esa diferencia no pasa de ser una sutileza. Pero no es así. Son modos profundamente distintos de clasificar las mismas realidades, pero clasificaciones diferentes remiten a concepciones diferentes de la realidad que tienen, a su vez, consecuencias diferentes en la vida y la organización social. Convengamos ahora en que los dueños de la subjetividad son los sujetos. Entonces, según el modo hegeliano de clasificar lo «subjetivo» y lo «objetivo», el sujeto es dueño de muy poca cosa comparado con lo que le ofrece la encíclica.²

¹ El profesor Jacinto Choza alude al uso que la encíclica hace de conceptos y nociones utilizadas habitualmente en las modernas ciencias sociales cuando observa que la doctrina social de la Iglesia hace una captura del léxico de las ideologías revolucionarias y lleva a cabo una apropiación de los valores proclamados por ellas. A mi juicio, esta «captura» es todavía más patente en CA. Cfr. J. Choza, «Doctrina social, teoría social y acción social», en *Boletín AEDOS-Vida Nueva*, N.º 0, 2.º trimestre 1992.

² No tratamos de hacer cuestión de la diferencia. Lo novedoso en la expresión de la encíclica es que hace más patente lo que ya estaba manifiesto en muchas contribuciones modernas de la fenomenología. Pienso, principalmente, en las del último Husserl, a partir de su concepto de *Lebenswelt*, derivadas de su preocupación por superar, a través de la intersubjetividad, el solipsismo a que conduce la disyunción entre «conciencia subjetiva» y «mundo social»; y en la aplicación que de estos conceptos hizo principalmente su

En efecto, si consideramos que todo aquello que en la encíclica queda englobado como «subjetividad social», en realidad ha de considerarse de carácter «objetivo» y no «subjetivo», entonces se corre el riesgo de concebir la sociedad como un conglomerado de instituciones y normas impersonales y, a su vez, se piensa que las personas están sumergidas en una red impersonal de normas de las que en lugar de ser su dueño, es su objeto. Como no son *suyas*, controlan y reprimen su «subjetividad». Ése es el criterio que se desprende de la oposición hegeliana entre «espíritu subjetivo» y «objetivo», criterio que comparte Hegel con Rousseau, Marx y sus herederos intelectuales.

Si se piensa así, todo lo que no es psicológicamente subjetivo ha de considerarse sociológicamente objetivo, y también habrá de pensarse que la «subjetividad del individuo» queda «anulada» por la objetividad de costumbres, ritos, normas e instituciones que constituyen el entorno sociocultural que condiciona y regula la subjetividad individual en cuanto distinta de ese mundo. Sin duda, la aceptación de la oposición hegeliana entre «espíritu objetivo» y «espíritu subjetivo» no conduce necesariamente a esa conclusión, pero, aceptada la dicotomía en esos términos, el riesgo de concebir las instituciones sociales como enemigas de la subjetividad de la persona es muy grande. También resulta más difícil comprender que las instituciones sociales son resultado de la intersubjetividad y no objetivaciones opuestas o confrontadas a las relaciones intersubjetivas.

Para la encíclica, la «subjetividad social» es la manifestación social de las vivencias compartidas por subjetividades distintas, o sea, lazos sociales originados por las relaciones intersubjetivas. Si a eso se le llama «espíritu objetivo», entonces la diferencia no es más que terminológica, y no afecta al asunto de fondo. Pero no queda en mera cuestión terminológica cuando se piensa que la distinción entre lo «subjetivo» y lo «objetivo» es una oposición entre la subjetividad personal y los condicionamientos sociales de la personalidad. Ése es el punto de vista de Rousseau cuando, al comienzo de *El contrato social*, afirma que el hombre nace libre pero se halla encadenado por la sociedad.

Desde tal punto de vista, ser libre equivale a liberarse de las «cadenas» o normas sociales para sustituirlas por normas estatales. El método de liberación es «el contrato», o sea, en el caso de Rousseau, la voluntad general política o estatal. Pero como la sociedad, se quiera o no, requiere un orden de convivencia, esa voluntad política o democrática tendrá que producir las normas de autorregulación, de modo que, a la postre, unas cadenas, heredadas por costumbre o tradición, deberán sustituirse por otras cadenas construidas o producidas por la voluntad política y, en su caso, democrática, de los ciudadanos.³

discipulo Schutz, cuyas investigaciones tuvieron gran importancia en el desarrollo de la moderna sociología norteamericana. En las notas siguientes se explicará más detalladamente esta relación.

³ Según Rousseau y Marx, estas nuevas «cadenas» son «liberadoras» más que «encade-

Nada obliga a aceptar ese punto de vista rusioniano, que tuvo gran influencia en el pensamiento marxista; y hay muchos motivos para adoptar, con el autor de la encíclica, el criterio de que las normas producidas por la relación interpersonal, sean o no sean producto de una deliberación consciente o pública, contienen un elemento subjetivo irreductible cuya «anulación» por la voluntad política, sea o no sea democrática, inevitablemente implica la «anulación» de la «subjetividad» que tales normas, ritos o decisiones expresan. Dicho de otra manera, como lo dice el texto que comentamos, la «anulación» del componente subjetivo de la sociedad conduce a la pérdida de «autonomía de los cuerpos intermedios», porque el hombre es un ser «social» y no sólo ser «político» (en el sentido moderno,

nadoras», porque sustituyen el condicionamiento social heredado que refleja relaciones de dominación de unas personas por otras por la deliberación racional y consensuada de los ciudadanos. Esta sustitución plantea un problema, que podríamos llamar *el problema de Rousseau*, y consiste en que si la deliberación ha de ser consensuada, tendría que ser voluntaria. ¿Qué ocurre, entonces, cuando un individuo discrepa de la voluntad general? Rousseau matiza que sería preferible la unanimidad, pero, como tal *desideratum* es inviable, resuelve en el Libro IV, cap. 11, el problema apelando a la ficción de que «le citoyen consent à toutes les loix, même à celles qui le punissent quand il ose violer quelqu'une. La volonté constante de tous les membres de l'État est la volonté générale; c'est par elle qu'ils sont citoyens et libres» (cito por la edición de La Pléiade). Tal ficción es una «falacia» si se entiende que la función del Estado es reemplazar a la sociedad para imponer una voluntad contra los deseos y criterios morales de quienes han de cumplirla a la fuerza. La «falacia» rusioniana se entenderá mejor si se considera la nota siguiente.

Es importante considerar que el contractualismo rusioniano no coincide con el lockiano. Éste parte del «Estado limitado», es decir, de que sólo lo que es necesario para asegurar el orden público y la seguridad jurídica pertenece al ámbito del contrato político y, por ello, de la voluntad general. También el contractualismo rawlsoniano (J. Rawls, *A Theory of Justice*, Mass. Cambridge, Harvard 1971; ed. esp.: *Teoría de la Justicia*, FCE, México 1983) es más moderado que el rusioniano, pues al inspirarse no sólo en Rousseau sino también en Locke, no pretende que la «voluntad general» sustituya a la personal en todos los ámbitos, como quiere Rousseau, sino que limita su competencia, como pide Locke. Sin embargo, el supuesto ficticio de que, para fundar el contrato social, hay que partir de un hipotético «velo de ignorancia» se basa en un presupuesto positivista, inaceptable por inviable. En efecto, no hay posibilidad de que mediante el «velo de la ignorancia» se pueda prescindir de conceptos morales preconcebidos por los contratantes. No es posible decidir quiénes son los contratantes y en nombre de quién contratan sin un criterio previo acerca de qué condiciones han de reunir los contratantes y sus representados. Para entender este aspecto también es útil la nota siguiente. En algunos artículos de contenido más específico que el presente comentario hemos discutido estas nociones.

En suma, tanto Rousseau como Rawls, aunque éste en menor medida, parten de un concepto empírico de «individuo» inaceptable por estar positivamente definido; un individuo aislado como una mónada trascendental, pero no concebido trascendentalmente, como el *ego* fenomenológico, sino empírica y materialmente. El *Emilio* de Rousseau es absolutamente ficticio, y el «velo de la ignorancia» rawlsoniano presume de ignorar lo que no puede ignorar: *quiénes* pueden comparecer como individuos y en nombre de *quiénes* pueden contratar. Rawls da por resuelto lo que constituye el problema: el *quién* es no sólo sujeto activo de la contratación, sino también sujeto pasivo, beneficiario de la contratación (por ejemplo, el *nasciturus*, el moribundo, el demente, el subnormal).

claro está, de la palabra «político», mucho más limitado que el sentido clásico, para el que ser «político por naturaleza» era ser, por naturaleza, social).⁴

Se podría mostrar ahora cómo es estéril concebir a cada individuo, al modo rusioniano, como una célula aislada de las demás, opuesta a la sociedad histórica que le encadena, pero dispuesta a construir, a partir de su voluntad individual, una sociedad futura que le libere de los encadenamientos históricos. El argumento es sencillo: el destino del futuro es convertirse en pasado, y el sentido del pasado es convertirse en «norma social» que heredarán las generaciones venideras, las cuales estarán tan en su derecho como las que las precedieron para tratar las normas transmitidas como «encadenamientos» heredados. Pero hay un argumento más realista. Se trata, sencillamente, de que es inútil concebir la sociedad como «encadenamiento objetivo» si, como es obvio, es el resultado de la convivencia entre personas, es decir, de las relaciones interpersonales o intersubjetivas. Por eso, no es posible imaginar dentro de la historia una situación asocial o ahistórica, un origen desde dentro que pueda considerarse como si estuviera fuera del ámbito al que pertenece, un momento de la historia que pudiera convertirse en punto de partida para una construcción de la propia historia, la cual habría de separarse de sus precedentes, como si fuera, a partir de entonces, una fase disociada de aquella de la que procede.⁵

⁴ La diferencia entre lo «político» y lo «social» es moderna. No aparece hasta Maquiavelo y queda definitivamente impuesta a partir del *Leviatán*. Véase, en especial, el cap. 42, donde Hobbes distingue entre poder político o «coercitivo», propio del Estado, y poder eclesiástico, o «persuasivo», cuyos «preceptos no son leyes sino consejos». Podemos definir lo político, en la modernidad, como el ámbito de relaciones sociales establecidas por coacción, o sea por el Estado. En este artículo se parte del criterio de que la distinción de Hobbes, que consagra definitivamente la separación entre Iglesia y Estado y, con ella, la fórmula de la organización política en las sociedades occidentales modernas, es descriptiva y prescriptiva: describe una situación nueva que se produce en la modernidad con la ruptura religiosa protestante. El problema consiste en cómo asegurar el orden público cuando la discrepancia religiosa lleva a una situación bélica. Éste es el *problema hobbesiano*. Hobbes lo resuelve adscribiendo al Estado un poder político ilimitado y el monopolio de la coacción. Ésta es la solución totalitaria, sea o no democrática, que recogerán Rousseau y Marx. Locke lo resuelve en sus primeros y segundos *Ensayos sobre el gobierno civil*, pero, especialmente, en la célebre *Carta sobre la tolerancia*, conjugando el principio de tolerancia con el del Estado limitado. Ésta es la respuesta liberal, que recogerán Hume, Adam Smith y Tocqueville. Pero, en cualquier caso, Hobbes trataba de prescribir un modo de resolver la expresión evangélica de «dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios». En este sentido moderno de lo «político», no habría que decir que «el hombre es político por naturaleza» (no por naturaleza ha de pertenecer a un Estado político), sino *social* por naturaleza, es decir, que no puede ser plenamente hombre si no convive socialmente (que es distinto de hacerlo políticamente) con otros hombres. Pero en las sociedades primitivas y antiguas lo político no se disocia de lo social como en las occidentales modernas. De aquí que, para Aristóteles, ser «político» era sinónimo de ser «social». La sinonimia se pierde a partir de Hobbes.

⁵ La función del «velo de la ignorancia» de Rawls consiste, precisamente, en superar esta objeción.

Rousseau, en el *Emilio*, trata de imaginar un hombre ahistórico, asocial, y, en efecto, consigue imaginarlo. Pero la diferencia entre la ensoñación y la realidad está en que el hombre es histórico y social y no puede proyectar construirse a sí mismo como si no fuera lo que es. El planteamiento de Rousseau es absurdo: concibe un individuo fuera de la historia cuya función sería convertirse en histórico. Pero, ¿cómo podría hacerse esta transformación desde fuera del ámbito en que ha de realizarse? Ahora bien, si el hombre es social, no puede transformarse a sí mismo prescindiendo de los efectos que sobre él produzca la transformación de los condicionamientos sociales que ha de transformar. Es inútil, por tanto, partir del supuesto de que todas las condiciones sociales son «cadenas».

En definitiva, no hay ningún camino que, partiendo de la autonomía moral de cada persona, conduzca de la eliminación de la herencia socialmente transmitida a la construcción de la herencia que se desea transmitir al porvenir. Y no lo hay, porque la herencia recibida es tan fruto de la subjetividad, a partir de la intersubjetividad, como el mundo que se pretende construir en nombre de la voluntad democrática. Esta idea la expresa el párrafo de la CA que hemos usado para introducirnos en el tema cuando afirma que los «grupos intermedios, comenzando por la familia... como provienen de la misma naturaleza humana tienen su propia autonomía». Proviene de la naturaleza humana..., es decir, son condiciones del intercambio entre el ser humano integral y la naturaleza no sólo social, también material, de que forma parte como ser natural.⁶ De aquí que se invierta el juicio

⁶ Trataremos de mostrar qué significa que el hombre «es naturalmente social» (no *político*, al menos en el sentido moderno de la expresión). La noción de «mundo cotidiano» incluye como presupuesto de lo cotidiano el hábitat físico natural y un hábitat cultural. Algún componente cultural del «mundo cotidianamente presupuesto», como la asunción de valores culturales en el propio lenguaje, es irreductible, porque el propio uso del lenguaje es aprendido en un mundo «cotidiano» irreductible. Para que se capte bien el asunto, podríamos preguntarnos si el «velo de la ignorancia» de que habla Rawls permitiría a los hombres hablar entre sí o si también el lenguaje sería cubierto por el velo. Pero el lenguaje no se aprende fuera de una sociedad y una cultura ya constituidas que pudieran caprichosa o artificialmente ignorarse. El lenguaje se aprende «naturalmente», no «artificialmente», y con él se asimila también naturalmente una axiología irreductible en uno u otro grado, aunque sea para rechazarla, en la que se sitúa todo actor social por el hecho de estar en sociedad. La fenomenología de Schutz, basada en un sistemático desarrollo de la noción husserliana de *Lebenswelt*, se basa en esta evidencia. En «Una pluralidad de lógicas», artículo incluido en este volumen, Jesús Garay trata muy sugerentemente aspectos relacionados con este asunto.

Obsérvese que si con Husserl (*Meditaciones cartesianas*, & 59) llamamos «lo natural» a «lo previamente dado de una manera directa», la expresión «un mundo cultural natural» no es objetable, no es un contrasentido del tipo «un círculo cuadrado». De hecho, el lenguaje «natural» no es «artificial», aunque sea «convencional». La diferencia entre el lenguaje de los ordenadores y el de la lógica simbólica y el lenguaje humano consiste precisamente en que los primeros son elaborados y contruidos por deliberación artificial del ser humano, mientras que el segundo surge por interacción natural del hombre, «que experimenta al mundo en cuanto está en comunidad con otros semejantes» (Husserl. *op. cit.*, & 60).

rusoniano: no es la sociedad la que encadena a la persona, sino el hombre quien se encadena a sí mismo cuando trata de liberarse de las normas sociales, ignorando que son humanas porque proceden del intercambio del hombre con su entorno físico y cultural, en cuanto ambos, lo físico y lo cultural, forman parte de una naturaleza común, diferencialmente compartida. De aquí que, según el pasaje citado de CA, el «socialismo real», en nombre de la liberación, haya acabado «anulando» la «subjetividad social» y, en suma, esclavizando al hombre real.

2. La hipertrofia del Estado y el Estado limitado

En el párrafo comentado también se dice por qué razón «el socialismo real» ha sofocado la subjetividad social. En efecto, según la cita, eso ocurre porque «la socialidad del hombre no se agota en el Estado». Ahora bien, ¿qué es el Estado? Precisamente el Estado moderno es el conjunto de normas, políticas en su fundamento, no sociales, decididas por una voluntad constituyente para regular «objetivamente» las relaciones intersubjetivas.⁷ Si toda «la socialidad» humana se agotara en el Estado, las relaciones entre las personas dejarían de ser «inter-

Adoptando este criterio, puede decirse que la expresión «espíritu objetivo» es meramente un operador analítico, pues de hecho si se trata de contraponer el «espíritu objetivo» al «subjetivo», como mundo psicológico, nunca será posible separar, en los hechos sociales, una zona de la otra. En otras palabras, no hay psicología individual sin intersubjetividad que la alimente. El *Emilio* es imposible. El haber partido del supuesto de que tal separación es posible ha sido un error de Rousseau. Y la abstracción rawlsiana del «velo de la ignorancia» es eso, una abstracción artificiosa. La obra de Schutz y de sus seguidores constituye un mentís rotundo de ese punto de vista que sólo puede tener cabida en una consideración abstracta fenomenológica. El párrafo del texto a que corresponde la nota remite, en suma, a la obra de Schutz (cfr. *The Problem of Social Reality*, M. Nijhoff, La Haya 1962; ed. esp.: *El problema de la realidad social*, Amorrortu, Buenos Aires 1974).

⁷ Sobre la diferencia entre lo «político» y lo «social» véase la nota 4. Es importante tener en cuenta que la distinción entre lo *político* y lo *social* forma parte de los contenidos culturales asimilados como inobjetable en la sociedad occidental democrática —o sea, en que la actividad política o estatista es a la vez representativamente voluntarista: cuando la voluntad política no es representativa, no es democrática sino totalitaria— y liberal —o sea en que la actividad política queda limitada o separada de la actividad social—. (Sobre este aspecto véase mi trabajo «Conservadores, liberales y socialdemócratas: algo más que palabras», en *Veintiuno*, 1991, 10). En este esquema lo religioso forma parte de la sociedad, no del Estado ni de la política. No es, pues, mero asunto privado, individual, por el hecho de no ser político, pues es asunto social y, por ello, público. Hay libertad religiosa si la actividad política es limitada por la social, y no al revés, la actividad social limitada por la política, como suele ocurrir en los Estados socialdemocráticos, más que liberales, contemporáneos. Véase, en este volumen, el trabajo de A. Ollero Tassara «Verdad y consenso democrático», donde se trata de la distinción entre decisión política democrática y verdad ontológica.

Aceptadas estas distinciones, quedaría bastante claro que una sociedad en la que lo político no fuera limitado y no estuviera separado sino integrado, de modo que emanase o fuese dirigido por lo social, sería una sociedad *fundamentalista*. Se trataría de un fundamentalismo laico si se reprimiera la libertad religiosa, y de un fundamentalismo religioso si la interpretación de las leyes civiles se supeditara a una doctrina religiosa. Véase,

subjetivas», es decir «sociales», y serían «objetivas», es decir «políticas», se impondrían por coacción, no por aceptación o tradición, lo cual supondría la inevitable anulación de la «subjetividad» y, en consecuencia, la anulación de la libertad en nombre, paradójicamente, de un proyecto de liberar al hombre de sus encadenamientos sociales.⁸ La encíclica advierte no sólo contra ese peligro, sino

en esta mismo volumen, «Creer no es 'fundamentalismo'», de Rafael Gómez Pérez, y el artículo de Ollero citado antes.

⁸ Explicaré algo más en qué sentido son «objetivas» las normas políticas y «subjetivas» las sociales.

Adaptando a nuestros intereses específicos la terminología usada por Schutz, que es dependiente de la Husserl, podemos aclarar la relación entre «espíritu subjetivo» y «espíritu objetivo» de la siguiente manera: aceptando que todo el ámbito de lo cultural pertenece al «espíritu objetivo», habría que distinguir entre una «objetividad ideal» y una «objetividad socialmente efectiva». Cuando decimos que el Estado y sus normas son «objetivas», nos referimos a que son *efectivamente* objetivas son *extrañas* a la subjetividad (o, si se prefiere, «materialmente», es decir, que *es una objetividad impuesta por la variable y regulable voluntad de dominio de los hombres*). Se trata de normas producidas por la voluntaria deliberación humana y también modificables por ese arbitrio. Dentro del ámbito de lo «objetivo» hay que distinguir entre la «objetivación» que anula la personalidad y que es derivación no sólo de la necesidad de asegurarse una convivencia ordenada, regular y estable como son las normas del derecho privado, y las que aseguran el estable funcionamiento del mercado y de otras instituciones, y las normas «objetivas» que, lejos de ser instrumentales, proceden del afán de dominación de unos grupos humanos sobre otros. Aquéllas son normas que se imponen por la necesidad de regular la convivencia y éstas son normas que se añaden como si fueran necesarias para esa regulación, pero en realidad son superfluas y proceden del afán de dominio de unos seres humanos sobre otros. Estas normas son, desde el punto de vista de las subjetividades, «materialmente objetivas», ya que obligan a las personas independientemente de que subjetivamente las acepten, mientras que el resto de los aspectos culturales que pertenecen al orden de los valores son «idealmente objetivos», pero efectivamente subjetivos, porque sólo obligan en la medida en que son aceptados y forman parte o no son separables de la subjetividad de las personas, es decir, de los sentimientos a través de los cuales las personas se identifican con sus grupos sociales (excepto aquellas que son meras idealizaciones, como la geometría, la lógica y la matemática).

Para usar de esta manera la noción de «idealmente objetivo», nos basamos principalmente en la obra de K. R. Popper *Objective Knowledge*, 1972 (ed. esp., Madrid 1974). Para el problema de la constitución de la objetividad social a través de las relaciones intersubjetivas de la subjetividad personal véase A. Schutz, *Collected Papers II. Studies in Social Theory*, La Haya 1964 (ed. esp., Buenos Aires 1974). Véase especialmente el capítulo XI, titulado «La igualdad y la estructura de sentido del mundo social», capítulo V: «Interpretación subjetiva y objetiva», donde se dice literalmente:

«Hemos examinado los sentidos subjetivos del grupo desde el punto de visto de quienes se consideran miembros de él y se refieren unos a otros en términos de Nosotros. El *sentido objetivo de la pertenencia al grupo* es el que éste tiene desde el punto de vista de los extraños que se refieren a sus miembros como Ellos. En la interpretación objetiva, la noción del grupo es una construcción conceptual del extraño, quien, aplicando su sistema de tipificaciones y significatividades, incluye a los individuos que muestran ciertas características... La situación en que los individuos son ubicados de este modo por el extraño es definida por éste, pero no por ellos... La discrepancia resultante entre la *interpretación subjetiva y la objetiva del grupo* es relativamente inocua mientras los individuos así tipificados no se hallen sometidos al control del extraño... pero si el extraño dispone de

que asegura que, precisamente, eso es lo que ha ocurrido en el mundo del «socialismo real».

Podemos interpretar, por nuestra parte, que eso ocurre porque se ha concebido la sociedad como lo opuesto a la «subjetividad» y no como emanación del

poder para aplicar su sistema de significatividades a los individuos a quienes tipifica, y especialmente para imponer su institucionalización, este hecho ocasionará diversas repercusiones sobre la situación de los individuos tipificados contra su voluntad.

»En términos estrictos, casi todas las medidas administrativas y legislativas suponen ubicar a los individuos en categorías sociales impuestas. Las leyes tributarias agrupan en clases de ingresos; las del servicio militar, en grupos de edad; las de alquileres, en diversas categorías de inquilinos. Es difícil que esta clase de tipificación impuesta determine que quienes son sometidos a ella se consideren miembros de un grupo Nosotros...

»Desde el punto de vista subjetivo, tales tipificaciones tienen poca importancia, y ello por dos razones. En primer término, no anulan los límites de los dominios de significatividades ni su orden, ya que los individuos incluidos en la categoría impuesta los aceptan... En segundo término (y ésta es la cuestión decisiva), esta clase de tipificación impuesta no afecta sino a una parte muy pequeña y superficial de la personalidad del individuo respectivo. No suscita el sentimiento de degradación u opresión... La integridad de la personalidad permanece intacta, y el menoscabo que sufre el derecho del individuo a la búsqueda de la felicidad es insignificante.

»En cambio, si se ve obligado a identificarse como totalidad con un rasgo o característica particular que lo ubica, en términos del sistema impuesto de significatividades heterogéneas, en una categoría social nunca incluida por él como significativa en la definición de su situación privada, siente que ya no es tratado como un ser humano dotado de derecho y libertad, sino que se lo degrada como espécimen intercambiable de la clase tipificada. Queda *alienado de sí mismo*, convertido en un mero representante de los rasgos y características tipificados, despojado de su derecho a la búsqueda de la felicidad.

»Esto puede conducir al colapso total de su orden privado de dominio... Sugerimos que el sentimiento de degradación provocado por la identificación de toda la personalidad del individuo, o de amplias capas de ella, con la característica tipificada impuesta es uno de los motivos básicos de la experiencia subjetiva de discriminación...» (el subrayado es mío).

Perdóneseme la extensión de esta cita, aunque nos apresuramos a precisar que nos sentimos tentados a continuarla. Creo que es el texto de la sociología moderna que ha estudiado profusamente la calificada por algunos sociólogos «relación Nosotros propia del endogrupo» que mejor refleja el concepto de «subjetividad social» propuesto por Juan Pablo II. Schutz habla de *sentido objetivo y subjetivo de la pertenencia al grupo*, y ésa es exactamente la diferencia entre la *subjetividad* y la objetividad social. Hecha esta distinción, resulta ya indiferente, solamente un problema de denominación, que ambos sentidos se incluyan en el *espíritu objetivo* hegeliano.

Además, se describe en este texto un sentido de la palabra «alienación» más claro y mejor definido que el marxista, derivado del oscuro concepto hegeliano. En el párrafo se separa una alienación objetiva, no impuesta por voluntades subjetivas, independiente de la voluntad de poder de los hombres y, por ello, más o menos inocua o insuperable —en este sentido, también puede considerarse «alienador» al mercado— y una alienación objetiva impuesta por la subjetividad de unos a la subjetividad de otros, es decir, expresión de la voluntad de poder de los hombres. Marx confunde una con otra y trata de librar al hombre de la «alienación objetiva» a base de someterle a la voluntad de poder de los presuntamente encargados de «desalienarle». No creo errar al aventurar que este concepto de «alienación» que usa Schutz en este y otros textos sea identificable con el que propone la encíclica. Cfr., en este mismo volumen, el trabajo de Aquilino Polaino «El concepto de alienación en la CA». Pero justo porque hay una «alienación objetiva» en la sociedad (posiblemente un

mundo subjetivo de las personas, y porque se ha pensado que, por ser el Estado una institución social objetiva, controladora de las relaciones intersubjetivas, producida por la voluntad humana, todas las demás hubieran sido gestadas por no se sabe qué genio pervertido. Para el rusionianismo y para el «socialismo real» la socialidad transmitida es un manojo de perversiones urdido por la historia humana, pero la socialidad generada por la voluntad democrática convertida en Estado es, por no se sabe qué mágico conjuro, un instrumento de liberación que la sociedad presente puede fabricar desde el vacío para transmitirla al porvenir. Pero según la *Centesimus annus*, acorde por lo demás con muy poderosas tendencias del pensamiento moderno, el mundo cultural, moral, jurídico y consuetudinario aportado por tradición no es un manojo de «objetos» separado de las personas, sino creaciones de las personas en el ejercicio de su naturalmente condicionada libertad, y en el que se expresa y se nutre la subjetividad que en él se ha vertido. Por eso, el menosprecio de la «subjetividad social» conduce, mediante la hipertrofia del Estado, a formas de totalitarismo camuflado bajo el rótulo y la apariencia de procesos democráticos.

La encíclica insiste en que esa invasión de la «subjetividad social» por el Estado es consecuencia de un error conceptual muy profundo al que hay que imputar los gravísimos traumas que ha padecido el mundo contemporáneo. Afirma que el marxismo, el militarismo y otras modalidades del totalitarismo reciente son efecto de una «errónea concepción de la persona y de la 'subjetividad' de la sociedad» (CA, 13). Obsérvese que, según la cita, el error no sólo afecta a la «persona», sino también a la «sociedad» y, precisamente, por no haberse comprendido suficientemente su valor «subjetivo». En otras palabras, la atrofia de la «subjetividad social» ha sido consecuencia de la hipertrofia de lo que, por contraposición, podría denominarse dimensión «objetiva» de la sociedad. Para no quedarnos en nociones abstractas, se puede asegurar que esa dimensión «objetiva» corresponde a lo que, en lenguaje corriente y también técnico, se denomina Estado. Y, más concretamente, al Estado concebido en sentido moderno, como compendio de leyes y normas elaboradas de forma deliberativa por la voluntad pública de los ciudadanos, sus representantes políticos o quienes por alguna razón se atribuyen esa condición representativa (dictadura de clase, por ejemplo). Lo que la encíclica viene a advertir es que esa consciente voluntad deliberativa productora de normas ha de ser «limitada», es decir, no debe «anular» la «subje-

teólogo hablaría aquí del *pecado original*) es imprescindible que la moralidad subjetiva humana, impulsada por su regla máxima, que es la caridad, supla o dulcifique los efectos de esa alienación. Sin caridad, o sin *solidaridad personal*, la cual es una determinación de la caridad, la vida social, por muy bien regulada que esté, será siempre alienadora y opresora para las personas. Éste es el límite del positivismo ético de Hume y Hayek, quienes confían en que el mero proceso de interacción espontánea de que se nutre el sentimentalismo personal es suficiente para la humanización de la convivencia.

tividad del individuo» ni la «subjetividad de la sociedad», bien entendido que la anulación de lo último es una senda segura que desemboca en la anulación de lo primero. Y tiene que ser así si es cierto que la subjetividad de la sociedad es emanación y alimento, mundo circundante y mundo producido, entorno vital de la «subjetividad del individuo».

El autor del párrafo expone la noción de «Estado limitado» como ámbito de regulación objetiva de la sociedad, coincidiendo con modernas corrientes de pensamiento. Habla (CA, 11) de «las limitaciones inherentes a la naturaleza del Estado», asunto al que después dedica el capítulo V íntegramente.⁹

3. La solidaridad sólo puede ser subjetiva

Vamos a tratar ahora de aplicar las consideraciones abstratas a los aspectos concretos, es decir, a los sentimientos e inquietudes del ciudadano en la vida corriente, para percibir cómo se traduce ese error «nocional» en las ideas particulares de las personas. En efecto, a primera vista parece que la actitud socialista debería estimarse como la más «solidaria», ya que el socialismo, en cualquiera de sus versiones, dice perseguir la igualdad material, o, al menos, reducir la desigualdad detrayendo riqueza de unos para compensar la pobreza de otros. Aun admitiendo que tal procedimiento sea «justo» (que no lo es), es erróneo. El error consiste en que ese deseo de justicia es, precisamente, un deseo, pero no hay ningún método para convertir ese deseo en realidad que sea compatible con la libertad de las personas de perseguir sus propios fines, ni con la autonomía de los grupos intermedios que componen lo que el Pontífice ha llamado «la subjetividad de la sociedad».

Es decir, para conseguir redistribuir los bienes de tal modo que los que tienen menos aumenten a costa de los que tienen más, los socialistas proponen interferir, utilizando el Estado, las libres decisiones de unos y otros; limitar su autonomía y la de los grupos sociales que no son el Estado, y reducir, por tanto, en aspectos sustanciales, la libertad de la persona y la autonomía de los grupos. Y aquí es donde se produce «el error antropológico», pues si el Estado hace eso, aunque lo haga en nombre de la «solidaridad», no podrá asegurar la producción de los bienes y servicios necesarios para el funcionamiento de la sociedad, de una sociedad a la que ya no es posible designar mediante ese nombre, pues se ha convertido toda ella en Estado, es decir, ha perdido su «subjetividad» porque se ha objetivado. Se comprende que Juan Pablo II, comentando las advertencias

⁹ Sin menospreciar la noción de «Estado mínimo» propuesta por Nozick (cfr. R. Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, Nueva York, Basic Books, 1974), matizaremos que la de «Estado limitado» es más amplia y menos radical que la primera. Aunque ambas son dependientes de la tradición liberal anglosajona, no sería justo criticar al «Estado limitado» con argumentos que tienen aplicación sólo a la noción de «Estado mínimo». Sin embargo, la confusión y mezcla es frecuente.

sobre el socialismo expuestas por León XIII en la *Rerum novarum*, insista en que esta ideología, «bajo la apariencia de una inversión de posiciones entre pobres y ricos, en realidad perjudicaba a quienes se proponía ayudar» (CA, 12).

A muchos cristianos que desean ser solidarios puede sorprender esta conclusión e incluso puede irritarles. Es decir, puede extrañarles que el afán de «solidaridad» entre unos y otros, si dirigido por el Estado, no pueda asegurar un mayor equilibrio, una mayor armonía social, de manera que los ricos dejaran de ser menos ricos y los pobres dejaran de ser menos pobres. Y, sin duda alguna, tienen razón en extrañarse. Además, no hay motivos para pensar en que ese afán no sea compartido por muchas personas enriquecidas. Pero el problema no consiste en que falte ese afán de «solidaridad», sino en que la «solidaridad» es un sentimiento que pertenece a la zona de la «subjetividad» de la sociedad y de la persona, y, en consecuencia, no puede ser administrado ni regulado por leyes estatales objetivas. Como la amistad y la caridad, la «solidaridad» no puede vivirse por decreto, no es planificable, no la puede imponer más que la persuasión de la autoridad espiritual, no la política, que obliga a actuar objetivamente prescindiendo de si la conciencia del que actúa se adhiere o no a la propuesta moral. No es posible que los nobles sentimientos que surgen de la subjetividad puedan sobrevivir si son administrados por normas objetivas —como si aderezar la solidaridad fuera equivalente a regular el tráfico de mercancías—, las cuales, por propia condición, son indiferentes a las motivaciones de la subjetividad personal y sólo atienden a los efectos de los actos subjetivos que engendran las relaciones intersubjetivas.

El socialismo, y de modo especial el marxista, no lo estimó así, basándose en una curiosa interpretación del devenir histórico, según la cual los intereses que se expresan en el sentimiento de «solidaridad» corresponden *objetivamente* a una determinada clase social denominada «proletariado». Frente a esta clase social se situaba la «burguesía», cuyos intereses *objetivos* son los del enriquecimiento a través de la explotación del trabajo ajeno y, concretamente, del proletario. Como, según esta interpretación, se trataba de intereses objetivamente contrapuestos, únicamente el método de «la lucha de clases» podría dirimir el conflicto, el cual no quedaría definitivamente resuelto hasta que el proletariado venciese a la burguesía. Cuando eso ocurra, el deseo o afán subjetivo de «solidaridad» se habrá objetivado socialmente. Expresada esta idea en terminología hegeliana, diríamos que el «espíritu objetivo» habría alcanzado la plenitud de su objetivación, la total racionalización de la sociedad o, en fin, la plena identificación entre sujeto y objeto.

4. El error de la solidaridad socialista

Como se ve, en este y otros planteamientos, que no necesariamente han de pensarse ni expresarse en terminología hegeliana, se insiste en un aspecto que

forma parte del núcleo de «error antropológico». Simplificando, se puede decir que esa parte de error consiste en aceptar como demostrada la idea de que si unos son pobres es porque otros son ricos, y que el exceso de riqueza de unos procede del exceso de pobreza de los otros. Eso es, más o menos, lo que el socialismo histórico denominó «explotación». Obsérvese que el socialismo pretendía ser científico, es decir, aseguraba que las cosas ocurrían de ese modo, o sea, que el enriquecimiento privado era injusto porque sólo podía alimentarse de la pobreza del prójimo.¹⁰

Pero supóngase que no es así, que el socialismo se equivoca al asegurar que la sociedad funciona de hecho de esa manera, y que fuera más cierto que la riqueza no se produce a expensas del trabajo del asalariado, sino que, al contrario, el enriquecimiento de unos pudiera servir, si se cumplen determinadas condiciones, para producir más riqueza, y que este aumento cuantitativo de la riqueza social, aunque aproveche más a unos que a otros, no pueda aumentar todavía más si no fuera que espontáneamente se redistribuyera en cascada desde los más ricos a los más pobres. Sin duda que esto no tiene por qué ocurrir así, puesto que es obvio que en muchas sociedades hay ricos que aumentan su riqueza sin que aproveche en nada ese aumento a los más pobres. Pero supongamos que, dadas determinadas condiciones de funcionamiento de la sociedad, ocurriera algo que los socialistas, principalmente los marxistas, no pensaron que pudiera ocurrir: que, establecidas ciertas condiciones *objetivas* compatibles con la libertad de las personas y la autonomía de los grupos sociales, y respetadas como reglas inalterables de juego, el enriquecimiento de unos trajera como consecuencia la redistribución en cascada de la riqueza producida y la creación de empleo. Eso lo conjeturó Adam Smith.¹¹ Es obvio que en algunas sociedades, las democracias

¹⁰ Es importante reparar en esta pretensión de cientificidad del socialismo marxista, porque ella misma invalida el argumento que todavía se oye de que el socialismo ha fracasado *porque* no se ha aplicado conforme a las ideas de Marx. Pero Marx no vinculó el éxito del socialismo a la aplicación de sus ideas, sino a su propia virtualidad racional, es decir, a su supremacía como condición *objetiva* de la evolución racional del mundo sobre cualquier otro interés socialmente compartido de regular la sociedad. Lo que queda desautorizado, por tanto, no es una incorrecta aplicación de las ideas de Marx, sino la pretensión de Marx de que el socialismo se impondría *porque* era más racional —lo cual ponía en evidencia su análisis de la sociedad capitalista, o sea su crítica de la economía política, que era una crítica pretendidamente científica— que toda otra concepción ideológica de la sociedad. Para una comprensión de las causas de la caída del comunismo, véase en este volumen el trabajo de R. Yepes Stork «La revolución de 1989. Causas y efectos».

¹¹ Para una interesante interpretación del fundamento de la «economía de mercado» en Adam Smith, véase el artículo de F. Basáñez, «Una fundamentación antropológica de la economía de mercado desde la dimensión donal de la persona», en este volumen. Para las diferencias entre la «economía de mercado» y el «comunismo», y otros aspectos de la «economía libre» tratados en CA, véanse los artículos de A. Argandoña, «Capitalismo y economía de mercado», D. Melé, «Orientaciones éticas para la empresa», y S. García Echevarría, «Exigencias éticas al directivo empresarial», todos en este volumen.

postindustriales, ha ocurrido así. Y simultáneamente en otras sociedades, las comunistas, no ocurrió lo que sus planificadores gubernamentales habían previsto que ocurriría, puesto que en lugar de redistribuir riqueza acumulada fueron empobreciéndose a mayor ritmo de lo que aumentaba su producción.

Por razones cuyo comentario excede la utilidad de esta glosa, algunos economistas habían asegurado que la degradación comunista ocurriría del modo como al fin se produjo. Esos mismos economistas insistían en que una regulación jurídica estable del funcionamiento del mercado y una adecuada vigilancia de las reglas que garantizan una competencia leal eran condición necesaria y suficiente para que el enriquecimiento de unos pudiera servir para crear riqueza social y producir empleo, y que ningún otro procedimiento podría sustituir al mercado en eficacia productiva y capacidad redistributiva.¹²

Si los hechos confirmaran el trabajo de estos economistas, entonces también debería ocurrir lo que de hecho ocurrió en los países comunistas: que los límites al enriquecimiento personal a través del mercado no impidían que hubiera otras formas espurias de enriquecerse; y que los métodos artificiales de redistribución de riqueza no eran eficaces a largo plazo, ya que disminuía la riqueza producida y se producía, a la postre, el empobrecimiento conjunto de la sociedad. Esto fue exactamente lo que ocurrió. Pero el atractivo de la palabra «solidaridad», continuamente expuesta como principal motivación del ideario socialista, impidió ver con claridad las razones de quienes advirtieron que el sistema de planificación objetiva de la sociedad tendría a largo plazo que fracasar.

Si estos economistas tuvieran razón, y los hechos parecen habérsela dado inequívocamente, algo de la exposición socialista tendría que estar mal fundamentado. La encíclica habla de un error en el que tratamos de ahondar de manera progresiva. Este error, que afecta a la persona y a la subjetividad social, procede de lo ya expuesto: de haber clasificado como confrontación *objetiva* entre clases sociales, o como intereses económicos objetivamente contrarios, lo que sólo puede pensarse como una oposición subjetiva —en el caso de que la haya— entre la burguesía y el proletariado. Pero una oposición subjetiva es circunstancial y puede ser pasajera, no tiene por qué estar regulada por un imperativo histórico inmanente e indomable. Puesto que los sujetos son dueños de su subjetividad, no la historia, pueden controlarla y sofocarla. Una oposición subjetiva puede disolverse si los sujetos morales están dispuestos a disolverla. Así, pues, los hechos mostraron que la distinción entre lo «objetivo» y lo «subjetivo», en que en gran parte se inspiró el socialismo, no estaba fundamentada en los hechos. Era una mala clasificación y no, por supuesto, científica. Esto quiere decir que puede haber una explotación subjetiva, de unos por otros, en el mercado, pero que el mercado no es, en sí mismo, un mecanismo objetivo de explotación injus-

¹² Véase sobre este asunto F. Hayek, *La fatal arrogancia*, Unión Editorial, Madrid 1991, y P. Berger, *La revolución capitalista*, Grijalbo, Barcelona 1989.

ta. Más adelante trataremos del fenómeno del mercado a la luz de la exposición de la encíclica.

Como conclusión, se puede asegurar que la idea de «solidaridad» interpretada al modo socialista es indefendible y no adecuada a los hechos ocurridos ni a los previsibles. Es un error inhumano acerca de lo que cabe esperar del comportamiento humano. Y los efectos de su implantación política, que nada tiene que ver con la implantación moral, siempre serán inhumanos, puesto que también hay libre subjetividad en el «trabajo del hombre» (CA). La consideración de la relación entre empresarios y trabajadores como totalmente objetiva es, por tanto, necesariamente inhumana porque es antinatural; restringe la libertad subjetiva, es por ello artificialmente objetiva; es estatalista porque limita, cuando no impide, la autonomía de la persona y de los «grupos intermedios»; es voluntarista, porque no puede asegurar que producirá los resultados redistributivos que sus defensores aseguran que se han de producir; y, en fin, es contradictoria, pues, como ya expuso León XIII, acaba perjudicando a quienes pretendía ayudar. Si se producen tan disparatados efectos, es preciso admitir que el origen del error en que el socialismo se basa debe ser muy profundo, y que todavía es posible ahondar más.

Entonces, ¿hay que renunciar a la solidaridad? No es eso lo que propone el Papa. Más bien, lo que trata de aclarar es que hay que buscarla donde se encuentra y no tratar de producirla artificialmente donde nunca podrá darse. La «solidaridad» no puede ser el efecto subjetivo de la aplicación de reglas políticas o contractualmente objetivadas, porque, siendo virtud moral, la por ahora hipotética objetividad de la regla moral no puede provenir de la voluntad política ni de la contractual. Es por eso inútil creer que una sociedad llegue a ser solidaria a base de convenir reglas de cuya aplicación política se desprenda que los hombres acaben siendo objetivamente más justos, éticos o solidarios. Y aquí entramos, probablemente, en el núcleo del error advertido. Se trata de un error acerca de la naturaleza de la condición humana.

5. La solidaridad y la economía de mercado

En efecto, el planteamiento socialista se basa en una «errónea concepción de la naturaleza de la persona y de la 'subjetividad' de la sociedad». Insistimos en la reproducción de la cita, pero ahora la completaremos añadiendo el diagnóstico: «su causa principal es el ateísmo». Esta afirmación puede extrañar a muchos agnósticos de buena voluntad y a quienes para ser cristianos solidarios creen que hay que ser socialistas. No nos referimos al socialismo liberalizado por el respeto a los derechos humanos de los partidos democráticos, aunque no se debe olvidar que su raíz es común con el rusioniano y el marxista. En general, muchos cristianos y agnósticos piensan como socialistas porque no han comprendido con

claridad la diferencia entre ser cristiana, humana o naturalmente solidario y serlo artificialmente en sentido socialista.

El «ateísmo» impide ver la condición natural del hombre, porque no es compatible con la percepción del carácter contingente de su naturaleza. El agnosticismo no lo impide necesariamente, pero lo dificulta. Uno impide y el otro dificulta comprender que la autonomía de la persona y de los grupos sociales se realiza en un marco social contingente, y que todo esfuerzo por objetivar racionalmente ese marco no puede modificar tampoco la naturaleza contingente de la razón en su esfuerzo ni la contingencia de las reglas que su esfuerzo produzca.

La necesaria adecuación de la autonomía personal a una norma objetiva no puede basarse en una deliberación racional tan contingente como la voluntad que ha de cumplirla o la «subjetividad social» que pretende perfeccionar. La «objetividad» de la norma no puede ser construida mediante la deliberación de un intercambio racional que no asuma como condición del intercambio su incrustación en una naturaleza que lo limita tanto como intenta dominarla. Pero asumir esa limitación equivale a aceptar la verdad de la naturaleza y comprender al hombre como ser natural. La ley está, pues, en la naturaleza antes de que la razón histórica pueda construirla; a lo más que podría llegar es a descubrirla como ley naturalmente objetiva.¹³

El socialismo, como el materialismo, busca la «subjetividad» y la «objetividad» sociales donde no se encuentran. El socialismo pretende encontrar una solidaridad objetiva de carácter material y artificialmente construida; pero eso no es posible, porque, desde ese punto de vista, la solidaridad sólo puede ser subjetiva, ya que ha de brotar de «la persona como sujeto autónomo de decisión moral» (definición de persona en CA). Para construir artificial o contractual o democráticamente una «solidaridad objetiva» hay que imponerla a la persona prescindiendo de su conciencia moral. Pero la solidaridad, como virtud moral, no puede más que proceder de la conciencia autónoma y de su decisión de someterse voluntariamente a la regla de justicia.

La persona, para actuar moralmente, ha de obrar en identidad subjetiva con la regla objetiva. Pero en la solidaridad socialista las personas no son solidarias porque quieran serlo, o porque identifiquen su criterio subjetivo con la norma social producida en la espontánea interacción social en la que participan como condición de su mundo subjetivo; son solidarias porque están obligadas a serlo por un imperativo ajeno a su mundo interno o a su realización social. Esta solidaridad podrá o no tener buenos resultados, desde el punto de vista sociológico de la reclamada igualación de riqueza entre unos y otros; pero no se puede pre-

¹³ Sobre este punto, aparte la nota 2, véase R. Spaemann, *Lo natural y lo racional*, Rialp, Madrid 1989.

tender que este procedimiento sea moral. No en el sentido, al menos, de que mediante su aplicación se ayude o se espere que las personas mejoren moralmente, sean más humanamente solidarias o más solidariamente humanas.

Pero, además, esta solidaridad artificialmente impuesta nunca será un procedimiento para conseguir los resultados materiales que sus promotores se proponen. Los hechos lo demuestran mediante el continuado fracaso de las planificaciones económicas y la constante rectificación de los programas intervencionistas. Rectificación hacia atrás, claro está, en incesante desmentido de las pretensiones programadas. No puede ser de otro modo: de un error sustantivo sobre la condición humana no se pueden esperar resultados humanos.¹⁴

Naturalmente, ahora se plantea un conflicto: puesto que la solidaridad es una virtud que ha de vivirse personalmente en identidad con la regla moral naturalmente objetiva o en identidad espontánea con la regla intersubjetiva del grupo social, y no puede ser el efecto de una decisión política por soberana que sea, o por democráticamente que haya sido aceptada, ¿cómo podemos asegurarnos, en un mundo de bienes limitados y desigualmente distribuidos, de que las sociedades, los grupos y las personas sean de hecho solidarias? ¿Qué ocurre si no saben o no quieren serlo? Para este problema no hay más solución que la que brote de la conciencia moral, ya sea personal, ya sea intersubjetiva.¹⁵ Por lo demás, ésa es la función del «mercado libre» en las condiciones que veremos.

Pero hay que distinguir sociedades que organizan el mercado de acuerdo con el natural «concepto de persona como sujeto autónomo de decisión moral», de modo que el conjunto de instituciones intersubjetivas es compatible con esa «autonomía de la persona», y entonces no hay problema para que se desarrolle plenamente una institución de libre cambio de bienes y servicios; y sociedades en que no ocurre así. Para éstas será necesario un proceso de adaptación de las instituciones intersubjetivas hasta que sean compatibles con la plena institucionalización de un mercado productivo y competitivo. Lo decisivo aquí es comprender que un mercado es más productivo y eficaz cuanto más plenamente la «persona» actúe «como sujeto autónomo de decisión moral». Luego veremos por qué.

Alguien podría argüir que este concepto de «persona» prácticamente no difiere en nada de la noción rusioniana de «individuo». No hay tal. El «sujeto autónomo de decisión moral» no es construido en oposición a la sociedad y de espaldas a su naturaleza, sino que es pensado como sujeto natural, condicionado por la naturaleza; integrado, no rebelado contra la sociedad; como dueño de su «subje-

¹⁴ Sobre este punto, véase R. Termes, *Del estatismo a la libertad*, Rialp, Madrid 1990, y el «Prólogo» escrito por mí.

¹⁵ El tema de la dimensión moral de la economía es tratado en este volumen en los artículos de T. López, «*Centesimus annus*: Nuevas perspectivas», y J. L. Illanes, «Verdad del hombre y cuestión social».

tividad social», también dispuesto a transformarla, a adaptarla a sus necesidades; capacitado para descubrir mediante la razón lo que es más apto a su ser natural y para amoldar su conducta a una norma moral de la que su subjetividad puede estar distante pero cuya indagación del mundo puede llegar a descubrir.

Mas como la solidaridad es una virtud, el mercado libre, aunque sea condición necesaria, por responder a las exigencias inherentes de la libertad humana, no es condición suficiente, porque la dimensión económica no agota sino que sólo es condición básica o elemental de la dimensión moral del hombre. El hombre no se realiza moralmente para participar en el mercado, sino que participa en el mercado como condición material de su realización moral. No es virtuoso por ser mercantil, sino que para ser plenamente mercantil ha de ser antes plenamente virtuoso. Como dice la encíclica, el mercado es «un elemento de la libertad», pero no la libertad.

Un mercado libre de reglas estables, generales e imparciales es imprescindible. No es necesario que sean públicas o políticamente consensuadas. Basta que el Estado limitado de Derecho garantice su aplicación imparcial y objetiva. Este sentido de «objetivo» no es distinto del que hemos venido utilizando. Se trata de reglas a las que se ajuste el funcionamiento del mercado y que puedan exigirse a quienes concurren para el intercambio de bienes y servicios. En este sentido, como reglas impersonalmente exigibles, son obligatorias independientemente de la conciencia moral del individuo, aunque indudablemente no habrán de ser incompatibles con una recta conciencia individual.

Aunque no sea el momento de explicarlo, las reglas en que se basa el funcionamiento del mercado se han fraguado mediante el intercambio subjetivo, aunque hayan finalizado por objetivarse, o sea, independizarse de la subjetividad individual. Esto ocurre con otras muchas reglas morales, por ejemplo, los delitos contra las personas y sus bienes, y otros, que figuran en los códigos penales. Son reglas objetivamente imprescindibles para que el Estado pueda cumplir su función de asegurar el orden público del que forma parte el correcto funcionamiento del mercado como institución impersonal. En tanto reglas morales objetivadas, acordes con el concepto de «persona como sujeto», han de ser autónomas o independientes de los particulares criterios morales de cada uno de los concurrentes en el mercado. Son autónomas y han de respetarse y vivirse involuntariamente, porque de su cumplimiento depende el desarrollo productivo que permita resolver las necesidades básicas de la sociedad. Su autonomía ha de garantizarse *erga omnes*. Y es imprescindible que exista una institución coactiva que garantice su cumplimiento. Tal es el Estado. Si el Estado consigue garantizar ese correcto funcionamiento, entonces la economía de mercado deja de ser un «capitalismo salvaje» y pasa a ser una «economía libre» o «economía de mercado». La encíclica sanciona estas ideas en el número 15 cuando señala que al Estado «le corresponde determinar el marco jurídico dentro del cual se desarrollan las rela-

ciones económicas y salvaguardar así las condiciones fundamentales de una economía libre».¹⁶

6. La solidaridad como virtud moral

Pero «la libertad económica es solamente un elemento de la libertad humana» (CA, 39). En tanto «elemento», es condición necesaria; pero, en tanto «sólo uno», es insuficiente.¹⁷ Dicho de otra manera, el mercado garantiza la producción efectiva de bienes y servicios, y también una cierta redistribución, ya que el aumento ordenado de riqueza es condición suficiente para la producción de riqueza y una relativa distribución en cascada, mediante la creación de empleo, de la riqueza producida. Esto no es nuevo. La noción de «precio justo» expuesta por los jesuitas salmantinos ya advirtió que la calidad de «justo» sólo puede ser entendida con relación a una ordenada y libre transacción mercantil, como efecto de intercambios generalizados.¹⁸ Pero hay algo que el mercado, por sí mismo, no puede garantizar: la «solidaridad». Y la razón de esta insuficiencia está en lo anteriormente expuesto: en que las reglas del mercado son objetivaciones de cuyo cumplimiento únicamente se deduce el correcto funcionamiento de la institución, pero no la «solidaridad» como virtud, que sólo puede ser vivida voluntaria, libre y personalmente.

La «solidaridad», en cuanto virtud, no puede ser efecto del mercado ni de ninguna otra institución que se base en la aplicación de reglas coactivas, como el Estado. El mercado sólo garantiza la producción, la distribución y la reproducción del propio mercado, pero no el perfeccionamiento moral de la subjetividad de las personas que participan en ese intercambio, porque para funcionar le basta con la objetiva adecuación de las conductas de los participantes a las reglas objetivadas de la transacción. La solidaridad es un problema personal, puesto que las virtudes sólo pueden vivirse socialmente si se viven personalmente.

Ahora bien, la falta de «solidaridad» personal, la falta de moralidad, la falta de un comportamiento ético, el desprecio hacia la persona, la no ponderación de la dignidad de quien concurre a esa transacción, puede ir progresivamente afianzando una estructura social «insolidaria», de «pecado», basada en el respeto formal de las reglas mercantiles compatible con la ignorancia, el desprecio o la manipulación de la «dignidad» de las subjetividades que participan en ese intercambio. De aquí que el mercado sea, como institución humana, insuficiente para

¹⁶ Sobre las condiciones del marco jurídico, cfr. F. Hayek, *Derecho, legislación y libertad*, 3 vols., Unión Editorial, Madrid 1982.

¹⁷ Sobre estos aspectos de los límites morales del mercado, véanse los artículos de A. Argandoña, T. López y J. L. Illanes incluidos en este volumen y citados anteriormente. También es útil el artículo sobre la propiedad de F. Rodríguez.

¹⁸ Cfr. M. Grice-Hutchinson, *El pensamiento económico en España (1577-1740)*, Barcelona. Crítica, 1982.

asegurar la solidaridad intersubjetiva, que sólo puede brotar de la conciencia moral y la rectitud del corazón. El Estado puede garantizar coactivamente un margen de solidaridad objetivada, imponiendo al mercado y a la sociedad algunas restricciones tendentes a asegurar la subsistencia de los más débiles, de los incapacitados o de los maltratados por la fortuna.

Pero ese margen abierto al Estado es hipotético y relativo, ya que ha de ser compatible con la libertad de las personas y la autonomía de los grupos. Ahora bien, la persona es un sujeto moral, o sea, capaz de hacer tanto lo bueno como lo malo. Y ni el Estado, ni ninguna otra institución basada en la coacción de reglas objetivas, puede obligar ni asegurar que las personas coaccionadas se comporten con bondad moral. Si las coacciona para que sus actos sean «buenos», por aplicación de una regla objetiva —o impuesta por consenso de una voluntad general, mayoritaria o democrática—, limitará su libertad moral de actuar como sujeto responsable de hacer lo bueno o lo malo. Mas limitar la libertad de obrar de una persona con capacidad de obrar es tanto como limitar su capacidad humana de producir, de innovar, de crear.

7. El Estado y la subjetividad social y personal

Se dirá que las personas deben limitar sus acciones absteniéndose de realizar el mal. Pero esa abstención ha de inspirarse en motivos éticos reconocidos por la conciencia que actúa. Sin duda, la razón humana puede distinguir entre sentimientos acordes a la naturaleza moral del hombre y aquellos que son afecciones pasajeras, y también la razón humana, la de cada hombre, puede captar, intuitiva o racionalmente, que la «solidaridad» es una virtud y que la «insolidaridad» es un vicio. Pero siempre será distinto que cada persona o cada voluntad se autolimita por motivos éticos al decidir cómo ha de aplicarse su creatividad, que, en lugar de ser la persona quien voluntariamente se autolimita o el grupo el que intersubjetivamente se autocontrole, sean forzados, personas y grupos, desde fuera de su voluntad, a limitarse. Los efectos del autocontrol no son los mismos que los efectos del control externo. No puede tener la misma eficacia social la cooperación de una familia que la de un campo de prisioneros. La primera emana de la «subjetividad social», del sentimiento de solidaridad interna; la segunda es impuesta por la «objetividad coactiva», y se siente como ajena, alienadora y artificialmente impuesta contra los sentimientos espontáneos del grupo.

El control del Estado es externo, no es moral; no procede de la intención ni de la propia convicción, es objetivado. Por eso, en lugar de enfocar moralmente la creatividad, lo que consigue es limitarla o, como dice la encíclica, «anular» la subjetividad. Por esta razón la «economía libre» ha de ser necesariamente más eficaz que una economía intervenida. Una sociedad en la que todos pueden ir en distintas direcciones tiene más probabilidades de llegar a más sitios que una so-

ciudad en la que todos están obligados a ir en una sola dirección, por mucho que quien la dirija asegure que es la correcta. Mas la moral no limita la creatividad. Una economía moralmente autocontrolada por sus miembros no deja de ser «libre». Más libre, por más orientada al bien común, que una economía moralmente descontrolada.

Por otro lado, como la moralidad de los actos humanos no se mide por sus consecuencias, sino por la adecuación de la conciencia a la regla de la moralidad, la cual, aunque viva en el corazón, puede ser reconocida por la razón, el Estado no sólo no conseguirá mediante su intervención la eficacia productiva ni su pretensión redistributiva, sino que tampoco conseguirá mejorar moralmente a la sociedad. Se dirá que si la regla moral puede ser reconocida por la razón, el Estado debería comprometerse a imponerla. Pero no hay ningún motivo para confiar más en el Estado, como institución humana, que en el mercado como institución igualmente humana, y muchos más motivos para desconfiar del Estado, como instancia coactiva, que en el mercado, como institución espontánea y acorde con la libertad.

En fin, no es que el Estado sea deficiente, sino que no es agente económico. Es más paciente que agente, es más administrador que productor. Pero ni el Estado ni el mercado pueden, por sí solos, hacer que los ciudadanos sean más morales o más justos o más solidarios. Ser moral, justo o solidario son actos subjetivos que perfeccionan a la conciencia de quienes los realizan sólo en la medida en que los realice su conciencia. Por esta razón, también el mercado es insuficiente, ya que no es una institución positivamente moral, sino una institución cuyos miembros deben ajustarse a reglas morales para que funcione moralmente. De este modo, una sociedad que se base en «que los mecanismos del mercado sean el único punto de referencia de la vida social» (CA, 19) puede llegar a ser inmoral. La encíclica avisa de que esto ocurre en las sociedades occidentales cuando expone que sus «críticas van dirigidas no tanto contra un sistema económico cuanto contra un sistema ético-cultural» (CA, 39) que identifica la moral con las reglas éticas objetivadas mediante el funcionamiento del mercado o las reduce a sentimentalismo subjetivo. Esto ocurre porque el error central del «socialismo» es en gran parte compartido por el ambiente de materialismo que genera un consumismo capitalista vacío de motivación moral. El diagnóstico que hace la encíclica acerca del origen de los defectos e insolidaridades de la sociedad occidental abarca a ambas sociedades, la marxista y la capitalista, aunque en distinto grado y de diversa forma, pero, en todo caso, «hay que responder que su causa principal es el ateísmo» (CA, 13).

En efecto, ni el mercado ni el Estado, ni ninguna otra consideración inmanente de la sociedad o del hombre pueden dar razón del «concepto de persona como sujeto autónomo de decisión moral». Si no se parte de que cada «persona» tiene un valor por sí misma, una dignidad autosuficiente, cualquiera que sea su cir-

cunstancia social, política, económica, racial o cultural, siempre será posible encontrar algún argumento basado en lo social, lo político, lo racial o lo cultural para menospreciar la dignidad del prójimo.¹⁹ Y esto es lo que de hecho ocurre. No se valora al otro en su dignidad si se le despoja o se prescinde de su condición de criatura. Hipervaloramos nuestra propia dignidad si no tenemos conciencia de que somos seres contingentes incapaces de encontrar en sí mismos su razón de existir. Por eso, «la dimensión teológica se hace necesaria para interpretar y resolver los actuales problemas de la convivencia humana» (CA, 55). Solamente aceptando la condición de criatura puede el hombre encontrar suficiente fundamento para la motivación moral o «solidaria» de sus actos, pero si prescinde de esa condición es mucho más difícil reconocer en el otro un sujeto moral cuya dignidad está por encima de sus condicionamientos sociales. Porque

¹⁹ Por esta razón nos resultan, aunque correctamente enfocados, insuficientes los planteamientos, a fin de cuentas positivistas, de F. Hayek. Incluso su crítica a Rawls es insuficiente precisamente por este motivo.

Hayek no acaba de captar la dimensión «moral» profunda que anida en el concepto de «evolución natural». Cfr. *La fatal arrogancia*. Su criterio de «solidaridad» es, como el de Hume —y el de Rawls—, meramente sentimental. Pero un sentimiento, pasajero por naturaleza, no puede ser fundamento de una regla moral universal. Como síntesis del punto de vista de Hume puede valer esta frase: «el bien y el mal morales son ciertamente discernibles por nuestros sentimientos, no por nuestra razón» (*A Treatise of Human Nature*, L. III, P. III, S. 1.ª, ed. Selby-Bidge, Oxford 1958; ver. esp. de F. Duque, Editora Nacional, Madrid 1981). Hayek insiste en sus distintas obras en la separación humana entre sentimientos morales y deliberaciones racionales. Por este motivo, argumenta que el contrato social no puede regular asuntos jurídicos, ya que si el contrato se guía, como se pretende, por los contractualistas, por deliberación racional, únicamente puede obligar sobre asuntos morales, ya que los morales por no ser racionalizables son independientes de toda deliberación. El argumento de Hume-Hayek es válido con relación al establecimiento de límites al poder de dominación coactivo del Estado, pero conduce a la escéptica, positivista e intelectualmente deprimente aceptación de la aleatoriedad moral. Resulta decepcionante que tan poderosas mentes renuncien a la búsqueda de fundamentos universales de la moralidad. Ello es posible si se entiende, como hacemos aquí, que ser racional es un modo o manifestación del ser natural; de aquí que lo natural pueda y deba ser guía de la deliberación racional. No podemos detenernos ahora en este asunto, al que hemos aludido en otros escritos. Matizaremos, no obstante, que el problema de los positivistas estriba en tener que fundamentar la moral en la densidad o intensidad de los sentimientos, espontáneamente regulados en la interacción social y convertidos en normas de conducta por selección evolutiva (Hayek); o en la teoría del contrato, con todos los límites que haya que imponer al hecho evidente de que la verdad no puede deducirse del pacto o del contrato y que, por ello, una teoría del contrato ha de ser necesariamente limitada a un ámbito de lo contratable del que deba separarse lo no susceptible de contratación (noción de libertad, de persona, los derechos humanos, alcance de la igualdad social). Pero, ¿sobre qué base se traza la línea que separa lo que es derecho humano, y por tanto extracontratual, de lo que puede decidirse por consenso? ¿Qué regla de racionalidad permite distinguir lo contratable de lo que, por naturaleza, no puede contratarse? Por ejemplo, según Rawls nadie puede contratar o pactar su esclavitud, o la inferioridad de su raza. ¿Por qué, sin embargo, se puede contratar el aborto del *nasciturus* o la eutanasia? La teoría del contrato no puede contestar a estas preguntas más que trazando una línea arbitraria, caprichosa y sentimental entre lo que es susceptible de contratación y lo que no lo es.

entonces nuestra moralidad quedará reducida a la mera expansión de un sentimiento subjetivo sin fundamento objetivo. Ahora bien, es inútil encontrar un fundamento objetivo inmanente a nuestros sentimientos subjetivos.

El único fundamento objetivo de nuestros sentimientos subjetivos es trascendente a nuestra subjetividad, por eso es fundamento y por eso es objetivo. Cualquier otra consideración conduce a un descarnado control de la subjetividad por la objetividad estatal, o a la vacua y redundante afirmación sentimental de los afectos, a una mera complacencia en la satisfacción afectiva de un impulso afectivo, más o menos duradero. En cuanto sentimiento, ninguna afección puede pretender ser universal. Como afirmación sentimental sólo puede aspirar a ser relativa, pasajera, y, por tanto, inconsistente. Sólo si se acepta o se comprende que nuestros sentimientos de piedad o de solidaridad son reflejo de un orden racional superior en el que nuestros afectos cobran su pleno sentido y que está inscrito en nuestra natural condición de sujetos morales autónomos, es posible encontrar una base adecuada, estable y sólida a los sacrificios a que nos compromete un deber de «solidaridad» que ha de ser administrado generosamente por la libre voluntad de cada persona.²⁰

²⁰ El agnosticismo de Hayek no está desenfocado, porque se inspira en el reconocimiento de la contingencia de la razón, la cual es concebida como perteneciente al orden natural y no como autora del orden de la naturaleza. Para Hayek, como para Hume, la moral es el resultado de la adaptación de los hombres, en sus circunstancias, a los efectos de la interacción. Partiendo del supuesto de que cada persona es autónoma, se llega a considerar la moral como el tipo de conducta que resulta útil a cada persona. Pero como, según Hume, todos compartimos una misma naturaleza o modo de ser, es natural que todos sientan las mismas inclinaciones hacia los demás, un mismo grado de *simpatía* o atracción. Por eso, la estimación de los demás, lo que Hume llama «orgullo» (Tratado, L. II) es el instrumento regulador de la moralidad. Como buscamos positivamente que los demás nos acepten y alaben, nuestros actos quedan regulados por la interacción en la medida en que se adaptan a los puntos de vista que los demás consideren dignos de alabanza o de reconocimiento. Ésta es la base del *utilitarismo* moral.

Tal utilitarismo deja los supuestos fundamentales de la moralidad al arbitrio de la interacción. Concibe el valor moral como el valor de cambio en un mercado. He aquí el punto en que hay que optar por la naturaleza como efecto o por la naturaleza como esencia, forma, causa, o, en fin, como norma reguladora del *deber ser* de los actos. Por ejemplo, ¿quién es *persona*? Positivamente hablando, con Hume, *persona* es lo que una determinada sociedad *sienta* como persona. En la sociedad espartana, los niños malformados no son personas. En las tribus amerindias, los ancianos dejan de ser personas. La noción que la encíclica utiliza de «persona» como «sujeto autónomo de decisión moral» no difiere en mucho de la positivista. Pero la tradición asegura que es persona todo lo que responda a la naturaleza humana y que la naturaleza es previa a la consideración o estimación social. Por eso, el *nasciturus*, el moribundo, el malformado y el retrasado mental son personas. Eso significa que hay que distinguir entre el concepto de *persona activa*, con capacidad actual de representación y de decisión en la sociedad política y en el mercado, al que responde la noción de la encíclica, *persona* participe en el mercado o en la sociedad, y el concepto *pasivo* de persona, el sujeto que actualmente carece de capacidad de decisión, pero puede tenerla por naturaleza y que, por naturaleza, es pasivamente persona, lo que significa que tiene el derecho *a priori* de ser defendido y representado por las personas activas.

En suma, en cuanto sentimiento humano, la solidaridad es subjetiva, pero en cuanto esos sentimientos sean conformes a una condición universal de la naturaleza humana, se ajustan a ella y reflejan un orden objetivo, natural, racional y trascendente. Por eso, ni el Estado ni el mercado, instituciones igualmente humanas, son moralmente autosuficientes, y ni se puede esperar que la intervención del mercado por el Estado tenga consecuencias ventajosas para la moralidad de la sociedad, ni que un mercado cuyos agentes no se autocontrolen moralmente a través de convicciones morales fundamentadas en un orden natural y trascendente pueda, por su mero mecanismo de interacción, producir la armonía social adecuada al ansia de perfección inscrita en el corazón de toda persona.