

Cardenal Josef Höffner

**DOCTRINA SOCIAL
CRISTIANA**

Edición y notas de
Lothar Roos

Ordo socialis

Original (published in German):

Joseph Kardinal Höffner

CHRISTLICHE GESELLSCHAFTSLEHRE

Edited, revised and supplemented by Lothar Roos

Editor: Butzon & Bercker

Publishing Company: Butzon & Bercker • D-47623 Kevelaer, 1997

ISBN 3-7666-0324-8

Translation and digitalization sponsored and organized by:

ORDO SOCIALIS

Academic Association for the Promotion of Christian Social Teaching

Wissenschaftliche Vereinigung zur Förderung der Christlichen Gesellschaftslehre e.V.

The members of the board are published in the impressum of www.ordosocialis.de

Head Office: Georgstr. 18 • 50676 Köln (Cologne) • Germany

Tel: 0049 (0)221-27237-0 • Fax: 0049 (0)221-27237-27 • E-mail: gf@ordosocialis.de

Spanish edition:

Translation: Montserrat Herrero

© ORDO SOCIALIS, Cologne, Germany, Second Edition 1997

Editorial Supervision: Dr. Johannes Stemmler

Edited by ORDO SOCIALIS, published by Herder, Barcelona 2001

ISBN 84-254-2136-5

**The rights of publication and translation are reserved and can be granted upon request.
Please contact ORDO SOCIALIS.**

INDICE

PRÓLOGO A LA NUEVA EDICIÓN ALEMANA	7
INTRODUCCIÓN.....	10
§ 1. Objeto y concepto de la Doctrina Social Cristiana.	10
§ 2 El método de la Doctrina Social Cristiana.	11
PRIMERA PARTE: FUNDAMENTACIÓN	15
SECCION PRIMERA: INDIVIDUO Y SOCIEDAD.....	15
CAPÍTULO 1: LA SOCIABILIDAD NATURAL DEL SER HUMANO.....	15
§. 1. La Personalidad como Fundamento y Presupuesto de la Sociabilidad Natural del ser Humano.....	15
§ 2. Demostración de la Sociabilidad Natural del ser Humano	17
§ 3. Las Fuerzas Comunitarias del ser Humano.....	18
CAPÍTULO 2: COMUNIDAD, SOCIEDAD, MASIFICACIÓN.....	19
§ 1. Comunidad y sociedad	19
§ 2. Carácter masivo y masificación	21
SECCION SEGUNDA: LOS PRINCIPIOS ORDENADORES DE LA SOCIEDAD.....	24
CAPÍTULO 1: EL PRINCIPIO DE LA SOLIDARIDAD	24
§. 1. El sentido del principio de la solidaridad.....	24
§ 2. Fundamentación del principio de la solidaridad	24
CAPÍTULO 2: EL PRINCIPIO DEL BIEN COMÚN	25
§ 1. La primacía del bien común frente al interés particular.....	25
§ 2. El respeto a la dignidad personal.....	27
§ 3. La autoridad.....	28
CAPÍTULO 3: EL PRINCIPIO DE LA SUBSIDIARIEDAD	29
§ 1. El sentido del principio de la subsidiariedad	29
§ 2. Fundamentación del principio de la subsidiariedad.....	30

SECCION TERCERA: DERECHO Y JUSTICIA.....	32
CAPÍTULO 1: EL DERECHO COMO NORMA DE LA VIDA SOCIAL	32
§ 1. El derecho natural como derecho esencial	32
§ 2. La lucha por el derecho natural	33
§ 3. Derecho natural y derecho positivo.....	37
§ 4. Las propiedades del derecho natural	39
CAPÍTULO 2: LA VIRTUD DE LA JUSTICIA	40
§ 1. La esencia de la justicia.....	40
§ 2. Las formas fundamentales de la justicia	41
§ 3. Justicia social y "amor social"	43
SEGUNDA PARTE: CONTEXTURA DEL ORDENAMIENTO DE LA SOCIEDAD	45
SECCIÓN PRIMERA: MATRIMONIO Y FAMILIA	45
CAPÍTULO 1: EL MATRIMONIO.....	45
§1 La sexualidad.....	45
§ 2. La relación dialógica entre los sexos	47
§ 3. La energía sexual.....	49
§ 4. El instinto de preservación	49
§ 5. El amor concupiscente del eros.....	50
§ 6. El amor altruista	52
§ 7. El despertar de una nueva vida.....	52
§ 8. El matrimonio como contrato.....	55
§ 9. El matrimonio como institución.....	56
§ 10. El matrimonio como sacramento	57
CAPÍTULO 2: LA FAMILIA	59
§ 1. La familia como comunidad de vida de padres e hijos	59
§ 2. La familia como "célula" de la sociedad humana	65
§ 3. Atrofia y cambio funcional de la familia en la sociedad industrial	66
§ 4. Tareas de la política familiar en la sociedad moderna	69
§ 5. Matrimonio y virginidad	71

SECCIÓN SEGUNDA: TRABAJO Y PROFESIÓN	73
CAPITULO 1: INTERPRETACIÓN CRISTIANA DEL TRABAJO Y DE LA PROFESIÓN	73
§ 1. Concepción y delimitación.....	73
§ 3 Trabajo y ocio.....	78
CAPÍTULO 2: LAS RELACIONES LABORALES Y PROFESIONALES EN LA SOCIEDAD INDUSTRIAL Y LA ÉTICA CRISTIANA.....	81
§ 1. Peculiaridades del moderno mundo laboral y profesional	81
§ 2. Consecuencias desde el punto de vista de la ética laboral y profesional cristiana.....	84
SECCIÓN TERCERA: LA ECONOMÍA	94
CAPÍTULO 1: EL OBJETIVO DE LA ECONOMÍA.....	94
§ 1. Las razones que determinan el objetivo de la economía.....	94
§ 2. Consecuencias para el objetivo de la economía.....	98
CAPÍTULO 2: EL ORDEN DE LA ECONOMÍA.....	99
§ 1. El orden económico liberal	99
§ 2. El orden socialista de la economía	105
§ 3. La propiedad privada como fundamento del orden económico en el sentido de la Doctrina Social Cristiana.....	111
§ 4. El carácter iusnaturalista de la propiedad privada	114
§ 5. El doble aspecto de la propiedad (función individual y social).....	118
§ 6. Crisis de la función económica ordenadora de la propiedad privada en la sociedad moderna.....	119
CAPÍTULO 3: LA DISTRIBUCIÓN DEL PRODUCTO SOCIAL	124
§ 1. La renta del suelo	125
§ 2. El interés.....	125
§ 3. Los ingresos.....	127
§ 4. El beneficio.....	130
§ 5. Rectificación de la distribución original de la renta por el sistema de la seguridad social	132

SECCIÓN CUARTA: EL ESTADO	135
CAPÍTULO 1: ORIGEN Y SENTIDO DEL ESTADO	135
§ 1. Multiplicidad de interpretaciones.....	135
§ 2. Origen y sentido del Estado según la Doctrina Social Cristiana	139
CAPÍTULO 2: EL PODER ESTATAL	142
§ 1. Carácter iusnaturalista del poder estatal.....	142
§ 2. El sujeto del poder político.....	142
§ 3. Derechos y deberes del poder estatal	145
§ 4. Los límites del poder político y el derecho del pueblo a la resistencia.....	156
CAPÍTULO 3: LA RESPONSABILIDAD SOCIAL FRENTE AL ESTADO	160
§ 1. El cumplimiento de los deberes de ciudadano	160
§ 2. Grupos de presión y bien común.....	160
CAPÍTULO 4: ESTADO E IGLESIA	162
§ 1. Distinción e independencia de Estado e Iglesia	162
§ 2. Relaciones entre Iglesia y Estado.....	163
§ 3. Iglesia y partido	164
SECCIÓN QUINTA: LA COMUNIDAD INTERNACIONAL	166
CAPITULO 1: LA UNIDAD DEL GÉNERO HUMANO COMO FUNDAMENTO DE LA COMUNIDAD INTERNACIONAL	166
§ 1. La unidad espiritual y moral de la humanidad.....	166
§ 2. La humanidad como comunidad jurídica.....	166
§ 3. La solidaridad económica de la humanidad	167
CAPITULO 2: LA ORGANIZACIÓN DE LA COMUNIDAD INTERNACIONAL	168
§ 1. La necesidad de organización de la comunidad internacional.....	168
§ 2. La dificultad de una organización eficaz de la comunidad internacional..	169
CAPÍTULO 3: TAREAS DE LA COMUNIDAD INTERNACIONAL EN EL PRESENTE	169
§ 1. La herencia del colonialismo.....	170
§ 2. La ayuda al desarrollo	172

PRÓLOGO A LA NUEVA EDICIÓN ALEMANA

No existe ningún manual de Doctrina Social de la Iglesia más exitoso que la "Christliche Gesellschaftslehre" de Höffner. Fue publicado por primera vez en 1962, y en los veinte años siguientes hasta 1983, alcanzó la 8ª edición y la traducción a seis idiomas (1964, inglés y español; 1967, japonés; 1970, portugués y brasileño; 1979, italiano y coreano). También ello es muestra evidente de que se trata de un libro único para la Iglesia universal. El "secreto del éxito" del autor descansa en una particular combinación de cualidades. Joseph Höffner fue historiador y tratadista, teólogo y economista, riguroso científico y "divulgador", profesor y obispo.

Joseph Höffner nació en 1906 en Korhausen (Westerwald) en el seno de una familia numerosa de campesinos (tenía siete hermanas). En 1929 obtuvo el grado de doctor en filosofía en la Universidad Gregoriana de Roma; después de su ordenación sacerdotal en 1932 se doctoró en teología en 1934 con un trabajo sobre "Soziale Gerechtigkeit und soziale Liebe" ("Justicia social y amor social"). Con el estudio histórico y ético-social "Bauer und Kirche im deutschen Mittelalter" ("Campesinado e Iglesia en la Edad Media alemana") obtuvo también en Friburgo en 1938 el grado de doctor en teología. Culminó los estudios de economía con su tesis de doctorado sobre "Wirtschaftsethik und Monopole im 15. und 16. Jahrhundert" ("Ética económica y monopolio en los siglos XV y XVI") dirigida por Walter Eucken. Finalmente obtuvo la cátedra de Teología Moral en la Universidad de Friburgo en 1944, con una tesis de docencia titulada "Christentum und Menschenwürde. Das Anliegen der spanischen Kolonialethik im Goldenen Zeitalter" ("Cristianismo y dignidad humana. El objeto de la ética colonial española en el Siglo de Oro"), publicada en 1947.

En 1945, Joseph Höffner pasó a ocupar el puesto de profesor de Teología Pastoral y Doctrina Social de la Iglesia en el Seminario de Tréveris. En 1951 asumió la cátedra de Ciencias Sociales Cristianas en la Universidad de Münster. Allí fundó en 1960 el "Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften" ("Anuario de Ciencia Social Cristiana"). Además de su tarea docente e investigadora participó en la reconstrucción política y social de la Alemania de postguerra como miembro de los consejos científicos asesores de los ministerios de la Familia y Juventud, de la Vivienda, del Trabajo y Asuntos Sociales; como director de la Sección Social del Comité Central de los Católicos Alemanes así como del consejero espiritual de la Federación de Empresarios Católicos.

La "Christliche Gesellschaftslehre" de Höffner apareció en el año de su nombramiento como obispo de Münster (1962), como fruto maduro de su larga actividad académica. Su influjo académico y eclesial se desarrolló, por tanto, en el tiempo en que su autor había cambiado el oficio de profesor universitario por el de obispo como arzobispo de Colonia (desde 1969) y como presidente de la Conferencia Episcopal Alemana (desde 1976). Con todo, hasta qué punto él era capaz también en su predicación episcopal de inspirarse en las fuentes de la Doctrina Social de la Iglesia, lo muestran –aparte de otras muchas publicaciones– sobre todo sus famosas conferencias en la asamblea anual plenaria de otoño de la Conferencia Episcopal Alemana. Sus últimos títulos fueron: "¿Doctrina Social de la Iglesia o Teología de la Liberación?" (1984); "Orden económico y ética económica" (1985), así como "El Estado. Servidor del orden" (1986). La conferencia de 1985 se difundió en casi treinta países. No en último término debido a que su autor, a través del peso del arzobispado de Colonia en toda la Iglesia y a sus diversos viajes pastorales como presidente de la Conferencia Episcopal Alemana a muchos países del Tercer Mundo, se había convertido es un embajador cada vez más respetado de la Doctrina Social de la Iglesia. Todavía en diciembre de 1986 (Joseph Höffner murió el 19 de octubre de 1987) le llevó un extenso viaje, entre otros países, a Nicaragua, México, Filipinas y Hongkong. En Nicaragua se entrevistó, en una difícil misión

de mediación política, con el jefe de gobierno sandinista Ortega; en Ciudad de México y en Manila fue distinguido por sendas facultades de economía con el doctorado Honoris Causa. Sobre este trasfondo biográfico¹ se comprenden la peculiaridad y la influencia mundial del Tratado de Joseph Höffner. Este sociólogo católico estaba profundamente convencido, de que la corresponsabilidad social de la Iglesia solamente podría ser comprendida desde el fundamento de la clásica Doctrina Social de la Iglesia, iniciada por el obispo Ketteler y por León XIII y que tiene que ser permanentemente desarrollada. En su manual, él nos presenta la Doctrina Social de la Iglesia amablemente, con humor, a veces no sin una punta de ironía, entrelazando siempre agudamente historia, datos empíricos y sistemática ético-teológica, y defendiéndola tanto contra ataques ideológicos de fuera como contra modas sustitutorias de dentro. Así surgió un manual clásico que conoce y elabora desde sus propias fuentes tanto la tradición medieval de las doctrinas sociales de la Iglesia, tal como brillan por primera vez en Tomás de Aquino o en la escolástica tardía española, como la tradición moderna de la Doctrina Social Católica que comienza con la "Rerum novarum" (1891). Con respecto a esta doctrina dice el Concilio Vaticano II que la Iglesia ejercita "siempre y en todas partes (...) el derecho de predicar la fe de forma verdaderamente libre, de dar a conocer su doctrina social (...) y también de someter las circunstancias políticas a un juicio moral, cuando así lo exijan los derechos fundamentales de la persona humana o la salvación de las almas" (GS 76). Según el prólogo de Höffner a la última edición a su cargo, su "Christliche Gesellschaftslehre" apunta a un proyecto repetidamente proclamado por el Concilio: los creyentes deben "estudiar (los fundamentos de la Doctrina Social) de tal manera que sean capaces de colaborar por su parte en el progreso de la doctrina tanto como en la aplicación correcta de la misma al caso concreto" (AA 31), de acuerdo con la recomendación de Juan XXIII: "deseamos por encima de todo, que (la Doctrina Social Cristiana) se enseñe obligatoriamente en todos los niveles en las escuelas católicas, sobre todo, en los seminarios (...) Aparte de ello, la Doctrina Social ha de ser acogida en la tarea de formación religiosa de los párrocos y de los movimientos apostólicos laicos" (MM 223). El que quiera saber lo que la Iglesia enseña y defiende en este campo, se manejará con Höffner siempre sobre terreno seguro. Al mismo tiempo, su Tratado es muy personal: se percibe en muchos lugares la unión entre enseñanza e investigación académica, entre el asesoramiento político en asuntos ético-sociales y las instrucciones pastorales. Estos elementos se conjugan de una manera tan original que el enfoque y el estilo de este manual apenas pueden ser imitados. Por consiguiente se excluye el intento de una revisión.

Pero, ¿qué sentido tiene hoy, catorce años después de su última edición, el volverlo a hacer accesible? Ciertamente existe desde entonces una discusión científica intensa sobre la fundamentación de la ética en general y sobre la autocomprensión de la Doctrina Social Católica en particular. Hay también campos temáticos que tendrían que ser desarrollados de forma más exhaustiva en un tratado actual de Doctrina Social Cristiana, por ejemplo, una ética política de la democracia, la relación entre Iglesia y sociedad democrática o trascendentes cuestiones ecológicas y de economía mundial. Pero todo lo que aquí se pudiera decir no puede prescindir de aquellos fundamentos y soluciones que la Doctrina Social de la Iglesia ha planteado en su larga historia, y especialmente en la reciente, de encíclicas sociales a partir de León XIII. A este fundamento seguro y permanentemente relevante responde el Tratado de Joseph Höffner. Aunque una parte del material estadístico en él empleado y algunos ejemplos puedan estar superados, todo ello no afecta en modo alguno a la sustancia

¹ Cfr. la exhaustiva reseña biográfica de L. Roos: El cardenal Joseph Höffner (1906-1987), en: J. Aretz, R. Morsey, A. Rauscher (eds.), *Zeitsgeschichte in Lebensbildern*. VIII. Mainz 1997, 173-195, 319-320.

de sus afirmaciones. Para el que quiera formarse una imagen y una representación acertada de los fundamentos metódicos, de las posiciones principiales y de las consecuencias ético-sociales de la Doctrina Social de la Iglesia, continúa siendo la "Christliche Gesellschaftslehre" de Höffner una importante obra fundamental, aún no superada.

De todas formas es posible y tiene sentido desde un cierto punto de vista un complemento: desde la última edición del Manual (1983) la Doctrina Social pontificia ha sido continuada de modo no irrelevante por las encíclicas sociales "Sollicitudo rei socialis" (1987) y "Centesimus annus" (1991). La primera encíclica social publicada por Juan Pablo II "Laborem exercens" (1981) ya fue tomada parcialmente en consideración por el cardenal Höffner en la última edición. Por consiguiente, parece adecuado añadir la doctrina social oficial del Papa en sus expresiones más recientes y esenciales. Lo hemos hecho en la presente edición en los lugares correspondientes en que era necesario desde el punto de vista del contenido, en forma de prudentes añadidos. Aparte de ello se han unificado las notas a pie de página y las citas bibliográficas, se han añadido algunas referencias a las fuentes propias del texto en el aparato crítico y se ha introducido un índice de abreviaturas. Las injerencias del editor en el texto se señalan con corchetes. Se trata de unas pocas exclusiones (principalmente de material estadístico anticuado para el que son difíciles de aportar cifras actuales) y de los ya mencionados añadidos².

La nueva edición vuelve a hacer accesible a todos los interesados en el mundo de habla alemana un manual "clásico" muy solicitado (aparte de una proyectada traducción al español, ya han aparecido sendas ediciones en inglés y lituano). El lector tiene a su disposición un manual que se sabe deudor de la historia de la Doctrina Social de la Iglesia, desde sus comienzos hasta el presente, y que al mismo tiempo está actualizado en relación con las declaraciones fundamentales de la doctrina social pontificia.

Lothar Roos

² Quiero agradecer especialmente a mi colaborador Wolfgang Fischer su ayuda en la reedición de la obra y en la preparación técnica del texto para la imprenta.

INTRODUCCIÓN

§ 1. Objeto y concepto de la Doctrina Social Cristiana.

1. La Doctrina Social Cristiana (teoría social) no es ni un conjunto de indicaciones prácticas para solucionar la "cuestión social" ni una hábil selección de ciertos conocimientos de la sociología moderna que pudieran ser útiles para la instrucción social cristiana, sino "un elemento integrante de la doctrina cristiana de la persona " (MM 200). La Doctrina Social Cristiana, predicada por la Iglesia "desde los primeros siglos"³, adquiere una especial importancia en la era del industrialismo, la cual viene confirmada por las grandes encíclicas sociales: *Rerum Novarum* (1891), *Quadragesimo anno* (1931), *Mater et Magistra* (1961), *Pacem in terris* (1963), y *Populorum progressio* (1967), así como por la Constitución Pastoral del Concilio Vaticano II *Gaudium et Spes* sobre la Iglesia en el mundo de hoy.

[Veinte años después de la *Populorum progressio*, Juan Pablo II consigue expresar "la preocupación social de la Iglesia dirigida a un verdadero desarrollo de la persona y de la sociedad" (SRS 1), renovada por las circunstancias cambiantes en la encíclica *Sollicitudo rei socialis* (1987); finalmente, el centenario de la *Rerum novarum* constituye el motivo para la redacción de la *Centesimus annus* (1991), sin duda su encíclica social más importante].

2. La relevancia teológica de la Doctrina Social Cristiana se infiere de las cinco consideraciones siguientes:

a) La persona hombre es imagen de Dios, redimida por la sangre de Cristo y llamada a la eterna vida común con Dios. Por tanto, no puede ser degradada a objeto y medio de procesos estatales, sociales o económicos. Porque "el orden de las cosas debe servir al orden de la persona y no al contrario" (GS 26). El amor a Dios y al prójimo es el gran mandamiento de la Nueva Alianza.

b) Cristo redimió a la persona en su totalidad, incluso en el aspecto de estar ella referida esencialmente al tú y a la comunidad. Sería una sospechosa mutilación de la doctrina cristiana sobre la persona el que en ella se considerara únicamente al alma individual llamada por Dios.

c) Frente al supranaturalismo, hoy muy difundido, la Doctrina Social Cristiana enfatiza que, incluso después del pecado original, existe un orden querido por Dios en la convivencia social que se funda en la condición sociable del hombre. Este "orden social, su restauración y su cumplimiento, según el plan salvador de la Buena Nueva " (QA), su "configuración a la luz de la doctrina cristiana" (MM), constituyen el objeto de la Doctrina Social Cristiana. Dios no ha abandonado este mundo, el eón caído, a su contrincante, al Maligno.

d) Desde el punto de vista de la salvación, la situación social tiene enorme importancia, ya que a hombres y mujeres "las circunstancias sociales en las que viven y en las que están como inmersos desde su infancia, con frecuencia les apartan del bien y les inducen al mal" (GS 25). El trastorno del orden social querido por Dios hace "extraordinariamente difícil para un número enormemente grande de personas lo único necesario: su eterna salvación" (QA 130). Situaciones adversas a la salvación como, por ejemplo, el estado de miseria en ciertos países

³ Pío XII, 23. 2. 1944 (UG 94)

en desarrollo, son un escándalo que exige remedio, y no sólo en forma de limosnas o de crítica social, sino también en forma de un nuevo orden social acorde a los principios de la Doctrina Social Cristiana. La lucha dura y apasionada contra la pobreza, el hambre, la enfermedad, la miseria y la necesidad, es un deber cristiano. La resignación prematura no sería un abandono cristiano a la voluntad de Dios, sino un quietismo fatalista, que acarrearía a la fe cristiana el reproche de ser "opio del pueblo".

e) Que la Doctrina Social Cristiana es "un elemento integrador de la doctrina cristiana sobre la persona " [MM 222] se sigue en último término de la encarnación de Cristo. Cuando el Verbo de Dios asumió "una naturaleza humana real, entró también en la vida histórica y social de la humanidad", de forma que un cristiano que dejara baldías "las fuerzas ordenadoras de la fe para la vida pública" traicionaría al Dios-Hombre. Debido a la encarnación de Cristo, la Iglesia es "el principio vital de la sociedad humana"⁴. Las contraposiciones "Iglesia y Mundo", "Iglesia y Estado", "Gracia y Naturaleza", "Fe y Razón" tienen necesariamente su razón de ser, pero no deben entenderse como si la Iglesia estuviera al margen del mundo. Iglesia y mundo se compenetran. La Iglesia no mantiene un diálogo con el mundo como si ella estuviera en la periferia, sino que se halla presente salvíficamente como "levadura" (Mt 13, 33), "sal de la tierra" (Mt 5, 13), "semilla" (Mt 13, 24), "luz del mundo" (Mt 5, 14). Mediante la epifanía del Señor toda la historia humana se ha insertado en la obra salvadora de Dios. Magistralmente, aunque de forma negativa, ha expresado San Pablo esta verdad: "Estoy persuadido de que ni la muerte ni la vida, ni los ángeles ni los principados, ni lo presente ni lo futuro, ni las potestades, ni la altura ni la profundidad, ni ninguna otra criatura podrá separarnos del amor de Dios en Cristo Jesús, nuestro Señor" (Rom 8, 38-39). "A través de la Encarnación, Dios ha dado a la vida humana la dimensión que había concebido para la persona desde un principio " (RH 1).

[Juan Pablo II subraya continuamente que una sociedad realmente humana sólo se puede edificar sobre la base de un ethos, que encuentre su más segura fundamentación en la "verdad trascendente" sobre la persona. "Si no existe una verdad trascendente, con cuya obediencia el hombre conquista su plena identidad, tampoco existe ningún principio seguro que garantice relaciones justas entre los hombres". La dignidad de la persona se fundamenta en último término en que el hombre es "imagen visible del Dios invisible"(CA 44).]

3. Sobre la base de las consideraciones anteriores, la Doctrina Social Cristiana puede definirse como el conjunto de conocimientos adquiridos por la filosofía social (a partir de la naturaleza humana, de condición esencialmente sociable) y por la teología social (a partir del orden cristiano de la salvación) sobre la esencia y el orden de la sociedad humana, y sobre las normas y funciones ordenadoras que de ellos se derivan, aplicables a la respectiva situación histórica.

§ 2 El método de la Doctrina Social Cristiana.

La Doctrina Social Cristiana abarca tanto disciplinas descriptivas como normativas en las que se sirve de métodos filosóficos y teológicos, aplicados a lo social. A la objeción de que la filosofía social no es típicamente "cristiana" hay que responder que, por una parte, según la doctrina del Concilio Vaticano II, es tarea de la Iglesia "exponer y enseñar auténticamente la

⁴ Vid. Pío XII, 17. 8. 1958 (UG 4520)

Verdad, que es Cristo, y al mismo tiempo declarar y confirmar con su autoridad los principios del orden moral que fluyen de la misma naturaleza humana" (DH 14). Por otra parte, muchas verdades "naturales" de la metafísica social y de la ética social han sido ratificadas expresamente por la revelación divina y con ello han alcanzado una certeza que no puede lograr el pensamiento filosófico. Por lo demás, la Doctrina Social Cristiana parte de que "los principios del derecho natural y las verdades de la revelación tienen su común fuente en Dios como corrientes en modo alguno opuestas, sino orientadas en la misma dirección"⁵, y de que ambas, sin duda distintas y de diverso rango, se encuentran en la persona humana, una, redimida por Cristo. La naturaleza humana, creada realmente por Dios, está esencialmente referida a Cristo e incluida en el orden de la salvación, que abarca tanto lo natural como lo sobrenatural. Según la concepción cristiana, el pecado original "hirió y debilitó" la naturaleza humana; no afectó, sin embargo, esencialmente las disposiciones y potencialidades de la persona, aunque ésta sólo "con ayuda de la gracia omnipotente de Cristo" puede vivir "como exigen el honor de Dios y la propia dignidad humana"⁶. Es esencial que la Doctrina Social Cristiana estudie los órdenes sociales naturales fijándose en último término en el orden cristiano de la salvación. Debido a esta orientación recibe la Doctrina Social Cristiana su carácter teológico, y es de observar que, a consecuencia del carácter cristocéntrico de toda la Creación, todo comportamiento conforme a la rectitud natural ha sido también redimido, en sentido verdadero y fundamental, por Cristo, es decir, es cristiano y pertenece a una economía de la salvación (cfr. Col 1, 16; 2, 10; Eph 1, 22). Con ello no quiere expresarse en modo alguno una intrusión sacra en las realidades terrenas. La Doctrina Social Cristiana reconoce por el contrario, la relativa autonomía de los ámbitos culturales (Estado, economía, ciencia, arte, etc.). No sólo en la política debemos "dar al César lo que es del César" (Mt. 22, 21). La confusión medieval entre los ámbitos religioso y profano no era ni mucho menos un ideal cristiano. El Concilio Vaticano II ha lamentado expresamente "ciertas actitudes que se han dado algunas veces entre los propios cristianos, por no comprender bien el sentido de la legítima autonomía de la ciencia" (GS 36).

2. Partiendo de la creación y redención, la doctrina cristiana ve en el ser humano naturalmente sociable, no sólo la imagen de Dios, sino al redimido "por la sangre de Cristo y la gracia divina", elevado "a un orden superior" y llamado a la filiación divina⁷. Es válido, por tanto, explicar la Doctrina Social Cristiana hasta más allá del derecho natural desarrollando categorías específicamente teológicas. La importancia social de la radical unión y solidaridad de todos los hombres debe ser investigada, por ejemplo, más concretamente, tal como resulta de la doctrina de la creación, de la creación del hombre y de la mujer, de la redención por Jesucristo, de la filiación divina y del cuerpo místico de Cristo. También hay que incluir en su estudio los efectos sociales del pecado y sus consecuencias, así como el significado histórico-teológico de la doctrina del Anticristo y los efectos que en la historia universal surte la esperanza de la segunda venida de Cristo. Lo mismo que todo lo creado, también lo social precisa de redención y está referido a Cristo.

3. Finalmente, compete a la Doctrina Social Cristiana -desde el punto de vista social-teológico- la importante tarea de prevenir de todo utopismo social. Antes de la Ascensión preguntaron los discípulos: "Señor, ¿es ahora cuando vas a restablecer el reino de Israel?"

⁵ Pío XII, 1. 6. 1941 (UG 498).

⁶ Pío XII, 25. 9. 1949 (UG 358).

⁷ Pío XII, 23. 2. 1944 (UG 94).

(Act 1, 6), pregunta que atraviesa los siglos cristianos como un escándalo. Continuamente se han levantado sectarios y han prometido un paraíso terrenal. La Doctrina Social Cristiana sabe que no habrá ningún paraíso antes del último día, a pesar de los falsos profetas de Oriente y Occidente. Incluso los más celosos apóstoles laicos son incapaces de crear un orden social cristiano ideal, ya que "el mundo todo está bajo el maligno" (I Io 5, 19). Al final de los tiempos, no habrán alcanzado los órdenes e instituciones terrenales la plenitud cristiana, sino que están subyugados y juzgados a la venida de Cristo (cfr. Rom 3, 6). Desde el siglo XVIII la utopía de salvación inmanente al mundo busca enmascararse bajo la oscura y equívoca ideología del "progreso". La expresión "progreso" fue introducida en la lengua alemana por Christlob Mylius (1722-1754), el editor del periódico "Der Freygeist", alrededor del año 1750, es decir, en plena Ilustración. El Nuevo Testamento utiliza la palabra "prokope", la cual no significa exactamente "progreso", sino algo más trabajoso, el llevar adelante un barco a golpe de remo, en un doble sentido. "Prokope" indica por un lado, el avance en la fe y en el seguimiento de Cristo que la misericordia de Dios nos ha regalado (1 Tim 4, 15; Phil 1, 25), o sea, el "avance del Evangelio" (Phil 1, 12); por otro lado, el avance de la herejía, la cual "como una úlcera cancerosa" progresará y devorará todo en torno suyo (2 Tim 2, 16 -17; 3, 13). Depende entonces de lo que en aras del progreso se abandone y de hacia lo que uno se dirija. Los Apóstoles "dejaron atrás sus redes" y se dirigieron a Jesús (Mt 4, 20; 19, 27). La persona puede, sin embargo, también, por el progreso dejar a Dios e ir en busca de dioses extranjeros (Dt 11, 16; Jos 22, 16; Jue 2, 12; Is 1, 4). Puede perder "el camino recto" (2 Petr 2, 15), abandonar "la primera caridad" (Apc 2, 4) y "avanzar cada vez más en la lejanía de Dios" (2 Tim 2, 16).

El progreso técnico y económico no depara directa e inmediatamente "el nuevo cielo y la nueva tierra" (Apc 21, 1). El verdadero progreso santificado por el misterio de la Cruz y de la Resurrección, se produce más bien mediante el aumento de la fe, de la esperanza y de la caridad. Entendidos adecuadamente, el avanzar y el conservar (la tradición), no son contrapuestos, sino dos actitudes vitales necesarias. Mas no todo lo del pasado es digno de ser conservado. En algunos ámbitos se justifica ciertamente dar un adiós a lo precedente. Es digno de ser conservado lo que es válido de modo atemporal. En este caso se hace necesaria una continua "vuelta a los orígenes". "Cuando bebas, acuérdate del manantial", dice el refrán. "Quien busca la fuente, debe nadar contra corriente", escribe el poeta polaco Jercy Lec. El cristiano no debe nadar con los demás de modo conformista, sino ser un rompedor de olas. Entretanto, las dos ideologías del progreso que han seducido a un gran número de personas y pueblos en los siglos XIX y XX, han recibido fuertes sacudidas: ni el tan impulsado progreso tecnocrático de la economía y del bienestar material, ni la construcción revolucionaria de un orden socialista han logrado llevar a la persona a la felicidad y a la libertad.

[Juan Pablo II ve como "la verdadera causa" de la "caída del marxismo", dejando a un lado "la ineffectividad del sistema económico", "el vacío espiritual provocado por el ateísmo". El cual "ha dejado sin orientación a las jóvenes generaciones" (CA 24). También la "alienación" de las "sociedades occidentales" tiene en última instancia causas teológicas. En cuanto "la esencial capacidad de trascendencia de la persona humana" se ciega, amenaza una "inversión de medios y fines". Las personas se "instrumentalizan mutuamente" para "satisfacer sus necesidades particulares y secundarias" y así se incapacitan para "la propia donación libre" (CA 41). Esto conduce a la destrucción de la familia, pero también al deterioro del "ideal democrático". Sin una fundamentación última de la dignidad de la persona humana, los sistemas democráticos corren el peligro de agotarse en un antagonismo de "intereses" y perder así la fuerza para el consenso sobre el bien común (cfr. CA 46/47).]

La meta de la Doctrina Social Cristiana -sobre todo en su orientación político-social, ético-social y pedagógico-social- no es un paraíso terrenal ni tampoco la exaltación neotriunfalista del “mundo terreno”, sino el orden social en el que el ser humano pueda cumplir del mejor modo la voluntad de Dios y vivir una vida cristiana. Así pues, hay que rechazar tanto el utopismo social como un espiritualizado cristianismo de ghetto, que no concedería a la fe cristiana ningún poder ordenador en el ámbito social y abandonaría el mundo a su destino. La esperanza en lo venidero no nos lleva a evadirnos del mundo, sino que nos hace interiormente libres, a fin de ser capaces de configurar las realidades terrenas en virtud de la fe.

4. Aunque la tarea más noble de la Doctrina Social Cristiana es investigar los fundamentos metafísicos, éticos y teológicos de la sociedad, tiene que estar siempre atenta a comprender los "signos de los tiempos" (Mt 16, 3). De lo contrario corre el peligro de caer en una abstracción desligada del presente, aunque siga siendo fiel a los principios. De ello se sigue que la Doctrina Social Cristiana debe tener en cuenta y valorar cuidadosamente los resultados seguros de la sociología empírico-sistemática, de la historia y la psicología sociales, de la demografía, etc., especialmente en la época presente, cuando tempestuosos acontecimientos sociales, técnicos y económicos transforman profundamente el modo de existencia y la forma de vida de las personas. La Doctrina Social Cristiana se debate con tensión entre lo que hay de divino y lo que hay de históricamente mudable en la Iglesia, entre lo dado y lo propuesto, entre necesidad y libertad.

5. En este esbozo trataremos de exponer los valores y órdenes inmutables establecidos por Dios junto al análisis de la situación en la época actual. En la medida en que esto sea posible en un breve compendio serán explicadas todas las cuestiones relecantes de la Doctrina Social Cristiana general y especial.

PRIMERA PARTE: FUNDAMENTACIÓN

SECCION PRIMERA: INDIVIDUO Y SOCIEDAD

CAPÍTULO 1: LA SOCIABILIDAD NATURAL DEL SER HUMANO

§. 1. La Personalidad como Fundamento y Presupuesto de la Sociabilidad Natural del ser Humano

1. La idea de que pudiera haber un ser que fuera un segundo Yo, nos resulta inquietante. Este involuntario horror a un fantasmal doble radica en profundos estratos de nuestro ser. Ninguna criatura de la tierra constituye un mundo en sí tanto como el ser humano. Es persona y sólo desde la personalidad puede comprenderse su sociabilidad natural. Por eso, para procurarnos un acceso a la comprensión de la sociabilidad, vamos a describir más detalladamente en diez enunciados las características de la personalidad humana.

a) Personalidad significa "participación de la luz del espíritu de Dios". Por su razón, llevada a plenitud, por supuesto que mediante la sabiduría, supera el ser humano "el mundo material". Es capaz de "conocer y amar a su Creador"; ha sido constituido por El, en "señor de todas las criaturas terrenas" (GS 12, 15).

b) Personalidad significa unicidad. El ser humano es él mismo, con este cuerpo y este alma, distinto y separado de todo otro ser; jamás repetido, jamás repetible. Ha nacido dotado de originalidad, aunque a veces concluya sus días como simple copia de otros hombres.

c) Personalidad significa autonomía. No constituimos parte de otro como la mano es parte de nuestro cuerpo. Existimos en nosotros mismos, aunque haya en nosotros varios estratos: físico-vital y espiritual. Pero propiamente no tenemos un cuerpo y un alma como si poseyéramos cosas ajenas, sino que somos un todo corpóreo y espiritual.

d) La persona humana es portadora de su pensar, obrar y omitir. Todas nuestras acciones son actos nuestros, aunque se repartan por muchos decenios de nuestra vida. Podemos, sin duda, arrepentirnos de falsas decisiones y pecados y superarlos interiormente; pero jamás podremos hacer que dejen de ser actos nuestros. De nuestra personalidad reciben el inamovible carácter de referencia al yo.

e) Personalidad significa libertad. La libertad que procede del esencial núcleo espiritual de la persona humana es la capacidad de decidirse autónomamente de una u otra forma frente a posibilidades diversas, sin ser forzado unívocamente por el determinismo psicológico en una determinada dirección. En virtud de su libre poder conformador, el ser humano es "señor de sí mismo"⁸. Sin libertad personal es imposible la libertad moral y perderían su sentido la culpa y la expiación, el premio y el castigo, el arrepentimiento y la satisfacción. Esto no está reñido con que toda persona esté influida en sus decisiones consciente o inconscientemente de muchas maneras (hereditaria, psíquica, socialmente) e incluso expuesta -particularmente en la

⁸ Tomás de Aquino, *S. th.* II 64, 5 ad 3.

era de los mass media- a la manipulación. Hoy está cada vez más extendido el miedo a tomar decisiones y la inseguridad. A pesar de que -o quizás precisamente por ello- la sociedad moderna considera que todo es factible, y cada vez se siente más desconcertada de manera que, proporcionalmente a ese desconcierto, precisa cada vez más centros de asesoramiento.

f) Personalidad significa responsabilidad. Al ser humano le está vedado refugiarse en la responsabilidad ajena. A la decisión responsable va íntimamente vinculado el tener que atenerse a las consecuencias, lo cual significa un compromiso a veces tremendo. Se da, por tanto, una correlación entre libertad, responsabilidad y compromiso. La persona tiene además la responsabilidad de trascenderse a sí misma, ya que puede percibir la llamada personal de Dios y entrar en diálogo con El. Desde este punto de vista, el don de la decisión responsable es señal de la dignidad deiforme del ser humano y, a la vez, susceptible de un desarrollo personal formativo. La afirmación "estar condenado a la libertad" es propia del pesimismo y del orgullo desmesurado. El reconocimiento del orden ético de los valores encuentra su expresión en la aceptación de la responsabilidad.

g) Personalidad significa conciencia moral. Es cierto que la persona es el origen de sus decisiones libres, pero en ella mora también la norma que le ha sido previamente dada, gracias a la cual puede enfrentarse personalmente, sobre todo en caso de conflicto, al obligatorio "debes" o "no debes". Precisamente a través de la apelación de la conciencia moral, que en último término procede de Dios, se hace el ser humano consciente de su personalidad, si bien la conciencia puede irse "casi cegando progresivamente por el hábito del pecado" (GS 16).

h) Personalidad significa soledad. Libertad, responsabilidad y conciencia moral dejan al ser humano solo consigo mismo en el fondo de su persona. La soledad así entendida es una vivencia fundamental de la persona, mientras que su desfiguración, el aislamiento, la impulsa, en la huida de sí misma, hacia el ruido y el tumulto de los placeres.

i) Personalidad del ser humano significa conciencia de su origen, ajeno a él mismo, y de la certeza de su muerte. El mortal sabe sin duda que tiene que responder de sus decisiones; pero no es responsable de su existir. Él mismo es un "regalo". Su existencia, su futuro, su salvación: todo se lo debe al amor generoso de Dios. Al tiempo sabe de la transitoriedad de su vida terrena. Se podría definir acertadamente al ser humano como ser consciente de que ha de morir. Todo el progreso de la ciencia y de la técnica, aun siendo tan grande y útil, resulta como una ironía frente a la realidad de la muerte. El ser humano es una criatura formada, llamada y amada por Dios.

j) Personalidad significa vocación del ser humano a la "comunidad con Dios". Ha sido llamado "desde su origen" al "diálogo con Dios" (GS 19). Ha sido redimido por Cristo, convertido por el bautismo en parte de la "nueva creación" (Gal 6, 15) y "hecho partícipe de la naturaleza divina" (2 Pet 1, 4). El conservar y desarrollar esta filiación divina es una tarea personal que se impone todo cristiano.

La interpretación cristiana de la personalidad es la respuesta a la cuestión actual, que se plantea apasionadamente sobre todo para los jóvenes, acerca del sentido último de la vida. No pocos están atemorizados por un sentimiento abismal del sinsentido de su vida. Han encallado, están "presos en la red" (Is 24, 18) y ante indicadores destrozados. El miedo no está lejos de los hombres, tampoco en la sociedad del bienestar. Se despierta y se acuesta con ellos. Podemos distinguir ocho tipos de miedos que acechan hoy a la persona: el miedo a la crisis económica, al paro, a la guerra, a la enfermedad, a la vejez, al aislamiento, a la muerte, y a lo que viene tras la muerte. El miedo sólo puede ser superado con la cercanía de alguien

que ama. El gran amador es Dios mismo, quien no nos ha creado para la desesperación, sino para la salvación.

2. El niño es ya persona y, si está bautizado, hijo de Dios y miembro del cuerpo de Cristo, aunque no tenga todavía personalidad. El cristiano madura en personalidad cuando en seguimiento de Cristo persigue la plenitud con amor y fidelidad. Cuanto más fuerte personalidad se forja, tanto más original, plétórica y marcadamente está ante nosotros en su irrepetible unicidad y peculiaridad. Sin embargo -y esto es lo asombroso-, la persona sólo encuentra su plenitud en el contacto con los otros. No se encierra en sí misma, sino que es abierta, dialógica, capaz de hablar y de oír. La personalidad y sociabilidad están entre sí en una originaria y peculiar relación de tensión. Cuanto más enérgica se ha hecho la personalidad de un ser humano, tanto más profundo e íntimo será el encuentro con los demás, bien se trate de relación yo-tú, de la pareja o de la tensa relación de la persona con las grandes y más amplias formaciones sociales.

§ 2. Demostración de la Sociabilidad Natural del ser Humano

1. En la fundamentación de la sociabilidad natural del ser humano, es obvio destacar, en primer lugar, su necesidad del otro y de sociedad -en el ámbito físico-material, espiritual, cultural y moral. Ningún ser vivo necesita de los demás en los primeros meses y años de la infancia tanto como la criatura humana, a quien -a diferencia del animal- falta la seguridad de los instintos innatos. El animal está configurado por sus disposiciones naturales y por su entorno, en el que está encapsulado instintivamente. Y para cada generación animal se repite la misma situación. La persona, sin embargo, transmite por tradición, educación y enseñanza sus experiencias y conocimientos de generación en generación. Somos "herederos de generaciones pasadas y nos beneficiamos del trabajo de nuestros contemporáneos" (PP 17). Toda cultura se basa en la posesión común de los bienes espirituales de las generaciones pasadas y presentes: "¿Qué poco tenemos y somos nosotros de lo que en el sentido más puro llamamos propiedad nuestra! Todos nosotros tenemos que recibir y aprender, tanto de los que existieron antes que nosotros como de los que viven con nosotros. Ni el mayor genio llegaría muy lejos si quisiera deberlo todo a su propio interior. Pero eso no lo entiende mucha gente y tantea en las tinieblas de una semi-vida con sus sueños de originalidad" (Goethe a Eckermann). Sobre todo las normas del orden moral precisan de la conservación y protección por parte de la sociedad. En este sentido tiene especial importancia la Iglesia en su condición de predicadora de la revelación divina.

2. En el fondo, la sociabilidad natural de la persona no radica utilitariamente en la exterior necesidad de los demás, sino que se funda metafísicamente en el ser humano, cosa que significa riqueza y no pobreza. El ser creado que procede de la liberal bondad de Dios trata en múltiples modos de representar la bondad y la grandeza del creador. Todo ser, incluso el no dotado de espíritu, es por tanto "comunicativo" en el sentido metafísico (*bonum est diffusivum sui*). El ser humano, imagen de Dios, es decir, substancia espiritual, personal y creada es, por una parte, especialmente comunicativo por su esencia, es decir, está dispuesto a donar sus propios valores espirituales y, por otra, tiende a participar de los valores espirituales de otras personas. Todo ser personal tiende pues, esencialmente, a la entrega y a la participación, de forma que el ser personal está ordenado por naturaleza al tú y a la sociedad. La meta es el recíproco dar y participar en los valores personales y, por ello, se determina el sentido de las diversas formaciones sociales según la especie de los valores personales que en ellas intervienen; por ejemplo, como matrimonio, como amistad, etc.

3. Desde el punto de vista teológico-social, es la incorporación al cuerpo de Cristo el más íntimo principio de unidad de los humanos entre sí y con el Dios trinitario. Dios, uno en tres personas, ha creado al ser humano a su imagen y semejanza, de lo que se puede concluir "que la sociabilidad de Dios se refleja en la sociabilidad humana"⁹. También en la oración de Cristo al Padre, "que todos sean uno (...) como nosotros somos uno" (Jn 17, 20-22), se vislumbra, como enseña el Concilio Vaticano II, una semejanza "entre la unión de las personas divinas y la unión de los hijos de Dios en la verdad y en el amor" (GS 24). Tomás de Aquino apuntó que la semejanza del hombre con el Dios trinitario brilla especialmente en el lenguaje (como imagen del logos) y en el amor (como imagen del Espíritu Santo). En la creación carente de racionalidad habría solamente una huella (vestigium) de la Trinidad, pero en el hombre estaría su "imagen" (imago): "en las criaturas racionales que están dotadas de entendimiento y voluntad se encuentra la representación de la Trinidad, en la forma de la imagen, en tanto que poseen el Verbo concebido y el desbordante amor"¹⁰.

§ 3. Las Fuerzas Comunitarias del ser Humano

Las fuerzas que arrastran instintivamente a la persona hacia la sociedad -instinto sexual, instinto de imitación, instinto de prestigio, instinto de lucha, instinto de juego, etc.- no bastan para formar vínculos e instituciones sociales duraderas, aunque tienen también su importancia en unión con otras fuerzas espirituales. A la larga, tampoco el simple criticar y dialogar unen. Actúan comunitariamente sobre todo dos energías espirituales: la disposición para la sucesión y el amor. La disposición para la sucesión, tal como la determina, por ejemplo, la relación de los hijos con los padres y de los discípulos con el maestro, no es una huida a la responsabilidad ajena, sino decisión personal. Supone unión de intenciones y disposiciones de ánimo, y frecuentemente va unida al amor. No se trata aquí del amor que abusa egoístamente de los demás y les trata como un bien de consumo, sino del amor en cuanto actitud valiosa que se realiza en el estar dispuesto a sacrificarse por el prójimo y por la comunidad.

2. Debido a la unión espiritual de las personas entre sí, éstas son capaces de practicar virtudes sociales (amor al prójimo, fidelidad, veracidad, justicia, obediencia) y de estructurar ámbitos culturales que un individuo no podría crear por sí solo (arte, ciencia, economía, etc.): "Vemos aquí (...) valores ontológicos y también morales que quedan absolutamente fuera del alcance de individuos solos y que incluso el mismo poder creador de Dios únicamente pudo atribuir y hacer accesibles a las instituciones sociales"¹¹.

3. Destacado mediador del intercambio espiritual es el lenguaje, por el que participamos - dentro de cada sociedad vinculada por el mismo idioma materno- en el "proceso de verbalizar el mundo"¹² El lenguaje crea comunidad, sobre todo cuando las personas no se limitan a hablar sobre algo, sino cuando se declaran a sí mismas en la palabra (por ejemplo, en el sí del matrimonio, en el adsum de la ordenación sacerdotal). De las personas que están unidas en el amor decimos que se comprenden, que hablan el mismo idioma. La Sagrada Escritura narra

⁹ H. de Lubac, *Catholicisme. Aspects sociaux du dogme*, cit. por G. Thils, *Théologie et Réalité sociale*. Tournai/Paris, 1952, 259.

¹⁰ Tomás de Aquino, *S. th.* I 45, 7.

¹¹ O. v. Nell-Breuning, "Zur christlichen Gesellschaftslehre". *Wörterbuch der Politik*, t. I., Friburgo de Brisgovia, 1947, p. 44.

¹² J. L. Weisgerber, *Die Grenzen der Schrift*. Colonia/Opladen, 1955, 10.

que la comunidad original de los seres humanos fue destruida por la confusión de lenguas de Babel (Gen 11, 1-9) y que la comunidad de los redimidos por Cristo encontró nueva expresión en el milagro del don de lenguas del día de Pentecostés (Act 2, 1-11).

El asombroso desarrollo de los modernos medios de comunicación ha llevado precisamente a que hoy apenas se pueda valorar suficiente la importancia de la "palabra" y de la "imagen" en la formación de la opinión pública. El influjo de unos miles de comunicadores en los puestos claves de la prensa, la radio y la televisión, es en muchos casos mayor que el poder de los parlamentos y, desgraciadamente, con frecuencia destructivo e irresponsable. Joachim Besser dice de la televisión alemana: "El hecho de que cincuenta millones de personas tarde tras tarde sólo se ocupen de lo que un par de cientos ha elegido para ellas, genera un conformismo mental único en la historia"¹³. "Conformismo mental" es lo mismo que uniformidad y minoría de edad. A eso se añade que la ininterrumpida inundación de sensaciones e informaciones desvaloriza cada vez más el lenguaje, a través de los mass media, y no deja espacio para el recogimiento y el silencio.

El lenguaje de muchos medios de comunicación, que apenas se dirige a la razón, sino más bien y con mayor intensidad al sentimiento (son significativos los vocablos: emocional, afectado, sugestivo, patético, drástico, chocante, dramático), lleva a una inflación y reducción de la lengua materna. Preguntado Confucio (†479 a. d. C.) sobre qué es lo primero que haría si se le otorgara el poder político, respondió: "Mejoraría el lenguaje, pues cuando no se habla con propiedad no concuerda lo que se dice con lo que se piensa. No se debe tolerar la arbitrariedad en las palabras". Expresión de esta adulteración del lenguaje son los grandes titulares convertidos en bandera de una ideología y en medios de propaganda. El lenguaje está siendo sustituido y violentado de muchas maneras por una sofística que destruye la verdad. Hay una literatura sin duda "hecha" con ingenio, y que sin embargo es miserable y de poco valor.

La esperanza de que, a través de la gran cantidad de información y de las innumerables conferencias y diálogos, las personas llegaran a comprenderse mejor a sí mismas y a entender el sentido de lo social, no se ha verificado. Por el contrario, la sensación de la ininteligibilidad del mundo se ha vuelto más intensa. También hay más gente que vive aislada de toda relación con los otros; gente que habla en monólogos y se encapsula. "Nadie conoce al otro, cada uno está solo", dice Hermann Hesse.

CAPÍTULO 2: COMUNIDAD, SOCIEDAD, MASIFICACIÓN

§ 1. Comunidad y sociedad

1. Sociedad significa -en sentido amplio- cualquier forma de unión duradera entre personas que tratan de realizar en común un valor (un fin). Así entendida, sociedad es conceptualmente lo mismo que comunidad y, etimológicamente, ambos términos expresan lo mismo en alemán, ya que también ambos (Gesellschaft y Gemeinschaft) comienzan y terminan con el prefijo y el sufijo colectivos Ge y -schaft respectivamente; y además, gemein significa lo mismo que sell (alemán medieval, sal; anglosajón, seli): lo común, unificador, social. La doctrina social católica usa también ambas expresiones como sinónimas, ajustándose en ello al texto latino de las encíclicas sociales de los Papas, que llaman societates a cualquier formación social, ya se

¹³ J. Besser, en: *Welt der Arbeit*, 18. 5. 1973.

trate de la familia (*societas domestica*), del Estado (*societas civilis*) o del ámbito social existente entre los individuos y el Estado (*quae in eius velut sinu iunguntur societates*, RN 37).

2. Por otra parte, la sensibilidad lingüística alemana distingue en numerosas formaciones de palabras la *Gemeinschaft* (comunidad) -unión personal y sentimental- de la *Gesellschaft* (sociedad) -organización finalista. Llamamos al matrimonio comunidad de vida, y no sociedad de vida. Hablamos de la comunidad doméstica, de la comunidad educadora, de la comunidad de la gracia, de la comunidad o comunión de los santos, y hablamos sin embargo, de sociedad anónima, de sociedad industrial, etc. Por lo demás, el lenguaje al uso no es unívoco. Aunque hablamos, por ejemplo, de comunidades religiosas, a los jesuitas se les llama "Sociedad de Jesús", y a los misioneros de Steyl los denominamos "Sociedad del Verbo Divino". En el derecho alemán de sociedades, al consorcio de varias empresas se le llama *Gewinngemeinschaft* o *Interessengemeinschaft* (comunidad de ganancias o de intereses, respectivamente).

3. El contraste "comunidad — sociedad", que aparece ya en Schleiermacher y en el romanticismo (Adam Müller), entra en la ciencia sobre todo por obra de Ferdinand Tönnies (†1936). Su libro *Comunidad y Sociedad* (1887) pasó al principio casi inadvertido, hasta que, antes de la Primera Guerra Mundial, los movimientos juveniles volvieron a encontrar su propio lema en la oposición "comunidad-sociedad". En 1912 apareció el libro en segunda edición, y en 1935, en la octava. Numerosos sociólogos de la cultura -sobre todo en los tres primeros decenios del siglo XX- recogieron el pensamiento de Tönnies. Max Weber habló de "mancomunación" y "socialización"; Herman Kantorowicz, de "relaciones vitales irracionales"; Wilhelm Hellpach, de "estructuras generativas" y "estructuras constitutivas". Por obra de August Pieper y Anton Heinen, la especial acentuación de la vinculación comunitaria emocional y viva ganó influencia decisiva frente al finalismo artificial de la organización, incluso en la tarea de formación desarrollada por la "Asociación Popular para la Alemania Católica".

Después de la Segunda Guerra Mundial, Tönnies volvió a pasar a segundo plano, ya que la sociología alemana se apartó de la especulativa sociología cultural y puso en primer plano -influida por los métodos estadounidenses- la investigación empírica de la sociedad. René König sentenciaba en 1955 que de la antinomia "comunidad-sociedad" no quedaba siquiera un "montón de ruinas, sino sólo una gran confusión", que no tenía nada que ver con "la historia ni con la realidad"¹⁴. Llama la atención, sin embargo, que la antinomia de Tönnies siga influyendo todavía bajo nombres nuevos: numerosos sociólogos suelen contraponer los "órdenes primarios" de la familia, la vecindad, el gremio, la aldea, a los anónimos "sistemas secundarios", que no se dirigen a toda la persona, sino a un aspecto de su existencia, por ejemplo, el de miembro de un turno de trabajo, el de beneficiaria de seguros sociales, etc.

4. El punto de partida de Tönnies es que, de la "voluntad natural" que comprende la disposición de ánimo, los sentimientos y la conciencia moral de la persona, nacían formas de vinculación esencial y ontológica -las comunidades de sangre (familia, parentela, estirpe y linaje), de espacio (vecindad, aldea) y de espíritu (amistad)-, mientras que la "libre voluntad", orientada a la relación fin-medios, ha generado formas fruto de la arbitrariedad (sociedades): "La comunidad es entendida como basada en la común voluntad natural, y la sociedad como

¹⁴ Kölner Zeitschrift für Soziologie, 7 (1955), 375 ss.

producida por la común voluntad libre"15. La voluntad natural repercute en las comunidades como costumbre, fe, armonía, uso y religión; mientras que la voluntad libre produce en las sociedades el contrato, el estatuto y la convención.

5. Desde el punto de vista crítico, hay que oponer a la antinomia de Tönnies, que es insostenible la idea implícita, en él fundamental, de que las fuerzas emocionales e inconscientes de la persona son buenas, y el espíritu razonable y ordenador es sospechoso. Tönnies interpreta la constitución de la comunidad desde la exclusiva vivencia subjetiva, y no contempla la estructura óptica (la substancialidad y personalidad) de la persona en cuanto requisito y meta de toda comunidad. Para él, voluntad natural y voluntad libre son simplemente principios biológico-psicológicos, es decir, físicos, no metafísicos. A ello se añade que la clasificación de las formaciones sociales que se persigue con la antinomia no responde a la realidad, ya que todas ellas -incluso aquéllas basadas en la vinculación personal- manifiestan elementos conscientemente configurados. A los caracteres esenciales de la comunidad pertenecen no sólo la vinculación y común realización de un valor, sino el orden y el gobierno (autoridad). Con ello no se pretende negar que -supuesta la fundamentación filosófica de la comunidad- la distinción entre comunidad acuñada personalmente, por un lado, y sociedad organizada preferentemente para conseguir ciertos fines, por otro, tiene cierto valor cognoscitivo universal.

§ 2. Carácter masivo y masificación

1. No pocos declaran actualmente que el crecimiento de la población, el aumento de habitantes en las ciudades, la industrialización, la mecanización de la vida laboral, la tecnificación de los viajes, transportes e información, la estandarización y uniformación de la producción de bienes; en una palabra, el carácter masivo de las formas de vida modernas, ha despersonalizado y masificado a la persona. El hombre masa nacería "tecnológicamente de la mecanización; económicamente, de la standarización; sociológicamente, del amontonamiento y, políticamente, de la democracia". No se puede saber adónde conducirá en definitiva "el giro cada vez más rápido de la espiral", pero apenas cabe duda "de que nos aproximamos a su fin, sea el que sea"16. El progreso técnico, "especialmente en el terreno de la producción de bienes de consumo" hace tiempo que ha llevado en muchos lugares a una "superpoblación sociológica" y "con la transformación del mundo en conejera ha echado a perder y quitado el gusto a la vida en esta tierra, aunque, por ahora, todavía haya suficiente pasto"17.

2. El cristiano tendrá que sospechar de estas tesis, como ya hizo Romano Guardini con las siguientes preguntas: "¿Tenemos derecho, en último término, a convertir el argumento de la limitación que el crecimiento de la población acarreará para todos los valores personales y culturales, en un argumento contra la población misma? ¿tenemos derecho a decir que no deberían haber nacido mil seres humanos, sino sólo diez, simplemente porque el nivel cultural de mil personas sea supuestamente menor al de diez?"18. Según el pensamiento cristiano, el carácter masivo de las condiciones de vida no tiene por que ser equiparado a la despersonalización del ser humano. Ciertamente es que las condiciones ambientales en los

15 F. Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, Leipzig, 1935, 86 y ss.

16 H. de Man, *Vermassung und Kulturverfall*, Múnich, 1952, 2ª ed., 48 y 195.

17 A. Rüstow, en: *Ordo*, 4 (1951). 389.

18 R. Guardini, *Das Ende der Neuzeit*, Basilea, 1950, 73.

modernos Estados industrializados hacen difícil "pensar todavía independientemente de las influencias externas, obrar por propia iniciativa, ejercer derechos y cumplir deberes con responsabilidad propia, actualizar y desarrollar plenamente las disposiciones espirituales". Sin embargo, la opinión de que la estrecha red de vínculos sociales conduce necesariamente a la enajenación, "debe ser decididamente rechazada" (MM 62). En el aspecto espiritual, ético y religioso, son más bien característicos de la masificación los tres rasgos siguientes:

a) La huida al impersonal "se": se piensa, se opina, se hace. Quien es propenso a lemas y consignas, quien deja que la televisión y revistas ilustradas piensen por él en cuestiones vitales, quien se convierte en eco de los demás y recoge ideologías prefabricadas, ha caído en la masificación. Las personas sin baluarte interior son dóciles instrumentos para los dictadores.

[La encíclica *Centesimus Annus* habla de la "manipulación", "llevada a cabo por aquellos medios de comunicación que imponen, con la fuerza persuasiva de penetrantes campañas, modas y corrientes de opinión, sin que sea posible someter a un examen crítico las premisas sobre las que se fundan". (CA 41)].

b) La absolutización del nivel de vida material, que hace retroceder lo espiritual y amenaza con ello la personalidad del ser humano. La publicidad y profusión de estímulos presionan en la misma dirección. No sin razón se suele decir que el prestigio social de una persona se determina, mucho más que por su posición profesional y por su responsabilidad, por su standard de vida, por lo que ella "puede permitirse". La creencia en el mundo como ámbito de "posibilidad" ha succionado hacia el exterior las potencias del ser humano como nunca antes en la historia. Pero en la pura exterioridad y en el consumo, no encuentra el ser humano su realización.

c) El desarraigo religioso. Un difundido modo de pensar racionalista y naturalista que ve el mundo como "posibilidad" absoluta para su acción, es ajeno e indiferente a lo religioso y sobrenatural. Aquí llama la atención el hecho de que, en amplias capas sociales, operen todavía teorías pseudocientíficas ya "periclitadas", que la ciencia ha superado hace tiempo. La atmósfera de la sociedad moderna está secularizada. Sin embargo, el deslizamiento silencioso de muchos en la indiferencia religiosa no ha conducido a la "gran liberación", sino más bien llevado a muchas personas a la inseguridad, a la desorientación y a la tristeza. [...] Al final, sólo un nuevo arraigo en Dios puede preservar al ser humano de la profanación y la pérdida de su dignidad personal¹⁹. Hoy hay muchas personas atemorizadas por el abismal sentimiento del sinsentido de sus vidas.

"La experiencia existencial decisiva", escribe Eugen Gottlob Winkler, "era ya para el veinteañero (...) el sentirse expuesto a un pleno vacío (...) El desierto significaba para él la analogía del mundo"²⁰. En el poema „El país desértico", dice Thomas Stearns Eliot: "Te muestro el miedo en un puñado de polvo". Desierto significa: sombras, noche, "ruinas y arena dispersas por doquier", completo desconsuelo, soledad o, como escribe Franz Kafka en sus diarios: "completa indiferencia y apatía (...) nada, nada. Soledad, aburrimiento, no, no

¹⁹ Vgl. J. Höffner, *Industrielle Revolution und religiöse Krise*. Köln/Opladen, 1961. También *Pastoral der Kirchenfremden*. Bonn, 1979.

²⁰ E. G. Winkler, *Dichtungen - Gestalten und Probleme*. Pfullingen 1956.

aburrimiento, sólo soledad, sinsentido, debilidad"²¹. El "desierto espiritual", esto es, "los cadáveres de las caravanas de tus primeros y de tus últimos días"²². „¡Señor, los ojos y la boca están tan abiertos y vacíos! ", dice Paul Celan²³.

[Juan Pablo II describe la amenaza de lo personal e individual por la presión de las estructuras sociales prepotentes en "Centesimus annus" como pérdida tendencial de la "subjetividad de la sociedad" (subiectivitas societatis). Si se entiende al ser humano como "reducido a un conjunto de relaciones sociales", entonces desaparece "el concepto de persona como sujeto autónomo de decisión moral". El error antropológico fundamental del socialismo consiste en que a la persona "se la entiende en último término como instrumento y molécula del organismo social", a la cual no compete ninguna "responsabilidad personal e inalienable respecto al bien moral".

En las sociedades democráticas se muestra la "subjetividad de la sociedad" en la "creación de estructuras de participación y de corresponsabilidad" (CA 46). Esto queda obstaculizado cuando se practica de modo absolutista el principio de la mayoría; cuando tal principio absoluto vendría a suprimir tanto la dignidad y los derechos de las personas, como, en el ámbito del bien común, la autonomía existente de los grupos e instituciones sociales, especialmente de la familia (vid. CA 13).

La representación máxima del vaciamiento de la subjetividad de la sociedad y del principio de subsidiariedad que lleva consigo, es ese "nuevo tipo de Estado" llamado "Estado de bienestar" o "Estado asistencial" (CA 48). "Al intervenir directamente y quitar responsabilidad a la sociedad, el Estado asistencial provoca la pérdida de energías humanas y el aumento exagerado de los aparatos públicos", con el consiguiente "enorme crecimiento de los gastos" (CA 48). En buena parte, la culpa de ello la tienen los ciudadanos con su creciente "mentalidad de exigencia" y con el desplazamiento de su responsabilidad personal al Estado. Esto ha sido provocado en parte, porque el mercado sólo recompensa los beneficios mercantiles y no aquellos otros bienes inmateriales, tales como los que proporciona sobre todo la familia en calidad de aportes educativos y asistenciales, los cuales influyen también positivamente en los intereses económicos de la sociedad. De esta suerte, el individuo "queda hoy día sofocado con frecuencia entre los dos polos: Estado y mercado" (CA 49). Todo ello es un impedimento y una amenaza para preservar "el carácter de sujeto de la sociedad" en cuanto comunidad libre y autoresponsable de personas, familias y grupos sociales].

²¹ F. Kafka, *Tagebücher*. Fránfort del Meno, 1954, 475.

²² F. Kafka *Hochzeitsvorbereitungen auf dem Lande*. Fránfort del Meno, 1953, 349

²³ Poema "Tenebrae" en: P. Celan, *Sprachgitter*. Fránfort del Meno, 1959.

SECCION SEGUNDA: LOS PRINCIPIOS ORDENADORES DE LA SOCIEDAD

CAPÍTULO 1: EL PRINCIPIO DE LA SOLIDARIDAD

§. 1. El sentido del principio de la solidaridad

1. Las leyes ordenadoras que regulan la vida social se basan en las actitudes de naturaleza socialfilosófica y socialteológica expuestas bajo el epígrafe "Individuo y sociedad". Como primera e inmediata consecuencia resulta de esos comportamientos esenciales el principio de la solidaridad (de *solidare* = reunir sólidamente). Este principio se desprende a la vez de la personalidad y socialidad del ser humano y supone un recíproco estar unidos y obligados. Con ello se rechazan como principios ordenadores de la sociedad tanto el individualismo, que niega la naturaleza social de la persona, y en la sociedad no ve más que una asociación finalista para equilibrar mecánicamente los intereses individuales, como el colectivismo, que priva al hombre de su dignidad personal y le degrada a mero objeto de procesos sociales y, sobre todo, económicos. El principio de la solidaridad no se halla en un punto medio entre el individualismo y el colectivismo, sino que representa una nueva y característica afirmación sobre la relación entre persona y sociedad, por arraigar a la vez en la dignidad personal y en la natural sociabilidad del ser humano. Este principio se basa por una parte en la unión recíproca ónticamente dada del individuo y la sociedad (los vínculos comunitarios) y, por otra, significa la responsabilidad moral resultante de esta situación óntica (compromiso comunitario). Es, por tanto, un principio óntico y, a la vez, ético.

2. Desde el punto de vista científico, el principio de la solidaridad fue explicado y fundamentado sobre todo por Heinrich Pesch, Gustav Grundlach y Oswald von Nell-Breuning. Estos eruditos dieron a su sistema científico-social el nombre de solidarismo -sin duda con la intención de oponer un lema breve y acertado al individualismo y al socialismo-, de modo que solidarismo sería sinónimo de "Doctrina Social Cristiana". Hace tiempo, sin embargo, que no todos los sociólogos católicos están de acuerdo con ello, aunque reconozcan la idea fundamental del principio de la solidaridad. De hecho podría ser un error intentar comprender la Doctrina Social Cristiana bajo un solo lema determinado, tratése de "familiarismo" (Gustav Ermecke), de "socialismo cristiano", de "universalismo" (Othmar Spann) o de "solidarismo". Es preferible hablar sencillamente de "Doctrina Social Cristiana".

§ 2. Fundamentación del principio de la solidaridad

1. Como el ser humano es por esencia persona y, en su unicidad personal, está a la vez referido por esencia a la sociedad, el principio estructural de la sociedad se basa "en una original y peculiar condición de relación y unión" entre persona y sociedad, que no permite "en modo alguno una simple vuelta a sólo una de las dos magnitudes". De la peculiar dirección doble de esta unión, que constituye la esencia metafísica de la sociedad, se sigue que las personas están "vinculadas desde su profusión interna de valores, pero de forma que la

totalidad sólo tiene su propia profusión de valores en su vinculación con la profusión personal de valores de los miembros"²⁴.

2. La Corte Federal Constitucional alemana profesó el mismo principio en su sentencia del 20 de julio de 1954: "La imagen de la persona en la Ley Fundamental, no es la del individuo aislado y soberano. La Ley Fundamental ha decidido la tensión individuo-comunidad, más bien en el sentido de la referencia y vinculación de la persona a la comunidad, sin atentar por ello contra el valor propio de la persona"²⁵.

[La encíclica *Sollicitudo rei socialis* expresa el ideal de una sociedad solidaria en las distintas partes del mundo: en ella no se habla solamente de la solidaridad "en el ámbito interior de cada nación", sino de modo análogo también de la solidaridad entre naciones y pueblos. Esto exige un concepto ético fundamental para una cultura humanitaria, según el cual sólo se puede encontrar la excelencia del todo en el respeto a cada persona individual, a cada sociedad y a cada pueblo. De ahí que "sea necesario el pleno respeto de la identidad de cada pueblo, con sus características históricas y culturales (...) Tanto los pueblos como las personas individuales deben disfrutar de una igualdad fundamental (...) igualdad que es el fundamento del derecho de todos a la participación en el proceso del desarrollo pleno" (SRS 33).]

CAPÍTULO 2: EL PRINCIPIO DEL BIEN COMÚN

El principio de solidaridad, arraigado simultáneamente en la personalidad y en la socialidad, plantea la cuestión de si ambos polos de la relación solidaria se enfrentan al mismo nivel o están entre sí supra o subordinados. Veremos que esta cuestión no puede resolverse con un sencillo sí o no, sino que necesita varias distinciones. Mientras que, en determinado sentido, el bien común tiene la primacía, desde otro y último punto de vista, la persona tiene el valor superior.

§ 1. La primacía del bien común frente al interés particular

1. La filosofía social occidental ha tratado de interpretar, desde hace más de dos milenios, la relación de individuo y sociedad desde la analogía del organismo, método que debe ser usado con mucha cautela ya que, como muestra la historia, se puede abusar fácilmente de él en sentido totalitario.

Ya en el siglo V a. C. parece que Menenius Agrippa reconcilió a patricios y plebeyos de Roma con la fábula de los miembros desunidos que solidariamente constituyen un solo cuerpo. Platón comparó en *La República* al "Estado bien ordenado" a un cuerpo y sus miembros. Aristóteles se sirvió de la analogía del organismo para obtener conocimientos sobre la hechura y la vida de la sociedad. Séneca enseñó que "todos nosotros somos miembros de un gran cuerpo", ya que la naturaleza nos ha engendrado "como familiares" y nos ha hecho "seres sociables"²⁶. Santo Tomás de Aquino utilizó sistemáticamente la analogía del organismo en su doctrina de la sociedad: la sociedad es "como un cuerpo", "como un

²⁴ G. Gundlach, en: *Staatslexikon*, IV (1931), col. 1614.

²⁵ BVerfG v. 20. 7. 1954, BVerfGE 4, 120.

²⁶ L. A. Séneca, *Ad Lucilium* I, XV, ep. 4. Bononiae 1927, 83.

hombre"²⁷. Un contemporáneo del Aquinate, Vicente de Beauvais, llamó al Estado "cuerpo místico" (*corpus politicum mysticum*), una denominación que sería luego utilizada en los siglos XV y XVI por Juan Gerson, Antonio de Rosellis, Domingo de Soto y Francisco Suárez. San Pablo aplicó la analogía del organismo también a la Iglesia. Habla del "cuerpo de Cristo" en un doble sentido: el cuerpo de Cristo significa en algunos textos (1 Cor 12, 12-30; Rom 12, 4-8) la Iglesia como fenómeno social visible, orgánicamente estructurada; en otros textos (por ejemplo Eph 5, 21-33), San Pablo entiende por "cuerpo de Cristo" la sobrenatural y misteriosa comunidad de gracia y vida que une a los miembros con su cabeza y entre sí. La expresión "cuerpo místico" no es usada por San Pablo; aparece por vez primera en la escolástica temprana, y desde el siglo XIII, como hemos visto, no sólo se aplica a la Iglesia, sino también al Estado.

2. La filosofía social cristiana se sirve de la analogía del organismo para refutar, por una parte, la concepción individualista de la sociedad y para aclarar, por otra, el principio del bien común. Hay que distinguir una triple analogía:

a) Los organismos permanecen mientras que las células individuales perecen y vuelven a ser continuamente renovadas. De modo análogo, la sociedad sobrevive a la continua ida y venida de individuos. Ya la familia suele comprender al menos dos generaciones. La aldea y la ciudad, el pueblo y el Estado, existen por siglos. La sociedad, escribe San Agustín en el libro XXII de *La Ciudad de Dios*, se asemeja a un olivo cuyas hojas caen y vuelven a nacer, pero cuyo tronco y copa permanecen. La analogía del organismo aclara, por tanto, que la sociedad supera temporalmente el breve espacio de una vida humana y se extiende en el pasado y en el futuro. Es decir, no es una magnitud estática, sino que está llena de un movimiento impulsivo, a menudo impetuoso y lleno de conflictos. Y que, también espacialmente, como las ramas del olivo, supera el espacio vital del individuo.

b) Las partes de un organismo, por ejemplo las hojas y raíces de una planta, no constituyen una suma de cosas aisladas y sin relación entre sí, sino que son puestas al servicio de la totalidad por la fuerza vital inmanente del todo. También este hecho real puede verse realizado de modo análogo en la sociedad, cuyos miembros no son individuos aislados, sino que constituyen una unidad de orden espiritual y moral y sirven a la totalidad.

c) Los organismos no dejan que sus miembros se atrofien, sino que los alimentan y mantienen; sólo en caso de necesidad extrema sacrifica el organismo un miembro para salvar el todo. Una ley semejante rige análogamente en la sociedad, que no debe abandonar a sus miembros, sino cuidar de ellos, mientras que los miembros, por su parte, tienen que estar dispuestos a subordinar sus intereses al bien común. Lo mismo que la mano se expone automáticamente al golpe de la espada para proteger el cuerpo, también el ciudadano tendrá que "exponerse al peligro, incluso de muerte, por mantener la comunidad"²⁸.

3. De la analogía del organismo resulta la siguiente conclusión para la interpretación del bien común: es falso no ver en el bien común, como Viktor Cathrein²⁹, "más que una suma de bienestar individuales de la misma índole". El bien común no es una suma, sino un nuevo valor específicamente distinto del bien individual y de la suma de los bienes particulares.

²⁷ Tomás de Aquino, *S. th.* I-II 81, 1.

²⁸ Tomás de Aquino, *S. th.* I, 60, 5.

²⁹ V. Cathrein, *Moralphilosophie*, I. Friburgo de Brisgovia, 5ª ed. 1911, 285.

Cada formación social, por ejemplo una ciudad o una universidad, tiene su especial bien común. Pero cuando se habla del bien común sin más, se alude al bien común de la "sociedad perfecta" del Estado; es el conjunto de las instituciones y situaciones que posibilitan al individuo y a las pequeñas comunidades perseguir en ordenada cooperación el cumplimiento de los fines queridos por Dios (el desarrollo de la personalidad y la construcción de los ámbitos culturales). Aquí hay que tener naturalmente en cuenta que en esta época de relaciones mundiales, el bonum commune, que hasta ahora solía limitarse al Estado, "se universaliza cada vez más e implica por ello derechos y obligaciones que afectan a todo el género humano" (GS 26; ver también 74).

§ 2. El respeto a la dignidad personal

1. Sería un funesto error exagerar la analogía del organismo hasta abusar del principio del bien común, aniquilando la libertad y dignidad de la persona. Un organismo viviente y la sociedad pertenecen a dos ámbitos del ser específicamente diversos. La célula se realiza plenamente en el servicio al organismo. El hombre, sin embargo, ha de permanecer siempre como sujeto de los procesos sociales.

Sin embargo, desde el siglo XIX muchos sociólogos se han inclinado a interpretar biológicamente la analogía del organismo. Augusto Comte llamó a la sociología, "física social" e incluso habló de una "anatomía social". Paul Lilienfeld vio en la sociedad un organismo real con sistema nervioso social, sustancia intercelular social, dificultades de crecimiento y fenómenos de atrofia. También algunos científicos cristianos se dejaron llevar, en la lucha contra la concepción individualista de la sociedad, a formulaciones que son equívocas y sospechosas. Aún se puede entender que Mathias Scheeben hable de la unidad "cuasi substancial" del género humano³⁰, o que Dietrich von Hildebrand niegue a la comunidad el carácter substancial, pero le reconozca un "ser de índole substancial"³¹, aunque tales expresiones sean arriesgadas. Es, sin embargo, insostenible que Rudolf Kaibach llame a lo social "ser sustantivo", "substancia completa"³².

2. Frente a estas equívocas formulaciones hay que proponer, para salvaguardar la dignidad personal, tres principios:

a) Sólo la persona individual es substancia, mientras que la sociedad es una unidad real, relacional y de orden (*relatio realis*). Fuera de los individuos, e independientemente de ellos, no existe la sociedad. En la Iglesia, Cuerpo Místico de Cristo, la unidad es de índole especial y no comparable. Pues Cristo hace "participar a la Iglesia en su vida sobrenatural, penetra todo su cuerpo con su virtud divina y alimenta y mantiene a cada miembro", de forma que la denominación "cuerpo místico" excluye todo cuerpo natural, "sea uno físico, sea uno llamado moral"³³ Es, por tanto, inadmisibles sacar conclusiones de la estructura del Cuerpo Místico de Cristo para interpretar las estructuras sociales naturales.

b) La primacía del bien común sobre el bien particular vale sólo en la medida en que la persona está obligada como miembro de una determinada formación social. El ser humano es

³⁰ M. Scheeben, *Handbuch der katholischen Dogmatik*, II. 1980, 626.

³¹ D. von Hildebrand, *Metaphysik der Gemeinschaft*, 2ª ed., Ratisbona, 1955, 179.

³² R. Kaibach, *Das Gemeinwohl und seine ethische Bedeutung*, Düsseldorf, 1928, 44.

³³ Pío XII, *Encíclica Mystici Corporis* [AAS, 53 (1943), 218, 221].

siempre, en algún sentido, parte de una formación social, por ejemplo, miembro en una empresa, socio en una asociación, ciudadano en el Estado, etc. Ninguna empresa ni Estado debe ver al ser humano exclusivamente como obrero en el caso de la empresa (empresa "total"), o como ciudadano, en el caso del Estado (Estado "total"), y reivindicarlo para sí con todo lo que es, piensa o hace. Pues la persona es más que un trabajador o un ciudadano; es un ser humano y en modo alguno "constituye parte del Estado a juzgar por lo que es y por todo lo que posee"³⁴ Sólo en tanto y en cuanto la persona trabaja en una empresa como miembro del equipo tiene que subordinarse a las necesidades objetivas de la empresa; y sólo en la medida en que se trate de su situación de ciudadano, corresponde al bien común político la primacía sobre los intereses particulares. Algunos hablan con patetismo casi mítico "del" bien común (que no existe en absoluto, como no existe "el" árbol), sin diferenciar si se refieren al bien común de una ciudad, de un Estado o de toda la humanidad.

Naturalmente, el bien común de una formación social terrena no ejerce primacía alguna cuando se le oponen bienes de orden sobrenatural. "La salvación sobrenatural de una sola persona está por encima del bien natural de todo el universo"³⁵.

c) El principal sentido de toda sociabilidad es la plenitud de la personalidad. En definitiva, la sociedad está al servicio de la persona, ya que "sólo el ser espiritual ha sido querido por sí mismo en el plan del mundo, y todo lo demás por él"³⁶. "En el plan del Creador, la sociedad es un medio natural del que el ser humano puede y debe servirse para la consecución de su fin, pues la sociedad humana existe para la persona, y no al revés"³⁷. No obstante, es lícito afirmar que la sociedad tiene también, en cierto sentido, su propio fin. En efecto, cuando una estructura social, por ejemplo, el Estado, se desarrolla y consigue florecer con arreglo al orden establecido por Dios, no sólo fomenta el bien de sus miembros, sino que, en cuanto idea de Dios realizada, sirve también al honor y glorificación de Dios.

§ 3. La autoridad

1. La filosofía social cristiana suele aclarar con la analogía del organismo que toda sociedad - salvo la comunidad entre dos personas que carece de estructura autoritaria (por ejemplo, la amistad)- necesita una autoridad única que conduzca a los miembros a la realización del bien común. Lo mismo que el organismo comienza a aniquilarse al desaparecer la fuerza vital inmanente, tampoco puede subsistir sociedad alguna cuando cada cual persigue sus intereses particulares. "Una pluralidad sólo puede vivir como sociedad cuando uno preside y cuida del bien general, pues una pluralidad tiende en sí a una pluralidad de fines, una unidad, sin embargo, a un solo fin"³⁸. Es tarea de la autoridad tanto tomar las medidas oportunas en interés del bien general, como asegurar a largo plazo la estabilidad de la sociedad.

[La autoridad relativa al bien común puede y debe -tal como lo propone "Centesimus annus"- constituirse sólo sobre la base de un ethos vinculante, al cual también están obligados del mismo modo todos los miembros de la sociedad. El núcleo de este ethos está en el anclaje "trascendente" de la dignidad humana. Sin esta ligazón existe el peligro de que "los intereses

³⁴ Tomás de Aquino, *S. th.* I-II, 21, 4.

³⁵ Tomás de Aquino, *S. th.* I-II, 113, 9.

³⁶ Tomás de Aquino, *In Eth. Nic.*, I, 1.

³⁷ Pío XI, *Encíclica "Divini Redemptoris"*, [AAS, 29 (1937), 79].

³⁸ Tomás de Aquino, *S. th.* I, 96, 4.

de grupo, clase o nación, pongan inevitablemente en oposición a los seres humanos". "Si no se reconoce la verdad trascendente, triunfa la fuerza del poder" (CA 44). Esto vale exactamente igual para las controversias entre los ciudadanos y, en lógica consecuencia, para la figura de la autoridad del bien común: "Una democracia sin valores se convierte con facilidad, como bien demuestra la historia, en un totalitarismo visible o encubierto" (CA 46).]

2. La autoridad social basada en el bien común y a él vinculada (por ejemplo, la del Estado) debe distinguirse de la autoridad original, tal como se da arquetípicamente en la relación de Dios con las criaturas y, análogamente, en la relación de los padres con sus hijos y en la relación de la Iglesia con los nacidos en su seno por el sacramento del Bautismo. Es tarea de la autoridad social ordenar la vida común de los individuos y de los grupos mediante la promulgación y aplicación de normas jurídicas. El Concilio Vaticano II lamenta que hoy muchos "se muestren propensos a rechazar toda sujeción so pretexto de libertad". El mundo de hoy necesita hombres que, "acatando el orden moral, obedezcan a la autoridad legítima y sean amantes de la libertad genuina " (DH 8). No mueve al Concilio en modo alguno una glorificación triunfalista de la "autoridad establecida por Dios". Toda persona investida de autoridad está expuesta al error y al fracaso y, sobre todo, a la tentación del abuso de poder. En la moderna sociedad democrática, la autoridad está sometida al control y a la crítica, ejercidos no sólo por los parlamentos, los tribunales y la opinión pública, sino también por cada uno de los ciudadanos a la hora de las elecciones.

Con ello no se quiere, por supuesto, dar paso a una crítica desmedida a toda autoridad y a todo lo que comporte carácter institucional, bien se trate de la familia, de la escuela, de la Iglesia o del Estado. La educación "antiautoritaria", glorificada por muchos como "liberación" de la persona traerá consigo la formación de super-individualistas, incapaces de vivir en sociedad, y acrecentará las neurosis. Es peligroso poner en el lugar de la superación de sí mismo, la superación del sistema.

Y, sobre todo, será el Estado quien verá tambalearse sus fundamentos cuando se extiendan, se defiendan ideológicamente o se favorezcan el terror y la violencia (atentados, secuestros y actos similares).

CAPÍTULO 3: EL PRINCIPIO DE LA SUBSIDIARIEDAD

§ 1. El sentido del principio de la subsidiariedad

1. La palabra "subsidiariedad" se remonta al latín *subsidium*, que significa "ayuda desde la reserva". En el lenguaje militar romano, por ejemplo, se contraponen a las cohortes que luchan en el frente (en la *prima acies*) las cohortes de reserva dispuestas en la retaguardia (las *subsidiarii cohortes*). Aplicada a la sociedad, subsidiariedad significa intervención complementaria y auxiliar de las formaciones sociales mayores a favor de los individuos y de las pequeñas comunidades; en la mayoría de los casos las "formaciones sociales mayores" serán el Estado y las instituciones organizadas con un sentido finalista. Después de la Segunda Guerra Mundial algunos sociólogos católicos intentaron incluir en el principio de subsidiariedad casi todo lo que nosotros hemos explicado sobre los principios de la solidaridad y del bien común, intento que ha llevado a confusiones conceptuales y metodológicas. El principio de la subsidiariedad supone los principios de la solidaridad y del bien común, pero no es idéntico a ellos. Que la sociedad tiene que ayudar a los individuos es una clara afirmación del principio de la solidaridad que acentúa la vinculación y obligación recíprocas; el reparto y limitación de las competencias respecto a esta ayuda son objeto del principio de la subsidiariedad.

2. La definición clásica del principio de la subsidiariedad se encuentra en la encíclica "Quadragesimo anno" (79-80): "Como es ilícito quitar a los particulares lo que con su propia iniciativa y esfuerzo puedan realizar y asignarlo a la actividad de toda la sociedad, así también es injusto y, al mismo tiempo, de grave perjuicio y perturbación del recto orden social, reclamar para una sociedad mayor y superior lo que pueden hacer y procurar comunidades menores e inferiores. Toda acción de la sociedad es, por naturaleza y definición, subsidiaria; debe prestar auxilio a los miembros del cuerpo social, nunca destruirlos o absorverlos (...) Cuanto más vigorosamente reine el orden jerárquico entre las diversas asociaciones, quedando en pie este principio de la función subsidiaria del Estado, tanto más firme será la autoridad y el poder social y tanto más próspera y feliz la condición del Estado".

Pío XII llamó al principio de la subsidiariedad "principio siempre defendido por la doctrina social de la Iglesia", en el sentido de que "la actividad y la acción de parte de la sociedad tiene siempre y solamente condición de apoyo y debe proteger y completar la actividad del individuo, de la familia y de la corporación profesional"³⁹. Ha llamado la atención que Pío XII declarara la validez del principio de la subsidiariedad "también para la vida de la Iglesia, sin perjuicio de su estructura jerárquica"⁴⁰.

Quien ponga el principio de la subsidiariedad en relación con los de la solidaridad y del bien común no verá en él "el principio supremo de la filosofía social", sino un "principio de mucho peso" ("gravissimum illud principium", QA 79).

§ 2. Fundamentación del principio de la subsidiariedad

1. El principio de la subsidiariedad encuentra su fundamentación tanto en la libertad y dignidad del ser humano como en la estructura y peculiaridad de las pequeñas comunidades, que tienen tareas y derechos que no pueden ser cumplidos adecuadamente por formaciones sociales más amplias. En este punto es preciso hacer dos reflexiones:

a) El principio de la subsidiariedad protege, por una parte, la identidad y la vida propia de los individuos y de las pequeñas comunidades ante los abusos de las formaciones sociales más amplias, de modo que, en este sentido, acentúa en un cierto sentido la autonomía.

b) La subsidiariedad significa, de otra parte, "ayuda de arriba hacia abajo", lo cual en ocasiones se pasa por alto tendenciosamente. Esta intervención auxiliar de las formaciones sociales mayores puede venir exigida por dos razones: primera, porque los individuos o pequeñas comunidades fallen en sus tareas, con culpa o sin ella y, segunda, porque se trate de tareas que sólo pueden ser cumplidas por formaciones sociales más amplias. Como los individuos y las pequeñas comunidades no son autárquicos, sino que están integrados dentro de formaciones sociales más amplias, no sólo tienen tareas propias, sino tareas comunitarias y sociales.

2. Aunque la expresión "principio de la subsidiariedad" es relativamente nueva y no se encuentra ni en Heinrich Pesch ni en la edición del *Staatslexikon* de 1932, su contenido responde a una antiquísima tradición humana. No se necesitó, como afirma A. F. Utz, "el impulso del liberalismo" para llegar al principio de la subsidiariedad⁴¹. Ya en el Éxodo,

³⁹ Pío XII, 18. 7. 1947 (UG, 3255)

⁴⁰ Pío XII, 20. 2. 1946 (UG, 4094)

⁴¹ A. F. Utz, *Das Subsidiaritätsprinzip*, Heidelberg, 1953, 7.

Moisés recibe el siguiente consejo: "(...) es éste un quehacer demasiado pesado para ti y no podrás llevarlo a cabo tú solo (...) elígete de entre el pueblo hombres probados (...) y colócalos al frente como jefes de mil, de cien, de cincuenta, de diez (...). Así se aliviará el peso que llevas encima y ellos lo compartirán contigo". También Tomás de Aquino toca el tema de la subsidiariedad cuando comentando a Aristóteles, dice que la exagerada unificación y uniformidad amenaza la existencia de la "sociedad compuesta de muchas formaciones", exactamente lo mismo "que desaparecen la sinfonía y armonía de las voces cuando todas cantan en el mismo tono"⁴². También Dante señala en su *De Monarchia*⁴³ que en modo alguno debe decidir el emperador "todos los pequeños asuntos de cada ciudad", pues "las naciones, reinos y ciudades tienen sus peculiaridades diversas que han de ser consideradas en leyes especiales". La subsidiariedad desempeñó después un importante papel en las polémicas entre los curialistas y sus enemigos durante el siglo XIV. En el XIX -mucho antes de las encíclicas sociales- el obispo Ketteler no sólo formuló acertadamente el principio de la subsidiariedad, sino que fue el primero en hablar del "derecho subsidiario": la razón y la verdad dan al pueblo el derecho "a procurar y realizar por sí mismo, en su casa, en su comunidad, en su patria, lo que puede hacer por sí mismo. Esto no es compatible en modo alguno con el principio del poder estatal centralizado (...). La pluralidad del gobierno y la fabricación de leyes terminarían pronto". Frente a la familia, el Estado no tendría, por ejemplo, más que "un cierto derecho de tutela para casos en que los padres lesionaran gravemente sus derechos y obligaciones". Sería, sin embargo, "duro absolutismo, verdadera esclavitud del espíritu y de las almas, que el Estado abusara de éste que yo llamaría derecho subsidiario". "Mi punto de vista parte de la sencilla afirmación de que cada individuo capacitado para ejercer derechos por sí mismo, debe también ejercerlos. El Estado, desde mi punto de vista, no es una máquina, sino un organismo vivo con miembros vivos, en el cual cada miembro tiene su propio derecho, su propia función, y va formando su propia vida libre. Estos miembros son el individuo, la familia, la comunidad, etc. Cada miembro de abajo se mueve libremente en su esfera y disfruta del derecho de libre autodeterminación y autogobierno. Sólo cuando los miembros inferiores del organismo ya no están en situación de alcanzar sus fines por sí mismos o de desviar un peligro amenazador para su desarrollo, entra en vigor el miembro superior"⁴⁴ El Concilio Vaticano II ha puesto especialmente de manifiesto la importancia del principio de la subsidiariedad en materia educativa y escolar (GE 3) y en la cooperación económica internacional (GS 86). Del principio de la subsidiariedad se deriva el dualismo de Estado y sociedad, que es característico de la doctrina social de la Iglesia. Este dualismo es "condición de la libertad individual"⁴⁵.

⁴² Tomás de Aquino, *In Pol.* II, 5.

⁴³ Dante, *De Monarchia*, I, 14.

⁴⁴ *Kettelers Schriften* I, 403; II, 21, 162.

⁴⁵ P. Koslowski, *Gesellschaft und Staat. Ein unvermeidlicher Dualismus*. Stuttgart 1982, 3.

SECCION TERCERA: DERECHO Y JUSTICIA

CAPÍTULO 1: EL DERECHO COMO NORMA DE LA VIDA SOCIAL

§ 1. El derecho natural como derecho esencial

1. La mayoría de las normas más importantes que regulan la convivencia social son de naturaleza jurídica, debiéndose entender por “derecho” aquellos valores que competen al individuo y a la sociedad como "lo suyo" (derecho objetivo) y sobre los que, en consecuencia, existe una pretensión o exigencia (derecho subjetivo). El derecho manifiesta la dignidad de la persona, semejante a Dios, a quien están ordenados como propios determinados bienes; a la vez es expresión de la debilidad humana, ya que tales bienes están amenazados y, por eso, tienen que ser protegidos por el derecho.

Tres propiedades, según enseña Tomás de Aquino, caracterizan el derecho: en primer lugar, supone la referencia entre varios (ad alterum); frente a sí mismo, la persona no tiene derechos. En segundo lugar, sólo pertenecen al derecho los bienes que, en sentido estricto, están ordenados como propios al sujeto jurídico (debitum); el hombre no tiene ningún derecho al agradecimiento y al amor. Finalmente, el derecho presupone la igualdad de prestación y contraprestación (tantum-quantum); toda supererogación se sale del marco del derecho⁴⁶.

2. Ciertos derechos son inseparablemente propios de la persona junto con su naturaleza. El derecho natural no tiene su origen en la naturaleza concreta e histórica de este o aquel ser humano, sino en la naturaleza en cuanto tal, es decir, en aquello que en todos los tiempos y culturas define metafísicamente a la persona en cuanto tal, entre lo que deben contarse la corporeidad y la espiritualidad, la personalidad, la sociabilidad y el hecho de ser creado. El ser humano posee derechos naturales, porque Dios lo ha creado como persona; así, por ejemplo, el derecho a la vida, a la incolumidad del cuerpo, a la libertad de conciencia. Tales derechos naturales de la persona fueron suscritos por las Naciones Unidas en la "Declaración general de los derechos humanos", de 10 de diciembre de 1948: "Todos tienen el derecho a la vida, libertad y seguridad de la persona. Nadie puede ser mantenido en esclavitud o servidumbre ... Todos tienen derecho a ser reconocidos en todo el mundo como personalidad jurídica". Todo esto podría parecer evidente o incluso "carente de contenido" (Stammler). Pero el enorme contenido del derecho natural se pone de manifiesto, por ejemplo, si traemos a la memoria el asesinato en masa de millones de judíos, niños incluidos, por el régimen nacionalsocialista del terror. Y también hoy está amenazado el derecho a la vida, ya que el aborto llega a quedar impune y se habla a menudo de si a los enfermos incurables o habituales se les debe inyectar una medicación letal⁴⁷.

3. El derecho natural como parte de la ley natural moral se funda en último término en la "ley eterna" (lex eterna) del Creador y obliga en conciencia. Es por tanto falso, contraponer ética y derecho como "moralidad interior" y "legalidad externa" respectivamente. Sin embargo, el derecho no abarca todos los ámbitos de lo moral: ni la piedad, ni la pureza, ni el amor a sí mismo o el amor al prójimo. La ley humana, enseña Tomás de Aquino, se dirige a la gran

⁴⁶ Tomás de Aquino, *S. th.* II-II, 58, 5.

⁴⁷ Cfr. J. Höffner, *Nicht töten - sondern helfen*. Colonia, 8ª ed. 1977 (Themen und Thesen, 6)

masa, que en su mayoría no es precisamente un "dechado de virtudes". Por eso, la ley humana no prohíbe todos los vicios, sino sólo los más graves; aquéllos que la mayoría del pueblo es capaz de evitar y, sobre todo, los delitos "sin cuya prohibición no podría subsistir la sociedad humana; por eso la ley humana prohíbe el asesinato, el robo y semejantes"⁴⁸. La ley humana se contenta también, en general, con el cumplimiento externo de los preceptos, sin preguntar por las convicciones. Por lo demás, el derecho penal no puede excluir la investigación de motivos y culpa, y la afirmación "de que una sentencia judicial no debe fundarse, en principio, en ninguna valoración ética, es lamentablemente falsa", pues "la obligatoriedad interior del derecho se basa precisamente en su concordancia con el precepto moral"⁴⁹

4. Ya los Padres de la Iglesia, por ejemplo San Ireneo, distinguían entre derecho natural primario, que tiene validez independientemente del pecado original, y derecho natural secundario, que supone el estado de naturaleza caída. Mientras que, por ejemplo, el derecho a la vida es de derecho natural primario, la institución de la propiedad privada pertenece al derecho natural secundario, que Tomás de Aquino suele llamar *ius gentium* [...].

§ 2. La lucha por el derecho natural

Dada la importancia decisiva que el derecho natural tiene para el hombre y la sociedad, no sorprende que se discuta exasperadamente acerca de este "derecho esencial". Hoy en día, el derecho natural es atacado fundamentalmente desde cinco flancos:

1. El existencialismo ateo trata de privar de fundamento al derecho natural al no admitir que las personas tengan una naturaleza común. "No hay naturaleza humana", afirma Jean Paul Sartre, "porque no existe Dios alguno que pudiera haberla proyectado". El principio supremo del existencialismo reza: "La persona no es otra cosa que lo que hace ella de sí misma"; pues en el ser humano precede el "ser ahí" (*Dasein*) al "ser así" (*Sosein*); primero existe y después "se proyecta hacia un futuro"⁵⁰.

No merece la pena detenernos en la tesis de partida de Sartre, la negación de Dios. Al reconocer al Creador se derrumban todas las conclusiones sartrianas.

2. El derecho natural es rechazado con especial obstinación por el positivismo jurídico. Hacia finales del siglo XIX numerosos juristas estaban convencidos de la definitiva desaparición del derecho natural. "La lucha contra el derecho natural", opinaba Otto von Gierke en 1883, "pertenece en el fondo al pasado. Lo que de él ha sobrevivido a los sablazos de la Escuela Histórica no es más que la sombra de su antiguo poder orgulloso"⁵¹. Karl Bergbohm pedía en 1892 que "la cizaña del derecho natural", ese "bastardo del racionalismo y de la política", "fuera exterminada sin consideraciones y de raíz en cualquier forma y cobertura que apareciera, abierta o velada". Los "funestos efectos" del derecho natural "basado en supuestos patentemente falsos, tejido de manifiestas fantasías y sofismas", sólo "podrían verse y estimarse en el futuro, una vez superadas las últimas convulsiones especulativas". Que sólo el "derecho penal positivo" convierte a una acción en crimen; que quien supusiera que hay acciones que son "de suyo" crímenes, tendría "en la cabeza alguna especie de derecho

⁴⁸ Tomás de Aquino, *S. th.* I-II 96, 2.

⁴⁹ Tribunal Federal Alemán, BGHSt 6, 52.

⁵⁰ J. P. Sartre, *L'Existentialisme est un Humanisme*, París, 1948, 22, 52.

⁵¹ O. v. Gierke, *Naturrecht und deutsches Recht*. Francfort del Meno, 1883, 13.

natural", escribía este mismo autor⁵². Hans Kelsen lo llamó, todavía en 1925, "ingenuidad iusnaturalista o presunción" y "afirmación totalmente insensata" al oponerse al argumento de que en las dictaduras totalitarias no existe un orden jurídico; "incluso el Estado despóticamente gobernado manifiesta algún orden de la conducta humana ... Este orden es justamente el ordenamiento jurídico". Ciertamente que el Estado despótico "puede apropiarse toda decisión, determinar incondicionalmente la actividad de los órganos subordinados y abolir o cambiar en cualquier tiempo las normas vigentes. Pero tal situación es una situación jurídica"⁵³.

Un positivismo jurídico consecuente tiene que llegar a la conclusión de que, por una parte, no puede haber acción alguna que, de suyo, es decir, independientemente de la ley positiva, sea antijurídica y, por otra, que toda ley positiva, incluso la más infame, crea derecho. Ambas consecuencias son funestas tanto para la persona como para la sociedad, como lo ha demostrado la historia reciente. El positivismo jurídico, escribió Gustav Radbruch en 1948, "dejó sin defensa a la ciencia jurídica y a la jurisprudencia alemanas frente a semejante crueldad y capricho"; de modo que "después de un siglo de positivismo jurídico se ha reavivado enérgicamente la idea de un derecho supralegal, a tenor del cual, algunas leyes positivas pueden representar una injusticia"⁵⁴. También el Tribunal Federal Constitucional alemán declaró en 1952 que reconoce "la existencia de un derecho supra-positivo que obliga incluso al legislador constitucional". Pío XII, sin embargo, explicó el 13 de noviembre de 1949 ante la Rota Romana: "El mero hecho de que algo sea declarado norma obligatoria del Estado por el poder legislativo no basta, en sí ni por sí solo, para crear verdadero derecho (...). Tuvo que venir el Estado totalitario de carácter anticristiano, el Estado que ignoró por principio, o al menos de hecho, toda contención de parte del derecho divino supremo, para descubrir al mundo el verdadero rostro del positivismo jurídico (...) Todos hemos sido testigos de cómo algunos que actuaron de acuerdo a ese derecho han sido luego arrastrados a los tribunales por la justicia humana. Se ha comprobado que sobre la base de los principios del positivismo jurídico estos procesos tendrían que haber terminado con otras tantas sentencias absolutorias (...) Los acusados estaban, por así decirlo, protegidos por el derecho vigente"⁵⁵. Muchos despertaron cuando Max Horkheimer, al hablar de las "ilusiones armónicas" del positivismo, señaló que éste excluye "la mirada a un más allá". "El positivismo", escribe, "no encuentra una instancia trascendente a las personas, capaz de distinguir entre altruismo y afán de lucro, entre bondad y crueldad, entre codicia y autodonación". "No hay ningún fundamento lógico evidente por el cual yo no deba odiar si con ello no surge para mí ninguna desventaja en la vida social"⁵⁶.

3. Próximo al positivismo jurídico está el sociologismo jurídico, que reconoce ciertamente que en las diversas culturas hay concepciones jurídicas generales a las que no puede contradecir la ley positiva. Pero afirma a continuación que estas concepciones jurídicas generales no son ni inmutables ni universalmente válidas, sino que están vinculadas al "conjunto total de la respectiva cultura"; que la sociología en cuanto teoría "del derecho natural de la modernidad" ha demostrado que las representaciones jurídicas, de suyo relativas, parecen absolutas, es decir, "derecho natural", a los miembros de una determinada cultura -

⁵² K. Bergbohm, *Jurisprudenz und Rechtsphilosophie*, t. I, Leipzig, 1892, 118, 227, 228, 280, 396, 479, 532.

⁵³ H. Kelsen, *Allgemeine Staatslehre*, Berlín, 1925, 335 y ss.

⁵⁴ G. Radbruch, *Vorschule der Rechtsphilosophie*, Göttingen, 1948, 108 y ss.

⁵⁵ Pío XII, 13. 11. 1949 (UG 382-386).

⁵⁶ M. Horkheimer, *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen*. Hamburgo, 1970, 60 y ss.

que ya no serían conscientes del carácter relativo de estas normas. Arnold Gehlen, por ejemplo, explica que "hay estructuras de la conciencia, históricamente nacidas, en el sentido de que suponen un auténtico cambio, cuya condicionalidad y origen nos están ocultos. En este sentido, una sociedad "que no ha perdido todavía la vinculación a sus tradiciones percibe como naturales sus normas ético-sociales, aunque algunos eruditos sepan cuán infinitamente diversas en el espacio y en el tiempo han sido tales normas (...) Lo natural es, en general, lo evidente, y eso es lo que ha devenido algo natural, pero ese devenir está oculto a nuestra conciencia". A nosotros, por ejemplo, nos parece contra natura la pederastia, "porque no pertenece a las normas de nuestra sociedad como ocurría en la antigua Grecia"⁵⁷, aunque hay que precisar que la pederastia no fue reconocida, en modo alguno, como norma general entre los griegos.

También hoy, algunos moralistas católicos, que tienen una relación distorsionada con la metafísica, afirman que no hay acciones malas en sí mismas. De igual modo que la ética en suma, la ética social no consistiría más que en una serie de valoraciones y, por eso, estaría sometida a la soberanía de las personas. Depende de las motivaciones, en las cuales la ponderación de los bienes juega un importante papel. "La moral", escribe Wilhelm Korff, "es un artificio de la razón humana, concebido y realizado por personas y para personas. La moral comparte esa razón suya con todas las otras producciones humanas: con el lenguaje, del que nadie diría que es innato; con las interpretaciones y teorías sobre nuestro mundo y su significado y, finalmente, con las creaciones técnicas, desde el pico hasta el ordenador. Nadie discutirá que todos esos productos tienen presupuestos, condiciones, necesidades y constantes naturales. Pero todos, sin excepción, son productos de los seres humanos. Son auténticos artefactos. Esto vale también para la moral"⁵⁸.

También Franz Böckle explica que "todas las normas éticas referidas a las relaciones entre personas, se fundamentan en último término en preferencias": "Bueno quiere decir: mejor que"⁵⁹. De ahí se sigue que los incumplimientos de la segunda Tabla de los Diez Mandamientos, no son en sí acciones malas; su cualidad ética depende de la valoración que se les dé. En el ámbito de las relaciones humanas, las normas sólo pueden estar fundamentadas teleológicamente, es decir, con miras a "las consecuencias previsibles de las acciones". Esta tesis es refutada por muchos con razón. "Considero falsa esa visión de las cosas", escribe Robert Spaemann⁶⁰. La teleología moral es "insostenible por diferentes razones"⁶¹. Ideas similares apuntan B. Stoeckle, A. Chapelle, Josef Seifert y Josef Georg Ziegler. Josef Pieper comenta que la tesis de que las normas éticas son "constructos de la razón humana" es "monstruosa"⁶².

Nadie niega que puede haber conceptos jurídicos, costumbres y usos condicionados temporalmente, que a la gente parezcan inmutables y universalmente válidos. Pero el problema no radica aquí. La cuestión es más bien si el derecho está vinculado a una cultura determinada, o si hay derechos que tienen validez en toda cultura y en todo tiempo, por tratarse -como en el caso del derecho a la vida- de derechos esenciales del ser humano. En el campo de concentración de Auschwitz fueron arrojados a los hornos del crimen niños judíos

⁵⁷ A. Gehlen, *Urmensch und Spätkultur*, Bonn, 1956, 116 y ss.

⁵⁸ W. Korff, *Theologische Ethik*. Friburgo de Brisgovia/Basilea/Viena 1975, 14-16.

⁵⁹ F. Böckle, *Glauben und Handeln*, en: *MySal V*, 1976, 36, 92.

⁶⁰ R. Spaemann, *Wovon handelt die Moraltheologie?* En: *IkaZ 6* (1977) 298, 305, 307.

⁶¹ R. Spaemann, *Moralische Grundbegriffe*. München, 1982, 67.

⁶² Vgl B. Stoeckle, en: *IkaZ 5* (1976), 258 y ss. [...] - A. Chapelle, en: *IkaZ 6* (1977), 334. - J. Seifert, *Was ist und was motiviert eine sittliche Handlung?*, Salzburgo, 1976, 67.

recién nacidos. Esto fue malo en sí mismo. El ser humano no es una criatura cualquiera, sino un hijo de Dios, redimido por la sangre de Cristo. Un sociologismo jurídico absoluto es tan insostenible como el absoluto positivismo jurídico.

4. La doctrina social católica tendrá que argumentar con especial seriedad contra las objeciones que la teología protestante hace al derecho natural. Lutero defendió positivamente el derecho natural, a pesar de su doctrina de la justificación, hasta el punto de que se le ha llamado "iusnaturalista ingenuo", actitud que, por otra parte, otros le niegan. El reformador llama "al noble tesoro, es decir, al derecho y razón naturales", "una admirable cosa entre los hijos de los hombres" y considera a "la ley de Moisés y a la ley natural" como "una misma cosa".

Frente a esto, en amplios círculos del protestantismo, especialmente del europeo, el derecho natural es negado violentamente en la actualidad como una "ontología problemática" e "infame autojustificación humana"⁶³, como "petulancia ante Dios" y caída en el "ser como Dios"⁶⁴. El pensamiento iusnaturalista desconocería así la "total interpenetración de Creación y pecado"⁶⁵, "pasaría por alto la revelación de Dios en Cristo"⁶⁶, e incluso supondría una creación deísta "que Dios, por decirlo así, ha abandonado" (Prenter). La destrucción de la original semejanza a Dios haría imposible "un derecho inherente a la naturaleza del hombre"⁶⁷. La doctrina iusnaturalista desconocería "la profundidad reformista de la confesión de los pecados", confundiría "la teología de la Encarnación con una filosofía inmanente" y no tomaría en serio "ni el pecado ni la gracia en sentido bíblico"⁶⁸. El eón caído "no sería ya ni Creación ni todavía Reino de Cristo"⁶⁹.

En vista de esta rotunda negación del derecho natural parece consecuente que se levantaran también sospechas contra la doctrina del "orden bíblico de la Creación", tal como lo defiende, por ejemplo, Emil Brunner. La idea del orden de la Creación neutralizaría la escatología y amenazaría con sustraer el mundo al "juicio de Dios"⁷⁰. También es discutido el concepto tradicional de los "órdenes divinos de la conservación", distintos del orden de la Creación, pero que lo presupone y que como, por ejemplo el matrimonio, el derecho y el Estado, habrían sido instituidos como "reacción de la ira de Dios ante el pecado"⁷¹ para preservar a la humanidad caída de la total aniquilación por los poderes del mal. Contra esta doctrina se objeta que es demasiado unilateral ver en tales órdenes únicamente la ira de Dios.

Algunos sociólogos protestantes declaran, por lo demás, que se ha tomado demasiado a la ligera la monótona negación del derecho natural. "Sin lo que es esencial en el derecho natural" no podría subsistir tampoco la ética social protestante⁷². Ciertamente que "el ser de la persona está radicalmente determinado" por el pecado, pero no se anula "la continuidad de su ser humano"⁷³. No se trata de "la alternativa: Cristo o derecho natural, sino de la tarea de

⁶³ H. Dombois, *Naturrecht und christliche Existenz*, Kassel, 1952, 62.

⁶⁴ H. H. Schrey, *Theologische Rundschau*, 19 (1951), 41.

⁶⁵ H. Thielicke, *Theologische Ethik*, Tubinga, 1951, 1080.

⁶⁶ K. Barth, *Christgemeinde und Bürgergemeinde*, Stuttgart, 1946, 24.

⁶⁷ J. Ellul, *Die theologische Begründung des Rechts*, Múnich, 1948, 51.

⁶⁸ H. H. Schrey, op. cit., 42.

⁶⁹ H. Simon, *Der Rechtsgedanke in der gegenwärtigen deutschen evangelischen Theologie*, Bonn, 1952, 146.

⁷⁰ E. Wolf, *Gottesrecht und Menschenrecht*, Múnich, 1954, 24.

⁷¹ H. D. Wendland, *Die Kirche in der modernen Gesellschaft*, Hamburgo, 1956, 227.

⁷² C. v. Dietze, *Das christliche Deutschland*, Stuttgart, 1947, 183.

⁷³ W. Stählin, *Zusage an die Wahrheit*, Stuttgart, 1951, 48.

incorporar el derecho natural en Cristo sin suprimir por ello este derecho"⁷⁴. Habrá que mantener, por lo tanto, "el impulso hacia el derecho natural", sin el que la teología protestante "se mordería en cierto modo la lengua"⁷⁵.

A pesar de la crudeza de las formulaciones, la diversidad de opiniones entre la teología protestante y la católica tal vez no sea insuperable, ya que, por una parte, la teología protestante reconoce "evidentemente" que la persona mantiene su condición de persona incluso después del pecado y, por otra, según la concepción de la teología católica, la persona histórica concreta es herida y mermada por el pecado, lo cual no excluye que, de la naturaleza humana metafísicamente considerada, pueda derivarse un derecho natural, incluso después de la caída.

5. A menudo se objeta contra el derecho natural -incluso por parte de quienes en principio no lo niegan- que desconoce y menosprecia la historicidad de la persona y de la sociedad y que, de este modo, se evapora hasta convertirse en una abstracción distanciada de la realidad. La doctrina iusnaturalista se serviría exclusivamente de métodos deductivos y, en sublimes especulaciones, deduciría sus normas de la *lex eterna*. La investigación inductiva de la respectiva situación social y económica quedaría lejos del pensar iusnaturalista. "Jamás" se ha intentado "ofrecer al lector un inventario real con una descripción real" de la situación concreta⁷⁶.

Este juicio no sólo desconoce el objeto del derecho natural, sino que tampoco corresponde a la doctrina iusnaturalista de la escolástica. Tomás de Aquino distingue expresamente entre los valores y órdenes establecidos por Dios, cuya validez suprahistórica procede de la "inmutabilidad y perfección" de Dios, creador de la naturaleza humana, y de la situación social y económica históricamente mudable⁷⁷. En el siglo XVI explica Francisco Suárez, célebre por la profundidad y claridad clásica de su pensamiento, de acuerdo con Santo Tomás, que la variabilidad de los órdenes sociales se basa en la mutabilidad de los hombres, en el cambio de las costumbres y usos y, ante todo, en el cambio de la situación histórica. Luis de Molina parte del principio de que los juicios éticos "son tanto menos útiles y tanto menos acertados cuanto con más generalidad se formulan"⁷⁸. Para evitar esa falta, los iusnaturalistas españoles del siglo XVI se esforzaron con éxito admirable por conocer y analizar la situación concreta⁷⁹.

El derecho natural es, sin duda, suprahistóricamente válido, pero evidentemente actúa en la historia, y en ese sentido no es en modo alguno "ahistórico" o "suprahistórico" o "trascendente", sino inmanente a los respectivos órdenes jurídicos históricos. El derecho natural es un "programa" en realización permanente.

§ 3. Derecho natural y derecho positivo

1. Constituyó un total desconocimiento del objeto del derecho natural el que ciertos juristas ilustrados del siglo XVIII convirtieran en "derecho natural" todo lo que de algún modo les parecía "razonable". Unos demostraron entonces que la persona tiene derecho natural al

⁷⁴ H. Wenz, *Evangelische Theologie*, 8 (1948-49), 177.

⁷⁵ H. Thielicke. op. cit. 345.

⁷⁶ W. Braeuer, *Handbuch zur Geschichte der Volkswirtschaftslehre*. Fráncfort del Meno, 1952, 32.

⁷⁷ Tomás de Aquino, *S. th.* I-II, 97, 1.

⁷⁸ L. Molina, *De Justitia et Jure*. Tr. II, disp. 35, n. 1.

⁷⁹ Cfr. J. Hoffner, *Kolonialismus und Evangelium*, Tier, 3ª ed. 1972, 243 y ss.

adorno y a artículos cosméticos (Christian Wolff); otros declararon que la instalación de oficinas postales era una exigencia de derecho natural, y otros presentaron a su vez como de derecho natural la constitución del Sacro Imperio Romano, el sistema feudal o la constitución de la Revolución francesa. De esta forma se borró irremediabilmente la diferencia entre derecho natural y positivo. En realidad, el reconocimiento del derecho natural, que no es un derecho racional, sino esencial, no hace superflua en modo alguno la legislación positiva. El derecho natural contiene las normas fundamentales resultantes de la esencia del ser humano, supratemporalmente válidas, supremas y universales –y, justamente por ello, tan importantes para el orden jurídico. Sería sin embargo utópico, creer que estas normas fundamentales son suficientes para la ordenación jurídica de la convivencia humana y que las leyes positivas son superfluas. Son las leyes positivas las que crean el derecho aplicable a la respectiva situación histórica (derecho constitucional y administrativo, derecho civil y mercantil, derecho fiscal y procesal, etc.) A propósito de ello hay que observar que las normas fundamentales del derecho natural son ciertamente inmanentes a la legislación positiva, pero que las leyes positivas contienen, además, numerosos elementos históricamente condicionados y, por tanto, mudables, de forma que queda un amplio margen a la acción del legislador.

2. En concreto, las relaciones del derecho natural con el derecho positivo pueden determinarse según cinco principios:

- a) La obligatoriedad del orden jurídico positivo resulta del principio de derecho natural que obliga al legislador a promulgar las leyes exigidas por el bien común, y al ciudadano a obedecerlas.
- b) En algunas leyes positivas está el derecho natural inmanente, de tal forma que pueden ser llamadas derecho natural codificado como, por ejemplo, la prohibición y penalización del asesinato.
- c) Otras leyes positivas son realizaciones concretas de los principios del derecho natural adaptadas a la respectiva situación histórica (derecho natural aplicado). La institución de la propiedad privada manifiesta hasta qué punto una institución, de suyo de derecho natural, está sometida a la historicidad; ella "como los restantes elementos fundamentales de la vida social", no es en modo alguno "inmutable", y su concreta circunscripción "está entregada más bien a la habilidad humana y a las instituciones políticas" (QA, 49).
- d) La mayoría de las leyes positivas no están determinadas en su contenido por el derecho natural, sino que sólo están sometidas a la exigencia iusnaturalista general de servir al bien común. Por ejemplo, la mayoría de las disposiciones de derecho civil, procesal, penal, fiscal, etc. Por su condicionamiento social, político y económico, estas leyes son muy diversas según los tiempos y los pueblos.
- e) Las leyes positivas que representan una clara lesión de las normas fundamentales del derecho natural son inválidas. Una ley que, por ejemplo, niega a un determinado pueblo el derecho a la vida (que ordenara, por ejemplo, el asesinato de niños judíos) es inválida, y un juez que sentencie conforme a esa ley, o un ejecutor de la justicia que cumpla tal sentencia, son criminales. Y ello en todas las épocas y en todas las culturas. Cuando durante la rebelión de los boxers (1900-1901) surgió la consigna de "no habrá perdón", Friedrich Paulsen, profesor de la Universidad de Berlín, escribió: "No habría ningún oficial alemán que ordenara tal crimen (el asesinato de los prisioneros), ni soldados alemanes que ejecutaran tal orden.... ¿Y qué va a ocurrir con los heridos? ¿Debemos elevar a principio que los hijos de nuestro

pueblo asesinen a heridos? Estoy nuevamente convencido de que el mismo horror a tal crimen se opondría a tal orden"⁸⁰. Actos que contradicen al "derecho natural de gentes y sus principios universales" son un "crimen" según la doctrina del Concilio Vaticano II, y también las "órdenes que dictan tales actos; y tampoco el apelar a la obediencia ciega puede excusar a quienes las acatan", por ejemplo en el exterminio de todo un pueblo o de una minoría étnica (GS 79).

§ 4. Las propiedades del derecho natural

El derecho natural en cuanto derecho esencial posee tres propiedades: la validez universal, la inmutabilidad y la cognoscibilidad.

1. Validez universal. Como el derecho natural deriva de la naturaleza humana, igual en todas las personas, obliga a todos. Ciertamente se ha afirmado que lo irracional, intuitivo y creador de la decisión política destaca al político -como al artista- de entre los demás ciudadanos, y con ello le saca del campo del derecho. Según el pensamiento cristiano, esta tesis no es solamente falsa, sino funesta, por los efectos que tiene para el pueblo y para la humanidad. Sin la validez universal, el derecho natural no sería tal.

2. Inmutabilidad. Mientras que las leyes positivas están sometidas al cambio, por su dependencia de la situación respectiva, e incluso en ocasiones han de ser totalmente abolidas, las normas fundamentales del derecho natural son inmutables, ya que se basan en lo permanente de la naturaleza humana. No pueden ser ni abolidas, ni cambiadas, ni suspendidas por privilegios o dispensas. En la Edad Media, algunos teólogos intentaron fundar el derecho natural no en la esencia de la persona creada por Dios, sino en la voluntad de Dios que -sin cambiar la naturaleza humana- podría cambiar según su voluntad las normas del derecho natural y ordenar, por ejemplo, "el odio a Dios, el robo y el adulterio" (Guillermo de Ockam †1349). Esta tesis de positivismo moral, que aparece también en Pedro Abelardo (†1164) y Juan Duns Scoto (†1308), desconoce el fundamento ontológico del derecho natural que, en definitiva, se basa en la esencia y no en la voluntad de Dios.

La inmutabilidad del derecho natural no contradice en modo alguno la historicidad de la persona, ya que el derecho natural se basa en el constitutivo esencial de la persona, en su esencia metafísica supratemporalmente válida. Al cambio histórico están sometidas las personas y la humanidad que vive en el espacio y en el tiempo, pero no la naturaleza metafísica del ser humano. La inclinación natural de la persona a apropiarse de los bienes necesarios para la vida, derivada del derecho a la vida, adquiere, por ejemplo, distinto carácter en el niño que en el adulto, pero en ambos casos es el mismo derecho natural. También las instituciones de derecho natural adaptadas a la situación social respectiva suelen cambiar con tal situación, como es el caso, por ejemplo, de la propiedad privada. Los principios del derecho natural son, sin embargo, supratemporalmente válidos y, por tanto, inmutables.

3. Cognoscibilidad. No raras veces se afirma que el derecho natural contiene "axiomas puramente formales" (Johann Sauter) que posteriormente tienen que ser concretados con penoso esfuerzo. De hecho, el hombre adquiere originaria e inmediatamente los conceptos fundamentales del derecho natural "en la situación social básica que es la comunidad familiar" (Johannes Messner), bien se trate de la gran familia patriarcal en anteriores culturas o de la

⁸⁰ Cit. en V. Cathrein, *Moralphilosophie*, t. I, 414.

familia de dos generaciones en la época industrial. Los principios fundamentales del derecho no son captados en una primera etapa formalmente y sólo después definidos en su contenido, sino, a la inversa, son vividos y aprendidos concreta y objetivamente por el niño en la familia, en la que ya se ponen de manifiesto los elementos esenciales del derecho; de modo que el conocimiento de los principios y contenidos está radicalmente unido.

El hecho de que en muchos pueblos se den falsas interpretaciones del derecho natural no es un argumento ni contra el derecho natural ni contra su cognoscibilidad. Como la historia enseña, incluso las mismas normas fundamentales están expuestas a error. Aunque en todas las culturas es reconocido, por ejemplo, el derecho del ser humano a la vida, en determinados casos ese derecho aparece oscurecido (sacrificios humanos, exposición de niños). Con mucha frecuencia se ha llegado también a interpretaciones erróneas en la esfera del llamado derecho natural aplicado en el que determinados principios del derecho natural son referidos a una situación concreta. Encontrar lo acertado aquí no es, como escribe Tomás de Aquino, "cosa de cualquiera, sino tarea de sabios"⁸¹. Descifrar hasta en sus mínimos detalles "el núcleo de la ley" que Dios ha escrito "en el corazón" del ser humano (Rom 2, 15) es a menudo una empresa costosa y amenazada de error. El desconocimiento y falsas interpretaciones del derecho natural tienen su raíz más profunda en la limitación del espíritu humano y en su oscurecimiento por la culpa original. Estos errores son corroborados y exagerados no raras veces por falsas teorías y por la opinión pública. Es consolador que Cristo, como enseña el Concilio Vaticano II, haya confiado a su Iglesia, "maestra de la verdad", la tarea de "declarar y confirmar con su autoridad los principios de orden moral que fluyen de la misma naturaleza humana" (DH, 14). Tarea que corresponde al Magisterio y no solamente al oficio pastoral de la Iglesia, como cree Jakob David⁸².

CAPÍTULO 2: LA VIRTUD DE LA JUSTICIA

§ 1. La esencia de la justicia

1. Cuando la moderna filosofía del derecho menciona a la justicia alude no raras veces a la "idea moral del derecho" que -bajo la negación del derecho natural y en cierto modo como sustitutivo suyo- se sospecha que está en alguna parte por detrás del derecho positivo, aunque fuera de la esfera del verdadero derecho, y de la que se supone que tiene la exigencia, en absoluto indiscutible, de ser la norma moral del derecho vigente. Frente a esta concepción, en el fondo positivista, la doctrina social cristiana ve en la justicia una virtud, la actitud moral "por la que uno da con perpetua y constante voluntad a cada uno lo suyo"⁸³ Quien practica la justicia no busca su propio derecho, sino que da y deja al otro su derecho.

2. La justicia es una de las cuatro virtudes cardinales, es decir, una virtud capital en torno a la cual se mueven las demás virtudes como alrededor de un quicio (*sicut in cardine*). Supone el derecho, y especialmente el derecho natural, del que recibe sentido y dirección, de lo que resulta que en la virtud de la justicia vuelven a encontrarse las tres propiedades del derecho: la referencia al otro, el estricto ser debido y la exacta igualdad entre lo debido y lo dado. Cuando

⁸¹ Tomás de Aquino, *S. th.* I-II, 100, 1.

⁸² Jakob David, *Das Naturrecht in Krise und Läuterung*, Colonia, 1967, 65 y ss. Cfr. L. Berg, *Naturrecht im Neuen Testament*, Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften, 9, 23 y ss.

⁸³ Tomás de Aquino, *S. th.* II-II, 58, 1.

falta una de estas propiedades o aparece debilitada, no se trata de la virtud cardinal de la justicia, sino de una de las virtudes afines de su séquito, por ejemplo, de la piedad, la veracidad, el agradecimiento o la liberalidad.

§ 2. Las formas fundamentales de la justicia

La justicia es la gran ordenadora de la vida comunitaria humana. Conforme a las tres relaciones sociales fundamentales -la relación recíproca entre personas jurídicamente del mismo rango, la relación de las organizaciones sociales con sus miembros y la relación de los miembros con las organizaciones sociales-, la tradición occidental distingue desde Aristóteles (Ética a Nicómaco) tres formas fundamentales de la justicia:

1. Cuando las personas jurídicas se encuentran en el mismo plano impera la iustitia conmutativa (la justicia conmutativa, igualadora, del comercio, del contrato, del intercambio). Su lesión, por robo, daño, atentado al cuerpo o a la vida del prójimo origina un estado de injusticia del que no sólo hay que arrepentirse interiormente, sino que hay que reparar exteriormente. En la sociedad industrial se manifiesta la justicia conmutativa sobre todo en cuatro ámbitos:

a) La sociedad industrial es una sociedad comercializada en la que casi todos los bienes y servicios que necesitan los hogares son comprados, de forma que la justicia de los precios ha adquirido una importancia inimaginable en épocas económicas anteriores, en las que la economía autosuficiente estaba muy extendida.

b) Como en la sociedad industrial desarrollada alrededor del ochenta por ciento de los trabajadores practican su profesión como asalariados, empleados, funcionarios, es decir, como trabajadores no autónomos, la justicia conmutativa ha de manifestarse de modo especial en las relaciones laborales (salario justo, cumplimiento del deber en el puesto de trabajo).

c) Más de las cuatro quintas partes de la población de los estados industriales están incorporadas al sistema de la seguridad social, ámbito particularmente importante en relación con la justicia conmutativa. El fraude en los seguros constituye una lesión de la justicia conmutativa; y no sólo en lo referente a los seguros privados, sino también en la seguridad social estatal (seguro de enfermedad, de accidentes, etc.), algo que es preciso subrayar insistentemente, ya que en este terreno imperan concepciones muy laxas.

d) La justicia conmutativa adquiere importancia en los transportes modernos. Hay que tener en cuenta que existe un deber de reparación en accidentes de tráfico que uno ha causado culpablemente, también frente a la familia del herido o muerto en el accidente.

2. Aunque la justicia conmutativa es sumamente importante para la convivencia humana, todavía tienen mayor relevancia hoy en día las formas fundamentales de justicia que regulan la relación entre el individuo y las formaciones sociales. Hay que citar en primer lugar la forma fundamental que ordena -en cierto modo de arriba abajo- las relaciones de las formaciones sociales con sus miembros: la iustitia distributiva, cuya meta es hacer participar a los individuos en el bien común mediante una justa distribución, de forma que a todos se les haga posible el desarrollo espiritual y moral. Como quiera que no todo individuo ni todo grupo ocupa en todos los sentidos la misma posición dentro de la totalidad social, a la justicia distributiva no corresponde la igualdad aritmética válida para la justicia conmutativa, sino la ecuación geométrica, tal como ésta se aplica, por ejemplo, en las leyes fiscales. Desfiguración de la justicia distributiva es todo tipo de corrupción, favoritismo y represión de determinadas

personas o grupos. La justicia distributiva obliga, por tanto, en ese sentido, sobre todo a quienes detentan el poder en la sociedad (en el municipio, en el Estado); por su parte, los miembros de esa sociedad obran conforme al espíritu de la justicia distributiva, cuando se someten a las leyes y medidas justas. Por lo demás, si un Estado lesionara no sólo la posición de los ciudadanos en cuanto miembros dentro de la totalidad política, sino los mismos derechos humanos, faltaría no sólo a la justicia distributiva, sino también a la conmutativa.

3. También las formaciones sociales son sujetos de derechos. Con ello aparece ante nosotros la tercera forma fundamental de la justicia: la *iustitia legalis* (justicia legal), cuyo objeto formal es la ordenación al bien común. Hay que distinguirla de la justicia distributiva. En efecto, mientras la justicia legal está dirigida a la promoción del bien común, la justicia distributiva tiende al bien individual o, más exactamente, a la distribución del bien común de acuerdo a la respectiva posición del individuo dentro de la sociedad. Principalmente y, por así decir "arquitectónicamente", la justicia legal atañe principalmente a los legisladores y gobernantes y sólo en segundo término a los ciudadanos⁸⁴. El legislador cumple los deberes de la justicia legal, sobre todo legislando y administrando justamente; el ciudadano los cumple obedeciendo a las leyes y, en caso de necesidad, arriesgando su propiedad, cuerpo y vida por el bien común. Aunque la justicia legal hace referencia sobre todo al Estado, es aplicable a toda institución que deba procurar el bien común. En este sentido, Cayetano (†1534) habla, por ejemplo, de la justicia legal en el ámbito eclesiástico, mientras que Martín de Esparza (†1689) la ordena también expresamente al llamado ámbito "social" insistiendo en los deberes de la justicia legal dentro de un municipio, de una sociedad comercial, etc.

4. Desde el siglo XIX se suele poner junto a las tres formas fundamentales de la justicia que hemos citado, una cuarta especie: la justicia social. Esta denominación no fue al principio más que un lema tras el cual se podía entrever una reivindicación y un deseo no del todo claro, pero no un concepto científico. El primero que utilizó la expresión "justicia social" en el sentido poco claro de una justicia "de persona a persona" fue tal vez el sociólogo escolástico Luigi Taparelli (†1862). Antonio Rosmini, en su propuesta de una constitución política ejemplarmente cristiana, aludió en 1848 a la justicia social como principio orientador, sin definirla desde el punto de vista del contenido. Hacia finales del siglo, otros llamaron a la justicia social, que no aparecía en los escritos de Tomás de Aquino, "fruto venenoso del modernismo" y rechazaron violentamente "la palabra y el objeto"⁸⁵. A pesar de estas sospechas, el nombre se difundió en los escritos católicos y bajo Pío X fue recogido también en los escritos oficiales de la curia romana. Finalmente, en la encíclica "Quadragesimo anno" de 1931, se puso tan en el centro a la justicia social que a esta importante encíclica se le ha llamado la "encíclica de la justicia social".

¿Se trata de un mero nombre nuevo para una cosa desde antiguo conocida, o de una nueva ley constructiva de la vida social que antes no se había observado en absoluto o, al menos, no expresamente? Muchos equiparan la justicia social a la legal (por ejemplo, A. Vermeersch, E. Génicot, L. Lachance, P. Tischleder). Otros limitan la justicia social a las exigencias de derecho natural del bien común, no legalmente codificadas (por ejemplo, B. Häring, A. F. Utz). Otros, a su vez, reúnen en el concepto de justicia social, los de justicia legal y distributiva (H. Pesch, O. Schilling, E. Welty). Algunos van todavía más lejos e interpretan la justicia social como "la armonía entre la justicia legal, distributiva y conmutativa rectamente entendidas" (B. Mathis, F. Cavallera).

⁸⁴ Tomás de Aquino, *S. th.* II-II 58, 6.

⁸⁵ J. Höffner, *Soziale Gerechtigkeit und soziale Liebe*, Sarrebruck, 1935, 10.

Mientras que las definiciones hasta aquí citadas se mantienen en el terreno de las tres formas fundamentales de justicia tradicionales, otros ven en la justicia social un tipo específicamente nuevo de justicia. Y así afirma, por ejemplo J. Messner, que la justicia social ordena las relaciones recíprocas de los grupos y clases sociales, mientras que la conocida división tripartita se refiere "a todas luces" al Estado. Gustav Grundlach trata de ordenar la justicia social por encima de las tres tradicionales. Estas últimas tendrían carácter estático; la justicia social, sin embargo, dinámico, una vez que configura la formación del orden jurídico y se realiza "en las citadas tres formas estáticas de justicia".

En realidad, la justicia social no puede ser interpretada como una cuarta forma fundamental de esta virtud cardinal, sino que es idéntica a la justicia legal rectamente entendida. De antemano fallan las definiciones que bajo el concepto de justicia social reúnen varias formas fundamentales de la virtud cardinal. La justicia social no puede ser una cuarta forma de justicia, porque, como concepto colectivo, le faltaría un objeto formal propio. Tampoco convence la propuesta de Messner de limitar el ámbito de validez de la justicia social a las relaciones entre los grupos y clases sociales, ya que no se aduce ningún objeto formal nuevo; no se hace más que destacar un determinado ámbito de aplicación de la justicia legal. Contra el intento de interpretación, de suyo brillante, de Grundlach hay que objetar que la justicia legal tradicional no carece en absoluto de carácter dinámico. Tomás de Aquino supone que el responsable del bien común ha contemplado "arquitectónicamente" en su espíritu, como un artista, la figura del orden a realizar; sólo después puede tomar decisiones políticas con sentido y promulgar leyes. Por tanto, la función propia de la justicia legal es anterior a la legislación: radica, en efecto, en la concepción política creadora que cobra forma en la legislación y en la política del gobierno. Sería, por tanto, más conveniente a la esencia y función de la justicia legal, llamarse, en vez de "legal", "justicia del bien común" o "justicia social". También constituiría una reducción limitar la justicia del bien común al Estado y a su bien propio. Su ámbito de validez es más amplio. Desempeña su oficio no sólo en el Estado, sino también en las corporaciones, las profesiones, la Iglesia, etc., es decir, allí donde se trate de la "realización del bien común – siempre concebido dinámicamente" (GS 74).

§ 3. Justicia social y "amor social"

1. Justicia y "amor social" no se excluyen mutuamente, sino que en su unión, aseguran la consistencia y desarrollo de la sociedad humana. "Ambas son irradiaciones del mismo espíritu divino, programa y sello de la dignidad del espíritu humano. Ambas se completan recíprocamente, actúan juntas, se vivifican y protegen, se alargan la mano en el camino hacia la concordia y la paz". (Pío XII). El derecho tiene en sí algo duro y disociador; es independiente del sentimiento y de la inclinación. Por tanto, la justicia "por muy fielmente que sea ejercida (...) sólo puede hacer desaparecer la materia de litigio de los conflictos sociales; no puede unir interiormente los corazones". La paz social y la colaboración entre las personas suponen "unión interna de convicciones", lo cual no significa que el amor social pueda ser un sustitutivo "de la justicia debida y negada" (QA 137). El trabajador "no necesita aceptar como limosna lo que se le debe en justicia; ni con pequeñas dádivas misericordiosas podemos intentar librarnos de los graves deberes que la justicia impone"⁸⁶

2. La denominación "amor social" (*dilectio socialis*) debió acuñarla Tomás de Aquino⁸⁷. La expresión se usa actualmente en estrecha unión con la justicia social. Así se explica, por

⁸⁶ Pío XI, *Encíclica "Divini Redemptoris"*, AAS, 29 (1937), 91.

⁸⁷ Tomás de Aquino, *De caritate*, a. 9.

ejemplo en la encíclica "Quadragesimo anno", que la justicia social tiene que regir "las instituciones políticas y sociales" y que el amor social tiene que actuar como "alma de ese orden". Los grupos sociales han de concienciarse "de su solidaridad como miembros de una gran familia, como hijos de uno y el mismo Padre celestial" y sentirse "como un cuerpo en Cristo" (QA 137). Se supone aquí que el hombre puede cumplir los deberes del amor social en virtud del amor a Dios y al prójimo que los abarca. A diferencia del amor matrimonial, filial, fraterno o amical, el amor social, entendido en sentido estricto, es la afirmación y reconocimiento comunitario, benevolente y sacrificado, tanto de los valores existentes en los vínculos y formaciones sociales como de la participación en el bien común correspondiente a los individuos y a los grupos. El amor social está dispuesto a servir desinteresadamente al bien común y no envidia a nadie por su posición social. Al amor social le están impuestas importantes tareas, especialmente en las relaciones de clases, profesiones, grupos y estamentos entre sí. El amor social se esfuerza por superar conflictos a base de compromisos. El amor social ve y busca lo unificador y lo común. Quita la frialdad y el rigor a las exigencias de la justicia. Nada le contradice más que el odio entre clases. Aunque la lucha de clases, dentro de ciertos límites, no lesiona sin más al amor social, la justicia y el amor social exigen en esta situación, sin embargo, hacer lo posible para suprimir la división de clases mediante una nueva ordenación de la situación social (ver QA 114). Por lo demás, el amor social preparará frecuentemente el camino a la justicia y al derecho social. "La justicia de hoy es el amor de ayer; el amor de hoy es la justicia de mañana"⁸⁸ El fin que mueve a la doctrina social cristiana es un orden social "fundamentado en la verdad, edificado conforme a los principios rectores de la justicia, lleno de un amor vivo y, por último, realizado en libertad". "Las relaciones individuales e internacionales han de obedecer al amor y no al temor, porque ante todo es propio del amor llevar a los hombres a una sincera y múltiple colaboración de la que tantos bienes, materiales y espirituales, se derivan"⁸⁹ Esta doctrina distingue "entre el error, que siempre debe ser rechazado, y el que yerra, el cual conserva siempre la dignidad de la persona incluso cuando está desviado por ideas falsas o insuficientes en materia religiosa" (GS 28).

⁸⁸ Martin Gillet, "Justice et Charité", en: *Semaine Sociale de France*, 1928, 132.

⁸⁹ Juan XXIII, *Pacem in Terris*, Partes III y V.

SEGUNDA PARTE: CONTEXTURA DEL ORDENAMIENTO DE LA SOCIEDAD

La Doctrina Social Cristiana no se contenta con elaborar principios de la filosofía y la teología sociales. Investiga también sobre la contextura múltiple del ordenamiento de la sociedad humana, tal como ella se nos manifiesta en las familias, profesiones, municipios, sindicatos, asociaciones, Estados, etc. En la caleidoscópica multiplicidad de relaciones y formaciones sociales pueden reconocerse estructuras esenciales supratemporalmente válidas que, sin embargo, sólo se realizan en las situaciones respectivas sometidas a cambios continuos. Este hecho pone de manifiesto de un modo patente la tensión que existe siempre entre forma esencial e historicidad.

Los órdenes sociales como, por ejemplo, el económico o estatal, tienen sus propias leyes; "funcionan" de alguna manera incluso donde es negada la existencia del legislador divino, como pudo ser el caso en los antiguos Estados bolcheviques. Sin embargo, en esos casos la persona está expuesta al peligro de ser degradada a simple objeto de los procesos económicos y sociales.

SECCIÓN PRIMERA: MATRIMONIO Y FAMILIA

CAPÍTULO PRIMERO: EL MATRIMONIO

El matrimonio puede ser interpretado desde la filosofía, la sociología, la psicología, la medicina, el derecho y la teología, de forma que su estudio puede correr el riesgo de quedarse en un variopinto inventario de información procedente de las diferentes áreas de estudio. Como toda forma esencial, también el matrimonio es una totalidad pese a reflejarse en ella los más diversos estratos de la persona como ser compuesto de cuerpo y alma. Sin embargo, como no podemos contemplar las esencias intuitivamente en un solo golpe de vista, sino que tenemos que descubrir con esfuerzo y explicar sus estructuras, vamos a distinguir diez áreas relevantes para una correcta interpretación del matrimonio, sin olvidar que, en el fondo, se trata de diversos puntos de vista sobre una totalidad que llamamos matrimonio.

§1 La sexualidad

1. La sexualidad, que no ha de ser equiparada a la pulsión sexual, se presenta en el ser humano como la polaridad de lo masculino y lo femenino, y es un supuesto fundamental del matrimonio. Es algo más amplio que la pulsión sexual, determina la dinámica biológica de ambos sexos y penetra todo el comportamiento físico-espiritual del varón y de la mujer, lo cual se manifiesta en el pensar y en el obrar, en el sentimiento, en el ánimo e, incluso, en la relación con Dios. Mientras que la idiosincracia de la persona está más orientada a la actividad, el ser de la mujer, condicionado por la maternidad, tiende a la entrega y a la constante referencia a un tú. El varón no es, por tanto, norma para la mujer, aunque algunas mujeres adultas y jóvenes, debido a su gran capacidad de adaptación, toman al varón como norma, consciente o inconscientemente -especialmente en el trabajo profesional fuera de casa. Por lo demás, no se debe exagerar la diversidad anímica entre ambos sexos. El fundamento esencial humano es el mismo en el hombre y en la mujer. En su masculinidad o femineidad, ambos sexos son "imagen de Dios". A los dos les ha dado Dios la misma dignidad y los mismos derechos inalienables. Dios es del mismo modo para el varón y para la mujer, "el Creador que les llama y les ama". Ambos deben escucharle, responderle y servirle. Ambos

son "iguales en su dignidad como criaturas de Dios, pero también iguales en su indigencia si niegan a Dios"⁹⁰ Dios se ha apiadado de igual modo del varón y de la mujer. Incluso ha integrado de un modo especial en su obra salvadora a una mujer, la Virgen María. Nosotros creemos y confesamos que el hijo de Dios "en su humanidad en el tiempo nació de la Virgen María"⁹¹. A través de la maternidad de María, escribe Juan Pablo II, Dios "de la mejor forma posible [ha revelado] la dignidad de la mujer"⁹² Tampoco hay apenas un varón que no comporte en su interior la capacidad de sacrificio y preocupación por los demás, como tampoco se encontrará a una mujer incapaz de dedicarse objetiva y sobriamente a una actividad. Se suele decir, con razón, que un varón meramente varonil es terrible y que una mujer meramente femenina es insoportable. Sin embargo, sigue en pie que la diversidad entre varón y mujer impregna hasta la más profundas raíces del ser físico-espiritual. Es cierto que la división de los papeles sociales entre ambos sexos (por ejemplo, en el mundo laboral) está en gran manera determinada históricamente. Pero incluso cuando el varón y la mujer hacen lo mismo, lo hacen de modo distinto. Por eso, el trabajo profesional de la mujer fuera de casa, en la sociedad industrial, no significa sólo un plus, sino algo cualitativamente nuevo.

2. Dos concepciones erróneas se oponen a la tesis de que la sexualidad pertenece constitutivamente al modo de ser de la persona:

a) Algunos sociólogos tratan de relativizar con argumentos sociológicos el carácter esencialmente bisexual del ser humano. Así caracterizan de "supuestamente válidas en general" las diferencias del ánimo, de la vida afectiva, del modo de pensar del varón y de la mujer, tratando de fundamentarlas en el reparto social de papeles condicionado por la historia. A ello hay que objetar que el condicionamiento histórico de ciertos (no todos) repartos de papeles no es en modo alguno una prueba contra el hecho de que la sexualidad marca todo el modo de ser humano. Figuras fundamentales como la de "la hija", "la hermana" "la esposa", "la madre", "el padre", "el hijo", "el hermano" o "el esposo", son supratemporalmente válidas y no pueden interpretarse como meras divisiones de papeles socialmente condicionados. La diversidad biológica de ambos sexos se manifiesta también, debido a la esencial referencia de cuerpo y alma, también en lo anímico y espiritual.

b) Todavía es peor presentar la sexualidad como degradación del ser humano, como lo intentaron las sublimes especulaciones de los cultos orientales místicos, del neoplatonismo, del gnosticismo y, sobre todo, del maniqueísmo, enemigos del cuerpo y de lo sexual. Mani exigía a sus elegidas "sellar el seno y los pechos"; sólo así se podía desterrar la desgracia eternamente continuada de que el claro espíritu fuera enterrado repetidamente por el amor y el matrimonio en la oscura cárcel de la carne. Este espiritualismo sexófobo afectó manifiestamente y, con más frecuencia, veladamente, al pensamiento occidental también en los siglos cristianos. Se percibe su influencia en algunos Padres de la Iglesia; por ejemplo en Clemente de Alejandría, Orígenes, Juan Crisóstomo. El hereje Tertuliano llamaba a la mujer "la puerta del diablo", por haber seducido y deshonrado "al hombre que es la imagen de Dios". Pero también el santo Gregorio de Nisa (†394) opinaba que Dios había querido crear

⁹⁰ Conferencia Episcopal Alemana, *Zu Fragen der Stellung der Frau in Kirche und Gesellschaft*, 21. 9. 1981. Ed. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn, 1981, 9.

⁹¹ Concilio de Calcedonia. DS 301.

⁹² Carta Apostólica "Familiaris Consortio" del Papa Juan Pablo II sobre la tarea de la familia cristiana en el mundo de hoy. 22. 9. 1981, n° 22.

originariamente un "ser humano celestial" asexual, pero que después, al prever el pecado original, creó al histórico hombre terreno y lo dividió en dos sexos como Adán y Eva. De cuando en cuando se siguen manifestando hoy pensamientos parecidos. Theodor Culmann, por ejemplo, explicaba que Adán había sido al principio bisexual y luego diferenciado sexualmente por razón de la culpa. En efecto, había visto la existencia bisexual en los animales percibiendo esa realidad "como algo que le faltaba y, por tanto, deseable". Este habría sido el "comienzo del pecado". "Dios tuvo que condescender y remediar con la creación de la mujer aquel mal surgido por la culpa del hombre en la Creación. La creación de la mujer es, por tanto, una catástrofe tan terrible que sólo es superada por la muerte misma, cuyo grado previo ella es"⁹³. También Theodor Böhmerle calificó de funesta decisión el que Adán quisiese tener a su lado, en lugar de llevarlo dentro, el principio femenino. El Génesis cuenta "que la mujer fue sacada del costado del varón. Entonces, ¿dónde estaba antes la mujer? Evidentemente dentro del varón". Adán había pedido encarecidamente una compañera que le ayudara y el Señor tuvo que reconocer: "Lo que antes era bueno, ahora ya no lo es ... El salto gigantesco que se dio entonces fue el de la compenetración a la yuxtaposición, un salto que acarrearía las más terribles consecuencias"⁹⁴. En Edgar Dacqué se encuentran reflexiones parecidas: por la creación de la mujer, Adán había recibido "un ser enfrente" que no era Dios. "Y con ello había surgido ya una necesidad", que conduciría finalmente a la caída. Pues el pecado original fue cometido a causa de Eva. "Hevah se manifiesta como aquella que, independientemente de Dios, puede ser ella misma la seducción en sí hacia la reunificación (...), y se convierte así en la enorme espiral del deseo, espiritual y sensual". Con ello, el hombre "y la naturaleza con él, entra desde lo íntimo en la situación demoníaca"⁹⁵. La doctrina cristiana sobre la persona condena como heréticas estas pesimistas y falsas interpretaciones de lo sexual que presentan al matrimonio y a la familia como instituciones necesarias sólo como consecuencia del fracaso del ser humano, del pecado. No es casualidad que el término alemán para "hereje", *ketzer* derive de los cátaros -en italiano, *gazzari*-, es decir, de la secta medieval que trató de introducir solapadamente en el occidente cristiano el espiritualismo maniqueo. Según el pensamiento cristiano, la dualidad de los sexos está contenida en el plan creador original querido por el amor, la bondad y la sabiduría de Dios, y no surgió por culpa de una caída antidivina desde el monismo asexual hacia el dualismo sexual. La Sagrada Escritura, al narrar la creación del hombre, subraya con especial énfasis este plan divino: "Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza (...) Y creó Dios al hombre a imagen suya, a imagen de Dios lo creó, y los creó varón y mujer" (Gen 1, 26 y ss.). Con desusada acritud se dirige San Pablo contra los "embaucadores" gnósticos y los "hipócritas", que "dan oídos a las enseñanzas de los demonios" y "prohíben las bodas y se abstienen de ciertos alimentos ... Porque toda criatura de Dios es buena" (1 Tim 4, 1-4). La divina providencia ha concebido al matrimonio como una ley estructural de la creación.

§ 2. La relación dialógica entre los sexos

1. Aunque las características sexuales confieren impronta masculina o femenina a todo el ser corporal y anímico del ser humano, ambos sexos se hallan sin embargo en una referencia recíproca tan profunda y tensa que es posible una relación dialógica de gran profundidad esencial. Los sexos viven esta relación como atracción y promesa, como tarea y

⁹³ T. Culmann, *Die christliche Ethik*, 2ª ed. Stuttgart, 1874, 56.

⁹⁴ T. Böhmerle, *Die Frauenfrage im Lichte der Bibel*, Wernigerode, 1924, 26, 33.

⁹⁵ E. Dacqué, *Die Urgestalt. Der Schöpfungsmythos neu erzählt*, Leipzig, 1940, 27 y ss.

responsabilidad. Instintivamente quieren complacerse el uno al otro. Su dedicación recíproca puede adoptar formas muy diversas: puede ser noble y desinteresada, pero también impetuosa y egoísta; puede aparecer como angustiosa timidez, pero incluso en este caso sigue siendo una referencia interior. En el matrimonio deben desposarse -sobre la base del mismo elemento esencial humano- lo característicamente varonil con lo característicamente femenino, para constituir una feliz comunidad de vida. Varón y mujer tienen, por tanto, que reconocerse, tomarse en serio y afirmarse en su peculiaridad. El varón no debe tratar a sus esposa como si fuera todavía la "jovencita del noviazgo", casi una niña, y viceversa. Estas actitudes erróneas provienen casi siempre de un sublime egoísmo, frecuentemente oculto bajo la máscara de un educador eterno y empedernido, en el caso del varón, o de una maternidad obsesivamente compasiva, en el caso de la mujer. Aparentemente se "da" uno, cuando en realidad se busca a sí mismo. La relación dialógica no debe ser desplazada por el monólogo del déspota. Esta indicación es importante, especialmente en la actualidad cuando el lugar de la concepción patriarcal de la familia de la era preindustrial lo ha ocupado una relación de camaradería entre los esposos. Consecuencia del trabajo de las mujeres fuera de casa, tanto solteras como casadas, es el que no se sientan desvalidas frente al hombre ni dependientes de él; sino que vean su ideal en el reconocimiento recíproco de una igualdad de valores, lo cual no significa un igualitarismo estandarizado. La mujer ha sabido, con éxito, escapar a la ancestral tentación del hombre de ver en ella sólo un "objeto" de su apetito y posesión. La discriminación de la mujer ha disminuido en todo el mundo, si bien aún queda mucho por superar. La lucha por la igualdad de derechos, de trato y de oportunidades, continúa. En los países industriales es donde más se ha avanzado en este campo: la mujer está, por vez primera en la historia de la humanidad, equiparada al hombre -por derecho, aunque no siempre de hecho- en el matrimonio y la familia, la sociedad y la esfera pública: la misma obligatoriedad de escolaridad, las mismas oportunidades de educación y formación, las mismas oportunidades profesionales. Los sociólogos hablan de la "omnipresencia de la mujer", incluso en el sentido de que la mujer no se oculta y vela, como en otro tiempo en Oriente, sino que en su característica femineidad está presente en todas partes. Se presenta ante el mundo actual como corresponsable y conformadora de él, consciente de ser mujer y no una simple imitadora del hombre. Lo que con este hecho se ha llevado y aún se lleva a cabo es más importante para la historia de la humanidad que, por ejemplo, el descubrimiento de la energía atómica o la automatización generalizada. Por lo demás no se debería exagerar el patriarcalismo medieval. Había entonces en las fundaciones y abadías dirigidas por mujeres, y especialmente en las abadías femeninas de los principados del Reich (por ejemplo, en Essen, Gandersheim, Herford y Zúrich), islas del matriarcado, en las que numerosos campesinos dóciles, e incluso clérigos, estaban sometidos a las abadesas. Así pues, también la emancipación tiene remotos antecedentes.

2. Sólo con la imagen cristiana de la persona es compatible la equiparación de varón y mujer y la referencia personal de ella resultante. La mujer, enseñaba Francisco de Vitoria (†1546) en la España patriarcal del siglo XVI, es compañera (socia) y no sierva (non serva) del varón⁹⁶. Ciertamente que, todavía actualmente, se saca a relucir a veces la mercancía invendible nacional-socialista, de que el concilio de Mâcon del 585 negó que la mujer tuviera alma. En realidad, como resulta de las actas del Concilio, esta cuestión no fue ni siquiera tratada en aquel sínodo nacional. Gregorio de Tours cuenta únicamente que un obispo preguntó -probablemente en una conversación sostenida fuera de las negociaciones sinodales- si la palabra homo podía

⁹⁶ F. de Vitoria, *Relectio de Matrimonio*, 2, n° 7.

referirse también a la mujer. Esta pregunta no tenía intención antropológica, sino filológica, ya que la palabra homo había tomado paulatinamente en los idiomas románicos, entonces en desarrollo, la significación de varón (homme, uomo).

§ 3. La energía sexual

1. La energía sexual, impulso vital instintivo e innato, está orientado por naturaleza a una meta supraindividual, a la propagación de la especie humana, hasta el punto de que Tomás de Aquino habla de un "bien sobresaliente"⁹⁷. De otra parte, la vivencia de la entrega sexual es para el hombre y para la mujer expresión misteriosa, anímica y corporal, de su darse y entregarse en la comunidad de amor que es el matrimonio. Por eso el cristiano no ve en el sexo algo pecaminoso, sino una disposición de enorme profundidad, regalada por Dios e intrínsecamente referida al matrimonio. Incluso sin el pecado original, la procreación del hombre paradisiaco habría ocurrido por la unión sexual de varón y mujer, y Tomás de Aquino opina que la vivencia sensual hubiera sido entonces más intensa que ahora, porque el hombre hubiera tenido una naturaleza más pura y un cuerpo "más sensible"⁹⁸.

2. Mientras que el animal no puede resistir el instinto sexual, sino que impulsado por ese instinto, tiene que servir a la procreación, al hombre le es dado dominar y espiritualizar la energía sexual, y no por una enfermiza represión, sino mediante una auténtica sublimación. Es decir, le es dado vivir castamente. Pero, por otra parte el ser humano puede separar conscientemente la vivencia sexual tanto de la procreación, es decir, impedir la concepción, como del matrimonio. La merma de la responsabilidad moral y la difusión de los anticonceptivos han hecho crecer notablemente las relaciones sexuales prematrimoniales y extramatrimoniales, convirtiéndolas a la vez en fugaces y arbitrarias vivencias. Cuanto más se difunde esta conducta, tanto más en serio hay que indicar que la energía sexual, precisamente por su esencial profundidad, obra destructivamente, tanto en el varón como en la mujer, cuando degenera por motivos egoístas. Necesita disciplina. Es lamentable que hoy llamen muchos "amor" a lo que no es otra cosa que lujuria (pre y extramatrimonial, homosexual, etc.)⁹⁹.

§ 4. El instinto de preservación

1. Es propio del ser humano protegerse instintivamente contra atentados a las zonas íntimas de la personalidad. Así, por ejemplo, es esencial en todo ser humano el pudor espiritual, es decir, la involuntaria tendencia a no exponer a la vista de los demás lo más íntimamente personal como, por ejemplo, lo que un joven escribe en su diario. El pudor espiritual se manifiesta con la mayor claridad cuando se trata de la culpa y del pecado. A este tipo de pudor se suma el pudor social, que se despierta cuando el hombre cree que su prestigio en su entorno está en peligro, por ejemplo, a consecuencia de una conducta torpe o de un modo de vestir anticuado. Como la profanación en el ámbito sexual es especialmente grave, el instinto de preservación, la tendencia al pudor, está tan fuertemente desarrollada en este campo que cuando se habla de pudor sin más, no se alude generalmente al pudor espiritual o social, sino al pudor sexual.

⁹⁷ Tomás de Aquino, *S. th.* II-II 153, 2.

⁹⁸ Tomás de Aquino, *S. th.* I, 98, 2 ad 3.

⁹⁹ Cfr. J. Höffner, *Sexual-Moral im Licht des Glaubens*, Themen und Thesen, 5. Colonia (8ª ed), 1980. También, *Nur Du-und Du für immer*, Colonia 1980.

Éste no es ni resultado de la educación o la costumbre, ni efecto del miedo o el asco, sino una energía protectora natural que, al modo de un sentimiento originario humano, debe defender "de caer en la esfera de lo meramente instintivo"¹⁰⁰. Con la madurez sexual despierta también el pudor, aunque el medio ambiente trate de inculcar al joven conscientemente otras concepciones. En muchos niños comienza a los cinco años, en otros hacia los diez. Hasta qué punto la irrupción brutal en la esfera sexual íntima resulta una profanación, lo muestra el lenguaje que a la violencia en este terreno la llama sin más "violación". El pudor sexual distancia y une a la vez. Es "reserva" en el doble sentido de la palabra: como recato defensivo y como acopio de valores que luego serán objeto de donación en el matrimonio. En cuanto defensa, el pudor es una "protección contra una irreflexiva vida instintiva"¹⁰¹. A la vez, en esa reserva, el pudor deja tiempo al amor para crecer y madurar, "estando de pie como ángel del respeto a las puertas del misterio que algún día se abrirá"¹⁰². El instinto de protección está especialmente referido al matrimonio donde, aunque en otra forma, conserva su sentido.

2. Aunque las formas externas de expresión del pudor están sometidas al cambio histórico, por ejemplo, en la moda, en la sociedad moderna impera, sin embargo, un clima sexualmente sobre-estimado. En el ocio y en las diversiones, así como en la publicidad, en ciertas películas y revistas ilustradas, la indecencia se expande por doquier. Incluso intelectualmente esos "productos" son tan elementales que sexualización e imbecilidad se dan la mano. Hoy en día se ha desencadenado un ataque refinado contra todo tipo de pudor, también contra el espiritual, pero especialmente contra el sexual. Este impudor escandaloso e indiscreción que trata de disfrazarse de "emancipación", pone en peligro sobre todo a las personas más jóvenes y derriba los muros que levantados por la naturaleza para la protección del matrimonio y de la familia.

§ 5. El amor concupiscente del eros

1. En muchos pueblos imperó durante siglos la costumbre patriarcal de que los padres determinaran al cónyuge sin preguntar a los hijos. En esa designación desempeñaban un papel decisivo los intereses agrícolas, económicos, dinásticos o políticos. Es preciso tener en cuenta que entonces los prometidos eran muy jóvenes, con frecuencia sólo entre doce y quince años. Por lo demás, se suponía que la atracción entre ambos sexos conduciría pronto a la simpatía y el afecto. No raras veces los esposos se veían por vez primera el día de la boda. Es el caso de Felipe II y su prometida de quince años, Isabel de Valois, que fueron presentados el 31 de enero de 1560 en el salón principal del Palacio del Infantado de Guadalajara, en cuya capilla se celebró inmediatamente después la boda. El matrimonio de Felipe e Isabel fue muy feliz e incluso se puede decir que entonces "probablemente hubo muchos menos matrimonios desgraciados que hoy", porque "en lugar de la atracción individual actuaría la atracción de las familias y estirpes"¹⁰³. Entonces se decía: "Puesto que eres mi mujer, te quiero"; actualmente se dice: "Puesto que te quiero, serás mi mujer".

¹⁰⁰ T. Müncker, *Die psychologischen Grundlagen der katholischen Sittenlehre*, Düsseldorf, (4ª ed.), 1953, 285.

¹⁰¹ *Ibidem.*, 288.

¹⁰² E. Masure, "Die Vergeistung der Ehe", en: J. Viollet, *Vom Wesen und Geheimnis der Familie*, Salzburgo, s. a., 255.

¹⁰³ W. Morgenthaler, en: *Die Psychohygiene*, Berna, 1949, 124.

Por supuesto, la costumbre de concertar los matrimonios patriarcalmente sólo era irreprochable, desde el punto de vista moral, cuando los esposos estaban de acuerdo, sin miedo ni violencia, con la decisión de los padres, y cuando podía considerarse como seguro que entre ellos nacería el amor. Por eso la Iglesia reconoció como válidos en esa época los matrimonios contraídos contra la voluntad de los padres y declaró inválidos los impuestos por la fuerza a los esposos; y lo hizo de modo eficaz, porque la jurisdicción matrimonial competía a los tribunales eclesiásticos. Por tanto, el afecto y el amor eran reconocidos, incluso en la era patriarcal, como fuerzas conformadoras del matrimonio. Está en contradicción con los testimonios históricos la tesis de algunos sociólogos que afirman que el camino del amor personal hacia el matrimonio fue ajeno a la época patriarcal y apareció por primera vez en los siglos XI y XII, por obra de los trovadores y juglares. Ya en el Génesis -en el que se describe una situación típicamente patriarcal- se dice: "Amaba Jacob a Raquel (...) y sirvió Jacob por Raquel siete años, que le parecieron sólo unos días por el amor que le tenía" (Gen 29, 18 y ss.). Cuando la madre de Samuel se quedaba sin hijos y se entristecía por ello, su marido Elcana, le decía: "Ana, ¿por qué lloras y no comes? ¿Por qué está triste tu corazón? ¿No soy para ti mejor que diez hijos?" (1 Sam 1, 8).

2. Ahora bien, apenas hay una palabra que pueda significar cosas tan sublimes y santas y a la vez más bajas y vulgares que la breve palabra "amor". Hay un "amor" que abusa del otro y le fuerza a la servidumbre sexual. Tomás de Aquino opina que también ama así el león al cervatillo cuando lo ve y oye su voz: "porque es comida para él"¹⁰⁴. La explotación sexual es puro egoísmo, pero en ningún caso amor. El verdadero amor está enraizado profundamente en Dios, del quien el hombre es imagen. Pero porque "Dios es amor" (1 Io 4, 8), el hombre es por esencia amante. La mayor parte de los hombres experimentan este misterio, de modo especialmente cálido y dulce, en el amor matrimonial entre hombre y mujer. La fuerza conformadora del matrimonio reside solamente en ese amor, que es fuente de valores y que puede ser de dos tipos, enunciados con los términos griegos eros y agape. La general atracción y tensión entre los dos sexos se concreta en una persona del otro sexo por el amor psicofísico entre los sexos que llamamos eros. El eros es sin duda el comienzo de la mayoría de las relaciones amorosas y matrimonios. Es "amor pleno de deseo", pero en un sentido noble, pues busca complementarse, enriquecerse vitalmente, felicidad, plenitud en el ser amado. Este tipo de amor se ve amenazado por dos peligros: primero, el de quedarse estancado en el propio yo. Después, el de forjarse del otro una imagen ideal o irreal que puede fácilmente conducir a desilusiones. El eros suele prometer a los amantes una felicidad que es inaccesible en este eón nuestro que va girando entre el pecado original y el último día. Aunque el eros, como amor psicofísico entre sexos, no suele estar al principio ligado, sobre todo en las mujeres, al instinto sexual, el enamoramiento tenderá normalmente a él. Y como este impulso es algo vivo, no permanece quieto, sino que busca la intimidad. Hoy, para muchos jóvenes el amor no es más que un encantamiento (fascinación), es decir, un eros de baja y pobre índole. Sus ojos están "atrapados" en un amor egoísta, de modo que no son capaces de reconocer por qué fuerzas son arrastrados. "Estar cautivado" no es lo mismo que la fidelidad conyugal, la cual es decisión. En la celebración de la boda a uno no se le pregunta: "¿Esta usted cautivado por esta mujer?"; sino: "¿La quiere libremente?".

¹⁰⁴ Tomás de Aquino, *S. th.* II-II, 141, 4.

§ 6. El amor altruista

1. A la larga no bastará el eros para soportar todas las pruebas del matrimonio. Pues "todos esos fuegos se apagan lentamente" (Sigrid Unset). Al eros hay que unir el amor que San Pablo llama agape, que es "paciente" y "benigno", "no es interesado, no se irrita, no piensa mal (...) todo lo excusa, todo lo cree, todo lo espera, todo lo tolera (...) y no pasa jamás" (1 Cor 13, 4-8). Puede haber matrimonios en los que el agape vaya unido al eros desde el principio. En la mayoría de los matrimonios el agape tiene que crecer lentamente; de lo contrario fracasa el matrimonio. Es un mal dicho ese de que "el matrimonio es la tumba del amor".

En el amor conyugal desinteresado, que "une en sí lo humano y lo divino", y lleva a los esposos "con ternura" a la "donación libre y mutua de sí mismos" (GS 49), el hombre no sale garante con "algo", sino consigo mismo; no ama "algo" que el otro tenga, sino al otro tal como es. El agape no persigue como el eros, ensalzar al propio yo, sino al tú. No quiere ser feliz, sino hacer feliz, y permanece entonces libre de una suerte de "egoísmo a dos". El agape trata de comprender al otro sintiendo con él; lo acepta como es -incluso con sus límites y debilidades- y no proyecta en él imágenes ideales inconscientemente glorificadoras del alma y del animus. Es una "atención pura al ser del otro" (Lavelle), un adentrarse único en el ser del otro y, a la vez, una disposición a la más íntima comunidad de vida, para "ayudarse mutuamente a soportar las cargas" (Gal 6, 2) y para "hacerse imitadores de Dios como hijos amados" (Eph 5, 1). Aunque el amor que se da desinteresadamente es posible como "amor natural", su plenitud sólo se encuentra en la virtud teologal y sobrenatural de la caridad. En ese amor altruista, la persona es consciente de que, desde ese momento, ha entregado su vida toda al otro y a su capacidad de conformar la propia realidad, sin que, como contrapartida, pueda conocerle nunca del todo.

2. El eros, y sobre todo el amor altruista, tiene una verdadera fuerza transformadora. Ahí encuentran los demás ámbitos de lo sexual su sentido y elevación. El eros y el agape encienden y penetran esos ámbitos, no para anularlos, sino para ennoblecerlos. Lo sensual-sexual se convierte en expresión del amor conyugal y así queda preservado de convertirse egoístamente en fin en sí mismo. También el instinto de preservación encuentra, por obra del amor, su realización; ya que la persona puede donar -sin miedo a la profanación- lo más íntimo, secreto y personal de sí misma. También el quererse agradar mutuamente que, de lo contrario degenera tan fácilmente en coquetería, adquiere su pleno sentido en el amor auténtico. Como la unidad amorosa de los corazones radica profundamente en los valores religiosos afirmados y vividos en común, el matrimonio entre personas con creencias religiosas y cosmovisiones distintas está más amenazado de crisis que otros matrimonios.

§ 7. El despertar de una nueva vida

"El matrimonio y el amor conyugal -enseña el Vaticano II- están ordenados por su propia naturaleza a la procreación y educación de la prole (GS 50). Donde hay amor, allí hay vida. Así como la esposa de Cristo, la Iglesia, da vida a nuevos hijos de Dios mediante el sacramento del Bautismo, así también el matrimonio está bajo la bendición de la fertilidad que Dios ha impartido sobre él. Por eso, los padres consideran al hijo más como un don, que como algo engendrado. "Los hijos son, sin duda, el don más excelente del matrimonio" (GS 50). La expresión actual de que cada hijo debe ser "deseado", no es inofensiva. La nueva vida se piensa hoy más como un producto que como un don. Y lo que aún es peor, el placer sexual se busca por sí mismo y se desprecia irónicamente el amor sacrificado que se regala a un hijo. [...]

En los años treinta de nuestro siglo¹⁰⁵, pero principalmente tras el Concilio Vaticano II¹⁰⁶, ha sido vivamente discutida la cuestión en torno a los fines del matrimonio. Si se pregunta por el sentido inherente al matrimonio como institución natural habrá que citar en primer término el despertar de una nueva vida, la propagación de la vida. Pero el matrimonio como institución tiene también el sentido inherente de ser una comunidad de amor y vida entre hombre y mujer. El matrimonio, como declara el Concilio Vaticano II, "no ha sido instituido únicamente para la procreación". También en los matrimonios infecundos "sigue en pie el matrimonio como intimidad y comunión total de vida" (GS 50). Revela, por lo demás, poco sentido histórico imputar a la antigua teología el que haya entendido al matrimonio exclusivamente como institución para procrear, y no como una comunidad de amor. Hace ya cuatrocientos años se publicó, por encargo del Concilio de Trento, el Catecismo Romano, en el que se lee que el motivo fundamental por el que se encuentran marido y mujer es "la comunidad entre los dos sexos". Ninguna otra amistad es tan profunda como el amor conyugal, pues como réplica fiel de la estrechísima unión de Cristo con su Iglesia, enlaza a "hombre y mujer en el amor y afecto más íntimos". En eso consiste ante todo "la entrega conyugal", en que la mujer "después de Dios, a nadie ha de amar más profundamente que a su marido"¹⁰⁷.

En la sociedad moderna, los esposos no suelen cerrar su contrato matrimonial con la mirada puesta en la nueva vida a engendrar. El deseo de tener una comunidad de vida espiritual y corporal, y de un amor que busca y regala felicidad, complemento y perfección, reconducen el uno al otro. También la Sagrada Escritura cita en primer lugar este devenir uno de los esposos: "Adán exclamó: Esto sí que es ya hueso de mis huesos y carne de mi carne (...) Por eso dejará el hombre a su padre y a su madre y se adherirá a su mujer y vendrán a ser los dos una sola carne. De manera que ya no son dos, sino una sola carne" (Gen 2, 23-24). Cristo recogió estas palabras: "¿No habéis leído que al principio el Creador los hizo varón y hembra? Y dijo: Por eso dejará el hombre al padre y a la madre y se unirá a su mujer y serán los dos una sola carne" (Mat 9, 4-5). También San Pablo describe el matrimonio como comunidad de amor: "Vosotros los maridos, amad a vuestras mujeres como Cristo amó a su Iglesia y se entregó por ella" (Eph 5, 25). La procreación de una nueva vida, el hijo, no se cita expresamente en estos textos. Más bien ponen en el centro, como fuerza que impulsa a ambos sexos uno hacia el otro, el anhelo de unidad espiritual y corporal. En este sentido hay que entender también las palabras de la encíclica „Casti connubii“, del 31 de diciembre de 1930: "Esta mutua formación interior de los cónyuges, este asiduo cuidado de su mutuo perfeccionamiento, puede también llamarse en cierto sentido muy verdadero, como señala el Catecismo Romano, causa y razón primaria del matrimonio, cuando no se toma estrictamente como una institución para procrear y educar convenientemente a la prole, sino, en sentido más amplio, como plena comunidad de vida". [AAS 22 (1930) 548 y ss.].

Por supuesto que los esposos de sana sensibilidad albergarán también en su comunidad de amor un fuerte deseo de tener hijos, si bien no hay que perder de vista que el matrimonio tiene una unidad de sentido, dado que la felicidad, plenitud y desarrollo personales se realizan al traer al mundo una vida y educarla. En este sentido, para la comunidad de vida y amor de los esposos, los hijos tienen una importancia incalculable. Por eso debe llenar de honda preocupación, el que muchos esposos cristianos rechacen los hijos, o que la joven madre que

¹⁰⁵ Ver, N. Rocholl, *Die Ehe als geweihtes Leben*, Dülmen, 1935, 61.

¹⁰⁶ Ver J. David, *Neue Aspekte der kirchlichen Ehelehre*, Bergen-Enkheim, 1966, 2ª ed.

¹⁰⁷ *Catecismo para párrocos según el decreto del Concilio de Trento* (1566), trad. de A. Machuca, 1901, reedición de Magisterio Español, Madrid, 1972. II, 8, Nº 13, 15, 27.

espera un tercer hijo sea objeto de observaciones impertinentes o de anónimos que la ridiculicen. Si embargo, con lo dicho no queremos bagatelizar la cuestión de la "paternidad responsable". El Concilio Vaticano II asegura a los esposos que es consciente de sus necesidades y dificultades. Muchos matrimonios "al ordenar armoniosamente su vida conyugal, con frecuencia se encuentran limitados por algunas circunstancias de la vida y pueden hallarse en situaciones en que el número de hijos, al menos por cierto tiempo no puede aumentar". Sobre el número de hijos advierte el Concilio: "Tal decisión han de tomarla, en último término, los mismos esposos ante Dios". Pero en eso, por descontado, "no pueden proceder a su antojo, sino que siempre deben regirse por la conciencia, la cual ha de ajustarse a la ley divina; atenerse al Magisterio de la Iglesia que interpreta auténticamente esta ley a la luz del Evangelio". Los esposos deben ser conscientes de que "no puede haber contradicción verdadera entre las leyes divinas sobre la transmisión de la vida y lo que sirve al genuino amor conyugal" (GS 50-51). El Concilio renunció a dar soluciones concretas sobre determinados métodos de control de la natalidad, pero advirtió "que no es lícito a los hijos de la Iglesia ir por caminos que el Magisterio, al interpretar la ley divina, reprueba sobre la regulación de la natalidad" (GS 51). El amor de los esposos, enseña Pablo VI, debe "quedar abierto" a la transmisión de la vida, lo que no quiere decir que a los esposos les esté vedada "la decisión tomada por graves motivos y en el respeto de la ley moral de evitar un nuevo nacimiento durante algún tiempo o por tiempo indefinido"¹⁰⁸ También el Papa Juan Pablo II insta a los esposos a no separar por decisión propia los dos sentidos de la entrega conyugal, a saber: la unión amorosa y el despertar de una nueva vida. Puesto que entonces "se comportan como 'árbitros' del designio divino y 'manipulan' y envilecen la sexualidad humana, y, con ello, a sí mismos y al del cónyuge, alterando su valor de donación total", lo cual conduce a un "ademán objetivamente contradictorio". A los pastores de almas les pide el Papa "unidad entre el juicio moral y el pastoral y, a los profesores, "el empeño concorde de los teólogos, inspirado por la adhesión convencida al Magisterio, que es la única guía auténtica del pueblo de Dios". Y sigue el Papa: "En cambio, cuando los esposos, mediante el recurso a períodos de infecundidad, respetan la conexión inseparable entre encuentro y procreación en la sexualidad humana, se comportan como ejecutores del designio de Dios y realizan la sexualidad según el dinamismo original de la donación total, sin manipulaciones ni falsificaciones"¹⁰⁹. Los Papas defienden la dignidad de la persona humana, que hoy está amenazada de modo monstruoso por manipulaciones ideológicas, publicitarias, pedagógicas, químicas y médicas. La píldora anticonceptiva es en el fondo una manipulación cuyos efectos sobre las generaciones venideras aún ningún científico es capaz de predecir con seguridad. También nos debería dar que pensar que dicha manipulación, de la que cuando aparece la encíclica "Humanae vitae" (1968) apenas se hablaba, se extiende en las discusiones más recientes a la esterilización, al aborto y al asesinato de las personas minusválidas.

¹⁰⁸ Encíclica "Humanae Vitae" del 25 de julio de 1968, N° 10. Ver *"Wort der deutsche Bischöfe zur seelsorglichen Lage nach dem Erscheinen der Enzyklika Humanae Vitae"*, 30. 8. 1968. También J. Höffner, "Zur Würdigung der Enzyklika "Humanae Vitae""", en: J. Höffner, *Weltverantwortung aus dem Glauben, Reden und Aufsätze II*, Münster, 1969, 280-293.

¹⁰⁹ Exhortación Apostólica "Familiaris Consortio", 31-34.

§ 8. El matrimonio como contrato

1. "Cada matrimonio -se dice en la encíclica "Casti connubi"- no se realiza sin el libre consentimiento de ambos esposos". Objeto de esta unión voluntaria, que "no puede ser suplida por potestad humana alguna", es sólo una: "si los contrayentes quieren o no contraer matrimonio y con esa determinada persona". En cambio, la naturaleza del matrimonio "está totalmente sustraída" al arbitrio de los esposos¹¹⁰. Mientras que otros contratos están sometidos en su contenido al libre acuerdo de los contratantes, el contrato matrimonial ha sido previamente fijado en su contenido por Dios mismo.

La celebración del matrimonio en la forma de un contrato obligatorio ante Dios y frente a todos, no es únicamente una exigencia del orden social; sino a la vez, expresión del amor de los esposos que, por la sagrada promesa quieren confesar la unidad, exclusividad e indisolubilidad. En este sentido, el contrato matrimonial es "la traducción jurídica del concepto de amor" (René Savatier)¹¹¹. En el sí matrimonial hay a la vez un gran riesgo, porque la belleza, juventud y salud están sometidas al cambio en ambos esposos y además pueden desaparecer el afecto y la fidelidad. Sólo el amor puede aceptar este riesgo confiando en la gracia de Dios.

2. En el momento del consentimiento, si el contrato matrimonial ha de ser válido, han de ser reconocidas tres propiedades del matrimonio: la ordenación a la procreación, la unicidad de la pareja y la indisolubilidad. En el caso en que las leyes civiles determinen otra cosa, para los cristianos valen las palabras de San Juan Crisóstomo: "No me aduzcas las leyes promulgadas por quienes están fuera ...; aquel día Dios no te juzgará por tales leyes, sino por las que El mismo ha promulgado"¹¹².

En la sociedad industrial muchos hombres buscan satisfacer su deseo de felicidad subjetivo e individual por encima de los órdenes establecidos por Dios. Sobre todo, la indisolubilidad del matrimonio se ha convertido para muchos en escándalo. Pero el divorcio, del que se había esperado "una atenuación de los sufrimientos matrimoniales" se ha manifestado, "al contrario, como una multiplicación de tales sufrimientos", pues toda separación es una "dolorosa bancarrota de todo un capital de sueños apasionadamente queridos"¹¹³. La retirada no deja "a los afectados como personas que recuperan sus plenos derechos, sino como posesiones usadas"¹¹⁴. El divorcio no es un inocuo ir cada uno por su lado, sino una catástrofe vital. Fracasar en el matrimonio es personalmente más trágico que fracasar en la profesión. En la República Federal de Alemania, después del ascenso, a causa de la guerra, de la curva del número de divorcios en los primeros años de postguerra [...], bajó al comienzo de los años cincuenta y subió de nuevo desde 1962. El aumento pasmoso del número de divorcios es el termómetro de un comportamiento normativo inseguro. La tergiversación de las normas éticas no hace esperar un cambio de dirección en la práctica del divorcio. A eso se añaden los sufrimientos de los hijos de divorciados ocasionados por sus padres. En una generación ha recaído la infelicidad provocada por los divorcios en más de dos millones de niños. Con ello no quiere decirse que antes todo era bueno y ahora malo. En los siglos XVII y XVIII los príncipes tenían públicamente concubinas, para las que construían palacios. Puede uno

¹¹⁰ Pío XI, Encíclica "Casti connubi", AAS 22 (1930), 541.

¹¹¹ En: J. Viollet, *Vom Wesen und Geheimnis der Familie*, Salzburgo, s. a. , 52.

¹¹² Comentario a 1 Cor 7, 39 y ss.

¹¹³ R. Savatier, en J. Viollet, *Vom Wesen und Geheimnis der Familie*, Salzburgo, s. a. , 56.

¹¹⁴ J. Bernhart, *De Profundis*, Leipzig, 1935, 99.

cuestionarse qué es peor: si las relaciones pseudo-matrimoniales de antes o los enlaces civiles verificados sucesivamente después de un divorcio. Hay que tener también en cuenta que hoy el matrimonio -con una media de esperanza de vida de 72 años-, ha de tener una duración mayor que hace 150 años, cuando la esperanza de vida era de 35 años. La duración de los matrimonios, aproximadamente 34 años, correspondía proporcionalmente a la esperanza de vida.

Sería funesto capitular ante la conducta de gran parte de la gente y deducir la norma suprema de la conducta -por un sofisma sociologista- del cambio de opiniones y de situación. La Corte Federal de Justicia alemana tachó de falsa una decisión judicial, según la cual "la realidad social sirve sin ninguna valoración como criterio normativo. Esto conduce a que la acción del hombre no deba regirse por la norma, sino más bien que la acción determine el contenido de la norma. Significa, en definitiva, la negación de la norma". Los preceptos "que ordenan en principio la convivencia de los sexos y sus relaciones sexuales, y fijan y garantizan con ello el debido orden del matrimonio y de la familia (y en un sentido más lato también del pueblo)" son "normas de la ley moral" y no "meras reglas convencionales expuestas al capricho mudable de los grupos sociales"¹¹⁵. Desde hace algunos años, estos principios básicos se niegan por considerarse superados, y a tal "liberalización" se llama progreso. Pero el derrumbamiento del matrimonio y la familia es mucho más funesto que el colapso del abastecimiento energético. En los Estados Unidos de América, y de modo creciente también en Europa, se suelen hacer actualmente detalladas encuestas sobre "la esfera íntima", no sólo para conocer las opiniones y el comportamiento real en el terreno sexual, sino para enunciar, popularizando los resultados de la encuesta, una nueva norma moral, fundada en el "se piensa", "se hace", es decir, fundada en el relativismo sociologista. La fe cristiana enseña que existe el pecado, es decir, el alejamiento del orden moral, y que se engaña quien afirma que no tiene pecado (Io 1, 8). Desde este punto de vista parece grotesco que se anuncie como una admirable novedad que muchos hombres no se atengan -especialmente en lo sexual- a las normas éticas, y es más grotesco todavía el intento de elevar a nueva norma de moralidad el perfil de la conducta pecadora averiguado por la encuesta.

§ 9. El matrimonio como institución

1. Sería una pretensión exagerada querer fundar la comunidad conyugal de vida y amor tan sólo en el afecto personal. Para que el matrimonio no fracase tiene que ser incluido en esa categoría de orden continua y segura que llamamos institución del matrimonio. Contra la viva convicción de todos los pueblos y tiempos de que el matrimonio es una institución con una naturaleza previamente dada, comenzó el individualismo liberal a atacarla violentamente desde finales del siglo XVIII. El *Dictionnaire philosophique*, fundado por Voltaire, llamaba en 1783 al matrimonio "mero contrato civil", que puede ser disuelto en cualquier momento "sin que se necesite otro motivo que la tenaz voluntad de ambos esposos"¹¹⁶. También el decreto de la Revolución francesa del 20 de septiembre de 1792 interpretó el matrimonio de modo individualista: la "unión indisoluble" aniquilaría la "libertad individual"; por eso puede uno de los esposos hacer declarar la separación matrimonial con la sola indicación de la falta de armonía de caracteres. Se ha querido quitar importancia al derecho revolucionario francés de los años 1789-1804 como "derecho de transición" con escasa vigencia; pero sus efectos se

¹¹⁵ BGHSt 6, 51, 53.

¹¹⁶ Cfr. en H. Conrad, "Die Grundlegung der modernen Zivilehe durch die französische Revolution", en: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte* 67 (1950) 339.

hacen sentir claramente hasta la actualidad y especialmente en el derecho matrimonial. El principio de la disolución del matrimonio, del año 1792, fue incluido, por ejemplo en el derecho matrimonial (nacional-socialista) alemán, en 1938. Aunque el individualismo liberal - al menos en su ideología consecuente- había socavado la institución del matrimonio, pronto tuvo que admitir que las relaciones entre varón y mujer no pueden abandonarse al capricho. Así se explica que el Estado, instancia que la concepción individualista de la sociedad había opuesto al individuo como poder ilimitado, reclamara para sí la estructuración del derecho matrimonial y sometiera a sus leyes la institución del matrimonio. Es significativo que José II bajo la influencia de la Ilustración, declarara en la Patente matrimonial de 16 de enero de 1783, que el matrimonio recibía "su carácter especial, fuerza y definición, total y únicamente de nuestras leyes territoriales", concepción que durante los siglos XIX y XX ha encontrado cada vez mayor difusión¹¹⁷.

2. Hoy toda institución, incluida la del matrimonio, es sospechosa para muchos de ser un entorpecimiento, una coacción sistemática y un freno y, por ese motivo, objeto de rechazo. Esa fobia institucional depende de una ideología emancipatoria desmedida. Quien destruye la institución, pone al matrimonio y a la familia en manos del "aparato" administrativo. Entonces, en el lugar del amor personal y de la autoridad de los padres se coloca el poder de los funcionarios, en cuyas manos el aparato es una dócil herramienta. Una emancipación llevada más allá de sus límites conduce a la manipulación. Frente a todos los intentos de relativizar el matrimonio y de ponerlo en manos del poder político, la fe cristiana mantiene la naturaleza y estructura esencial de esa institución. "Ninguna ley humana" -se dice en la encíclica "Rerum novarum"- "puede limitar en modo alguno el sentido capital del matrimonio fijado por la autoridad de Dios en los umbrales de la historia humana"; el matrimonio "es más antiguo que el Estado; por eso le competen derechos y deberes peculiares que en modo alguno dependen del Estado" (RN 9).

§ 10. El matrimonio como sacramento

En el matrimonio resplandece el misterio de la salvación divina. Dios ha salvado y santificado a la persona "no individualmente, independiente de toda unión recíproca", sino sellando una alianza con las personas y "haciéndolas un pueblo" (LG 9). A esta alianza, para expresarnos su amor hasta el extremo, la llama Dios alianza matrimonial: "Entonces, dice Yavé, tu me llamarás: Esposo! ... y te desposaré para siempre" (Os 2, 18-21). "Pasé yo junto a ti y te miré. Era tu tiempo el tiempo del amor, y tendí sobre ti mi manto, cubrí tu desnudez, me ligué a ti con juramento e hice alianza contigo, dice el Señor, Yavé, y fuiste mía" (Ez 16, 8). "Porque tu marido es tu creador" (Is 54, 5). El matrimonio era ya en la Antigua Alianza símbolo del amor de Dios a su querido pueblo. En la Nueva Alianza, Cristo elevó el matrimonio a sacramento, es decir, lo convirtió en signo eficaz de la gracia, de forma que entre bautizados no puede haber verdadero matrimonio que no sea sacramento. Esposa y esposo se administran mutuamente el sacramento al pactar entre sí el matrimonio. En el matrimonio cristiano brilla el misterio pascual de los desposorios de Cristo con la Iglesia: "Gran misterio éste, pero yo lo aplico a Cristo y a la Iglesia" (Eph 5, 32). En el esposo encuentra la mujer a Cristo que se entrega por la Iglesia, y en la mujer encuentra el esposo a la Iglesia, amante de Dios. Tanto el hombre como la mujer encuentran en su matrimonio a Cristo, al prometido de la Iglesia, que permanece con ellos en el sacramento del matrimonio "para que los esposos a través de la

¹¹⁷ *Ibidem*, 348 y ss.

entrega mutua, se aman con perpetua fidelidad, como El mismo amó a la Iglesia y se entregó por ella" (GS 48). La Iglesia aparece como la Esposa de Cristo bajo el símbolo de la mujer¹¹⁸.

Tan profundamente se fundamenta el matrimonio cristiano y la familia en el Dios trinitario que Dios es, como dijo el Papa Juan Pablo II en Méjico, "en su más recóndito misterio, no soledad, sino familia"¹¹⁹. La Trinidad es en su unidad y diferencia, en un sentido análogo, la fuente del matrimonio y de la familia, de las cuales son también características la unidad y la diferencia.

2. La unión del Logos con la Humanidad en la Encarnación, la entrega de Cristo en la Cruz y en la Eucaristía tienen su imagen en el matrimonio. El matrimonio cristiano es la participación en el amor de Dios y su presencia en este mundo. En el matrimonio tiene lugar no sólo el conocimiento profundo, la conservación y automanifestación de los esposos, sino también su santificación. El sacramento no anula la naturaleza del matrimonio, sino que la incluye en el misterio sacramental. No ocurre del mismo modo en los demás sacramentos. Nacer no es ser bautizado, comer no es comulgar. Sin embargo, el casamiento de los cristianos es el sacramento del matrimonio. Así "el genuino amor conyugal es asumido en el amor divino" que lo enriquece y santifica (GS 48). Quien se casa, se confía a Cristo. Se casa "en el Señor" (1 Cor 7, 39).

Las propiedades naturales del matrimonio, unidad e indisolubilidad, reciben nuevo contenido y esplendor en virtud del sacramento. Como imagen del amor sin fin, entre Cristo uno y la Iglesia una, el matrimonio sólo puede existir como vínculo indisoluble entre un solo varón y una sola mujer. Puesto que es la "representación de la perfecta unión de Cristo con la Iglesia", el matrimonio "no puede menos de ser indisoluble y duradero". La gracia cumple el anhelo de la naturaleza y le da fuerzas "para ser aquello a lo que tiende su mejor saber y querer". "La indisolubilidad del matrimonio no es, pues, más que cumplimiento de aquello a que tiende el corazón puro y no corrompido, el alma naturalmente cristiana, cumplimiento que sólo encontrará su fin con la muerte" (Pío XII)¹²⁰. Amor sin fidelidad es mentira. El "matrimonio a prueba", "el matrimonio por un tiempo" no son matrimonios, son fraudes vitales.

El matrimonio cristiano vive de la esperanza de los eternos desposorios, de los cuales es su esbozo. Tiene carácter escatológico, porque "en la resurrección ni se casarán ni se darán en casamiento, sino que serán como ángeles en el cielo" (Mt 22, 30). "En aquel fuerte vínculo del amor que une los corazones con Dios y entre sí", el amor de los esposos permanecerá, según palabras de Pío XII, "también en la otra vida", "como también permanecen las almas mismas en las que había vivido aquí abajo"¹²¹.

¹¹⁸ En la renovación del sacrificio de la Cruz en la Santa Misa, el sacerdote obra en la Persona de Cristo. Si nos tomamos en serio eclesiológicamente la misteriosa relación entre "Cristo y la Esposa de Cristo", reconoceremos inmediatamente que el servicio sacerdotal como "un obrar en la persona de Cristo" es una tarea del hombre. A disposición de la mujer está el amplio espacio del servicio mariano de la Iglesia como Esposa de Cristo.

¹¹⁹ Juan Pablo II, Homilía en Puebla el 28. 1. 1979, AAS 71 (1979) 184.

¹²⁰ Pío XII, 29. 4. 1942 (UG 916, 917, 919).

¹²¹ Pío XII, 29. 4. 1942 (UG 920).

CAPÍTULO SEGUNDO: LA FAMILIA

La familia es la comunidad natural de vida de los padres con los hijos (*societas naturalis parentalis*) que se origina sobre la base del matrimonio en el que Dios ha derramado su bendición de fecundidad y es, a la vez, la célula de la sociedad humana. Mientras que en la teología del matrimonio se ha profundizado mucho en los últimos decenios, la teología de la familia se halla en sus comienzos, cosa que se explica en parte por el hecho de que sólo el matrimonio, y no la familia, es sacramento. Sin embargo, es urgentemente necesaria la elaboración de una teología de la familia. Sería, en efecto, una estrechez de miras no carente de riesgo, estudiar únicamente, como no raras veces ocurre, las relaciones matrimoniales de los esposos con sus problemas sexuales, y pasar casi por alto a la familia, que es importantísima para el ser humano y que está amenazada por las formas anónimas de organización de la era industrial. Hay que considerar, además, que la estructura de la familia, válida para todos los tiempos, se realiza concretamente en la respectiva situación económica y social. La forma externa de la familia está sometida, por tanto, al cambio histórico, un cambio de proporciones gigantescas desde el comienzo de la era industrial.

§ 1. La familia como comunidad de vida de padres e hijos

La convivencia entre padres e hijos pertenece de tal forma a la esencia de la familia, que todos los intentos de destruirla suelen ir encaminados a socavar esta relación. Este rasgo aparece de modo claro en las utopías sociales comunistas, que con su rara mezcla de fantasía y razón, de escatología secularizada y realidad colectivista, tienen más fondo de lo que pudiera parecer a primera vista.

En el libro V de la República, Platón proyectó aquel Estado ideal, en el que debía ser abolida la propiedad privada para la clase militar, de forma que "ninguno tuviera nada propio aparte de su cuerpo". "Ni casa, ni tierra, ni cualquier otro bien" les está permitido a los militares. Incluso las mujeres e hijos son comunes, "de forma que ni el padre conozca a su hijo ni el hijo a su padre". Inmediatamente después del nacimiento, los niños son llevados al pabellón de la infancia, al que las madres sólo pueden entrar por breve espacio de tiempo para amamantarlos, debiendo las guardianas "evitar a toda costa que ninguna conozca a su hijo"¹²². Bajo la influencia de Platón, Tomás Campanella proyectó también a comienzos del siglo XVII en su Ciudad del Sol un orden social sin familias. Varones y mujeres están en esa dictadura comunista acuartelados y duermen en naves separadas. La parejas son unidas por disposiciones oficiales, por motivos médicos y astrológicos, simplemente para procrear. Los niños crecen en hogares infantiles del Estado de forma que padres e hijos no se conozcan¹²³. George Orwell describió drásticamente en el año 1949 la monstruosidad de la sociedad comunista del futuro sin familia: "Un mundo de angustia, de traición y de tormentos, un mundo para pisotear y ser pisoteado, un mundo que no se hace menos inexorable, sino cada vez más espantoso a medida que se desarrolla (...) Hemos cortado los vínculos entre hijos y padres, entre persona y persona, entre varón y mujer. Nadie se atreve ya a confiar en una esposa, en un hijo, en un amigo. Porque en el futuro no habrá ya esposas ni amigos. Los hijos serán arrebatados a sus madres nada más nacer, lo mismo que se quitan los huevos a la gallina. El instinto sexual será extirpado. La procreación será una formalidad anual como la

¹²² *Republica*, 457 d-464 d.

¹²³ *Civitas Solis*, trad. alemana J. E. Wessely, Múnich, 1900.

renovación de una cartilla de racionamiento (...) Si quieren hacerse ustedes una imagen del futuro, imagínense una bota con rostro humano y repítanla mentalmente una y otra vez"124. El renacimiento epigonal de utopías socialistas en los últimos años ha vuelto a propagar las viejas ideologías enemigas de la familia. Según ellas, la familia ha engendrado aquel "comportamiento específicamente autoritario del que depende el mantenimiento del orden burgués" (M. Horkheimer). La familia es la "fábrica de súbditos de las sociedades autoritarias" y un requisito para el capitalismo. Las familias deberían ser sustituidas por la colectividad de las "comunidades" y de las "estirpes electivas"125. Sólo entonces estaría el ser humano "emancipado".

Es una ocurrencia inaudita el que estas tesis neomarxistas fueran recogidas en el "Bericht über die Lage der Familie" (Informe sobre la situación de la familia) presentado por el gobierno federal alemán126. La práctica educativa totalitaria de la familia, que se funda en las relaciones de producción y en las condiciones de dominio del postcapitalismo, debe ser superada -así dice el informe- por una política familiar "orientada a la socialización". La educación de los hijos es sencillamente una "tarea que compete a la sociedad en su conjunto". Su atención compete a "las familias y a las instituciones pedagógicas extrafamiliares" de la sociedad. Esta tesis monstruosa, que contradice el Art 6, § 2 de la Ley Fundamental, pasa por alto que la sociedad no puede traspasar competencias que ella misma no tiene. La tarea de educar compete originaria e inalienablemente a la familia. No es de procedencia ni social ni estatal. Frente a estas utopías enemigas de la familia, la Doctrina Social Cristiana presenta a la familia como irrenunciable comunidad de vida, que tiene que cumplir dos tareas: el cuidado de las necesidades materiales, y el cultivo de los valores intelectuales, morales y religiosos. Estas dos tareas apenas pueden separarse una de otra en la vida familiar cotidiana, ya que la forma de administrar la casa influye también pedagógicamente.

Veamos a continuación estas dos tareas:

1. El cuidado de las necesidades materiales

La familia da al niño, de modo natural, seguridad para su existencia y cobijo; lo protege de la angustia y le da un espacio, de forma que pueda crecer sin preocupaciones. La función de cobijo, protección, cuidado y previsión de la familia es triple:

a) La familia procura al ser humano la casa, la vivienda, el hogar. Precisamente hoy que la mayoría de las personas trabajan en fábricas, administraciones, oficinas y negocios, ellas precisan de un hogar que les espere y les dé confianza127. La estructura arquitectónica de la vivienda debería expresar fielmente el sentido del hogar, cosa que, por desgracia, es poco frecuente. En muchas viviendas las habitaciones están distribuidas a lo largo de un pasillo, muchas veces feo, que se convierte en centro de la casa, disolviendo sociológicamente a la familia en individuos y haciendo que cada uno viva su propia vida. En lugar de ello hay que reconocer de nuevo el significado substancial de la vivienda como "creadora de un núcleo", y tenerlo en cuenta al trazar los planos, lo que conducirá a la creación de grupos de espacios que "en su extensión horizontal y vertical estén ordenados en torno a un espacio central y común".

¹²⁴ G. Orwell, *1984*, Stuttgart, 1950, 310 y ss.

¹²⁵ Ver M. Horkheimer, *Traditionelle und kritische Theorie*. Fráncfort del Meno, 1970. E. Fromm, *Autorität und Familie*, en: *Marxismus, Psychoanalyse, Sexpol I*. Fráncfort del Meno, 1970. W. Reich, *Die sexuelle Revolution*, Fráncfort del Meno, 1971. D. Cooper, *Der Tod der Familie*, Reinbeck, 1972.

¹²⁶ Deutscher Bundestag, Drucksache 7/3502, del 15 de abril de 1975.

¹²⁷ En alemán la palabra hogar, *Heim*, tiene la misma raíz que la palabra patria, *Heimat*, y misterio, secreto, *Geheimnis*.

De este modo la casa expresa la comprensión de la familia como totalidad, que posee "el lugar apto para su reunión y desarrollo, sin impedir la evolución del individuo" (R. Gieselmann)¹²⁸.

La vivienda puede cumplir su función de hogar, tanto en forma de casa propia como de casa alquilada. Mientras que para los burgueses acomodados del siglo XIX era casi cuestión de deshonor el fundar una familia antes de tener una casa adecuada, actualmente es muy frecuente seguir un determinado ritmo en el cambio de vivienda. Los matrimonios jóvenes suelen procurarse primero un pequeño apartamento; si están dispuestos a tener varios hijos buscan -a menudo en varias etapas- una vivienda más grande; cuando los hijos están casados, los padres se retiran a menudo a una vivienda más pequeña, y de esta manera se van constituyendo cinco formas de hogar: hogar matrimonial, hogar familiar con niños pequeños, hogar familiar con hijos en edad adulta, hogar para la vejez y hogar de convivencia de varias generaciones. Sin embargo no debe desestimarse la importancia de la casa propia para el arraigo y consistencia interna de la familia. La propiedad de la casa integra a la persona más profundamente en el paisaje, en la tierra, en el municipio, en la vecindad, que la casa alquilada. Pío XII ha acentuado que "de todos los bienes que pueden ser de propiedad privada" ninguno responde más a la naturaleza del ser humano que "el suelo, el trozo de terreno en que la familia habita y de cuyos frutos vive totalmente o al menos en parte". El deseo de tener casa propia es muy fuerte en todos los estratos de la población, incluso entre los asalariados, de forma que se puede hablar de un "movimiento favorable a la adquisición de hogar propio", continuamente creciente, que nada tiene que ver con el romanticismo social, sino que está relacionado con el cambio de postura ante la vida de los trabajadores y representa un importante estadio en el proceso económico y social de integración de los asalariados.

b) La comunidad de vida de los padres con sus hijos encuentra expresión especialmente íntima en la mesa común. En la mesa familiar se da desinteresadamente a cada uno lo que necesita. El niño que todavía no "gana" recibe todo lo necesario para el sano crecimiento. Sobre la mesa familiar flota en cierto modo el espíritu de la primitiva comunidad de Jerusalén. "Eran un sólo corazón y una sola alma, y ninguno tenía por propia cosa alguna; antes, todo lo tenían en común ... A cada uno se le repartía según su necesidad" (Act 4, 32-35). El profundo y santo sentido que el banquete en común tiene ya por naturaleza, brilla con luz nueva en el orden de la salvación. Celebramos la Eucaristía como el "banquete del Señor" (1 Cor 11, 20), símbolo del amor mutuo y, a la vez, anuncio y garantía de la felicidad celestial, ya que nos sentiremos "a la mesa en el reino de Dios" (Lc 13, 29).

El evidente reparto de alimentos en la mesa familiar se hace en la esperanza de la bondad de Dios; por eso, la oración es parte del alimento en familia. A través de ella la familia se hace consciente de que la petición del pan no está en el centro de las siete peticiones del Padrenuestro por ser la principal, sino porque se pone en el centro lo que es fácilmente vulnerable. El santo nombre de Dios, el reino de Dios y la voluntad de Dios están por encima de la petición del pan. La Sagrada Escritura llama a los bienes terrenos añadidura de Dios: "Buscad primero el reino de Dios y su justicia, y todo lo demás se os dará por añadidura" (Mt 6, 33). Cuando falta ese carácter de añadidura, la familia corre el peligro de caer en el egoísmo de simple consumidora y de sentirse fascinada por los bienes materiales.

En la familia moderna la mesa no es sólo el lugar de la familia común, sino, a la vez, el lugar de la conversación, del juego, del entretenimiento. Antes, para hablar, la familia se sentaba en

¹²⁸ *Werk* 41 (1954), 8 y ss.

torno al fuego del hogar. En los hogares modernos, la mesa familiar ha sustituido al fuego de las chimeneas que, "racionalizadas" en estufas de gas o eléctricas, están arrinconadas en la cocina y no pueden ser ya lugares de diálogo. Por desgracia, sobre muchas familias ha caído sin embargo un problemático silencio que no permite ya la conversación cordial y personal de los tiempos del noviazgo y de los primeros años del matrimonio. Durante semanas no se habla más que de negocios, del coste del mantenimiento de la casa. Es un mutismo cargado de tensiones, y no el silencio al que hace referencia Romano Guardini cuando dice: "Nada une tanto como estar juntos en silencio". Hay un mutismo de unos con otros y unos contra otros, aunque la tensión exista sólo entre padre y madre o entre los padres e hijos mayores o entre los propios hijos.

c) El hogar común y la mesa común condicionan la economía doméstica común, con lo que se toma conciencia de una tercera e importante función de la familia en su cuidado del sustento material. En la familia moderna la comunidad de economía se limita en general a los cuidados de la casa y vestido y a la preparación de las comidas. El hogar familiar no es ya lugar de producción, dado que la vida económica, con su alta industrialización y división del trabajo, ha llevado a que la mayoría de las familias compren casi todo lo que necesitan y a que el padre y, a menudo, incluso la madre y los hijos mayores, ganen unos ingresos para mantener la familia trabajando fuera de casa. El hogar y el lugar de trabajo están separados la mayoría de las veces incluso por muchos kilómetros, de modo que la madre y los hijos no conocen el lugar de trabajo del padre. Lo que antiguamente significaba el patrimonio para asegurar la existencia de la familia, lo es hoy el puesto de trabajo profesional dentro de la vida social y económica y el salario o ingresos regularmente asegurados para trabajadores, empleados y funcionarios. La buena formación profesional sustituye en cierto modo al patrimonio necesario en la época preindustrial para la existencia de la familia. Esta evolución no es de suyo contradictoria con la esencia de la familia, ya que ésta no tiene por qué ser una unidad autárquica de producción en el terreno económico.

Como el hombre trabaja la mayoría de las veces fuera de casa, la economía familiar, aunque cada vez más los maridos están dispuestos a la colaboración, está bajo el gobierno de la mujer, hasta el punto de que se suele hablar de un nuevo "matriarcado de las grandes ciudades", de un "gobierno de las mujeres" como parte constitutiva de la "forma de vida de las grandes ciudades modernas"¹²⁹. El gobierno de la economía familiar plantea grandes exigencias a la mujer, hasta tal punto que se ha dicho en broma que un hombre cuya mujer se perdiera de repente tendría que poner el siguiente anuncio: "Busco mujer para las labores de casa. Tiempo de trabajo: de quince a diecisiete horas diarias, incluidos domingos y días festivos. No se garantiza el descanso nocturno. Formación o buenos conocimientos en cocina, costura y todos los trabajos domésticos y también en contabilidad, higiene, puericultura y jardinería. Sana, alegre, independiente, condescendiente y laboriosa. Sin pretensiones de sueldo o de vacaciones" (Ruth Dirx)¹³⁰. La Audiencia Territorial de Oldenburgo ha calculado que el trabajo sin salario de un ama de casa (con una jornada laboral semanal de 46 horas) asciende mensualmente a 1425 DM¹³¹. El Tribunal Supremo determinó en 1982 que la media de la jornada laboral de un ama de casa es de 60 horas semanales¹³².

¹²⁹ W. Brepohl, *Der Aufbau des Ruhrvolkes im Zuge der Ost-West-Wanderung*. Recklinghausen 1948, 220.

¹³⁰ *Welt der Arbeit*, 15. 11. 1957..

¹³¹ KNA 15. 2. 1977, Nr. 7-8.

¹³² BGH v. 8. 6. 1982, VI ZR 314/80.

Cuando una familia logra ahorrar a lo largo de los años para adquirir una casa propia, se debe en gran parte a la hábil y previsora economía de la mujer. Cuando, sin embargo, falla la administración de la mujer, sobreviene, a pesar de los buenos ingresos del marido, la llamada "pobreza secundaria", es decir, la pobreza que no se funda en los pocos ingresos, sino en la mala administración. La pobreza secundaria aparece, sobre todo, cuando el ama de casa administra según el siguiente principio: "Nuestro nivel de vida cuesta un veinte por ciento más de lo que gana mi marido".

2. El servicio de la familia a los valores intelectuales, morales y religiosos

La familia es para la sociedad humana la más importante comunidad de educación y formación. Como el amor y el afecto son el principio vital de la familia, parte de ella una fuerza educadora y formadora de personalidad sin parangón. En ella hay que distinguir las funciones diversas de los padres, de los hermanos y de los abuelos respectivamente.

["El primer factor fundamental para el desarrollo de la "ecología humana" es la familia, en cuyo seno la persona recibe las primeras nociones sobre la verdad y el bien; aprende qué quiere decir amar y ser amado y, por consiguiente, qué quiere decir en concreto ser una persona". En ella cada hijo puede "hacerse consciente de su dignidad y prepararse a afrontar su destino único e irrepetible" (CA 39).]

a) Según Tomás de Aquino debemos tres cosas a los padres: nos han dado la vida, nos han criado y nos han educado¹³³. Fin de la educación es, como añade Santo Tomás, conducir a la perfección humana. La familia es, en cierto modo, el seno espiritual en que el hijo nacido de la madre debe madurar su personalidad moral¹³⁴. Sin el amoroso "diálogo", el niño corre peligro, a pesar de un mejor cuidado corporal, de atrofiarse anímicamente, como se puede observar no raras veces en los orfanatos (peligro que podríamos llamar de "hospicianismo"). El trabajo de la mujer fuera de casa representa, por tanto, un grave daño para los hijos pequeños, cuyas disposiciones anímicas tienen que ser despertadas por el amoroso "tú" de la madre: "Cuando la madre sonrío a su niño, hay en su actitud una secreta petición de que él también le sonrío a ella. Desde el día en que esto ocurre por primera vez la madre se sabe comprendida emocionalmente por su hijo" (August Vetter).

La educación exige la comunidad de padre y madre. Por otra parte, precisamente el marido corre peligro en la sociedad moderna de perder el carácter paternal y desempeñar en su propia familia el "papel de extraño"; en parte, porque profesionalmente tiene que pasar muchas horas del día fuera de la familia y, en parte, porque su figura y autoridad son mermadas por la interpretación y aplicación demasiado mecánica del principio de "igualdad de derechos de los sexos". Debería hacernos reflexionar el hecho de que la Sagrada Escritura llame al "estar en casa" "estar con el padre", por ejemplo en la parábola del hijo pródigo, en la que no se menciona expresamente a la madre, aunque evidentemente se piensa también en ella. Es peor que el padre "no tenga tiempo" para la familia, que el que "no tenga dinero".

La autoridad original concedida por Dios a los padres y la misión educadora en ella contenida tropiezan en la sociedad moderna con notables dificultades, ya que los niños y jóvenes caen muy pronto en la esfera de influencia de poderes extrafamiliares. Se añade que la dificultad aumenta por el hecho de que el medio extrafamiliar de la sociedad industrial -tanto el medio

¹³³ Tomás de Aquino, *S. th* II, 102, 1.

¹³⁴ "continentur sub parentum cura, sicut sub quodam spirituali utero", Tomás de Aquino, *S. th*. II-II 10, 12.

familiar como el medio del tiempo libre, y tal vez menos el tiempo escolar- es heterogéneo desde el punto de vista de la concepción del mundo, de forma que el joven está situado ante dificultades insolubles. En vista de esta situación, los padres tienen dos derechos y dos deberes: no sólo tienen el "derecho natural" y apremiante deber (Art. 6 § 2 GG) de educar a los hijos y dar a la educación una orientación religiosa, sino que los padres tienen derecho, además, de elegir fuera de la familia las instituciones de la sociedad pluralista en que sus hijos reciban la educación y formación extrafamiliar. Los padres preferirán naturalmente las instituciones que estén de acuerdo con su fe y ofrezcan la garantía de que la educación iniciada en la casa paterna será continuada en el mismo espíritu. Sería una falta manifiesta contra la ley en la que se funda la sociedad pluralista pretender establecer instituciones únicas y obligatorias para todos los niños y jóvenes en el terreno de la educación, pues no hay educación religiosamente neutra.

Cuando se habla de los padres como educadores no se debe pasar por alto que también los hijos tienen una función educadora y rejuvenecedora respecto a los padres. Se crea un nuevo lazo en torno a los esposos; su referencia no es sólo la de varón y mujer, sino también la de padre y madre. Expresión de esta nueva situación es, no pocas veces, el nombre nuevo con el que el esposo se refiere a su mujer. Suele llamarla "madre", sin que este nombre signifique una inmadura vinculación a la esposa. Los hijos anhelan el amor de sus padres hacia ellos, pero también el de sus padres entre sí.

La mejor educación consiste en una vida familiar alegre y armónica: en la común alegría ante lo bello, en la mutua consideración llena de amor, en la fiel ayuda, en el común soportar la alegría y el dolor, en la íntima y viva religiosidad. "Cuando volvéis a casa -decía San Juan Crisóstomo hacia finales del siglo IV en un sermón-, no sólo ponéis los manteles de la mesa terrena, sino también de la espiritual ..., y vuestra casa se convierte así en una iglesia". Días después retomaba el mismo tema: "Cuando ayer dije que cada uno debe convertir su casa en una iglesia, me aclamasteis en voz alta y me manifestasteis vuestra alegría por estas palabras. Pero quien recibe con tanta alegría una invitación, muestra con ello que está dispuesto a cumplirla. Por eso he venido hoy a predicar con mucho más gusto"¹³⁵

b) También los hermanos se educan unos a otros. A pesar de su diferencia de edad, sexo y temperamento, los hermanos constituyen una comunidad viva en la que se educan unos a otros de la forma más eficaz. Puede prestar un valioso enriquecimiento la educación de hermano a hermano, de hermana a hermana y, muy especialmente, de hermano a hermana. "Lo mejor que puede ser concedido a un joven es tener una hermana próxima a él en edad y mentalidad (...) Hasta se puede preguntar si la convivencia de hermanos y hermanas en el círculo familiar no es la más perfecta escuela para el amor matrimonial. No es natural cultivar exclusivamente relaciones eróticas respecto al otro sexo. En el círculo familiar se manifiesta de una manera íntima, constante y pura, la femineidad en forma de fraternidad"¹³⁶.

c) Aunque la convivencia con los abuelos no es esencial a la estructura de la familia, significa sin duda un enriquecimiento único de la vida familiar. Según la doctrina cristiana, la vejez no es la decadencia de la vida, sino su culmen y consumación. El anciano tiene sus raíces, en cierto modo, en la historia de la familia, del municipio y del pueblo. Es más sereno, más reflexivo y más íntimamente próximo a lo religioso y eterno que el joven y el que está en su

¹³⁵ *In Gen.*, Sermo 6, 2 y 7, 1. Ver, J. Höffner, *Die Familie als Hauskirche*. Colonia, 1977. Idem, "Familie-Chance für Kirche und Gesellschaft", en: *Zivilisation der Liebe-Perspektiven der Moral*. Colonia, 1981 (Sinn und Sendung 12), 55-98.

¹³⁶ J. Guitton, "Die Familienbeziehungen", en: J. Viollet, *Vom Wesen und Geheimnis der Familie*, op. cit., 188.

plena vitalidad. Ciertamente se puede dar la sabiduría aparente y la estupidez de la vejez y muchos se enfrentan a la ancianidad sin dignidad y cobardemente, amargados y solitarios, interiormente pobres. También amenaza a veces el peligro de que los abuelos - especialmente cuando la madre trabaja fuera de casa- mimen a los nietos y los eduquen según "modelos débiles" que estén en contradicción con los métodos pedagógicos de los padres. Integrar a los padres ancianos en el hogar de los hijos adultos y casados tiene sin duda sus problemas. Pero la mayoría de las veces, los padres ancianos no disolverán su propio hogar para ir al de los hijos antes que los jóvenes esposos -que en los primeros años de matrimonio es preferible que estén solos-, lleven largos años viviendo aparte y hayan consolidado su propio hogar¹³⁷.

§ 2. La familia como "célula" de la sociedad humana

1. Una tradición antiquísima ve en la familia el origen de todas las sociedades. Con frecuencia se ha entendido en el sentido de que las formaciones sociales mayores y más amplias están "dadas germinalmente en la familia como la encina en la bellota"¹³⁸, de forma que habría un escalonamiento ascendente del desarrollo social que, comenzando en la familia y pasando en línea recta por la estirpe y la parentela, llegaría hasta el pueblo y el Estado. La Doctrina Social Cristiana rechaza esta concepción como errónea. La pluriforme vida de la sociedad no está contenida en modo alguno "en miniatura" en la familia. Aldeas, ciudades, empresas, asociaciones, universidades, Estados, etc., no pueden ponerse al mismo nivel y ni son desarrollos de la familia ni formaciones de estructura familiar. Según la doctrina cristiana, la familia es más bien la "célula" de la sociedad en sentido biológico y moral, expresión en la cual la palabra "célula" ha de ser entendida figurativamente en el sentido de analogía con el organismo. "En la familia -declaraba Pío XII- encuentra el pueblo la natural y fecunda raíz de su grandeza y poder", pues ella es biológicamente la "célula embrionaria" y "la célula madre" de la sociedad. Por eso, un pueblo "en el que el matrimonio y la familia fallan, está condenado más tarde o temprano a la ruina"¹³⁹. También en sentido moral la familia es llamada, con razón, célula de la sociedad. Cuando la familia deja de ser "el fundamento de la sociedad, el ámbito primero de toda educación y cultura", se seguirán necesariamente la despersonalización y masificación (Pío XII)¹⁴⁰. Las virtudes sociales, sin las que la sociedad no puede subsistir, las aprende la persona en la familia: amor al prójimo, consideración, afabilidad, justicia, solidaridad, piedad, capacidad de obedecer y de mandar.

[La encíclica "Laborem exercens" describe a la familia como "una comunidad hecha posible gracias al trabajo y como primera escuela doméstica de trabajo para toda persona". Por ello constituye uno "de los puntos referenciales más importantes para el orden ético-social del trabajo humano" (LE 10). Claramente aquí no se está presentando la imagen de una familia disuelta en diferentes individuos, que se mantiene unida aún simplemente por fines extrínsecos a ella misma, sino la idea, naturalmente evidente para cualquier persona normal, de una familia en la que sus miembros construyen conjuntamente una comunidad de vida, en la que cada miembro se declara solidario de los demás.]

¹³⁷ Ver J. Höffner, *Die christliche Botschaft vom Sinn des Alters*. Colonia, 1975 (6ª ed.) (Sonderdrucke 29).

¹³⁸ W. H. Riehl, *Die Naturgeschichte des Volkes*. III. Stuttgart, 1882 (9ª ed.), 121.

¹³⁹ Discursos de Pío XII de 4. 6. 1941, 24. 12. 1942, 18. 9. 1951, 24. 7. 1949.

¹⁴⁰ Discurso de Pío XII de 19. 3. 1953.

2. Como célula de la sociedad humana, la familia está bajo la ley de la partida. A la alegría de poder llevar al propio hijo hasta la madurez, autonomía y aptitud para la vida, se une la dolorosa conciencia de que, como se deduce de la esencia misma de la familia, los hijos dirán un día adiós. La indisolubilidad sólo vale para el matrimonio, pero no para la familia. La moderna familia de trabajadores tiene, especialmente, un carácter muy caduco. Mientras que las familias campesinas se asentaban a menudo durante siglos en la misma hacienda, de forma que el hogar familiar pervivía sin interrupciones de generación en generación, la moderna familia ciudadana se funda para desaparecer después de algunos decenios. La estirpe ya no tiene hogar fijo, lo cual supone sin duda una pérdida.

El paulatino crecimiento de los hijos no debe llevar a alejarse espiritualmente de los padres. No debe haber tampoco por parte de éstos, un despreocupado "quitarse del medio", sino un separarse desinteresado y sin celos. San Agustín llama por eso a la familia "vivero de la sociedad"¹⁴¹. Dios concedió fecundidad a la familia no sólo para que los muertos tuvieran sucesores, sino para que los vivos tuvieran compañeros. No raras veces ocurre, cosa incomprensible, que tanto el padre como la madre se oponen a la independización de los hijos. En el padre quizás influyan incluso motivos patriarcales. Por parte de la madre existe el peligro de querer vincular exageradamente el hijo a sí misma, y más en especial cuando se trata de un hijo único y falta el padre, como sucede en el caso de la madre soltera o de la mujer separada o viuda. Tales vinculaciones exageradas influyen no raras veces desfavorablemente en el posterior matrimonio de estos hijos, ya que impedimentos inconscientes obstaculizan la entrega espiritual al otro cónyuge. En otros casos, los padres tratan de retener en casa a los hijos mayores por razones económicas; por ejemplo como fuerza barata de trabajo. En una encuesta a hijas de campesinos se expresaban del modo siguiente: tenían que "ayudar en casa", eran "insustituibles en la casa" y se encontraban por ello profesionalmente "sin salida". Es terrible que las familias de campesinos no den una sólida formación profesional a sus hijos y también a sus hijas. Y con mucha menos razón debe presionarse la conciencia de los hijos cuando se trata de la elección matrimonial o de la profesión sacerdotal y religiosa. Un refrán árabe dice: "Tu eres el arco, desde el cual tu hijo ha de ser lanzado como flecha viva".

§ 3. Atrofia y cambio funcional de la familia en la sociedad industrial

1. La atrofia funcional. Con frecuencia oímos lamentarse acerca de la crisis y decadencia de la familia en la sociedad industrial: el número de divorcios se ha multiplicado por cinco en los últimos cincuenta años. Los nacimientos han decrecido a un tercio en el mismo tiempo. Una terrible pérdida de sus funciones ha socavado a la familia. No es ningún milagro que marido, mujer e hijos vivan unos junto a otros sin hablarse y tristes, y nada harían con mayor gusto que separarse. Ahora bien, este juicio generalizador es falso. En medio de todas las amenazas y a pesar de la necesaria adaptación a la nueva situación, la mayoría de las familias ha permanecido fiel -como por una misteriosa fuerza interior- a su forma esencial. Al valorar objetivamente la atrofia de funciones hay que distinguir dos cosas:

a) En la situación social primitiva, por ejemplo entre los pastores nómadas, la gran familia a la que pertenecían bajo la dirección patriarcal del padre, los hijos casados con sus mujeres e hijos y los siervos y siervas, tenía muchas funciones que son ajenas a la familia moderna. El padre de familia dictaba sentencias, celebraba el culto religioso y hacía la guerra. No había

¹⁴¹ *De Civitate Dei*, lib. 15, cap. 16 (II, 95).

todavía Estados, ni tribunales de justicia, ni escuelas, ni comunidades religiosas organizadas. La imagen cambió inmediatamente en cuanto el Estado, el derecho, la economía, la religión, la ciencia y el arte se destacaron como zonas culturales específicas y alcanzaron su autonomía. Este proceso no representaba propiamente una pérdida de las funciones de la familia, sino que la familia tuvo que renunciar a tareas que hasta entonces había cumplido sustitutivamente.

Por lo demás, la familia de la era preindustrial siguió siendo muy rica en funciones. Económicamente era en gran medida autárquica ya que producía lo que necesitaba, y consumía lo que producía. También la educación y formación profesional de los hijos tenía lugar especialmente dentro de la familia. Es indudable que el desarrollo industrial ha limitado muchas de estas funciones o las ha desplazado a instituciones extrafamiliares. Ya hace tiempo que la familia ha dejado de ser el lugar de producción, puesto que la economía moderna se ha apropiado casi totalmente de esta función en su perfecta división del trabajo. Incluso la mayoría de las reparaciones caseras son hechas actualmente por mecánicos especializados. La formación escolar y profesional plantea exigencias tan altas que sólo pueden ser satisfechas por instituciones extrafamiliares. Mientras que en la era preindustrial parecía evidente que el enfermo, el incapacitado para el trabajo y el anciano encontraban mantenimiento y cuidado en la comunidad de bienes y ahorros de la familia y a costa de ella -aunque a menudo, por ejemplo en caso de "peste, hambre y guerra", de modo muy deficiente-, actualmente se han hecho cargo de estas tareas las grandes organizaciones de la seguridad social. Tampoco esta pérdida de función debe ser exagerada en sus consecuencias. No es esencial para la familia que en ella se hile o se teja o se haga una matanza o que (en lugar de las estufas de gas o eléctricas) arda un llameante fuego de leña. La liberación de cooperar en el trabajo de producción, así como las facilidades técnicas, dan por el contrario a la madre, la posibilidad de dedicarse más intensamente a la educación de los hijos y al cuidado del hogar y la mesa.

b) Sólo hay pérdida de funciones en sentido propio, cuando se pierden las funciones esenciales de la familia -hogar, mesa, economía, cultivo de los valores intelectuales, éticos y religiosos. En algunas familias ha desaparecido la comunidad de mesa prácticamente del todo, porque el padre o la madre comen en el lugar de trabajo y los hijos en la escuela o en las guarderías. Muchas veces ha desaparecido también el último resto de comunidad ritual, porque no se reza ya en común y las grandes fiestas cristianas pasan casi inadvertidas en la vida familiar. Muchas familias no conocen ya la sociabilidad doméstica, porque padre e hijos han desplazado el centro de gravedad de su vida fuera de la familia y consideran el hogar como un mero lugar donde se duerme. Naturalmente con ello, se ha paralizado también, casi del todo, la función educativa.

2. El cambio funcional. La situación de la sociedad industrial ha causado, sin duda, una pérdida de funciones en la familia, pero en otros terrenos no ha originado más que un cambio de ellas. Ciertamente es que ya no se producen bienes dentro de la familia, pero se presta mucho más cuidado -incluso en las familias trabajadoras- al adorno del hogar, a la preparación de las comidas y a la educación y formación de los hijos, especialmente en forma de colaboración con las escuelas. Lo que escribe William F. Ogburn sobre los Estados Unidos de América vale también para Alemania: a pesar de la irrupción de la técnica en el hogar, la familia moderna "pasa una parte considerable de su tiempo cocinando las comidas, cuidando la casa, lavando,

cosiendo y repasando"¹⁴². Como es usual entre amigos y compañeros se hacen planes, se compra y se ahorra en común.

El cambio de funciones de la familia moderna se manifiesta con especial claridad en el empleo del ocio, que aumenta continuamente en importancia y, en muchos casos, es expresión de una depurada cultura familiar. Pensemos en el trabajo en el jardín o en el bricolage, en la música, en la vida en sociedad, en las vacaciones y en las fiestas familiares.

3. Con la pérdida y cambio de funciones de la familia está relacionado -en parte como consecuencia suya y en parte como condición- el trabajo de las mujeres casadas fuera de casa. Tampoco en la época preindustrial la mujer era únicamente esposa y madre. Trabajaba en la empresa familiar, bien fuera agrícola, artesana o comercial (ver Prov 31, 10-31). Hoy, la igualdad de derechos de ambos sexos en las modernas instituciones escolares y de formación, la liberación del hombre de los trabajos corporales pesados gracias a la técnica, y el constante incremento de los puestos de trabajo adecuados para la mujer en el "sector terciario" o de prestación de servicios, ha llevado a que se haya convertido en algo natural la incorporación de las mujeres a la vida profesional y económica. Aunque algunos indicios muestran que el trabajo de las mujeres fuera de casa parece desarrollarse con preferencia en dos periodos, uno antes del matrimonio y el otro, después de los cuarenta y cinco años, hay, sin embargo, numerosas mujeres casadas que trabajan también durante los años típicos de la maternidad (desde los veintidós a los cuarenta años) [...] Se pide demasiado a la mujer cuando trabaja fuera de casa en un trabajo fijo y por un tiempo determinado y tiene además que cumplir los deberes de ama de casa y madre.

Investigaciones recientes permiten reconocer que también actualmente muchas mujeres casadas, especialmente las jóvenes, que tienen que "ayudar" a pagar y a amueblar la casa, trabajan por necesidad económica. Otras lo hacen porque quieren hacer la casa más confortable, porque el coche les ocasiona gastos elevados, porque así pueden permitirse más lujos en las vacaciones, porque le atrae el ambiente de su empresa, porque quieren huir del aburrimiento de la casa, porque antes de casarse estaban acostumbradas al ritmo del dinero ganado personalmente y porque las mujeres que no trabajan, sino que simplemente crían a sus hijos, pierden con ello la propia jubilación. El Papa Pío XII advertía el 21 de octubre de 1945 que cuando la madre trabaja, el hogar "tal vez de suyo sombrío y estrecho ..., se hace todavía más miserable por la falta de cuidados". Si las familias no se reúnen ni para comer ni para rezar en común, "¿qué queda de la vida familiar? ¿qué atractivos puede tener todavía para los hijos?" ¿cómo una muchacha que va creciendo va entonces a querer convertirse en señora de su casa, en ama de casa de una familia feliz, floreciente y digna?"¹⁴³

El Papa Juan Pablo II declaró que: "la verdadera promoción de la mujer exige también que sea reconocido el valor de su función materna y familiar en comparación con todas las tareas públicas y las demás profesiones". La Iglesia exige por eso incansablemente "que el trabajo de la mujer en casa sea reconocido por todos y estimado por su valor insustituible". "Si se debe reconocer también a las mujeres, como a los hombres, el derecho a acceder a las diversas funciones públicas, la sociedad debe, sin embargo, estructurarse de manera tal que las esposas y madres no sean de hecho obligadas a trabajar fuera de casa y que sus familias puedan vivir y prosperar dignamente, aunque ellas se dediquen totalmente a la propia familia"¹⁴⁴.

¹⁴² W. F. Ogburn, *The Family and its Functions*, Nueva York, 1934, 671.

¹⁴³ Pío XII, 21. 10. 1945 (UG 1358, 1360).

¹⁴⁴ Exhortación Apostólica "Familiaris Consortio", 23.

§ 4. Tareas de la política familiar en la sociedad moderna

1. A la sociedad de la era preindustrial la caracterizaban las empresas familiares agrícolas y artesanas como unidades más importantes de producción y consumo. La familia, la "casa", era una fortaleza económica, moral y religiosa, un lugar donde los hombres vivían y se preocupaban en común, rezaban y trabajaban juntos, y en la enfermedad y en la vejez encontraban cuidados y manutención. La posición de la familia dentro de la sociedad feudal era sólida y respetada, y todo padre de familia participaba, en cierto modo, de la autoridad y dignidad del monarca. Un gran número de hijos se consideraba un honor y significaba una considerable ayuda para la economía familiar, aunque se debe ser prudente al hacer estas afirmaciones. Alberto Durero, al comentar los grandes sufrimientos de su madre, sitúa el número de hijos al mismo nivel que la peste. A veces el producto de una finca no alcanzaba a cubrir generaciones de familias numerosas, en las que no había hecho presa la peste, por lo que para salir de la miseria debían roturar nuevas tierras o emigrar.

También en la era industrial la familia es la "célula de la sociedad", de valor insustituible; pero su situación económica se ha hecho muy inestable. La familia no es ya el lugar de producción; tampoco en lo económico aparece en cuanto familia, puesto que en la sociedad comercializada "sólo" gana el individuo. Así, la familia no es productora de ingresos, sino sólo consumidora. La consecuencia es que el número de hijos representa una carga económica. Mientras que en la sociedad preindustrial la verdadera política familiar era desconocida y superflua, actualmente es una exigencia social. "Las cargas para sacar a flote la nueva generación, sin la que ningún pueblo ni cultura puede conservar y transmitir sus valores, tienen que ser justamente repartidas de forma que el pueblo no ponga en peligro su existencia por el falso reparto de las cargas"¹⁴⁵

2. Hasta comienzos de la era industrial la población occidental había permanecido más o menos constante, a pesar de los muchos nacimientos, debido a la alta mortalidad, especialmente entre los niños recién nacidos y los niños pequeños. Pero después la medicina y la higiene comenzaron a vencer la mortalidad infantil y las pestes. El control de nacimientos era casi todavía desconocido, de forma que la población de Europa ascendió en la primera mitad del siglo XIX, de 187 millones a 266 y, en la segunda mitad, de 266 a 400. Hacia finales del siglo XIX comenzó una nueva fase, que hay que llamar típica de la primera mitad del siglo XX. Mientras que el número de defunciones permaneció bajo y siguió descendiendo, comenzaron a disminuir los nacimientos. Se pueden enumerar varias causas de este fenómeno de tipo económico, social, cultural, intelectual, moral y religioso: el sistema salarial fijado individualmente y no familiarmente; el crecimiento del trabajo femenino; la escasez de viviendas; la pérdida del prestigio social de las familias numerosas; la irrupción de la ratio en el matrimonio; el pensar en el standard de vida; el desarraigo religioso; el deseo de posibilitar a los hijos el ascenso social. Una exacta valoración del descenso de nacimientos tiene que considerar también el exceso proporcional de mujeres, el aumento de la media de edad en las mujeres y los frecuentes abortos. Sin embargo, no debe pasar inadvertido el hecho de que también la persona en la llamada sociedad del bienestar debe respetar la originalidad e integridad del niño. En el cada vez más amplio tiempo libre, el contacto con el niño significa para los esposos felicidad y alegría.

La crianza de los hijos está muy facilitada por la industria moderna de productos prefabricados. Da mucho que pensar que en esta situación haya seres en una relación negativa

¹⁴⁵G. Mackenroth, Die Reform der Sozialpolitik durch einen deutschen Sozialplan. Berlín, 1952, 57.

con la vida, lo cual conduce a que haya más féretros que cunas. El índice de natalidad, que en Alemania era en 1900 del 35,6 por mil, descendió en 1953, al 15,5; en 1970, al 13,4 y, en 1972, al 11,3. El exceso de defunciones, que en 1972 era ya de 30.000, ha aumentado en 1973 a 100.000. La época del crecimiento de la natalidad terminó en 1972. El índice de mortalidad es quien domina ahora el panorama -y no existen signos que hagan prever un cambio. Ya en el año 1975 el índice de mortalidad alcanzaba, con 148.748 defunciones, el nivel más alto de la época de postguerra con un índice de mortalidad del 12,1 por cada mil habitantes, y con un 9,7 por mil de nacimientos. En el año 1981 mueren en la República Federal de Alemania 97.635 personas más que nacen. Y en esa misma época dejan de nacer 87.535 a causa de abortos. En 65.466 casos, es decir, en el 74,8 % de los abortos registrados, sus ejecutores fueron exculpados a causa de la situación social de necesidad en que se encontraban las mujeres embarazadas.

3. Dos consecuencias:

a) La situación actual conduce a la desclasificación social de la familia numerosa. El actual standard social de vida, tal como es usual entre estratos de población de posición igual, es determinado por los hogares y familias que, o no tienen hijos, o tienen a lo sumo uno o dos, menores de dieciocho años. Son el 85,3 % de los hogares de la República Federal de Alemania. Las consecuencias para la familia con varios hijos son manifiestas: peores condiciones de vivienda cuando precisamente la familia numerosa necesitaría una casa más grande y bien preparada (con baño, etc); peores vestidos; peor alimentación; menos posibilidades de educación, etc. No se puede objetar que los niños, aunque supongan una carga económica para los padres en los primeros años, se hacen, sin embargo, económicamente rentables al crecer en edad. Esto tal vez sea cierto, en parte, para la hacienda de los agricultores y para ciertas familias artesanas y de comerciantes. Para las familias de trabajadores y empleados, los hijos se han convertido, sin embargo, en meros "elementos de gasto", ya que el trabajo de los niños en las fábricas está, con razón, prohibido y ya que los hijos, tan pronto como ganan por sí mismos una cantidad considerable, suelen fundar su propia familia. Puesto que los niños por lo general nacen en los diez primeros años de matrimonio, la familia joven se ve afectada sobre todo en esos años por un descenso en su nivel de vida. En la República Federal de Alemania, un 36,9 % de las mujeres casadas sin hijos trabajan a fin de disponer de un sueldo doble. Sin embargo, en las familias que cuentan con dos o más niños, deben generalmente dejar su trabajo fuera de casa. A pesar de que la familia se hace más grande con los nuevos hijos, los ingresos disminuyen. Gastos e ingresos no cuadran.

b) Por lo que respecta al proceso de disminución de la familia, amenaza el peligro de que dentro de pocos decenios no pueda reunirse el necesario producto social para mantener un nivel de vida digno. Las familias con tres o más hijos representan todavía más de los dos tercios de la próxima generación, y las familias con dos o más hijos, hasta el 90% de la próxima generación. Algunos objetan que el decreciente número de nacimientos es equilibrado por las crecientes inversiones y la progresiva mecanización. Es cierto que la racionalización y mecanización pueden hacer posible -dentro de un relativo descenso del número de los ocupados- un creciente abastecimiento de bienes industriales en serie, cosa que, sin embargo, no afecta a las prestaciones de servicios.

Aunque la política familiar no se limita a medidas económicas y, por ejemplo, debería rechazar cautelosamente las influencias externas enemigas a la familia, tendrá que ver, sin embargo, su principal tarea en la seguridad económica de la familia. Sólo entonces la familia quedará integrada dentro de la sociedad industrial. Evidentemente el equilibrio de las cargas

familiares en cuanto tal no será para los padres que conozcan el sentido del matrimonio y la familia, ningún motivo para dar la vida ni siquiera a un solo hijo. El sí o no a los hijos no está determinado -si se prescindiera de los llamados "asociales"- por los ingresos de dinero, sino, en definitiva, por la imagen que los esposos tienen del matrimonio y de la familia. El equilibrio de las cargas familiares puede y debe únicamente tener el sentido de realizar la justicia social dentro de la sociedad industrial.

La ayuda familiar está actualmente introducida por la ley en casi todos los países; es bastante elevada en algunos de ellos, por ejemplo, en Francia, Bélgica y Luxemburgo; en la República Federal de Alemania se mantiene dentro de límites muy moderados. A ello se añade, que en parte el tipo de familia se tiene en cuenta positivamente en los impuestos. Cara a la amenazante disminución del nacimiento de niños, las ayudas familiares se experimentan como un deber, por ejemplo, la protección legal contra los despidos de los trabajadores con más de dos niños o la reducción del pago a la Seguridad Social dependiendo del número de hijos.

§ 5. Matrimonio y virginidad

1. Lo mismo que para los cristianos es sospechoso hablar de las excelencias de la propiedad privada sin mencionar la pobreza cristiana, sería todavía más sospechoso glorificar el matrimonio y la familia sin hacer referencia a la virginidad por amor a Cristo. En eso hay que rechazar dos errores contradictorios entre sí y que afectan, sobre todo, al sentido de la vida de la mujer. Unas veces se dice que la mujer casada no puede encontrar su perfección en el "monótono y aburrido trabajo doméstico" y que para desarrollar su personalidad necesita trabajar fuera de casa. Y, por otra parte, se dice que la mujer soltera es inútil y un "semi-hombre".

2. Quien conozca el ideal del matrimonio y la familia cristianos no tomará en serio la primera objeción. La comunidad del hogar, de la mesa, de la economía doméstica y, sobre todo, el cultivo de los valores intelectuales, morales y religiosos dentro de la familia, plantean a la esposa y madre tareas tan grandes y nobles, que en su cumplimiento puede encontrar del modo más bello la plenitud de su vida.

3. También es errónea la segunda tesis. Pues el matrimonio y la maternidad corporal no son el único camino del perfeccionamiento personal de la mujer. Pío XII se lamentaba el 15 de septiembre de 1952 de que "los sacerdotes y laicos, predicadores, oradores o escritores no tengan ya una palabra de aprobación o de alabanza para la virginidad consagrada a Cristo. Desde hace años, a pesar de las recomendaciones de la Iglesia y contra su pensamiento, conceden al matrimonio una preferencia de principio sobre la virginidad, y llegan incluso a presentarlo como el único medio de asegurar a la persona humana su desarrollo y perfección natural"¹⁴⁶.

La virginidad por amor a Cristo no es una dominación individualista del instinto, sino una participación en la virginidad de la Iglesia, por la que se ha entregado Cristo (Eph 5, 25-27). La persona virgen se asemeja a la figura definitiva del ser humano mucho más que la casada, pues la institución del matrimonio pertenece a este mundo, y tras la venida del Señor "ni se casarán, ni serán tomadas en matrimonio"; pues serán "ángeles e hijos de Dios, siendo hijos de la resurrección" (Lc 20, 35-36). Está inserto en la personalidad del ser humano el que de

¹⁴⁶ Pío XII, 15. 9. 1952 (UG 3115).

modo indeclinable tenga que decidir definitivamente con la vista puesta en Cristo entre el matrimonio y la soltería.

Por lo demás, no todos los que permanecen solteros son llamados a la virginidad por amor a Cristo, pues "de aquella renuncia voluntaria por amor al reino de Dios el mismo Señor dijo: No todos entienden estas palabras, sino sólo aquellos a quienes ha sido dado entenderlas"¹⁴⁷. Muchas mujeres viven durante años esperando el matrimonio hasta que caen en la cuenta de que les ha sido negado el amor de un varón y la dicha de una familia propia. A menudo comienza entonces un "cruel y angustioso indagar para descubrir en el propio rostro el rasgo que aleja a los hombres de ellas o tal vez, desilusionados, les aparta"¹⁴⁸. En su difícil lucha, estas mujeres tendrían que abrirse a la confianza de que también detrás de su rostro están la bondad y el amor de Dios.

"La joven cristiana, dijo Pío XII el 21 de octubre de 1945, que contra su intención se queda soltera, pero que cree sólidamente en la Providencia del Padre celestial, reconoce en medio de los ajetreos de la vida la voz de su Maestro: el Maestro esta ahí y te llama". En lugar de convencerse de que está condenada a una vida inútil y sin sentido, aparece valientemente en la vida pública y toma sobre sí "múltiples y combativas tareas" que "son incapaces de cumplir las mujeres ocupadas por los asuntos de su familia y la educación de sus hijos o por las sometidas al santo yugo de la regla religiosa"¹⁴⁹.

En siglos anteriores se creía que la mujer necesitaba de la protección de un "hombre o de un muro" (aut maritus, aut murus), de manera que tenía que elegir entre dos formas de vida: la de la familia, dirigida por el marido, o la del convento rodeado de un muro. Hoy se ha impuesto en el mundo cada vez más la despierta independencia de la mujer. No se deja ya encerrar en la cocina, la casa o el convento (las tres "c"). La época del industrialismo necesita de la mujer no sólo en la casa o en el claustro, sino también en su actuación pública. En una población de 4336 millones de personas en el año 1980 se encontraban en edad de trabajar entre los 15 y 65 años, 2515 millones de personas. Según el informe de la FAO en Roma, había 1815 millones de empleados. De estas cifras se deduce que la cuota de empleabilidad es del 72%, lo cual nos da una idea de cual era la participación en el mundo laboral, a pesar de que estas cifras representen una valoración no del todo exacta.

¹⁴⁷ Pío XII, 29. 10. 1951 (UG 1089)

¹⁴⁸ I. Görres, *Von Ehe und Eiskamkeit*. Donauwörth, 1949, 41.

¹⁴⁹ Pío XII, 21. 10. 1945 (UG 1351, 1368)

SECCIÓN SEGUNDA: TRABAJO Y PROFESIÓN

La convivencia humana está determinada decisivamente por las respectivas condiciones laborales y profesionales. La historia social enseña que los sistemas de poder y de sociedad, por ejemplo la esclavitud en la Antigüedad, el orden feudal en la Edad Media (con la servidumbre y las prestaciones personales) y el sistema salarial en la era industrial, representan en lo esencial formas de organización del trabajo humano y, con ello, también de la distribución del producto económico de ese trabajo. No es de extrañar que las revoluciones sociales se originen la mayoría de las veces por la sensación de ser objeto de explotación en las condiciones de trabajo.

Tarea de esta sección es, en primer lugar, interpretar el sentido cristiano del trabajo y de la profesión, y aplicar después los conocimientos logrados a las condiciones laborales y profesionales de la era industrial.

CAPITULO 1: INTERPRETACIÓN CRISTIANA DEL TRABAJO Y DE LA PROFESIÓN

§ 1. Concepción y delimitación

1. Trabajo es el ejercicio consciente, serio y referido a un objeto, de las capacidades espirituales y corporales de la persona, para la realización adecuada de aquellos valores con los que el ser humano cumple los fines que Dios quiere de él (en cuanto imagen suya) y con los que presta un servicio a la sociedad humana y, en definitiva, al honor de Dios. En cuanto actividad consciente, el trabajo es un privilegio del ser humano; la actividad de los animales es acción instintiva y sólo se puede hablar del "trabajo" de los animales y de las máquinas en sentido figurado, a saber, en la medida en que el ser humano pone animales y máquinas a su servicio. La referencia a un valor tomado en serio y que no consiste en algo intrínseco a la actividad misma, sino que debe ser alcanzado o realizado objetiva y transitivamente, más allá de la actividad, distingue al trabajo del juego, del deporte y del "pasatiempo". La referencia a la obra o transitividad del trabajo se expresa en el griego *ergon* y en el latino *opus*, mientras que *ponos*, *kopos* y *labor* -lo mismo que el francés *travailler*, el ruso *robotat* y el alemán *arbeiten*- tienen el resabio de lo penoso y fatigoso o pesado. Sin embargo, lo penoso y pesado no pertenece al concepto del trabajo, ya que, ni siquiera para el hombre caído, tiene que ser todo trabajo algo amargo y fatigoso, por más que la mayoría de los trabajos estén bajo la ley de la fatiga. La distinción usual entre trabajo corporal e intelectual no debe ser exagerada, ya que el ser humano, como ser compuesto de alma y cuerpo, actúa siempre, y en todo lo que hace, a la vez corporal y espiritualmente; se alude en tal caso a un trabajo en el que predomina lo espiritual o en el que predomina lo corporal.

El Papa Juan Pablo II entiende el trabajo de modo muy amplio: como trabajo agrícola, en la mina, en los altos hornos, en la construcción; pero también como actividad en "el taller de trabajo intelectual", como cuidado prestado por médicos y enfermeros, como servicio de la mujer y madre, y también como "investigación" y "dirección" (LE 9, 14, 19).

2. Con la actividad que llena más o menos la vida del hombre se da una tarea y se adquiere una posición en la vida, que solemos llamar profesión, a la que normalmente va unida una retribución que sirve para el sustento (profesiones lucrativas). Por su sentido propio, la profesión no es asunto privado, sino servicio social, aunque, por supuesto, tenga que ser considerada por el ser humano como tarea personal de la vida.

§ 2. Séptuple sentido del trabajo y de la profesión

1. El trabajo como necesidad. Por su cuerpo, el ser humano pertenece a la economía de la naturaleza. Su típica inserción en el entorno de las cosas, plantas y animales lo obliga a trabajar. "De sentidos pobres, desarmado, desnudo, embrionario en todos sus hábitos, inseguro en sus instintos, el ser humano es un ser existencialmente forzado a la acción".¹⁵⁰ Sin trabajo no es posible la conservación del individuo, ni la conservación de la especie, ni el desarrollo de una vida cultural. La Escritura dice: "Todavía os exhortamos, hermanos, a progresar más y a que os esforcéis por llevar una vida quieta, laboriosa, en vuestros negocios, y trabajando con vuestras manos como os lo hemos recomendado, a fin de que viváis honradamente a los ojos de los extraños y no padezcáis necesidad" (1 Thes 4, 10-12).

2. El trabajo como camino para el desarrollo de la persona. Aunque el trabajo está orientado a los objetos externos, se manifiesta como revelación de la vida de la persona. En el trabajo, ésta se desarrolla desde sí misma. Se hace más "persona" (LE 9). Dios es la plenitud de la vida, actividad infinita. Como imagen de Dios, también el ser humano está destinado a ser activo. Dios no crea todas las cosas solo; deja también lugar a las causas segundas, sobre todo a las personas, a quienes ha dado las facultades del conocimiento, de la voluntad y de la conformación creadora. Tomás de Aquino rechaza por "imposible" la idea de que las fuerzas concedidas a las criaturas no puedan hacer nada, "de que, por ejemplo, el fuego no caliente, sino Dios en el fuego", pues entonces no sólo las causas eficientes creadas, sino las criaturas mismas serían en el fondo "superfluas"¹⁵¹. Santo Tomás cuenta a la perezosa molicie que repugna toda acción, entre los siete pecados capitales¹⁵². El ser humano "teje su historia" (Pablo VI). "Le has colocado tan sólo un poco por debajo de los seres celestiales. Le has coronado de gloria y dignidad y hecho señor de las obras de tus manos. Todo se lo has puesto a sus pies" (Ps 8, 6-7).

3. El trabajo como conformación y dominio del mundo. Dios no ha dado únicamente al ser humano múltiples capacidades de ejercer su actividad, sino que además le ha dejado espacio para actuar en el cosmos: "Henchid la tierra y sometedla" (Gen 1. 28). Cuando la persona "impone orden" en las cosas, ejerce en cierto modo una "providencia inferior" y se convierte en "compañero de Dios"¹⁵³. Según la doctrina cristiana la persona posee *dominium naturale* sobre toda la creación material y, según una acertada formulación de Domingo de Soto, de 1556, no lo tiene únicamente sobre los bienes de la tierra (*fructus terrae*), sino también sobre el microcosmos de los elementa y sobre el macrocosmos del universo (*orbis caelestes*)¹⁵⁴. Ciertamente se dice no pocas veces que la representación que de Dios tiene el Cristianismo ha estorbado el progreso de las ciencias naturales y de la técnica. Las tendencias de la historia de las ideas apuntan, en cambio, en otra dirección. ¿No es extraño que ciertos planteamientos técnicos y científicos de la Antigüedad, por ejemplo, en la filosofía natural presocrática o en la arquitectura de Babilonia o Egipto, no se impusieran y no condujeran a la dominación científico-técnica del mundo? Los motivos podrían estar en cuatro concepciones del pensamiento precristiano: especulaciones sublimes, enemigas de la materia, hacen sospechoso

¹⁵⁰ A. Gehlen, *Die Seele im technischen Zeitalter*. Hamburgo, 1957, 8.

¹⁵¹ Tomás de Aquino, *S Th* I, 105, 5.

¹⁵² Tomás de Aquino, *S Th* II-II, 35, 1.

¹⁵³ Tomás de Aquino, *Summa contra Gentiles*, III, 21, 64, 113.

¹⁵⁴ Domingo de Soto, *De Justitia et de Jure*. Venetiis 1608, Lib. IV, qu. 2. art. 1.

al mundo material como algo malo y antidivino. Se vio además el cosmos como "acabado", de forma que el ser humano sólo podía intentar considerarlo en contemplación pasiva; la intervención transformadora equivalía a destrucción y no a perfeccionamiento del cosmos. Tuvo que influir como freno, en tercer lugar, la concepción de que el cosmos está habitado de demonios y dioses celosos que prohíben cualquier aproximación a su misterio. Prometeo fue encadenado por Zeus a las rocas a causa de su delito creador, e Ícaro se precipitó en su intento de conquistar el aire, y ello por envidia de los dioses. A lo que se añade, finalmente, que el trabajo corporal fue despreciado en la Antigüedad como obra de esclavos.

Estas ideas fueron superadas por el cristianismo. El mundo no es un depósito de demonios, sino la obra de Dios Padre que dentro de él ha dado a la criatura humana espacio para obrar y actuar. Henri de Lubac dice con razón: "Nuestro Dios es un Dios celoso; pero sus celos se distinguen muchísimo de los celos de los dioses de la mitología. Dios no envidia a sus criaturas, ni al fuego, ni a ningún invento posterior (...). El ser humano obra rectamente cuando quiere salir de las servidumbres cósmicas y sociales de todo tipo ... Puede haber, por tanto -arriesguemos la paradoja- un Prometeo cristiano"¹⁵⁵. Trabajando las cosas encontramos a Dios, que, al crearlas, las llamó a la existencia y las conserva en el ser a través de la creatio continua. "Al comienzo del trabajo humano está el misterio de la creación", escribe Juan Pablo II (LE 12).

La distinción metodológica entre ciencias naturales y teología fue señalada correctamente por Roberto Belarmino quien, en la discusión en torno a Galileo, adoptó una actitud benevolente hacia el sabio y escribió: "Si realmente está demostrado que (...) el sol no gira alrededor de la tierra, sino la tierra alrededor del sol, al interpretar los textos de las Sagradas Escrituras que parecen contradecirlo, hay que proceder con mucha cautela y estar antes dispuestos a decir que no los comprendemos que a decir que es falso lo que está demostrado"¹⁵⁶.

4. Trabajo y profesión como servicio. Según la interpretación cristiana, el trabajo es un servicio para y con los demás. Es servicio al prójimo, a la familia y al pueblo y, por ello, noble, aun cuando apenas contenga un elemento de conformación creadora. Johannes Tauler (†1361) cuenta de un campesino, al que llama "supremo amigo de Dios": "Ha sido todos sus días labrador, más de cuarenta años, y lo es todavía. Una vez preguntó a Nuestro Señor si quería que dejara su trabajo y fuera a sentarse a la Iglesia. Y el Señor le contestó que no, que no debía hacerlo; debía ganar su pan con el sudor de su frente para honor de su noble sangre". Tauler añade: "Uno puede tejer, otro hacer zapatos ... Si yo no fuera sacerdote ni estuviera en una comunidad, me parecería gran cosa poder hacer zapatos ... Todos deben tener su oficio"¹⁵⁷.

Las múltiples tareas a realizar en la sociedad requieren gran número de servicios y profesiones que, según sus áreas pueden dividirse en cuatro grupos:

a) El intelectual, que sirve a lo espiritual (sacerdotes, religiosos); a la verdad (sabios, investigadores); al bien (educadores, maestros) y a la belleza (artistas). Muchos de estos servicios están frecuentemente unidos en la misma persona y en la misma profesión, si bien siempre puede reconocerse un determinado predominio de uno de ellos.

¹⁵⁵ H. de Lubac, *Der Mensch in marxistischer und christlicher Schau*, Ossenburg, 59.

¹⁵⁶ Cit. en "Sint unum" (Pont. Univ. Gregoriana). Roma 1930, 72.

¹⁵⁷ Cit. en F. Vetter, *Die Prediger Taulers*. Berlín, 1910, 179.

b) El asistencial, que está al servicio de la salud corporal y espiritual de los demás (médicos, enfermeras y enfermeros, hermanas de la caridad). En la sociedad moderna las profesiones que se preocupan de cuidar a las personas, por ejemplo, el servicio doméstico y el servicio a los enfermos, son poco atractivas. Este hecho puede estar condicionado por la opinión pública que influye a los jóvenes y que suele asociar al servicio doméstico y al servicio a los enfermos la idea de un "exceso de trabajo", "falta de tiempo libre", "continuo control social" y cosas similares. Pero en ello se ocultan también razones más profundas. Mientras que - especialmente en la juventud- hay gran interés por las profesiones dirigidas a los objetos y cosas y claramente delimitadas en sus funciones, por ejemplo el trabajo en una oficina, no está muy bien visto el trabajo que supone un servicio personal. Es éste un fenómeno lamentable. Sería funesto que los hospitales estuvieran dotados de los medios más modernos y de las mejores técnicas, y sin embargo faltaran personas a quienes encomendar el cuidado de los enfermos o que vieran en su actividad una mera profesión lucrativa como cualquier otra.

c) El organizador, que actúa profesionalmente en el terreno de la política en el sentido más clásico de la palabra. Está al servicio del orden social en el gobierno, administración, justicia, ejército, policía, etc.

d) El productor, que pone a disposición los bienes materiales. Aunque la economía constituye en el orden de los valores el grado en cierto modo más bajo, la mayoría de las personas practican su profesión en este terreno en que se pueden distinguir tres sectores. Se suele llamar sector primario a la laboriosa producción originaria de la agricultura y la minería. Mientras que en la era preindustrial encontraban sus ingresos en el sector primario más de las cuatro quintas partes de la población, los agricultores constituyen hoy una minoría en la sociedad industrial desarrollada. El número de ocupados en la minería aumentó considerablemente a comienzos de la era industrial, pero en los modernos países industriales constituye un pequeño porcentaje de los trabajadores. Característico del sector secundario - sector de la producción artesana e industrial- es el admirable aumento de la productividad por obra de la mecanización, racionalización y mecanización. Aunque casi la mitad de los trabajadores están ocupados en el sector secundario, el punto de gravedad de la economía en la sociedad industrial desarrollada se desplaza cada vez más al sector terciario de las prestaciones de servicios. Se trata aquí de los servicios que se refieren a la planificación, montaje y distribución de los bienes materiales, producidos en los sectores primario y secundario, y que son prestados en las oficinas, en las secciones de ventas, en las tiendas y comercios, en los transportes, en los bancos y seguros, etc. De estas prestaciones de servicios hay que distinguir las que no pertenecen al sector del grupo de los "productores", sino al de los "intelectuales", de los "asistenciales" y de los "organizadores".

5. El trabajo como penitencia. Todos los tiempos y pueblos han conocido la fatiga del trabajo, la del intelectual y la del corporal, y la han conocido tanto el directivo empresarial como el obrero. Un antiguo refrán ruso dice: "El trabajo no hace rico, pero sí jiboso". Por eso el cristiano no se entrega a utopías como la que proclamaba Lenin, quien el 11 de mayo de 1920 profetizaba que en la sociedad comunista futura prestarían su trabajo gente feliz "sin norma, sin contar con un salario, sin acordarlo, desinteresadamente del todo y por amor a la sociedad, por la necesidad de un organismo sano"¹⁵⁸ Frente a este mesianismo secularizado subrayó León XIII ya en 1981: "Ni siquiera en el estado de inocencia habría estado la persona

¹⁵⁸ W. I. Lenin, *Ausgewählte Werke*. II. Moscú 1947, 667.

inactiva"; pero "el trabajo, que entonces habría deseado la persona voluntariamente como un placer, le fue impuesto después de la caída como una penitencia necesaria cuyo peso tiene que sentir". Quien promete engañosamente al pueblo una vida "de ocio y continuo placer, aumenta el tormento del pueblo y lo empuja a una ilusión que desencadenará males aún mayores que los actuales" (RN 14).

6. El trabajo como expiación. La doctrina cristiana del trabajo como penitencia no pronuncia maldición alguna sobre el trabajo. Ha sido una maldición cuando el trabajo forzado de la esclavitud y de los campos de concentración ha envilecido y esclavizado a las personas. Pero estos abusos tuvieron como autor al ser humano y no a Dios. Es equívoco deducir una maldición sobre el trabajo del capítulo tercero del Génesis, lo cual supone un "equívoco de tal envergadura", que "se debería evitar ese modo de hablar"¹⁵⁹; pues la maldición no cayó sobre el trabajo humano, sino sobre el suelo terrestre. La fatiga del trabajo no es maldición, sino expiación. Quien soporta cristianamente las molestias puede repetir las palabras de San Pablo: "Ahora me alegro en mis padecimientos por vosotros y suplo en mi carne lo que falta a las tribulaciones de Cristo por su cuerpo, que es la Iglesia" (Col 1, 24).

El Papa Juan Pablo II vuelve sobre esta idea "del sudor y la fatiga, que el trabajo lleva necesariamente en el actual estado de salvación de la humanidad" a la luz del misterio pascual: "Soportando la fatiga del trabajo en unión con Cristo crucificado por nosotros, el ser humano colabora en cierto modo con el Hijo de Dios en la redención de la humanidad". El trabajo tiene su lugar "no sólo en el progreso terreno, sino también en el desarrollo del Reino de Dios" (LE 27).

7. El trabajo como glorificación de Dios y preparación de la futura "libertad de los hijos de Dios". El trabajo es misión de Dios y participación en su obra creadora. Al mismo tiempo es salvador, puesto que juntamente con la persona ha sido redimido su trabajo. En la medida en que el ser humano construye el mundo "sometido a la caducidad" por su pecado, traza un signo de lo venidero. Escucha el gemido de la criatura, que sufre también con él, pero sabe que cuando vuelva de nuevo el Señor "serán liberados de la servidumbre de la corrupción para participar en la libertad de la gloria de los hijos de Dios" (Rom 8, 21). Quien hace su trabajo con este espíritu obra moralmente bien y glorifica a Dios, por muy arduo que sea su trabajo. La dureza e inexorabilidad de las condiciones sociales y económicas hacen que no todos encuentren una profesión que corresponda en todos los sentidos a sus inclinaciones y capacidades. No pocos tendrán que contentarse con una, por así llamarla, profesión forzosa. Pero para el cristiano que cree en la amorosa providencia de Dios todo trabajo es, sin embargo, una llamada de Dios, sea importante o subordinado, corresponda a nuestras inclinaciones o nos pese como una cruz. Dios llama al hombre no sólo por lo que le da (disposiciones, habilidades, capacidades, inclinaciones), sino también por lo que le envía (enfermedades, secuelas de la guerra, malas condiciones económicas y sociales, etc.). "Todo cuanto hacéis de palabra o de obra, hacedlo todo en nombre del señor Jesús, dando gracias a Dios Padre por Él" (Col 3, 17).

¹⁵⁹ O. von Nell-Breuning, *Zur Sozialen Frage*. Friburgo de Brisgovia, 1949 (Wörterbuch der Politik III), 121.

§ 3 Trabajo y ocio

1. La problemática del tiempo libre. El desarrollo industrial, además de procurar al hombre bienes y servicios cada vez más abundantes, ha acortado simultáneamente el tiempo de trabajo, de forma que se suele hablar de la "futura era del tiempo libre". Tanto la jornada de trabajo como la duración total del trabajo se han abreviado. El tiempo libre no carece, sin embargo, de problemas.

a) Ante el dilema: ¿más tiempo o más consumo?, muchos desearían ambas cosas a la vez. El aumento de la productividad de la economía moderna hace de hecho posible que ambas cosas puedan, en cierta medida, ser conseguidas simultáneamente. Otros se decidirían a renunciar al aumento de tiempo libre, para de ese modo poder elevar el nivel de vida desproporcionadamente, postura sospechosa que nace de una supervaloración de lo material. Raras veces en la historia se ha trabajado tanto y tan obstinadamente como en la era industrial, actitud que en otras épocas habría parecido una locura. En el Occidente preindustrial hubo durante siglos cincuenta días de fiesta aparte de los domingos, con lo que estaba lograda la "semana de cinco días"; como es sabido, tal hecho es uno de los más graves reproches que se hicieron contra la Iglesia en el siglo XIX, verdaderamente poseído por el trabajo; sin embargo, hay que añadir que el carácter religioso de los días de fiesta preparaba a los hombres a usar de su ocio con sentido. Actualmente, la excesiva valoración que se concede al alto nivel de vida cierra a muchas personas el acceso al tiempo libre disfrutado con sentido. El tan practicado estar dispuesto siempre a trabajar más, y a trabajar los domingos, apunta en la misma dirección. Otros tratan de desplazar el centro de gravedad de su vida a un tiempo libre siempre creciente y reducido al pasatiempo. Sin embargo, se lamentan a la vez de que la cantidad de placeres se convierte a la larga en tedio más que en alegría, conforme al cínico y conmovedor dicho de Charles Baudelaire: "Hay que trabajar, si no por gusto a ello, por desesperación. Pues, en último término, el trabajo es menos aburrido que el placer"¹⁶⁰ El ethos del trabajo y el ethos del tiempo libre se condicionan mutuamente.

b) También es problemática la creciente influencia de los llamados poderes del tiempo libre, entre los cuales se cuentan sobre todo la industria de espectáculos públicos, a la que podríamos denominar "industria de consumo de cultura". Sus representantes siempre manifiestan que dependen del gusto y voluntad del nuevo mecenas "masa" y que -incluso por razones de rentabilidad- tienen que "adaptarse" al gusto de ese mecenazgo. El que va al cine, por ejemplo, no pretende ver una buena obra de arte, sino huir de la vida diaria refugiándose en el ensueño, la magia de la pantalla, donde puede reír y llorar, amar y odiar y, a la vez, satisfacer su afición a los espectáculos. El medio del tiempo libre se ha convertido en un nuevo e importante mercado de consumo. No pocos se dejan fascinar por los métodos de sugestión de los modernos poderes del tiempo libre, hasta el punto de que la libertad interior del tiempo libre está amenazada. Aunque es falso generalizar lo que la mayoría de las veces llama la atención en la calle y presentarlo como la forma de vida de la totalidad, el tiempo libre se ha convertido sin duda en un importante problema social de la sociedad industrial desarrollada.

2. El tiempo libre como tarea. Aunque cualquier tiempo de la persona, tanto el trabajo como el tiempo libre, tiene que estar bajo el signo de la libertad, el ocio está sin duda especialmente

¹⁶⁰ Baudelaire's intime Tagebücher, Bildnisse und Zeichnungen, München, 1920, 42.

referido a la libertad. En el ocio hay en efecto dos libertades: primero, la liberación del trabajo en sentido estricto. La persona necesita el descanso, el sábado, el domingo, las vacaciones, el permiso. A ello se añade que el descanso debe dar a la persona fuerzas para usar del resto de tiempo libre, convirtiéndolo en ocio perfeccionador de la vida, es decir, en verdadero ocio. Para la mayoría de la gente el trabajo profesional no es acción creativa ni verdadera alegría, sino fastidio y molestia. Precisamente a estas personas debe el ocio conceder la libertad de desarrollar todos sus valores personales, incluso los que en la vida profesional quedan más o menos baldíos. Tiempo libre es más que disponer libremente; es ser libre. En qué medida puede el ocio enriquecer a la persona, se manifiesta al situarla en sus cuatro sectores relacionales: en su mundo interior, en su ambiente, en sus relaciones sociales y en su mundo sobrenatural.

a) El ocio debe conceder a la persona tiempo para enriquecerse interiormente. Para ello la persona necesita sin duda recogimiento, silencio. Por desgracia, muchas personas no soportan ya estar consigo mismas; huyen al aturdimiento, al ruido, al placer. En este sentido el verdadero ocio puede influir saludablemente, ayudando a la persona a volver a encontrarse en sí misma, ocupándose, por ejemplo, de cuestiones sobre la concepción del mundo, la poesía, el arte o la música. La actividad intelectual no conoce el descanso.

b) La persona debe emplear su tiempo libre para la vivencia del mundo que le rodea. La relación de mucha gente con la naturaleza es vacía y superficial. A pesar de los progresos de las ciencias naturales, los misterios de la naturaleza permanecen cerrados para muchos. Las horas de ocio dan al ser humano la posibilidad de entrar en contacto con la naturaleza, creadora y contemplativamente. Contemplativamente: pasear y viajar pueden proporcionar a los días libres un fecundo quehacer, siempre que no sean un correr de aquí para allá, como ocurre en ciertas excursiones, que no son más que la continuación en el tiempo libre del estilo mecánico de la fábrica. Hay que abrir más bien los ojos y el corazón a la belleza de la naturaleza y descubrir la riqueza histórica del paisaje. En las horas de ocio, la persona puede intentar también conformar el entorno creativamente (trabajos manuales, jardinería, carpintería, etc.). Importa poco que ella se quede en diletante, pues diletante viene del italiano *dilettare* (amar), y tales aficiones dan alegría y elevan el sentimiento de la propia dignidad.

c) En el tiempo de ocio la persona debe entregarse a quienes le rodean y especialmente a su familia. La vivencia del ocio ha de estar incorporada en la medida de lo posible a la familia, sobre todo ahora que el lugar de trabajo y el hogar están, la mayoría de las veces, separados. El padre no sólo tiene que cumplir su profesión laboral, sino su profesión paternal dentro de la familia. Aunque sólo fuera por esta razón, la persona de nuestros días necesita más tiempo libre que, por ejemplo, un campesino del siglo XVIII para quien todavía existía identidad de hogar y trabajo y podía educar a sus hijos en el trabajo común. Desde la familia la persona podrá vivir con sentido su ocio en otros círculos de sus relaciones sociales, sobre todo en la parentela, en la vecindad y en el círculo de amigos con idénticas ideas y convicciones. Un papel importante en este punto lo juega el deporte. En esta actividad muchos viven la amistad y la comunidad. Aprenden a ordenarse y a jugar juntos, a ser humildes en la victoria y a resignarse en la derrota. En el deporte no se distingue entre ricos y pobres, clase alta y baja. Supera las luchas entre clases y Estados nacionales. Por eso no debe quedar atrapado entre los bloques políticos.

d) Sería sin duda una vana empresa pretender dar contenido al ocio desde la mera idea de humanismo. Sin anclar en lo religioso no es posible el auténtico desarrollo de la personalidad ni la verdadera cultura del espíritu. Así, el ocio encuentra su más bello cumplimiento en la

glorificación de Dios por los seres humanos. La historia de las religiones enseña que el descanso tuvo originariamente carácter religioso. En todos los tiempos, los seres humanos han separado del espacio en que vivían, una zona santa como templo o casa de Dios, para que desde allí fluyera la bendición sobre los hogares, campos y lugares de trabajo. De modo semejante los humanos destacaron del tiempo que les era regalado determinados días para devolvérselos, en cierto modo, a Dios, honrando esos días de culto a Dios y rogando por su bendición para el resto del tiempo con su trabajo y fatiga. En la antigua Babilonia se celebraban culturalmente el 7, 14 y 21 de cada mes lunar; los romanos tenían a su vez 132 días sagrados.

Tanto en la Antigua Alianza como en el nuevo pueblo de Dios, el ritmo de la semana está determinado por el día del Señor. El trabajo diario, la vida familiar y la vida social en general reciben, en cierto modo, del día del Señor su pulso ordenador. El descanso dominical sitúa al trabajo en dirección vertical y lo presenta ante el rostro de Dios. Del descanso y silencio ante Dios recibe el trabajo su última interpretación. *Ora et labora* significa: trabaja desde el orante silencio ante Dios.

De estas consideraciones se sigue que en el ritmo de la semana hay que fijar un día determinado como día de descanso para toda la sociedad. Sería expresión de un pensar individualista el que cada individuo pudiera elegir un día de la semana como su día privado de ocio. Sin el domingo no es posible el común culto a Dios en la liturgia solemne, ni la predicación de la palabra a la comunidad. También para la vida familiar, para el cultivo de las relaciones con los parientes y amigos y para la participación en la vida cultural del pueblo es ineludible el domingo libre para todos.

El momento central del domingo cristiano es el sacrificio eucarístico. Desde la Cruz y el altar fluye la gracia de Cristo a nuestra vida y al mundo. Cruz y altar son prenda de la resurrección y de la vida eterna; de ellos recibe el domingo su carácter escatológico¹⁶¹.

El descanso dominical no es fin en sí, sino que está ordenado al servicio de los valores superiores. Los dos preceptos dominicales de la celebración del Santo Sacrificio y del descanso no están, por tanto, yuxtapuestos al mismo nivel. Como descanso ritual, la pausa del trabajo debe crear, más bien, la adecuada atmósfera para la adoración ritual de Dios. Así se entiende que las primeras leyes estatales y eclesiásticas promulgadas para proteger al domingo, inmediatamente después de terminar las persecuciones de los cristianos, prohibieron con especial insistencia los espectáculos estrepitosos y públicamente molestos: los juegos del circo, las luchas de animales y los mercados ruidosos. También está prohibido hacer en domingo un *opus servile*, el llamado "trabajo servil". Se ha indicado que la expresión "trabajo servil", proveniente de la legislación veterotestamentaria sobre los días de fiesta (no del sábado), es actualmente equívoca y difícil de interpretar. Se alude al penoso trabajo profesional de la vida diaria, tal como se desarrolla en la fábrica, negocio, oficina y administración. Ciertamente que hay que tener en cuenta que en el sentido de la libertad de los hijos de Dios el precepto cristiano del domingo carece de todo formalismo y rigorismo, cosa que actualmente se manifiesta de modo especial en el juicio del llamado "descanso por contraste". Al principio se era en esto mucho más estricto. Hoy se dice con razón que, por ejemplo, un ligero "trabajo de jardinería en domingo (después de cumplido el precepto de oír misa) está permitido a un empleado o minero, mientras pueda hacerse sin escándalo, como descanso por contraste; pero no a un jardinero de profesión"¹⁶². En todos los tiempos ha habido ciertas

¹⁶¹ Ver J. Höffner, *Der Tag des Herrn*. Colonia, 1874 (Sonderdrucke 19)

¹⁶² F. Pettirsch, "Das Verbot der opera servilia in der Heiligen Schrift und in der altkirchlichen Exegese", en: *Zeitschrift für katholische Theologie* 69 (1947), 257-327, 417-444.

dispensas del precepto del descanso dominical, que la mayoría de las veces nacieron por derecho consuetudinario. Se comprende que las excepciones actuales sean distintas a las de la Edad Media. La economía moderna es un complicado montaje de técnica y organización que no puede quedar detenido el domingo sin graves daños. Por eso hay que añadir nuevas dispensas, aunque quizás debieran por otro lado desaparecer algunas de las dispensas tradicionales, por ejemplo, la apertura de ciertos negocios el domingo, que era muy corriente en el campo, porque el camino al pueblo en que se encontraba la iglesia requería mucho tiempo. Hoy en cambio podría hacerse en coche o bicicleta.

Actualmente son de importancia cinco tipos de dispensa: no caen bajo el precepto del descanso dominical los trabajos usuales de la casa y del establo, con lo que se fija una dispensa, que en la era preindustrial debió ser la más importante. El trabajo dominical está permitido, en segundo lugar, cuando hay que socorrer un caso de necesidad (incendio, inundación, accidente, etc.). En tercer lugar, está permitido trabajar en domingo para evitar una situación de necesidad, por ejemplo, en el caso de las empresas de abastecimiento de bienes de importancia vital, donde la renuncia al trabajo dominical puede estar exigida por amor al prójimo, a quien pondría en apuros la falta de agua, gas o electricidad. Al individuo le es permitido, en cuarto lugar, trabajar en domingo en una situación particular para evitar un grave daño material (el trabajo de recolección en tiempo permanentemente desfavorable). El trabajo dominical está permitido, en quinto lugar, cuando lo requieren las necesidades técnicas del proceso de producción -cuando, por ejemplo, por la interrupción del trabajo dominical tendrían que echarse a perder las materias que se encuentran en proceso de producción. Sin embargo, no hay razón suficiente para trabajar en domingo si se aduce como motivo el aumento de ingresos o una mejor explotación del capital invertido. Desde este punto de vista hay que juzgar los esfuerzos por introducir "la semana continua de trabajo". Con la semana continua de trabajo el domingo perdería para los afectados por ella su carácter determinante del ritmo de la vida laboral, familiar y social; y se convertiría en día normal de trabajo idéntico a los demás, cosa que apoyaría funestamente la tendencia a sustituir el día del Señor por "un tiempo libre" cualquiera.

CAPÍTULO 2: LAS RELACIONES LABORALES Y PROFESIONALES EN LA SOCIEDAD INDUSTRIAL Y LA ÉTICA CRISTIANA

§ 1. Peculiaridades del moderno mundo laboral y profesional

1. Cuando Colón descubrió América en 1492 encontró en las Antillas Mayores un pueblecito que vivía despreocupadamente en el clima tropical sin conocer siquiera la palabra "trabajar". Sólo cuando los indios fueron llevados por los españoles a las plantaciones, estos indígenas se formaron el concepto de "trabajar" y construyeron la palabra correspondiente anteponiendo el adverbio "casi" al verbo "morir". Para la gente de la era industrial tal actitud resultaba incomprensible, ya que en la actualidad es para todos evidente, incluso para las mujeres jóvenes, que tienen que abrazar una profesión lucrativa. La posición profesional no sólo determina el prestigio social de un hombre, sino, en general, también es la fuente de sus ingresos. Éxito en la vida y éxito en la profesión son casi idénticos. Es así, aunque el trabajo profesional sólo requiere a consecuencia de la abreviación del tiempo de trabajo la cuarta parte del tiempo de la persona, poco más o menos, y aunque muchos no tienen ninguna afición interior a su profesión y suelen cambiar de actividad según la ocasión y la oferta de sueldo. [...]

2. La natural evidencia con que los hombres modernos consideran el trabajo y la profesión no debe hacernos olvidar que el mundo laboral y profesional de la era industrial está lleno de fuertes tensiones, para las que pueden aducirse tres razones.

a) En la sociedad industrial desarrollada, el ochenta por ciento de los trabajadores practican su profesión en puestos dependientes y subordinados -a sueldo o a salario. La encíclica "Quadragesimo anno" llama a este sistema "el modo de economía capitalista", es decir, existen "en general unos que aportan los medios de producción y otros que aportan el trabajo para procesos económicos comunes" (QA 100). Aunque el sistema salarial no abarca totalmente al hombre, ni afecta a su libertad de conciencia, a su libertad política, a su libertad económica, es decir, a la libre elección de profesión y de puesto de trabajo, ni a su uso de los ingresos, amenazan en él ciertas crisis como enseña la experiencia. ¿No podría desconfiar el trabajador de que el salario recibido no corresponde a su prestación? ¿no estará continuamente conmovida la economía por graves tensiones en torno a los salarios? ¿puede mantenerse el sistema salarial ante la conciencia cristiana? Es digno de atención que el movimiento social cristiano se haya planteado estas cuestiones hace más de cien años. El obrero, explicaba, por ejemplo, Ketteler (1811-1877), pone "su carne y sangre" y consume en cierto modo "diariamente una parte de su vida"; es pues justo convertirle en "partícipe" y "copropietario", y de este modo superar el sistema salarial¹⁶³. También el barón de Vogelsang (1818-1890) abogó por conceder a los obreros "toda una escala de derechos de participación", de forma que al final, "apenas pudiera distinguirse quién era el propietario del establecimiento, si el empresario o el obrero"¹⁶⁴. En Francia, el dominico Antonin Gilbert Sertillanges contaba todavía en 1945 -cierto que a mucha distancia- el salario fijo "entre los sistemas de servidumbre y esclavitud"; pues lo que tienen en común es que en todos los casos "se compra más o menos a la persona"; si bien el sistema salarial "ocurre con su asentimiento más o menos libre (...) pero sin ninguna participación en la dirección ni en la ganancia"¹⁶⁵. Conocida es la tesis de Marx sobre la "autoalienación" del obrero: "De ahí que el obrero sólo se sienta en sí fuera del trabajo, y en el trabajo se sienta fuera de sí. Está en casa cuando no trabaja, y cuando no trabaja, no está en casa. Su trabajo no es voluntario, sino obligado, trabajo forzado ...; su enajenación se manifiesta en que tan pronto como no existe ninguna coacción física o de otro tipo, se huye del trabajo como de una peste ... Pertenece a otro, es la pérdida de uno mismo" (Marx, 1845)¹⁶⁶.

b) El proceso del trabajo en la empresa moderna lo determinan motores y máquinas herramienta de muchos tipos racionalmente acopladas unas a otras. La multiplicación de tales máquinas y el proceso de producción racionalizado al máximo llevan, por una parte, a una amplia fragmentación del trabajo humano en cada manipulación individual y, por otra, a la reunión y ordenación de las acciones particulares en el proceso unitario de la producción. A esta tecnificación del trabajo se oponen graves reservas. La persona es considerada como mera función y factor de producción en el marco impersonal del aparato técnico. Se trata de "hacerla resistente al trabajo" por medio de una instrucción y disciplina de tipo militar, para

¹⁶³ *Kettelers Schriften*, edit. por J. Mumbauer, III, 1911, 56 y ss. Ver J. Höffner, "Die deutschen Katholiken und die soziale Frage im 19. Jahrhundert", en: J. Höffner, *Gesellschaftspolitik aus christlicher Weltverantwortung*, Münster, 1966, 159-182.

¹⁶⁴ W. von Klopp, *Die sozialen Lehren des Frh v. Vogelsang*, St. Pölten, 1894, 463, 469.

¹⁶⁵ En: *Economie et Humanisme*, septiembre-octubre 1945.

¹⁶⁶ K. Marx, *Die Frühschriften*, Stuttgart, 1953, 289.

sacar de ella lo más posible. La tecnificación ha condenado al ser humano a un trabajo mecánico, sin espíritu, monótono y neurasténico, incorporándolo al forzado ritmo automático de las bandas transportadoras. La manufactura ha sido sustituida por la manipulación que tanto fatiga a los sentidos, que por la noche sólo reaccionan a fuerza de estímulos. Friedrich Georg Jünger asigna a la técnica "un carácter demoníaco y titánico", puesto que traspasa a las personas las leyes de la rígida mecánica y con ello lleva a la "desolación del espíritu" y a la "abulia de la vida laboral y profesional"¹⁶⁷ De modo semejante dice Hans Sedlmayr que la técnica ha desplazado el punto de gravedad del trabajo humano "al enorme reino de lo inorgánico", y con ello ha convertido al mismo ser humano en "a-orgánico y amorfo", en servidor de su criatura, la máquina "que, por su parte, sólo es comprensible como creación de un espíritu entregado con todas sus fuerzas a lo inorgánico"¹⁶⁸. Constantin Virgil Gheorghiu ha culminado los reproches a la técnica en la acusación de que el hombre moderno se ha convertido en esclavo de sus esclavos técnicos: "Todo amo aprende algo del carácter y lenguaje de su servidumbre ... Nosotros aprendemos la ley y el lenguaje de nuestros esclavos - es decir, de nuestros siervos técnicos- para poder mandarles... Nos deshumanizamos al apropiarnos la forma de vida de los esclavos técnicos ...Ha tenido lugar el choque de dos realidades, técnica y humanidad. Los esclavos técnicos son los futuros vencedores ... Creo que hemos entrado en la época más oscura de nuestra historia"¹⁶⁹. Además se reprocha al progreso técnico industrial el haber echado a perder la biosfera mediante latrocinio, despilfarro y polución, perjudicando así los condicionamientos de la vida física sobre la tierra. El progreso técnico ha sacrificado a toda costa el futuro en aras del presente. Principalmente los países en vías de desarrollo ponen el grito en el cielo ante el hecho de que una vez alcanzada su independencia, se encuentren ante un medio ambiente que ha sufrido tales perjuicios mediante la polución de los mares, ríos y atmósfera que son casi irreparables. Del mismo modo va a ser temible un desarrollo de la energía nuclear sin ningún tipo de límite, no sólo por la posible guerra nuclear que pueda llevar consigo, sino también por los peligros ligados a la obtención de energía en centrales nucleares. Se calcula que la evacuación de los residuos nucleares durará unos 20 000 años. El Papa Pío XII ha advertido repetidamente frente a los "daños inmediatos incalculables" y a "las consecuencias biológicas, sobre todo de tipo hereditario"¹⁷⁰.

c) El proceso mecanizado de la producción sólo puede funcionar en la más estrecha colaboración entre todos los participantes. De ello se sigue que la empresa moderna (lo mismo vale para cualquier negocio, oficina o administración) ha de tener por necesidad intrínseca una fundamental estructura de poder -con la autoridad funcional de la jerarquía de la empresa y la correspondiente subordinación de los trabajadores. Ciertamente que Arnold Gehlen opina que "tal jerarquía no tropieza prácticamente con ningún resentimiento por parte de los subordinados", ya que para todos es evidente "que una empresa no funciona sin tales puestos directivos escalonados". Sin embargo, hay aquí numerosas cuestiones conflictivas, porque en modo alguno todos los directivos son aptos para resolver las exigencias que se les plantean. No raras veces se reprocha, sobre todo a las instancias inferiores de la jerarquía empresarial, usar su poder con petulancia y produciendo vejaciones.

¹⁶⁷ F. G. Jünger, *Die Perfektion der Technik*, Fráncfort del Meno, 2ª ed. 1949, 19, 23, 122.

¹⁶⁸ *Verlust del Mitte*, Salzburgo, 1948, 139 y ss.

¹⁶⁹ *25 Uhr*, Stuttgart, 3ª ed. 1951, 62 y ss.

¹⁷⁰ Ver los discursos de Pío XII del 21. 2. 1943, 8. 2. 1948, 10. 4. 1955, 24. 4. 1955, 1. 4. 1956, 14. 4. 1957 (UG 6408).

§ 2. Consecuencias desde el punto de vista de la ética laboral y profesional cristiana

Respecto a las tres fuentes citadas de conflictos, fundadas en las características particulares del mundo laboral y profesional, hay que observar lo siguiente desde el punto de vista de la doctrina social cristiana:

1. Según la doctrina cristiana, el sistema salarial no puede ser considerado inmoral ni opuesto a la dignidad humana. La afirmación de que el contrato de trabajo es "injusto en sí" no sólo es en la "Quadragesimo anno", "totalmente insostenible", sino a la vez, "gravemente injuriosa" según León XIII, quien en la "Rerum Novarum", "además de considerar válido el contrato de trabajo, se ocupa extensamente de su justa regulación" (QA 64; [cf.] RN 34). "No se está en la verdad", declaró Pío XII [...] "si se afirma que toda empresa privada es, por su naturaleza, una sociedad"¹⁷¹. "Indiscutiblemente", el asalariado es "del mismo modo que el empresario, sujeto y no objeto "de la economía política"; el contrato de trabajo no contiene nada "que contradiga esta igualdad fundamental"¹⁷². En el contrato de trabajo la persona pone a disposición sus energías de trabajo a cambio de una justa compensación, cosa que no contradice la imagen cristiana del ser humano. Por lo demás, León XIII condenó la concepción entonces (en 1891) muy difundida, de que el empresario cumple sus "obligaciones" cuando paga "el salario convenido". Sobre cualquier convenio de salario está la ley natural de que el salario tiene que cubrir "una parte razonable de las necesidades vitales del obrero". Cuando un obrero, impelido por la necesidad, acepta un salario de hambre, no hace más que esquivar la violencia, y el conjunto no es más que una "injusticia que clama al cielo" (RN 34). También Juan Pablo II declara que el sistema de salarios es compatible con la dignidad humana del trabajador, cuando el sistema no utiliza "contra el trabajo", "ni tampoco por razones de posesión", los medios de producción" (LE 14).

Para salvaguardar sus derechos los trabajadores se asocian solidaria, como señala el Concilio Vaticano II, y "libremente", para fundar sindicatos "que representen auténticamente al trabajador y puedan colaborar en la recta ordenación de la vida económica", con lo cual se reconoce uno de los derechos fundamentales de la persona humana". Como "último recurso para defender los derechos de los obreros o imponer demandas justas", la huelga seguirá siendo "bajo las condiciones actuales" medio imprescindible, si bien han de buscarse cuanto antes "camino para negociar y para reanudar el diálogo conciliatorio" (GS 68). Tarea de los sindicatos, así lo dice Juan Pablo II, es luchar por el bien de sus miembros, lo cual no debe ser "una lucha contra los otros", "un egoísmo de grupos o de clases". Tampoco deberían los sindicatos convertirse en partidos políticos o "tener una estrecha relación con ellos", porque de lo contrario pierden "fácilmente el contacto con su tarea propia, el asegurar las justas aspiraciones de los trabajadores en el marco del bien común de todo el país" (LE 20). Los trabajadores han podido asegurar su lugar en la economía y sociedad a través de lentas y duras negociaciones.

No se puede negar que a pesar de estos éxitos en la doctrina social y en el movimiento social católico ha permanecido un cierto escepticismo respecto a las relaciones salariales.

Aunque no hay ninguna "necesidad intrínseca" de convertir el contrato de trabajo en contrato de sociedad, son dignas de felicitación todas las medidas "que se han emprendido en esta

¹⁷¹ Pío XII, 7. 5. 1949. (UG 3348).

¹⁷² Pío XII, 3. 6. 1950 (UG 3266)

dirección hasta ahora y de diversos modos para común ventaja de obreros y propietarios"¹⁷³. Juan XXIII ha recogido de nuevo en la encíclica *Mater et Magistra* el deseo defendido desde hace más de cien años por el movimiento social cristiano de que capital y trabajo vuelvan a unirse, y exige que se haga posible a los trabajadores acceder "de modo conveniente a la copropiedad de sus empresas" (MM 77). Las condiciones económicas de muchos países han permitido "a las grandes y medianas empresas un adelanto especialmente rápido en el camino de la autofinanciación". Donde eso suceda "se podría reconocer a los obreros un legítimo derecho a esas empresas" (MM 75). La aproximación del contrato de trabajo al contrato colectivo de sociedad hará más fácil para el trabajador de hoy vivir el sentido cristiano del trabajo y desarrollarse personalmente en el trabajo y en la profesión.

Se ha dicho que el Papa Juan Pablo II rinde homenaje, en su encíclica "*Laborem exercens*", al laborismo, es decir, a aquel sistema en el que no es el capital el que coloca a los trabajadores mediante un contrato asalariado, sino más bien al revés, los trabajadores "arriendan" la empresa a los propietarios y la dirigen bajo su propia responsabilidad. Esta tesis no se corresponde con lo que dice la encíclica, la cual presupone la propiedad privada de los medios de producción, así como sindicatos y asociaciones laborales. Por lo demás no ha sido hallado hasta hoy ningún camino por el que el laborismo pueda llegar a tener éxito.

2. Frente a los reproches a la tecnificación de la vida moderna laboral, la doctrina social cristiana indica, en primer lugar, que es insostenible llamar demoniaca a la técnica en cuanto tal. En el precepto de dominar la tierra que Dios hizo a los seres humanos, está incluida más bien la tarea de la técnica. La persona puede y debe investigar -con las fuerzas superiores de su espíritu- las leyes recónditas de la naturaleza y poner las fuerzas de la materia a su servicio, es decir, mediante la técnica y la civilización técnica reinar sobre la tierra y el cosmos, sobre el presente y el futuro (a base de cálculos de probabilidad y previsora planificación).

Cualquier conquista en el reino de la materia es una victoria del espíritu sobre ella. El Papa Juan Pablo II llama a la técnica una "aliada del trabajo humano". El hace referencia a las "máquinas y mecanismos", a la "electrónica" y a los "microprocesadores", a la "miniaturización", a la "informática" y a la "telemática", y sin embargo previene de los peligros de un desarrollo técnico incontrolado, que convierte a la técnica "de aliada, en adversaria de la persona" (LE 5).

En la economía moderna son sin duda necesarias la racionalización y el progreso técnico en interés de la capacidad de competencia -y, por tanto, en interés también de los trabajadores. Aquí no hay que olvidar, sin embargo, que las empresas, oficinas y administraciones son lugares donde trabajan personas. Incluso para la racionalización de la técnica, la persona es "la pupila de Dios" que tiene "dignidad intangible", y no un factor de producción caro y, además, rebelde. Una organización de los puestos de trabajo que tome en cuenta a la persona se esforzará, por tanto, en adaptar, de modo adecuado a ella, el espacio, el tiempo y los útiles de trabajo (máquinas, herramientas, materias primas, etc.). El Papa Pablo VI advierte: "La tecnocracia del mañana puede engendrar males no menos temibles que los del liberalismo de ayer" (PP 34). Esta advertencia vale igualmente respecto de la polución del medio ambiente. Con razón calificó el Sínodo Episcopal de Roma en 1971, de pretensión exagerada de los países ricos, "aumentar los bienes materiales en tal medida ..., que se destruyan las bases físicas de la vida en el mundo"¹⁷⁴. Según una visión cristiana del mundo, el ser humano debe someter la tierra, pero con sabiduría, medida y disciplina, y conservando la jerarquía de

¹⁷³ Pío XII, 3. 6. 1950 (UG 3266)

¹⁷⁴ Documento del Sínodo "Justicia en el mundo", III. 5.

valores. La era técnico-industrial ha impulsado el progreso económico sin miramientos y lo ha dejado propagarse como un cáncer. Las órdenes de los benedictinos y de los cistercienses en la Edad Media cultivaron sin embargo la tierra con una orientación completamente distinta. "Someter la tierra" quiere decir: "Haced de la tierra un lugar a la medida de la dignidad humana". El reproche que se hace al cristianismo según el cual éste, al proclamar que el ser humano ha de someter la tierra, ha abierto la puerta a la técnica para infestar el medio ambiente, es insostenible.

El ser humano no debe hacer todo lo que puede hacer¹⁷⁵. Esto se pone de manifiesto sobre todo en el ámbito de la energía nuclear. El Papa Pío XII exhortó a los responsables de la ciencia, de la economía y de la política, "a apoyar con todo su poder los esfuerzos orientados a utilizar esa energía para las necesidades humanas en proporciones adecuadas"¹⁷⁶. Sin ánimo de renuncia ese fin no se conseguirá. A propósito de la automatización, la cual va ganando importancia tanto en el proceso de producción como en las administraciones y oficinas, hay que pararse a considerar los efectos que ésta produce sobre el trabajo. Por supuesto que sólo se adaptan a la automatización aquellos procesos laborales que consisten en una repetición uniforme y continua, y que pueden ser registrados en fórmulas y gráficos. Para ello se utilizan sobre todo reguladores y controles electrónicos que vigilan autónomamente tanto los procesos de trabajo como la cantidad y calidad de producción. De este modo han nacido en muchas industrias unidades autómatas de producción, es decir, bandas transportadoras que se regulan a sí mismas ocupadas y servidas por aparatos y no por personas. Precisamente por obra de la automatización parece iniciarse un cambio como no podía preverse tan sólo unos decenios atrás. En efecto, la automatización puede crear ciertos supuestos que facilitan al trabajador lograr una ética profesional y laboral dentro de la sociedad industrial desarrollada. Gracias a la automatización el trabajo se hace más humano, hasta el punto que se puede hablar de una "recalificación", ya que las acciones monótonas pueden ser hechas por máquinas. La profecía de Marx de que la fábrica automática eliminaría totalmente al obrero especializado ha resultado falsa. Al contrario, se necesitan obreros especializados para la producción de los complicados aparatos automáticos, para la vigilancia y puesta a punto de sus mecanismos y, no en último término, para su reparación. El trabajo humano se desplaza cada vez más de la zona del acabado a la zona de preparación y control.

A ello se añade que la persona de hoy no ve ya en las máquinas y aparatos a enemigos suyos, como era muchas veces el caso hace cien años. Se ha acostumbrado a tratar con la técnica desde niño y se enfrenta a ella con cierta indiferencia, que no significa despreocupación. La técnica no le parece ni terrible ni molesta, especialmente cuando las máquinas y aparatos automáticos son perfectos en su género y realmente modernos.

Sin embargo, los responsables del Estado y del desarrollo económico deberían observar el ámbito de la microelectrónica y dirigirlo, el cual -como teme el "Club de Roma" en su informe [...], no sólo viene a liberar a la persona del trabajo sucio y duro, sino que cada vez más va a suplantar toda la actividad humana, hasta el punto de llegar a una época de tiempo libre "total" y, con ello, a una vida vacía y aburrida.

3. En la organización económica no ocupa el primer término el capital invertido, sino el ser humano, como enseña el Concilio Vaticano II: "En las empresas económicas son personas las

¹⁷⁵ Ver J. Höffner, "Der technische Fortschritt und das Heil des Menschen", en: J. Höffner, *Gesellschaftspolitik aus christlicher Weltverantwortung*, 139-158; J. Höffner, "Sittliche Probleme der Automation", *Ibd.*, 193-200. J. Höffner, *Mensch und Natur im technischen Zeitalter*. Ed. Deutschen Bischofskonferenz. Bonn. 1980.

¹⁷⁶ Pío XII, 14. 4. 1957 (UG 6408).

que se asocian, es decir, seres libres y autónomos creados a imagen de Dios" (GS 68). Aquí es válido el principio de que "el orden real debe someterse al orden personal, y no al contrario" (GS 26). De lo que se sigue que, "quedando a salvo la unidad necesaria en la dirección, se ha de promover la activa participación de todos en la gestión de la empresa, según formas que habrá que determinar con acierto" (GS 68). Mientras que la encíclica "Quadragesimo anno", enunciaba prudentemente el derecho de participación (QA 65) y Pío XII se mantenía reservado sobre él¹⁷⁷, los Papas Juan XXIII (MM 91-92) y Pablo VI¹⁷⁸, así como el mismo Concilio se han pronunciado claramente en favor del derecho de participación de los trabajadores en cada una de las empresas, así como a nivel superior a éstas. Llama la atención que en el original latino se denomine "participación activa" de los trabajadores en la administración con el mismo término (actuosa participatio) con que en la Constitución litúrgica se habla de la participación de los fieles en la celebración comunitaria¹⁷⁹. También el Papa Juan Pablo II explica que desde un orden del trabajo que dé la primacía a la persona sobre el capital "ya en su fundamento" ha de superar "la contraposición entre trabajo y capital". El Papa se refiere no sólo al salario justo, sino también a la participación, al reparto equitativo del beneficio y la participación en la propiedad. De ese modo el trabajador será consciente de "trabajar en la propia empresa" (LE 13-15).

Medidas institucionales y organizativas no bastan por sí solas para hacer de una empresa una unión de personas libres. Más definitiva es la relación personal entre los directores de la empresa y los trabajadores. La importancia de la acertada dirección del personal en la vida laboral y profesional de la sociedad industrial apenas si se puede valorar suficientemente. Dirección de personal -como dirección de personas de alguna manera subordinadas a superiores- y educación -como estímulo y desarrollo de las disposiciones valiosas del ser humano- no se contradicen entre sí, sino que están ordenadas una a otra. Ambas sirven, rectamente atendidas, a la gran tarea de formar a la persona, es decir, de ayudarle a encontrar la estructura de su existencia humana. Toda dirección de personal que merezca realmente este nombre tiene que basarse en dos fundamentos espirituales: la profesión de la dignidad humana y de la autoridad.

a) En la dignidad humana encuentra la dirección de personal su hilo conductor. De este concepto se deducen importantes consecuencias. Como es sabido, consideraciones de rentabilidad y ahorro de costos condujeron al principio a preocuparse de las personas en las empresas modernas. Es significativa la advertencia que el fabricante y el político inglés Robert Owen hizo a los empresarios en la primera mitad del siglo XIX: "La experiencia les habrá mostrado seguramente la diferencia que hay entre una instalación de máquinas bien limpia y pulida ... y otra sucia y en desorden, con innecesarios roces, que poco a poco se hace inservible. Por tanto, si el esfuerzo dedicado a las máquinas inanimadas proporciona resultados tan ventajosos, ¿por qué no esperar lo mismo del cuidado concedido a los hombres vivos, cuya estructura es todavía más digna de admiración? ... ¿No es natural llegar a la conclusión de que también estas máquinas más complicadas y sutiles ganan fuerza y eficacia (...) cuando se las mantiene limpias, se las trata con amabilidad, cuando se ahorran roces innecesarios a su actividad espiritual y se les da una cantidad suficiente de medios de alimentación?"¹⁸⁰.

¹⁷⁷ Pío XII, 7. 5. 1949 y 3. 6. 1950.

¹⁷⁸ Pablo VI, Alocución del 8 de junio de 1964, AAS 56 (1964) 574 y ss.

¹⁷⁹ Constitución sobre la Liturgia Sagrada "Sacrosantum Concilium" 27.

¹⁸⁰ Cit. en Gide-Rist, Geschichte der volkswirtschaftlichen Lehrmeinungen, Jena, 1921, 257.

Desde comienzos del siglo XX, la fisiología y psicología laborales y la psicología empresarial han demostrado científicamente que vale la pena preocuparse de la dirección de personal y tener en cuenta dentro de las empresas y de las oficinas las características físicas y psíquicas del trabajador o empleado. Actualmente parece iniciarse, sin embargo, un cambio que se ha llamado "verdaderamente copernicano" (O. von Nell Breuning). Del mismo modo que en los laboratorios de las grandes empresas de química se ha pasado de la limitada investigación con fines bien determinados, a la investigación de los fundamentos sin finalidad definida, los directores de empresas y administraciones empiezan también a ser partidarios de la dirección de personal sin otra finalidad, es decir, de ver a priori en todo colaborador a la persona, al prójimo, y de tomar todas las medidas desde este punto de vista. La idea directriz que determina la dirección de personal no es, por tanto, la rentabilidad -en el sentido de un inteligente egoísmo-, sino la dignidad humana. De lo que resultará por lo demás que, a la larga, sólo con esta actitud podrá asegurarse el próspero desarrollo de las empresas.

[En la "Centésimo aniversario" postula Juan Pablo II la idea rectora de "un orden social basado en el trabajo libre, en la empresa y en la participación" (CA 35). y en ese contexto afirma: "La Iglesia reconoce la justa función de los beneficios, como índice de la buena marcha de la empresa... Sin embargo, los beneficios no son el único indicador de la situación de la empresa. Es posible que los balances económicos sean correctos y que al mismo tiempo las personas, que constituyen el patrimonio más valioso de la empresa, sean humilladas y ofendidas en su dignidad. Además de ser moralmente inadmisibles, esto no puede menos de tener reflejos negativos para el futuro, hasta para la eficiencia económica de la empresa. En efecto, finalidad de la empresa, no es simplemente la producción de beneficios, sino más bien la existencia misma de la empresa como comunidad de seres humanos" (CA 35).]

El reconocimiento de la dignidad humana no significa simple igualitarismo, sino igualdad de valores. El director no tratará, por tanto, a su colaborador con una superioridad patriarcal, sino que será noble y justo con todos. En esto tienen un fino olfato obreros y obreras. Un ejemplo: una obrera solicita una entrevista con el director. Durante la conversación, éste último hace girar una plaquita de metal en el campo visual de la visitante: "¡Sea breve!". La obrera comentó después: "Comprendo que el director tenga poco tiempo, pero debería decirlo él mismo, porque hay una persona delante de él. No debería usar para ello una plaquita de metal".

b) La dirección de personal no es posible con debilidad y sentimentalismo; supone más bien el ejercicio de la autoridad. Esto no significa que el obrero tenga que ser considerado como "mero súbdito", "destinado a ser un mudo receptor de órdenes sin derecho a exponer sus propios deseos y experiencias" (MM 92). Un reglamento empresarial que "atrofiara el sentido de responsabilidad del obrero o paralizara sus fuerzas creadoras" estaría en contradicción con la justicia "incluso en el caso de que la producción de bienes fuera muy alta y la distribución se hiciera conforme a derecho y justicia" (MM 83). El obrero no debe estar presente en la empresa sólo físicamente, como fuerza laboral orientada al sueldo de su rendimiento; más bien es decisiva su presencia personal. Por tanto, "hay que convertir a la empresa en una auténtica comunidad humana" (MM 91), lo que supone "colaboración, respeto mutuo y buena voluntad" (MM 92).

A la autoridad del superior corresponde, por otra parte, la obediencia del subordinado. Subordinarse por libre decisión no está en contradicción con la imagen cristiana de la persona, ni afecta a la posición subjetiva de ésta en la empresa. En una empresa cuyo clima moral y humano sea sano, obreros y obreras que tal vez vivan personalmente en el caos, pueden experimentar la necesidad y el sostén de un orden justo y duradero. De hecho se puede

observar "que la entrada en una empresa, ordenada de manera transparente, adecuada y justa, significa a menudo el comienzo de una evolución en la que la persona logra liberarse paso a paso de la masificación"¹⁸¹. Por lo demás, esto es sólo posible cuando una prudente y decidida dirección, orientada por una correcta imagen de la persona, sabe crear un clima limpio dentro de la empresa. En este caso la dirección personalizada, intencionada, es decir, conscientemente querida, es completada por la dirección funcional que parte de un buen clima dentro de la empresa.

Hay que observar, además, que para el clima de la empresa no es importante únicamente la organización formal de ésta con sus secciones y equipos de trabajo, tal como lo hace la dirección empresarial, sino, sobre todo, el conjunto de grupos informales que frecuentemente es inspirado y gobernado por fuerzas ajenas a la empresa y difícilmente controlables, por ejemplo, por movimientos políticos o ideológicos, y que a menudo determina casi despóticamente, dentro de la plantilla, el "se opina", "se piensa", "se hace". No pocas veces son sólo unas cuantas personas las que pueden influir el clima de la empresa, personas de las que parte un misterioso fluido que las convierte en cierto modo en "líderes natos". Cuando estas personas comportan una actitud negativa, influyen destructivamente y constituyen el enemigo más peligroso de quienes se esfuerzan como superiores por la dirección del personal -tal vez con la mejor voluntad.

La autoridad funcional resultante de las necesidades objetivas de la empresa no se identifica en modo alguno con la autoridad personal, que tiene que tomar su forma viva en el director mismo. Todo el que tenga un puesto directivo en la empresa, además de ser buen conocedor de las cuestiones técnicas, tiene que poseer los no frecuentes dones de comprender a la gente, de dar órdenes acertadas y de ser ejemplo para los demás. Tal autoridad supone valores personales internos y entonces no necesita ser simulada con gritos.

En la moderna sociedad industrial, la dirección de personal está en gran medida confiada a empleados directivos, cuya posición es objeto de discusión en la sociología. Unos subrayan la arrogancia de los directivos, especialmente de los más altos, hablando despectivamente de los managers, los cuales, sin ser propietarios, se han arrogado la dirección de complejos empresariales enteros. Otros en cambio piensan que los directivos empresariales están en el incómodo dilema de no ser ni independientes ni autónomos y, sin embargo, tienen que dirigir al personal. Especialmente a la empresa alemana se le ha reprochado no pocas veces que "ha tomado del Estado, de la burocracia y del ejército su modelo de dirección de personal dentro de la empresa"; así se explica que por mucho tiempo haya faltado comprensión para "la relajación del orden empresarial que exige del individuo tanta responsabilidad frente a la totalidad como se puede exigir a la dirección". Y que todavía hoy ciertos empresarios ven en los empleados directivos un grupo dispuesto y entregado¹⁸².

Frente a esta concepción trasnochada hay que acentuar que en las empresas modernas la ley de la dirección unitaria ha de ser necesariamente completada por la ley de la conveniente división de las áreas de responsabilidad (subsidiariedad). Las grandes empresas tienen rasgos anónimos desde el punto de vista de la propiedad y, además, están en gran medida despersonalizadas en las relaciones humanas. Por eso hay que encomendar a los empleados directivos que como superiores inmediatos suelen tratar directamente con los trabajadores, cultiven los valores y contactos humanos y personales.

¹⁸¹ K. Abraham, *Der Betrieb als Erziehungsfaktor*. Colonia, 1953, 95.

¹⁸² F. Hellwig, "Die soziale Funktion des Unternehmers", *Industrie-Anzeiger*, Essen, n. 16-17, (26. II. 1954).

c) En las sociedades capitalistas algunos empleados directivos ejercen funciones empresariales en calidad de directores e incluso de directores generales. Es asombroso que los conflictos sociales se hayan mantenido durante largo tiempo como si no hubiera más funciones que las del capital y del trabajo. El descuido de la función empresarial, que une capacidad creativa, fantasía real, audacia para apostar por planes plenos de futuro, talento de coordinación y tacto personal, se debe en buena parte a que la lucha de clases de índole marxista se inclinó por el dualismo capital-trabajo, poniendo entre paréntesis la función empresarial. Aunque tampoco la clásica economía nacional, que situaba en el centro al "mercado libre", dio su merecida importancia a la función empresarial. Así aconteció que incluso la doctrina social cristiana apenas se ocupó del tema. Cuando se hablaba de empresarios se hacía con evidente desconfianza. Entre tanto se ha producido un cambio que ha sido reconocido por el Vaticano II (GS 64). La función empresarial no consiste tan sólo en producir "más y mejor" (PP 48), "más y más racionalmente" (MM 168), sino que le corresponde también el cuidado de las relaciones humanas, de modo que las empresas no queden reducidas a ser lugares para dirimir conflictos de autoridad.

4. La seguridad del puesto de trabajo

Juan Pablo II asegura en su encíclica "sobre el trabajo humano", que "muy probablemente" se producirá una disminución o crecimiento menos rápido del bienestar material en los países desarrollados, mientras que millones de seres que viven hoy en condiciones de indigna miseria en el Tercer Mundo podrían esperar alivio a su situación" (LE 1).

Hay señales de que en los estados industrializados se viene operando un cambio histórico desde 1975. El Estado de bienestar, convertido cada vez más en Estado fiscal endeudado, ha topado con sus límites. El paro amenaza con convertirse en un estado permanente, en el destino de las próximas décadas.

El estar sin trabajo implica una doble penuria. Por un lado, las personas en paro experimentan una notable disminución de sus ingresos, lo cual las limita en muchos sentidos. A esto se añade una segunda necesidad, la falta de ocupación. Esto disminuye la autoestima, particularmente si el paro dura mucho tiempo. No es para asombrarse el que muchos desempleados se vuelvan infelices y malhumorados.

El desempleo, al cual el Papa Juan Pablo II denomina una "plaga", afecta especialmente a los jóvenes, quienes "después de haberse preparado mediante una adecuada formación cultural, técnica y profesional, no logran encontrar un puesto de trabajo y ven así frustradas con pena su sincera voluntad de trabajar y su disponibilidad a asumir responsabilidad propia". Un duro problema ve el Papa también en "el desempleo de los intelectuales" o de los minusválidos, los cuales no deben quedar "al margen del mundo laboral" (LE 18, 8, 22).

a) La superación del desempleo presupone el conocimiento de sus causas. Recordemos aquí la dependencia de la economía alemana de exportación de los mercados extranjeros. En este terreno se han llevado a cabo cambios de graves consecuencias: han aumentado considerablemente los precios de la energía y de las materias primas; nuevos estados industrializados pondrán en aprietos, con su dinámico desarrollo, a la exportación alemana en numerosas ramas de la economía: el mercado del automóvil, de los textiles, de los aparatos ópticos, de las máquinas de fotos, de la electrónica, de la construcción naval, etc. También los países del Tercer Mundo construyen poco a poco su propia industria. [...]

Aunque también en el interior de nuestra sociedad se pueden mostrar datos que repercuten desfavorablemente en el desempleo: los altos impuestos, los desajustes entre el sistema salarial y el sistema de prestaciones sociales, la falta de confianza de muchas empresas en un

sistema económico favorable, las tensiones entre la racionalización por motivos de competencia y la consecuente disminución de los puestos de trabajo, y otros similares.

b) La investigación acerca de las causas del desempleo y la toma de medidas económicas, coyunturales y de política monetaria para combatir el desempleo, es asunto de los responsables, es decir, de las partes contratantes de los convenios, de los parlamentos, de los gobiernos, de los partidos políticos y de las ciencias competentes. La Iglesia apela a la conciencia de los responsables. Desde el comienzo de la era industrial irrumpieron continuamente crisis coyunturales, que llevaron a millones de trabajadores y a sus familias a la penuria, a pesar de que la demanda de bienes era grande y de que no faltaba gente deseosa de trabajar. El tomar medidas concretas como, por ejemplo, alargar el periodo escolar, acortar la jornada laboral, adelantar la edad de jubilación, la supresión de las horas extras, aumentar o reducir los impuestos, reclamar una contribución coyuntural, no es tarea de la Iglesia. Esto corresponde a los expertos en la materia o a los responsables de la situación.

c) De un gran significado para la conservación de los puestos de trabajo es el así llamado "empresario indirecto", es decir, "el conjunto de instancias a escala nacional e internacional responsables de toda la orientación de la política laboral". El Papa Juan Pablo II exige una "planificación general" que trascienda las fronteras nacionales. La llamada cuestión social parece desplazarse cada vez más de la tensión entre capital y trabajo a la tensión entre aquellos que tienen trabajo y aquellos que carecen de él. (LE 18).

d) A la Iglesia -por razón de su propia misión- le incumben cara al desempleo las siguientes tareas: ella lucha para que a los desempleados no se les estampe el sello de la inutilidad ni explícita ni implícitamente. Los desempleados no necesitan la compasión, mas sí la donación comprensiva. Algunos se retiran y evitan el contacto, hasta el punto de que en las familias de los desempleados se concentra el enfado y la decepción, lo cual suele conducir a crisis peligrosas. Las parroquias y las comunidades de católicos deben afirmar al número de los parados en la comunidad, deben analizar su situación y descubrir las situaciones de necesidad. Deben intentar ayudar a los desempleados tratando con autoridades, recabando información sobre lugares y regiones donde pueda haber un mercado de trabajo, indicándoles posibilidades de continuar su formación profesional y procurando establecer relaciones entre los desempleados y las empresas, en las cuales quizás puedan encontrar aún un puesto de trabajo. Algunos grupos de desempleados necesitan una especial dedicación y ayuda: los jóvenes, los extranjeros, los disminuidos, los discapacitados por enfermedad, los de más edad, los analfabetos, los que llevan mucho tiempo desempleados y otros grupos semejantes. Parroquias y comunidades deben hacer una oferta significativa para ese tiempo libre obligado. No es fácil alcanzar en una sociedad los cuatro grandes fines de una economía sana, ni una vez alcanzados, asegurarlos en el tiempo: pleno empleo, estabilidad de los precios, crecimiento económico y equilibrio en la economía exterior. Todos los actores están llamados a asumir conjuntamente la responsabilidad y a actuar de manera comprometida con el bien común.

5. El trabajador extranjero

a) En los pasados veinte años, millones de extranjeros han sido contratados y traídos a Alemania, debido a que la economía necesitaba mano de obra. Los trabajadores extranjeros han contribuido a elevar el nivel de vida en Alemania. Hoy (en 1982) viven aproximadamente 4.700.000 extranjeros entre nosotros, de ellos tienen trabajo aproximadamente dos millones, y 240.000 están en el paro. 1.096.000 son niños y jóvenes por debajo de los 15 años.

El elevado número de alemanes y no alemanes en paro viene a mostrar que la situación económica ha empeorado. Probablemente ello tenga que ver con el hecho de que en muchos estratos de la población alemana se puede detectar un cierto cambio de actitud respecto a los trabajadores extranjeros y sus familias. Algo que en ocasiones se manifiesta como un temor hacia los extranjeros e incluso como xenofobia. La preocupación por el futuro de la economía ha sido trasladada a los "extraños".

Se debería tener más cuidado con ese tipo de transferencias. La mayor parte del pueblo alemán quiere convivir en paz con los extranjeros. Particularmente en las fábricas no se detecta animadversión hacia los ellos.

El amor al pueblo alemán y a la cultura alemana sólo puede ser fomentado a través del trato mutuo, no de la separación y delimitación frente a lo extranjero. Incluso sería poco conveniente para la economía de exportación alemana que en el extranjero se llegara a pensar que en Alemania se propaga un comportamiento negativo frente a los extranjeros.

b) Según los principios de la doctrina social católica se deducen dos tareas:

En primer lugar, entre alemanes y extranjeros debe despertarse y fomentarse una actitud de comprensión mutua, de trato mutuo.

En segundo lugar, se han de crear instituciones apropiadas en el ámbito de la escuela y la educación. Los extranjeros que viven entre nosotros no deben convertirse en una cuarta clase que esté situada en el peldaño más bajo de la pirámide social, cuyos hijos no puedan convertirse en médicos, profesores, juristas, ingenieros o sacerdotes. El evitar esto por todos los medios es un deber cristiano.

Se habla de la "integración" de los extranjeros. Este eslogan puede interpretarse de tres maneras:

Primero: se puede considerar "integrado" a un extranjero cuando domina el idioma alemán, ha encontrado un trabajo y una casa y se encuentra bien entre nosotros, a pesar de lo cual tiene la intención de regresar a su patria.

Segundo: otra forma de "integración" se da cuando un extranjero, que domina nuestro idioma y que ha encontrado entre nosotros un modo de vida, posee además la nacionalidad alemana, aunque sigue conservando la cultura y costumbres de su nación. En el Brasil, por ejemplo, se han comportado así muchos emigrantes alemanes.

Tercero: la "integración" ha progresado al máximo cuando un extranjero no solamente ha obtenido la nacionalidad, sino que ha aceptado además la lengua y la cultura de su nueva patria. Esto se puede aplicar a la mayoría de los emigrantes alemanes que se fueron a vivir a los EEUU en los siglos pasados.

Los extranjeros que viven en Alemania están protegidos por los derechos fundamentales de la constitución. Contradice este derecho -por poner un ejemplo-, la disposición de que a un trabajador extranjero que se ha casado durante las vacaciones en su patria, le esté permitido traer a su mujer a Alemania sólo después de haber transcurrido entre uno y tres años. También los padres tienen derecho a educar a los hijos, y los hijos el derecho a vivir en la familia de sus padres. Esto es válido no sólo para niños con una edad por debajo de los seis años, sino también para niños ya más mayores. Estos derechos no deben ser limitados por motivos económicos o políticos.

6. Integración humana total

En el destino y sentimiento vital de los obreros de la época industrial se pueden distinguir tres épocas: la época de la proletización paciente (primera mitad del siglo XIX); la época de la solidaridad de la lucha de clases (desde mediados del XIX) y la época de la incipiente integración en una sociedad fundamentalmente formada por trabajadores. La integración no

está terminada. Sólo se puede entender como un proceso que comprende toda la sociedad y todos los ámbitos de la vida: integración política, social, cultural, profesional y económica, integración en el ámbito del matrimonio y la familia, del tiempo libre y, no en último lugar, en el ámbito religioso¹⁸³.

¹⁸³ Ver. J. Höffner, "Die Entwicklungen im Schicksal und Lebensgefühl der Arbeiterschaft und der Wandel der sozialpolitischen Leitbilder", en: J. Höffner, *Gesellschaftspolitik aus christlicher Weltverantwortung*, op. cit. , 273-289. J. Höffner, *Die Verantwortung der Kirche für die Arbeitswelt*. Colonia, 1983.

SECCIÓN TERCERA: LA ECONOMÍA

Preliminares

Por economía entendemos el conjunto de instituciones y procedimientos para cubrir las necesidades humanas, de modo planificado, duradero y seguro, con aquellos bienes y servicios que posibilitan al individuo y a las formaciones sociales el desarrollo querido por Dios. La Doctrina Social Cristiana se ocupa de la economía –en cuyo ámbito ejercen su profesión la mayoría de las personas– desde el punto de vista científico, tanto en el aspecto de lo que ella es realmente como de lo que debería ser (normativo). A las disciplinas científicas que se preguntan por la esencia de la economía no pertenecen ni la geografía económica (geografía de la producción, del comercio, de los transportes, etc.), que trata de la vinculación de la economía a la tierra y al suelo; ni la estadística económica, que recoge y valora en números el volumen de la producción, del consumo, del comercio, de los transportes, del dinero, etc.; tampoco la historia de la economía, que investiga el cambio histórico de las formas y sistemas económicos; ni la psicología económica, que aplica los conocimientos de la psicología a ciertos fenómenos de la vida económica (psicología del consumo, psicología de la publicidad, etc.); ni la economía política teórica, que estudia como pura teoría las relaciones y conexiones esenciales del proceso de la economía nacional. La Doctrina Social Cristiana tendrá que integrar, claro está, los conocimientos científicamente seguros de todas estas disciplinas, pero se ocupa principalmente de las cuestiones filosófico y teológico-sociales, es decir, del sentido que tiene, en último término, la economía en cuanto tal.

De entre las disciplinas científico-morales (normativas) pertenece en sentido estricto a la Doctrina Social Cristiana la ética económica en cuanto ciencia del comportamiento moral del homo oeconomicus, mientras que la política y pedagogía económicas están de suyo fuera de su ámbito. Se ha tratado de yuxtaponer la economía y la moral como si no hubiera relaciones entre ellas. El "progreso económico", opinaba por ejemplo Werner Sombart, tiene primacía sobre el "deber ser moral". Todos los "movimientos éticos" y todos los "sentimientos de justicia" se deberían ajustar al progreso de la economía. Lo decisivo es la eficacia de la economía y que luego la persona "sea moral o lo que quiera" -tesis ésta de funestas consecuencias. Aunque economía y moralidad, como enseña la "Quadragesimo anno", "son ambas independientes en su ámbito", y aunque la Iglesia no juzga sobre las "llamadas leyes económicas" que "sólo dicen algo sobre la relación de medio y fin" e indican "qué fines son posibles en el terreno económico y cuáles no", es sin embargo equivocado "separar los ámbitos de lo económico y de lo moral hasta el punto de que aquél carezca de toda dependencia de éste" (QA 42). No hay una economía abstracta separada de la persona y de su conciencia moral. Toda actividad económica es una decisión humana y está por tanto sometida a la ley moral. La ética cristiana no es el campo de la economía, pero sí su precepto. Tres ámbitos de problemas atañen especialmente a la Doctrina Social Cristiana desde el punto de vista objetivo y normativo: el objetivo, el orden y el proceso distributivo de la economía.

CAPÍTULO 1: EL OBJETIVO DE LA ECONOMÍA

§ 1. Las razones que determinan el objetivo de la economía

El sentido inmanente del sector cultural llamado "economía" o, dicho en otras palabras, el "objetivo" de la economía, resulta de la relación del ser humano con el mundo de los bienes materiales, la cual está caracterizada por cuatro peculiaridades:

1. La posición dominante del ser humano respecto al mundo de los bienes materiales. Como "horizonte y límite entre el mundo espiritual y corporal", el ser humano está en el centro de la Creación¹⁸⁴. Dios le ha dado "la existencia en común con las piedras, la vida vegetativa en común con los árboles, la vida sensitiva en común con los animales y la vida intelectual en común con los ángeles"¹⁸⁵. Como la persona, por ser espiritual, está metafísicamente en un nivel superior al de las cosas, animales y plantas, tiene *dominium naturale* sobre toda la creación material, derecho dominativo que Dios le ha confirmado expresamente: "Henchid la tierra y dominadla" (Gen I, 28). En cuanto imagen de Dios, el ser humano está autorizado para mandar sobre la Creación y para convertir la tierra en un espacio vital digno de él y de las demás criaturas humanas. Ciertamente que en esta tarea no debe caer en la triple tentación del deseo de placer, del deseo de tener y del deseo de poder, de las que advierte la Escritura: "Todo lo que hay en el mundo, concupiscencia de la carne, concupiscencia de los ojos y orgullo de la vida, no viene del Padre" (I Io 2, 16). Actualmente, la persona se ve amenazada no sólo por el materialismo práctico, sino por el peligro de abusar orgullosamente del poder sobre las fuerzas del cosmos –y, por tanto, también sobre las personas–, que la perfeccionada técnica ha puesto en sus manos. Sobre todo, el terrible abismo que existe (por ejemplo, en el caso de las bombas atómicas y de los misiles intercontinentales) entre la puesta en marcha aparentemente inofensiva del ingenio y las terribles consecuencias que de él se siguen, tal vez, en otra parte de la tierra. Ese abismo, que oculta la inmediatez de la responsabilidad humana, podría aumentar la tentación de un obrar irresponsable. Es necesario que el ser humano que ejerce poder sobre la Naturaleza, adquiera también dominio sobre sí mismo, para que las peligrosas fuerzas despertadas desde los oscuros abismos de la Naturaleza sean usadas en el temor de Dios y con conciencia moral. El cristiano ve en las cosas terrenas un regalo de Dios –aunque comparado con la redención y la gracia es sólo una pequeña "añadidura" (Mt 6, 33)– y opondrá a las tres tentaciones que amenazan en este punto la triple defensa recomendada en el Libro de Tobías: "Oración con ayuno y limosnas" (Tob 12, 8): la oración contra el "deseo de dominio y prestigio", el ayuno contra el "deseo de placeres" y la limosna contra el "deseo de poseer" (cfr. GS 37).

[En este contexto se ha incluido el "fenómeno del consumismo" incisivamente descrito por Juan Pablo II. Para evitarlo "es necesario dejarse guiar por una imagen integral de la persona, que respete todas las dimensiones de su ser y que subordine las materiales e instintivas a las interiores y espirituales" (CA 36). Por eso, la crítica se dirige "no tanto a un sistema económico como a un sistema ético-cultural". Si el fin de la economía se absolutiza de manera consumista con la consecuencia de que "la producción y el consumo de las mercancías ocupen el centro de la vida social", entonces "la causa hay que buscarla no sólo y no tanto en el sistema económico mismo, cuanto en el hecho de que todo el sistema sociocultural, al ignorar la dimensión ética y religiosa, se ha debilitado" (CA 39). "Es pues necesaria y urgente una gran obra educativa y cultural, que comprenda la educación de los consumidores para un uso responsable de su capacidad de elección, la formación de un profundo sentido de responsabilidad en los productores y sobre todo en los profesionales de los medios de comunicación social, además de la necesaria intervención de las autoridades públicas" (CA 36).]

Dios destinó originariamente los bienes de la tierra "a toda la familia humana" (QA 45), es decir, no a determinadas personas, como dio a cada uno su cuerpo. Por eso la persona, al querer poner por obra su dominio sobre el mundo material, tiene que apropiarse de bienes

¹⁸⁴Tomás de Aquino, *In 3. Sent.*, Prol.

¹⁸⁵San Agustín, *Civ. Dei*, V, 11.

concretos, asentarse en cierto modo sobre ellos, tomarlos en posesión. Por otra parte, ningún orden de la propiedad privada puede "ser desvinculado de aquel original derecho al uso por parte de todos", ya que el derecho de la persona a los bienes necesarios para su propio desarrollo y conservación es un derecho natural inalienable que está "en la más íntima relación con la dignidad personal y con los derechos personales del ser humano" (Pío XII), y al que están subordinados "todos los demás derechos, sean los que sean, comprendidos los de propiedad y comercio libre" (PP 22). Cuando una persona se halla en extrema necesidad, se impone aquel superior derecho natural frente a cualquier orden positivo de la propiedad: "en extrema necesidad todas las cosas son comunes"¹⁸⁶; arriesgado principio que plantea altas exigencias a la rectitud de intención, pero que en épocas de catástrofe puede actuar como liberación. Pío XII aplicó también estas reflexiones a la comunidad internacional, al declarar que es una injusticia el hecho de que los países ricos "tiendan a apropiarse las materias primas y fuentes de energía de utilidad común, hasta el punto de que queden excluidas de ellas otras naciones menos favorecidas" (cfr. también GS 69). Cuando el Papa Pablo VI recordó en la "Populorum progressio" (22-23) esta doctrina tradicional de la propiedad y la ratificó, causó sensación en el mundo, lo cual muestra hasta qué punto es desconocida la Doctrina Social Cristiana.

2. La necesidad humana de los bienes materiales. Para poder vivir tenemos que desarrollar en cierto modo nuestro yo en el mundo material. En cuanto seres corporales, necesitamos de los bienes y servicios materiales, y no sólo para la elemental conservación de nuestra existencia o de nuestra especie (alimentación, vestido, vivienda), sino también para el desarrollo de una vida cultural noble. Toda cultura presupone en gran medida la provisión de bienes materiales: en el terreno de la higiene, de la educación, de la investigación y de la ciencia, del arte y del culto religioso. Por eso es demasiado pobre la definición de la economía como "función cultural de la provisión para el sustento corporal" (Werner Sombart), pues no sirve únicamente al consumo, sino también a todos los valores de la vida humana, y no debe ser despreciada como esencialmente "materialista". Su fin es el desarrollo de un "humanismo en el sentido total del término", que no cierra "los ojos a los valores del espíritu y a Dios que es la fuente de ellos", sino "que se abre al Absoluto" y tiende al "desarrollo integral de todo ser humano y de toda la humanidad" (PP 42).

Cuanto más se desarrolla la civilización y la cultura tanto más aumentan las expectativas humanas y sociales de bienes. La persona de la prehistoria tenía mucha más dificultad para satisfacer sus primitivísimas y elementales necesidades y se exponía al peligro mucho más que la actual, que es poderosa frente a la Naturaleza por obra de las ciencias naturales y de la técnica. "El ser humano primitivo tuvo que pasar terribles privaciones y trabajos. Y también angustias inimaginables ante los poderes de la Naturaleza, que él no comprendía y, a consecuencia de su gran capacidad de experiencia religiosa todavía no desarrollada, sentía el terrible temor de lo demoníaco. Algunas cosas de las que nos amenazan en la profundidad de nuestro inconsciente proceden de aquellos oscuros tiempos"¹⁸⁷.

En la provisión de medios materiales tienen actualmente una posición privilegiada los países industriales desarrollados. Un tercio de la población de la tierra dispone de más del ochenta por ciento de los bienes producidos en el mundo, mientras que los otros dos tercios de la humanidad tienen que contentarse con el veinte por ciento restante.

¹⁸⁶Tomás de Aquino, *STh II-II*, 66, 7.

¹⁸⁷R. Guardini, *Der unvollständige Mensch*, Düsseldorf, 1955, 1.

3. Escasez y necesidad de economizar. La experiencia enseña que la mayoría de los bienes necesarios no existen en abundancia ilimitada, como existe por ejemplo el aire, sino que son limitados. Comparados con las necesidades humanas, son escasos. Están además sometidos al desgaste y al consumo, y el ser humano tiene que esforzarse continuamente para producirlos. A ello se añade que las exigencias humanas de bienes materiales no están fisiológicamente limitadas como en el animal, sino que —a causa de la espiritualidad de la persona— hay que llamarlas ilimitadas e ilimitables. En los Estados Unidos de América, el cincuenta por ciento de los trabajadores se ocupan de producir y vender bienes de los que en 1914 no se conocía ni el nombre. Jamás ha existido una edad de oro como la que Don Quijote pinta en su célebre discurso a los cabreros: "Dichosa edad y siglos dichosos aquellos a quienes los antiguos pusieron nombre de dorados..., porque entonces los que en ella vivían ignoraban estas dos palabras de tuyo y mío. Eran en aquella santa edad todas las cosas comunes, a nadie le era necesario para alcanzar su ordinario sustento tomar otro trabajo que alzar la mano y alcanzarle de las robustas encinas que liberalmente les estaban convidando con su dulce fruto"¹⁸⁸. De la tensión entre las necesidades y los escasos bienes existentes resulta normalmente un concreto comportamiento de la persona: trata de administrar ahorrativa y económicamente los escasos bienes, es decir, de "economizar" para sacar la mayor "utilidad" posible a los bienes disponibles.

En la era industrial se han derrochado, sin duda, bienes económicos como, por ejemplo, las fuentes de energía. En el futuro se hace necesario el ahorro de las mismas (carbón, petróleo, gas natural, madera, fuerza hidráulica, energía nuclear) y, por tanto, una utilización más reflexiva. El crecimiento económico ha de ser dirigido y controlado.

4. División del trabajo y cooperación. Como el ser humano es impotente por sí solo frente a los poderes de la naturaleza y apenas puede cubrir del modo más elemental sus necesidades básicas de bienes necesarios para la vida, se unió desde el principio a otros para conseguir esta finalidad. La esencial ordenación de la persona al tú y a la sociedad se manifiesta notablemente en el terreno de la economía. Actualmente la comunidad de la actividad económica abarca toda la tierra. Con una admirable colaboración de las diversas ramas de la economía, de los diversos pueblos y continentes, la gentes tratan de explotar cada vez más perfectamente los tesoros y energías de la tierra, y así ha sido posible elevar el nivel material de vida de un modo inimaginable en épocas anteriores. Hasta qué punto aumenta la producción de bienes con la división del trabajo lo describió intuitivamente Adam Smith a comienzos del desarrollo industrial (1776): un trabajador no especializado, por sí solo, "trabajando con extrema asiduidad apenas podría producir un alfiler, y de seguro no produciría veinte". Pero ahora, "uno arrastra el alambre, otro lo estira, el tercero lo corta, el cuarto lo afila, el quinto lo aguza por el extremo opuesto a donde es puesta la cabeza, etc. He visto una pequeña fábrica de este tipo, donde sólo trabajaban diez hombres: podían, si se dedicaban diligentemente a ello(...), producir más de cuarenta y ocho mil alfileres por día»¹⁸⁹.

La división del trabajo y el intercambio comercial presuponen inevitablemente el dinero como medio de compra y venta, de valoración y de crédito, el cual debe ser ordenado desde una política monetaria dirigida al bien común, de modo que la estabilidad de los precios, los ingresos y el nivel de empleo estén garantizados.

¹⁸⁸M. de Cervantes Saavedra, *Don Quijote*, t. I, Madrid, 1927, 326 y s.

¹⁸⁹A. Smith, *Der Reichtum der Nationen*, t. I, Leipzig, 1924, 5 y s.

§ 2. Consecuencias para el objetivo de la economía

De las anteriores reflexiones resultan dos consecuencias:

1. "El ser humano es el autor, el centro y el fin de toda la vida económico-social" (GS 63). El sentido de la economía no está –desde un punto de vista meramente formal– en el mero obrar según el principio racional económico, ni en la tecnocracia, ni en la mera rentabilidad, ni en la mayor "felicidad" material posible para el mayor número posible de personas. También sería erróneo definir la economía como satisfacción de la demanda preparando la correspondiente oferta, pues en tal caso la construcción de las cámaras de tortura en los campos de concentración correspondería al objetivo de la economía, porque existe la correspondiente demanda de parte de un verdugo de seres humanos. El objetivo de la economía consiste, más bien, en la creación duradera y segura de los supuestos materiales que posibiliten al individuo y a las formaciones sociales el desarrollo digno del ser humano. La encíclica "Quadragesimo anno" observa al respecto: "Estos bienes (los materiales) deben ser suficientemente abundantes para satisfacer las necesidades y comodidades honestas y elevar a la persona a aquella condición de vida más feliz que, administrada prudentemente, no sólo no impide la virtud, sino que la favorece en gran manera" (QA 75). Este "fin de la economía en conjunto puede deducirlo manifiestamente la misma razón natural a partir de la naturaleza individual y social del ser humano y a partir de las cosas" (QA 42), como también dice la misma encíclica. En este punto, la Doctrina Social Cristiana está en radical oposición a muchos científicos modernos que –por ejemplo Max Weber– dicen que en la cuestión del bien o del mal no podemos pedir consejo al entendimiento, porque "en este terreno está ante un enigma", que además es un enigma "insoluble para él"¹⁹⁰.

2. La economía no es ni el único ni el supremo fin; tiene que ordenarse, más bien, dentro de la "recta escala de los fines", en el lugar que le corresponde (QA 43). Por encima de ella están la dignidad y verdad de la persona, el matrimonio y la familia, la religión y la moralidad y, sobre todo, el "fin último y meta de todas las cosas", Dios mismo (QA 43). El intento de transformar esta armonía y convertir los valores superiores en objetos de los procesos económicos sería tecnocracia y envilecimiento del ser humano (cfr. GS 64). El fin no es el crecimiento imparable de bienes, sino el servicio al conjunto de la humanidad, sobre todo de los valores sociales. En los siglos pasados, se ofrecieron a las personas nuevos bienes a los que nunca hubieran aspirado si no los hubieran conocido, simplemente porque su elaboración se hacía posible. Poco a poco se está abriendo camino un nuevo modo de progreso: el individuo y la sociedad ponen exigencias a la economía, por ejemplo en lo referente a la protección del medio ambiente (el caso de la construcción de automóviles y máquinas menos perjudiciales para el medio ambiente).

"Con gran pesar observamos" –afirmaba el Papa Juan XXIII– que un "gran número de personas (...)desprecian los valores, los pasan por alto o los niegan absolutamente" y, en su lugar, valoran el bienestar material, "hasta el punto de considerarlo como el valor más alto de la vida". Pues si bien la técnica, la economía y la ciencia suponen "un paso gigantesco en cuanto se refiere a la cultura y a la civilización humana", no se debe olvidar sin embargo que "estos valores no son los supremos, sino solamente medios instrumentales para alcanzar valores últimos" (MM 175 y s.).

¹⁹⁰ M. Weber, *Jugendbriefe*, s.a., 260 y ss. Cit. en H. Schoeck, *Soziologie*, Friburgo de Brisgovia-Múnich, 1952, p. 262.

CAPÍTULO 2: EL ORDEN DE LA ECONOMÍA

El conocimiento de que la economía posee un objetivo concreto inmanente lleva a preguntarse por el orden que habrá que conferir a la economía para que ella pueda alcanzar ese fin. Para ello es conveniente describir primero brevemente los modelos de ordenamiento económico propuestos por el liberalismo y por el marxismo; y sólo después explicar el pensamiento de la Doctrina Social Cristiana acerca del orden económico.

§ 1. El orden económico liberal

1. El liberalismo económico (paleoliberalismo), fundado por Adam Smith (1723-1790), resumió sus ideas sobre el orden de la economía en cinco tesis:

a) Hay un orden "natural" de la economía. Bajo el influjo de la filosofía deísta de la Ilustración el paleoliberalismo creyó en la persona "natural", en las virtudes "naturales" y en el orden "natural" de la sociedad y de la economía. Lo mismo que el cosmos es ordenado y armónico, la economía tiene también un orden natural que le ha sido previamente dado, una "armonía preestablecida" en la que todo transcurre rectamente por sí solo, si se deja que las fuerzas naturales se desarrollen. En este sistema, a la persona no le está permitido planificar la economía, de lo contrario, caería todo en el desorden. El cuidado "de la felicidad general de todos los seres con razón y sentimientos" es, en efecto, según Adam Smith, "cosa de Dios y no del ser humano"¹⁹¹. Jean-Baptiste Say (1767-1832), quien trató de difundir en Francia las doctrinas de Smith, afirmó que las leyes de la economía "no son obra humana", sino que "resultan de la naturaleza de las cosas con la misma seguridad que las leyes del mundo físico"; no se inventan, sino que se descubren¹⁹². Frédéric Bastiat (1801-1850) abrigó el mismo optimismo. Comparó la mecánica céleste del cielo estrellado con la mecánica sociale del orden de la economía, que anuncia la sabiduría de Dios¹⁹³.

b) El orden "natural" de la economía es deducible a partir de nuestra razón. La fe en el orden natural de la economía se vio complementada por la confianza en la razón capaz de conocer acertadamente cualquier orden. Ya el fisiócrata Paul-Pierre Le Mercier de La Révière (†1801) había enseñado que el conocimiento de las leyes naturales era fácil para la persona, porque la Naturaleza ha dado a todos una parte suficiente de luz racional¹⁹⁴.

c) El principio fundamental del orden "natural" de la economía es la idea individualista de la libertad. Fueron rotos los vínculos de los gremios y del feudalismo. Fue proclamada la libertad de la persona y de su propiedad, del contrato y de la competencia, del comercio y de la industria. El Estado, exigía Adam Smith en 1776, debe eliminar "todos los sistemas de privilegios y limitaciones". Entonces se instituye por sí mismo "el claro y simple sistema de la libertad natural". Las tareas del Estado se limitan a proteger al país de enemigos extranjeros, a procurar la seguridad jurídica en el interior y a fundar instituciones públicas no rentables, pero inevitables (por ejemplo, las escuelas y calles). En la economía toda dirección y planificación estatal influye sin embargo perjudicialmente, pues no hay dos caracteres menos compatibles

¹⁹¹ A. Smith, *o.c.*, II. 3 y IV. 9, 281.

¹⁹² J. -B. Say, *Traité d'Économie politique*, 12 y s.

¹⁹³ Fr. Bastiat, *Oeuvres complètes*, París, 1855, VI, 10 y s.

¹⁹⁴ L'Ordre naturel et essentiel des sociétés politiques, París, 1767, 81.

que el carácter de un comerciante y el de un príncipe; los gobiernos son "siempre y sin excepción los mayores dilapidadores", porque gastan el dinero de los demás. Expresión de la exigencia de plena libertad económica fue el lema: *laissez faire, laissez passer*¹⁹⁵.

d) El motor natural de la economía es el egoísmo. Jamás se ha visto, opinaba Adam Smith, "que hayan hecho mucho bien aquéllos que adoptaron el gesto de fomentar el bien general". Sin embargo, cuando cada uno persigue "su propio interés" fomenta "el de la nación mucho más eficazmente que si hubiera tenido intención de fomentarlo realmente". Sólo el trabajo de personas libres e interesadas acarrea bienestar. La "experiencia de todos los tiempos y pueblos" está, en efecto, de acuerdo en que el trabajo hecho por esclavos "es, en último término, el más caro de todos, aunque sólo requiera los gastos del sustento", pues "aquel a quien no le es permitido ganar para sí mismo no puede tener otro interés que comer lo máximo y trabajar lo mínimo posible"¹⁹⁶.

La doctrina de Adam Smith sobre el "altruismo del egoísmo" influyó en muchos contemporáneos como una revelación. Frédéric Bastiat ensalzó esta ley como la "más sublime revelación de la imparcial providencia de Dios frente a todas las criaturas"¹⁹⁷. El original Hermann Heinrich Gossen (1810-1858) opinó que, lo mismo que Dios "había puesto orden en sus mundos" mediante la fuerza de la gravedad, imponía "orden entre sus criaturas humanas" mediante el egoísmo. El egoísmo mantiene unida a la sociedad humana. Es "el vínculo que ata a todas las personas y las obliga a fomentar, en recíproco intercambio, el bien del prójimo junto con el propio". Por desgracia, el egoísmo había sido tan malentendido que se le había tachado de "hedonismo": "tanto puede equivocarse el ser humano cuando no advierte las revelaciones que el Creador anuncia eterna, invariable e ininterrumpidamente en su Creación, y en su lugar toma como directrices las convenciones humanas"¹⁹⁸.

La idea de que "los intereses e inclinaciones naturales de la persona individual coinciden exactamente con los intereses de la generalidad" (Adam Smith) nació de la teología ilustrada del deísmo. El individuo, escribió Adam Smith, "persigue siempre y únicamente su propia ganancia"; pero en ello "es conducido por una mano invisible (he is led by an invisible hand), de forma que fomenta un fin que en modo alguno se había propuesto"; se puede decir por tanto de nosotros "que somos colaboradores de la divinidad y que, en la medida en que está en nuestra mano, aceleramos la realización de los planes de la Providencia"¹⁹⁹. En el mismo sentido opinaba Johann Heinrich von Thünen (1783-1850) en el siglo XIX, que el ser humano mientras se imagina "que persigue únicamente su propia ventaja", "es instrumento en las manos de un poder superior" y trabaja "muchas veces inconscientemente en la gran y artificial construcción"²⁰⁰.

e) El timón de la economía es la competencia. Para transformar el egoísmo en altruismo, la luminosa e "invisible" mano de Dios se sirve de un sencillo medio: de la competencia. Del mismo modo que el interés propio es el motor de la economía, la competencia es el timón ordenador que conduce los múltiples intereses particulares a la armonía y al bien común. Todos tienen plena libertad, leemos en Adam Smith, mientras no lesionen la justicia, "para perseguir sus propios intereses a su modo" y para "llevar a la competencia" con otros su

¹⁹⁵ A. Smith, III, 2.

¹⁹⁶ A. Smith, III, 2.

¹⁹⁷ Fr. Bastiat, op. cit, 327.

¹⁹⁸ Entwicklung der Gesetze des menschlichen Verkehrs, Berlín, 1889, 3 y ss., 277.

¹⁹⁹ A. Smith, IV, 2.

²⁰⁰ J. H. v. Thünen, *Der isolierte Staat*, I, 327.

industria y capital. Como la competencia es garante del bien común, el deseo de muchos comerciantes de recibir subvenciones del Estado para conseguir privilegios monopolísticos debe ser impugnado a toda costa. La supresión de la competencia acarrea sin duda ventajas a los interesados. Sin embargo, siempre es "contraria a los intereses de la mayoría"²⁰¹.

2. La realidad capitalista. Los padres espirituales del liberalismo económico fueron de todo menos explotadores sin conciencia. Raras veces se han puesto en la economía tan grandes y a la vez pseudo-teológicas esperanzas como a comienzos de la era industrial. Con optimismo conmovedor creyeron los viejos liberales que al introducir la libre competencia comenzaría para todas las clases del pueblo una era dominada por el signo del bienestar general y de la fraternidad. La armonía preestablecida del mercado conduciría automáticamente a la realización de la justicia social.

La era industrial tuvo, de hecho, enormes éxitos económicos. El mercado y la competencia tienen ciertamente su dinámica. Basado en las ciencias naturales y seducido por las posibilidades nuevas de la libre competencia en el mercado, el ser humano se apoderó sistemáticamente de las energías de la naturaleza hasta ahora ocultas. Las encadenó a la técnica física, química y biológica, la cual en tormentoso desarrollo se convirtió en fundamento de la economía moderna y en esqueleto de nuestra civilización. Los inventos y descubrimientos se sucedieron unos a otros. La vida media de las personas subió de treinta y cinco a setenta años. El nivel de vida se elevó considerablemente, incluso entre las clases bajas.

Sin embargo, la era del liberalismo económico condujo a un peligroso malestar social y provocó la cuestión social. Los obreros sin propiedades y al principio no asociados todavía en sindicatos, no pudieron competir en el mercado con algún tipo de patrimonio, sino sólo con sus energías de trabajo. Sorprende que el mismo Adam Smith aludiera en un conmovedor texto de su obra principal, a esta desigualdad en el punto de partida. Escribe lo siguiente sobre la lucha entre obreros y empresarios: "No es sin embargo difícil de prever cuál de los dos partidos ganará esta lucha, en circunstancias normales, y obligará al otro a conformarse con sus condiciones (...) En todas estas luchas los señores pueden resistir por mucho más tiempo (...); pueden, aunque no tengan ni un solo obrero, vivir del capital uno o dos años (...) En cambio, muchos obreros no podrán vivir una semana, muy pocos podrán vivir un mes y apenas habrá uno que pueda vivir un año sin trabajo"²⁰².

Para burla de todas las optimistas esperanzas les sobrevino a los obreros una indecible miseria, precisamente en la primera mitad del siglo XIX. "Uno de los viejos titanes" – escribían las *Historisch-politische Blätter* de 1847– "se ha rebelado en secreto y con callado paso ha entrado en la confusión de este tiempo presente (...): el proletariado"²⁰³. Un "capitalismo primitivo", que equipara las personas "al total de los medios materiales de producción" y las trata "como un instrumento", contradice -como dice el Papa Juan Pablo II- la dignidad de la persona. Por eso la "corriente de solidaridad" que se alzó en el siglo XIX contra la "degradación de la persona" y contra la "inaudita y concomitante explotación en el campo de las ganancias, de las condiciones de trabajo y de providencia hacia la persona del obrero", está "justificada social y moralmente" (LE 7-8).

Un justo juicio del destino del proletariado en aquella época no debería, por lo demás, echar la culpa únicamente a la libre competencia, sino que tendría que tener en cuenta que a la vista

²⁰¹ A. Smith, IV, 7.

²⁰² A. Smith, I, 8.

²⁰³ *Historisch-politische Blätter* 19 (1847), 522 y ss.

del crecimiento continuo de la población, el producto social no bastaba para proporcionar a todos la cobertura de sus necesidades más urgentes. Louis Auguste Blanqui opinaba entonces: "Aunque la tierra es grande y está todavía en gran parte por explotar, somos demasiados los que nos aprestamos al banquete de la vida"²⁰⁴.

Pero precisamente en este punto se manifiesta un sospechoso fallo del viejo liberalismo económico: aunque la necesidad de bienes de toda especie era muy grande, y aunque no faltaban manos dispuestas al trabajo, con casi fatal regularidad y por motivos endógenos y no exógenos, se sucedieron continuas crisis de coyuntura que precipitaron en la miseria a millones de obreros junto con sus familias. Desde el comienzo de la era industrial pueden distinguirse tres grandes fluctuaciones del mercado. El primer ciclo de fluctuación, que duró desde 1787 a 1842 y experimentó la irrupción del desarrollo industrial, fue conmovido seis veces por crisis de coyuntura. El segundo ciclo de fluctuación, determinado por la construcción de ferrocarriles y por la gran expansión industrial, duró desde 1843 a 1897, interrumpido también por crisis cada ocho o diez años. El tercer ciclo de fluctuación, del que según Schumpeter son característicos el motor, la electricidad y la química, se extendió – entorpecido continuamente por crisis– desde 1898 hasta la gran crisis económica mundial de los años 1929-1931. Hacia finales de los años veinte la concentración y control de la economía y la ruinosa competencia habían adquirido tal volumen que el automatismo de la libre competencia no pudo crear un equilibrio nuevo. Casi en todas partes había un paro masivo y crónico, y no por razones político-exógenas, sino por razones endógenas de la economía liberal. Comenzó la era de la política de coyuntura activa del Estado. La crisis económica mundial de los años 1929-1931 fue para la historia de las ideas, la hora del nacimiento del neoliberalismo, aunque la estructuración del sistema neoliberal tuviera lugar años más tarde.

3. El neoliberalismo reconoce abiertamente la fallida evolución del viejo liberalismo y trata de distanciarse más o menos de él. Alexander Rüstow habla, por ejemplo, de la "grave degeneración patológica" de la economía de mercado durante los siglos XIX y XX, que fue destruida desde dentro por "la proliferación de tendencias político-monopolísticas ajenas al mercado y enemigas de él"²⁰⁵. Para evitar estos defectos hay que partir de cuatro supuestos fundamentales al reorganizar la vida económica:

a) Economía de mercado y libre competencia no son la misma cosa. El viejo liberalismo exigió libertad de contrato y libertad de competencia. Olvidó, sin embargo, que la formación de monopolios con la ayuda de la libertad de contratos puede llegar a anular la competencia. Sólo en caso de perfecta competencia en ambos sentidos servirá el interés particular al bien común. Por eso hay que prohibir el control de los mercados por monopolios, sean estos parciales, oligopolios, cártels, sindicatos, consorcios, etc. Los monopolios inevitables deben estar bajo el control público.

b) La competencia no surge espontáneamente; tiene que ser procurada por el Estado. Según las ideas neoliberales, el Estado no es un mero vigilante, sino que tiene que dar a la economía una constitución que posibilite el desarrollo de la libre competencia: reconociendo la propiedad privada y la libertad de precios, abriendo mercados, controlando o prohibiendo los

²⁰⁴ A. Blanqui, *Histoire de l'Economie Politique en Europe* (1837), cit. P. Reichensperger, *Die Agrarfrage*, Tréveris, 1847, 257.

²⁰⁵ A. Rüstow, "Zwischen Kapitalismus und Kommunismus", en: *Ordo*, 2 (1949), 103, 154.

monopolios. Esta intervención, constituyente y reguladora de la coyuntura económica, tiene que ser conforme al mercado, es decir, no puede anular la mecánica normal de los precios ni la autorregulación por ella causada en el mismo mercado. Por eso se rechazan como medidas no conformes con el mercado las subvenciones, el régimen de intervención de divisas, la tasación de precios, la prohibición de inversiones y cosas semejantes. Según las ideas neoliberales, la libre competencia asegurada por la política económica, constituyente y normativa, es el principio regulador de la economía, la "tercera vía" entre el capitalismo y el colectivismo. Incluso el cristiano y "el mismo católico bien organizado" no conoce mejor solución por lo que respecta a la ordenación de la economía; la "célebre aunque desconocida" encíclica "Quadragesimo anno" llega de hecho al "mismo resultado"²⁰⁶. Entre el neoliberalismo y la Doctrina Social Cristiana no hay "ninguna auténtica oposición"²⁰⁷.

c) Hay "una gran serie de cosas inaccesibles al mecanismo del mercado, pero de gran importancia para los intereses humanos". No se puede, por ejemplo, "expulsar del mercado a las clases pasivas", incapaces, "por las razones que sean, de cuidarse a sí mismas de un modo conforme al mercado, por estar enfermos, ser débiles o ancianos"²⁰⁸. El paleoliberalismo de la "derecha política" suponía "que el estómago de la economía de mercado reacciona a cualquier hecho político con náuseas y convulsiones, mientras que la izquierda tenía a ese estómago de la economía de mercado por indestructible sin más, creyendo que digería cualquier abuso y asimilaba cualquier cuerpo extraño" (Franz Böhm).

d) El neoliberalismo niega, como ofensivo, el reproche de que subordina los intereses humanos al mecanismo del mercado. El mercado tiene "únicamente función de servicio"; no es "ningún fin en sí mismo", sino que debe llevar "a la provisión más favorable posible de las personas"²⁰⁹. Tampoco se puede hacer responsable al neoliberalismo de que ciertos partidarios del viejo liberalismo gusten de llamarse actualmente "neoliberales". Comparada con el paleoliberalismo, la teoría neoliberal significa, sin duda, cierto acercamiento a los principios de la Doctrina Social Cristiana. Sin embargo, la interpretación y valoración del mecanismo del mercado permiten descubrir en él, ahora como antes, profundas paradojas. Según las ideas neoliberales, la "regularidad supraempírica del mercado", que "con su poder coaccionante está más cerca de una imagen metafísica ordenadora de lo que las personas tienen por bueno", es el principio regulador de la economía (Otto Veit)²¹⁰. Frente a esto, la Doctrina Social Cristiana mantiene que ni la concepción atomística del mercado ni el control monopolista pueden cumplir el objetivo de la economía. La teoría de que "el principio directivo y la norma de la economía se halla en el mercado o libre competencia y de que con este principio se regirán mejor que por la intervención de cualquier entendimiento creado", desconoce "la naturaleza social y moral de la economía" (QA 88). La economía no es un mecanismo, sino un proceso cultural que debe ser configurado por la voluntad ordenada y ordenadora del hombre y en gran parte por el Estado. Las tareas urgentes planteadas hoy a la vista del objetivo de la economía y con vistas al bien común no pueden ser solucionadas a base de puras leyes de mercado: la amplia difusión de la propiedad, el crecimiento continuo de la economía no entorpecido por crisis coyunturales, evitar el paro masivo, etc. Cuando falta

²⁰⁶ W., Röpke, Gedanken eines Neoliberalen nur Enzyklika 'Quadragesimo anno', *Dokumente*, 1947, 427 y ss.

²⁰⁷ A. Müller-Armack, *Soziale Irenik*, Colonia, 1948, 7.

²⁰⁸ A. Rüstow, en: *Junge Wirtschaft*, 1960, n. 2, 5.

²⁰⁹ *Ibidem*, 5.

²¹⁰ *Ordo* 11 (1959), 363.

o es insuficiente "la debida actividad político-económica del Estado", que "orienta, estimula, coordina, suple e integra", "reina un desorden irremediable, se abusa de los débiles por parte de los fuertes, menos escrupulosos, que arraigan en todas las tierras y en todos los tiempos, como la cizaña entre el trigo" (MM 58). Por otra parte, la competencia "es justificada y de indudable utilidad" en una economía orientada al bien común (QA 88). Pues "donde falta la iniciativa personal de los particulares hay tiranía política; pero hay además estancamiento de los sectores económicos destinados a producir, sobre todo, la gama indefinida de bienes de consumo y de servicios que se refieren no sólo a las necesidades materiales, sino también a las exigencias del espíritu: bienes y servicios que ocupan de un modo especial la genialidad creadora de los individuos" (MM 57). Aun cuando la economía sea capaz y esté necesitada de una dirección, no por ello es mera función del Estado; como zona cultural pertenece, más bien, al espacio social que hay entre el individuo y el Estado. De ahí que la subsidiariedad exija "que los organismos intermedios y las múltiples iniciativas sociales, en las cuales tiene ante todo lugar el proceso de la socialización, gocen de una autonomía efectiva respecto de los poderes públicos y vayan tras sus intereses específicos con relaciones de leal colaboración mutua y con subordinación a las exigencias del bien común" (MM 65).

[La encíclica "Centesimus annus" ofrece un desarrollo importante de la doctrina anterior de la Iglesia sobre el orden de la economía. Ella supera el prejuicio de Karl Marx según el cual una sociedad ha de ser o "capitalista" o "socialista". Y lo hace en referencia a los hechos históricos ocurridos en los años 1945 y 1989 respectivamente: en primer lugar, el Papa se muestra contento de que se pueda ver "en algunos países (...) después de las destrucciones de la guerra, un esfuerzo positivo por reconstruir una sociedad democrática inspirada en la justicia social, que priva al comunismo de su potencial revolucionario". Estas iniciativas "tratan, en general, de mantener los mecanismos de libre mercado" (CA 19). El especialista hubiera esperado encontrar la expresión "economía social de mercado". El Papa evita, sin embargo, utilizar esta denominación específicamente alemana, aunque describe las cosas hasta en los detalles según los principios del orden ético y las consecuencias político económicas de la economía social de mercado: con los conceptos de "libertad" y "justicia social" queda definido el fundamento ético, con las expresiones "mecanismo de mercado" y "control público", los dos elementos fundamentales de orden. Con una "rica oferta proporcional de posibilidades de trabajo" y un "sólido sistema de seguridad social y laboral", así como con la superación del "carácter mercantil" del trabajo a través de la seguridad mediante la legislación laboral de su "dignidad", quedan formulados los fines fundamentales de la economía social de mercado. El segundo momento histórico es 1989. El Papa pregunta: "¿se puede decir quizá que, después del fracaso del comunismo, el sistema vencedor sea el capitalismo, y que hacia él estén dirigidos los esfuerzos de los países que tratan de reconstruir su economía y su sociedad?" (CA 42). La encíclica responde: "Si por capitalismo se entiende un sistema económico que reconoce el papel fundamental y positivo de la empresa, del mercado, de la propiedad privada y de la consiguiente responsabilidad para con los medios de producción, de la libre creatividad humana en el sector de la economía, la respuesta ciertamente que es positiva" (CA 42). Con ello el Papa no ha dado simplemente una buena definición de una economía libre, sino que ha puesto en evidencia, que la valoración de qué sea el capitalismo no es totalmente aporoblemática: "quizás fuera más apropiado hablar de 'economía de empresa', 'economía de mercado' o simplemente de 'economía libre'". La segunda parte de la respuesta aclara que se puede entender por capitalismo algo totalmente distinto: "Pero si por 'capitalismo' se entiende un sistema en el cual la libertad, en el ámbito económico, no está enmarcada dentro de un sólido contexto jurídico que la ponga al servicio de la libertad humana integral y la considere como una particular dimensión de la misma, cuyo centro es ético y religioso, entonces la respuesta es absolutamente negativa" (CA 42).

Una economía de mercado no ordenada jurídicamente, por así decir, salvaje y libre de valores, es negada en la encíclica. Por otra parte la "papel del Estado en el sector de la economía" es representado de modo diferenciado. En último término, lo importante es la afirmación de principio: "La actividad económica, en particular la economía de mercado, no puede desenvolverse en medio de un vacío institucional, jurídico y político. Por el contrario, supone una seguridad que garantiza la libertad individual y la propiedad, además de un sistema monetario estable y servicios públicos eficientes". Aquí reside "la tarea fundamental del Estado" (CA 48).

Junto a los mencionados fines clásicos de la economía social de mercado menciona el Papa como tarea añadida la responsabilidad ecológica de todas las acciones económicas, y la exigencia ética en el intercambio de bienes a nivel de economía mundial para todos los pueblos: "Es deber del Estado proveer la defensa y tutela de los bienes colectivos, como son el ambiente natural y el ambiente humano, cuya salvaguardia no puede estar asegurada por los simples mecanismos del mercado. Así como en tiempos del viejo capitalismo el Estado tenía el deber de defender los derechos fundamentales del trabajo, así ahora, con el nuevo capitalismo, el Estado y la sociedad tienen el deber de defender los bienes colectivos que, entre otras cosas, constituyen el único marco dentro del cual es posible para cada uno conseguir legítimamente sus fines individuales" (CA 40).

Justamente en este punto nos encontramos con "un nuevo límite del mercado: existen necesidades colectivas y cualitativas que no pueden ser satisfechas mediante sus mecanismos; hay exigencias humanas importantes que escapan a su lógica; hay bienes que, por su naturaleza, no se pueden ni se deben vender o comprar. Ciertamente, los mecanismos de mercado ofrecen ventajas seguras; ayudan, entre otras cosas, a utilizar mejor los recursos; favorecen el intercambio de los productos y, sobre todo, dan la primacía a la voluntad y a las preferencias de la persona que, en el contrato, se confrontan con las de otras personas. No obstante, conllevan el riesgo de una 'idolatría' del mercado, que ignora la existencia de bienes que, por su naturaleza, no son ni pueden ser simples mercancías" (CA 40) Con estas importantes distinciones, la teoría de una economía de mercado socialmente orientada profundiza de modo considerable en su fundamentación antropológica y en el alcance de su aplicación. Desde las reflexiones de Pío XI en la "Quadragesimo anno" (1931) es ésta la puntualización más importante del "magisterio social" de la Iglesia en relación al orden económico].

§ 2. El orden socialista de la economía

Del mismo modo que el paleoliberalismo piensa sobre el orden económico de modo distinto que el neoliberalismo, también se distinguen esencialmente las ideas que tiene el socialismo comunista-colectivista del mundo oriental sobre el sentido y función del orden económico, de las del socialismo liberal-democrático del mundo occidental.

1. En la doctrina sobre el orden de la economía, tal como es defendida por el socialismo comunista-colectivista, pueden distinguirse dos puntos capitales:

a) En la órbita del materialismo histórico-sociológico, fundado por Karl Marx, el socialismo comunista-colectivista defiende la tesis de que todo ordenamiento económico está determinado, por una parte, por el respectivo grado de dominio técnico de las fuerzas naturales, condicionando, por otra, la "superestructura ideológica" (derecho, filosofía, arte, religión, etc.). Es célebre el texto "clásico" del prólogo de la obra de Marx Crítica de la economía política (1859): "En la manifestación social de su vida las personas entran en determinadas relaciones necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción que corresponden a un determinado grado de desarrollo de sus fuerzas materiales. El conjunto

de estas relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se levanta una superestructura jurídica y política y a la que corresponden determinadas formas sociales de conciencia. El modo de producción de la vida material condiciona el proceso social, político e intelectual de la vida en general"211.

Marx afirma, por tanto, que los respectivos medios técnicos de producción (las "fuerzas de producción") crean el ordenamiento económico y social que les corresponde (las "relaciones de producción"). Se atreve a afirmar: "Con la adquisición de nuevas fuerzas de producción los hombres cambian su modo de producción, y este cambio en la manera de sustento cambia todas sus relaciones sociales. El molino a mano da como resultado una sociedad de señores feudales; el molino a vapor, una sociedad de capitalistas industriales"212. Todavía se queda uno más admirado cuando Marx continúa: "Pero las mismas personas que configuran las relaciones sociales, conforme a su modo material de producción, configuran también los principios, las ideas, las categorías, según sus relaciones sociales"213. Con ello el materialismo dialéctico atribuye al respectivo orden social y económico una importancia mayor que cualquier otro sistema; Marx afirma, de hecho, que los contenidos "jurídicos, políticos, religiosos, artísticos o filosóficos" de la llamada "superestructura ideológica" son "condicionados", "determinados en última instancia", "emplazados en el mundo", "transformados", "revolucionados" y "producidos" por las relaciones económicas; lo espiritual "brota", según Marx y Engels, de lo económico; es la "forma celeste" de las relaciones sociales que son su "causa".

Todas estas formulaciones –como en general las tesis del materialismo dialéctico– son simplificaciones poco claras, unilaterales y muy impugnables. ¿Es que el molino a mano y el sistema feudal de la Edad Media "trajeron al mundo" la Summa Theologica de Tomás de Aquino? ¿se puede comprender sólo desde un punto de vista económico a Cristo, a San Pablo, a San Agustín, a San Benito, a San Francisco de Asís, a Lutero, etc.?214 Forzados por la crítica, Marx y Engels tuvieron que volver a formular varias veces sus tesis, limitándolas: cierto que lo espiritual "es determinado y puesto en el mundo" por hechos económicos; sin embargo, influye a su vez "en el ambiente y en sus propias causas", de forma que resulta "una recíproca influencia, sobre la base de la necesidad económica, que en última instancia siempre se impone" (Friedrich Engels)215. Si ya en esta afirmación se concede cierta importancia, aunque relativa, a la "superestructura ideológica", el bolchevismo dirige su atención primariamente a lo ideológico. Sobre la base de los experimentos con perros de Ivan Paulov, quien mediante procedimientos de desorientación podía causar estados angustiosos en los caninos, se formula la hipótesis de que actualmente se hace un continuo y permanente lavado de cerebro en el que desde hace unos años los métodos de las señales de desorientación se han extendido también al mundo no sometido al imperialismo soviético. Mediante el rápido cambio de brutales amenazas y "débiles" concesiones se pretende crear una situación de perplejidad e inseguridad entre los pueblos del mundo libre.

Como en todo error, también en la tesis del marxismo, que toma la pars pro toto, hay cierta parte de verdad. Puesto que la persona está ordenada por su esencia al tú y a la comunidad, es influida por lo social –en lo bueno y en lo malo– tal como la teología tradicional ha reconocido desde hace siglos a través de las expresiones "buen ejemplo", "mal ejemplo",

211 K. Marx, *Zur Kritik der politischen Ökonomie*. Berlín, 1947, 13 y ss.

212 K. Marx, "La Misère de la philosophie", en "Frühschriften", Stuttgart, 1953, 497 y ss.

213 *Ibidem*, 498.

214 Ver J. Höffner, *Die Religion im dialektischen Materialismus*. Colonia, 4ª ed. 1973 (Sonderdrucke 4).

215 Cit. en G.A. Weter, *Der dialektische Materialismus*, Friburgo de Brisgovia, 1952, 55.

"buenas compañías", "malas compañías", "este mundo" (I Io 2, 15), etc. Pero lo que en último término determina la historia universal no son los procesos económicos, sino las decisiones del espíritu.

b) Más impugnable que la doctrina de las relaciones de producción como determinantes de toda la historia humana es la tesis marxista del ordenamiento económico de la sociedad comunista del futuro. En la pseudo-escatología marxista la historia universal hasta la victoria del comunismo constituye la época de la humanidad paciente, irredenta. El "pecado original", consistente en la introducción de la propiedad privada, ha llevado, según Marx, a la explotación del hombre por el hombre en las tres formas históricas consecutivas de esclavitud, servidumbre y sistema salarial-capitalista. Pero la redención es inminente, ya que el capitalismo es el "último antagonico" sistema de explotación: "Con esta forma social concluye, por tanto, la prehistoria de la sociedad humana"²¹⁶. Cuanto más se desarrollan la técnica y la industria en un país, más crece de modo inevitable "la masa de los pobres, de los oprimidos, de los esclavos, de la degeneración, de la explotación, pero también la rebelión (...) de la clase obrera". El "infierno capitalista" explotará. De haberse cumplido esta profecía marxista, el salto dialéctico del capitalismo al socialismo marxista hubiera tenido éxito en primer lugar en los estados industrializados más desarrollados como Inglaterra, USA y Alemania. Sin embargo, en la realidad el marxismo llega al poder en la Rusia agraria y en China, y no por obra de la dialéctica, sino de las armas.

El "salvador", que ha de conducir a la humanidad al paraíso socialista es el proletariado, al que Marx imputa una tarea mesiánica pseudocristiana. El proletariado viene a ser para él un "siervo de Dios" (Is 53, 1-12) secularizado, un ecce homo que se entrega por nosotros: una clase con "cadenas radicales", la cual "posee un carácter universal a través de su padecimiento universal", a la cual no se le ha propiciado "una justicia en particular, sino la injusticia absoluta", una clase que "no se puede emancipar", sin haber emancipado antes los restantes estratos sociales", una clase que "es la completa perdición del ser humano, y que, por tanto, sólo con la redención de los demás puede ganarse a sí misma"²¹⁷

Sin embargo, el paraíso comunista no comienza nada más derrotar al capitalismo, sino que la evolución ocurre en dos estadios.

Al capitalismo sigue primero una época que está en un curioso claroscuro: "Entre la sociedad capitalista y la comunista está el período de la transformación revolucionaria de la una en la otra. Le corresponde también un período político de transición cuyo Estado no puede ser otro que la dictadura revolucionaria del proletariado"²¹⁸. Este estadio socialista intermedio que precede al comunismo paradisiaco tiene dos peculiaridades:

Llama la atención, en primer lugar, el que la supresión de la propiedad privada de los medios de producción haya llevado a un dirigismo económico burocratizado (economía centralizada): "la transformación de todo el mecanismo económico del Estado en una gran máquina, en un nuevo organismo económico que trabaja de forma que cientos de millones de personas son dirigidas por un plan único, es la tarea gigantesca de organización que nos ha tocado"²¹⁹. Sin embargo, –lo mismo que en el sistema "capitalista"–, cada uno recibe su salario según su rendimiento, de forma que, "de hecho, unos reciben más que otros", abuso que, según Marx, es "inevitable en la primera fase". Drásticamente definió Lenin la ley del estadio socialista

²¹⁶ K. Marx, *Zur Kritik der politische Ökonomie*, 14.

²¹⁷ K. Marx, "Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie", en: *Frühschriften*, 222 y ss.

²¹⁸ K. Marx, *Kritik des Gothaer Programms* (1875), reimpresión, Berlín, 1946, 29.

²¹⁹ W. I. Lenin, *Ausgewählte Werke*, II, Moscú, 1947, 333.

intermedio: "En un lugar (...) se meterá en la cárcel a media docena de trabajadores que rehuyan el trabajo (...); en otro, se les hará limpiar los retretes; en otro, después de cumplida su pena de prisión, se les dará pasaportes amarillos para que todo el pueblo les vigile como elementos perjudiciales hasta que mejoren; en otro, se fusilará a uno de cada diez que sean culpables de pereza; y, finalmente, en otro se inventará una combinación de diversos medios"²²⁰. Figura típica del claroscuro "estadio socialista intermedio", enemigo de sus mismos partidarios, fue Stalin, del que se dice en la biografía oficial editada por el Instituto Marx-Engels-Lenin: "Con mano de hierro persiguió Stalin a las irresponsables criaturas de Trotsky". "Desenmascaró sin dejar uno, a los enemigos del leninismo" y "liquidó" a estos "espantapájaros", a esta "escoria de la humanidad". "La justicia soviética descubrió sus crímenes y condenó a fusilamiento a los espantapájaros trotskistas". Pero todo el pueblo "escuchó los discursos de su sabio y genial caudillo(...), asintió a la aniquilación de la banda trotskista y pasó a la orden del día"²²¹. Cuando Chruschtschow en la XX asamblea del partido de la URSS, en febrero de 1956, sacó a la luz los crímenes de Stalin y señaló que "éste hizo asesinar a 98 de los 139 miembros de Comité Central elegidos durante la XVII asamblea del partido en 1934", se originó entre los delegados un cierto "movimiento", "intranquilidad", y "consternación"²²². La protesta de numerosos científicos y poetas de la Unión Soviética es un grito de horror de la conciencia frente al "dominio del poder", el cual -como escribe Alexander Solschenizyn- "utiliza a la masa como estiércol para el bienestar de pequeñas minorías, e incluso de la última escoria"²²³ y que ha conducido a pueblos enteros a una nueva esclavitud. Bajo la impresión de las declaraciones de Solschenizyn y de otros testimonios, numerosos jóvenes intelectuales en Francia, provenientes de la izquierda atacan apasionadamente la ideología marxista; sobre todo André Glucksmann, Bernard-Henri Levy, Jean Marie Benoist, Philippe Nemo, Christian Jambet, Guy Landreau, Michel Guérin, Edgar Morin (los "nuevos filósofos").

André Glucksmann tacha a la Unión Soviética de "capitalista y fascista"; según él, Lenin ha creado "la increíble apología de un partido provisto de una doctrina infalible"²²⁴. Karl Marx, escribe Bernard-Henri Levy, es "el Maquiavelo de este siglo" y su sistema es "un opio del pueblo"²²⁵.

Del "estadio socialista intermedio" es característico, en segundo lugar, que la dictadura del proletariado se arme para la guerra contra los países no bolcheviques. En la segunda conferencia de paz de Moscú se declaró: "No podemos cansarnos de desenmascarar a estos incitadores a la guerra, a estos predicadores de la muerte, a estos ogros (...) ¡Maldición a los caníbales atómicos americanos! ¡maldición a estos monstruos!". Pero Lenin había dejado al imperialismo soviético el siguiente legado: "El socialismo victorioso en un país no excluye en modo alguno de una vez todas las guerras. Al contrario, las supone". "Sólo cuando hayamos sometido, vencido totalmente y expropiado a la burguesía de todo el mundo, y no sólo a la de un país, serán imposibles las guerras"²²⁶. Ni a Marx ni a Lenin se les pasó por la imaginación el que los estados socialistas pudieran amenazarse recíprocamente con la guerra. La República Popular de China atribuye a la Unión Soviética un "diabólico socialimperialismo", y

²²⁰ *Ibidem*, 297.

²²¹ *J. Stalin*, Berlín, 1945, *passim*.

²²² M. Spieker, *Neomarxismus und Christentum*. Múnich/Paderborn/Viena, 1974, 48.

²²³ *NZZ* 4. 6. 1974.

²²⁴ Köchin und Menschenfresser. Über die Beziehung zwischen Staat, Marxismus und Konzentrationslager. Ed. Grasset, París, 1975

²²⁵ B. -H. Levy, *La barbarie à visage humain*. París 1977.

²²⁶ W. I. Lenin, *Ausgewählte Werke*. I. Moscú 1946, 878.

considera la ocupación de Checoslovaquia (20 al 21 de Agosto de 1968) como el "más osado desenmascaramiento" de la política de fuerza de los "revisionistas socialimperialistas soviéticos"²²⁷. "El poder político viene de los cañones del fusil", decía Mao. Entretanto se forma dentro del espacio comunista una nueva división: el eurocomunismo declara su tendencia al poder no por el sometimiento de la mayoría, sino por "convencimiento de la mayoría"²²⁸.

Sólo después de la victoria total sobre los estados capitalistas comienza en la doctrina marxista la última fase, el comunismo paradisíaco. Marx, por su parte, fue comedido al pintar al detalle el estadio final. Lo llama "el verdadero reino de la libertad". La "cooperación" y la "posesión común de la tierra" convertirán a la humanidad en una "asociación de personas libres". La sociedad podrá entonces "escribir en sus banderas: a cada uno según sus capacidades, a cada uno según sus necesidades"²²⁹. El Estado morirá o –como Engels decía– "pasará al museo de antigüedades junto con la rueca y el hacha de la edad de bronce". Comenzará una nueva era. A todo ser humano le será entonces posible, profetizaba Marx, "hacer hoy esto y mañana aquello, cazar por la mañana, pescar por la tarde, cuidar rebaños por la noche y también criticar la comida (...), exactamente como a mí me gustaría"²³⁰. También Lenin profesó este mesianismo secularizado: "Entonces se abrirá de par en par la puerta (...) para pasar de la primera fase a la fase superior"; los eruditos burgueses no tienen para esta doctrina más que "una sonrisa irónica" y presentan como "mera utopía" que cada ciudadano "reciba sin ningún control de su trabajo (...) la cantidad que quiera de trufas, automóviles, pianos y demás"²³¹. De hecho, este mesianismo utópico es, cada vez más, un peligroso lastre del marxismo, como muestra la viva discusión existente actualmente en la Unión Soviética. Chruschtschow osó hacer el 18 de Octubre de 1961 la profecía según la cual la sociedad comunista con "la siempre repleta cornucopia de la abundancia" iba a construirse en sus rasgos esenciales en los próximos veinte años. El escritor esloveno Zarko Petan escribe: "Todos los cuentos socialistas comienzan así: érase una vez (...)". Pero los hombres no se dejan engañar indefinidamente y tampoco se ofrecen al Moloch de un paraíso en la tierra, que nunca llegará, prescindiendo de que resulta altamente ingenuo considerar que la felicidad del hombre está en trufas, automóviles, pianos y otras envolturas de superabundancia. El paraíso comunista es como el horizonte: se aleja en la medida en que nos acercamos.

La escatología marxista es una promesa de salvación intramundana. Karl Marx secularizó el destino del pueblo judío -la esclavitud en Egipto y la entrada en la Tierra Prometida- así como la espera veterotestamentaria de la salvación mesiánica, y la trasladó a nuestro tiempo, al tiempo posterior a Jesucristo, lo cual es un empequeñecimiento y burla sorprendentes de la Salvación otorgada para toda la Humanidad en Jesucristo. El marxismo es un antievanglio. "El hombre occidental se ríe sarcásticamente desde la otra cara del telón de acero frente a su propia malvada sombra" escribe C. G. Jung. Las promesas del marxismo allí donde consigue el poder no se llegan a realizar, sino que son siempre postpuestas.

Agudamente enjuicia Juan Pablo II el colectivismo marxista, que anima a la lucha de clases, que institucionaliza la "dictadura del proletariado" y que quiere imponer el sistema comunista

²²⁷ NZZ 22. 8. 1973

²²⁸ Ver S. Carrillo, *Eurocomunismo y Estado*, Crítica, Barcelona, 1977; A. Kriegel, *Un autre Communisme?* París, 1977.

²²⁹ K. Marx, *Kritik der Gothaer Programms*, 19 y ss.

²³⁰ K. Marx, *Frühschriften*, 361.

²³¹ W. I. Lenin, *Ausgewählte Werke*. II. Moscú 1946, 232.

"en la totalidad del mundo" y que no está en la situación de verificar "la primacía de la persona sobre el instrumento 'capital'". Porque "en el materialismo dialéctico la persona no es en primer lugar sujeto del trabajo", sino "una especie de resultado de las relaciones económicas de producción que impregnan y configuran el tiempo correspondiente". El capital cae "en el control directo de otros grupos de personas", quienes a través de su posición de poder disponen de la totalidad de la economía (LE 13-14).

2. De índole esencialmente distinta son las ideas –por lo demás, muy diferenciadas– del neosocialismo democrático-liberal sobre el orden económico. También el neosocialismo se basa fundamentalmente en Marx; se aparta sin embargo de él en importantes puntos, por ejemplo, en la doctrina de los procesos evolutivos económicos y sociales, sin haber logrado hasta ahora una concepción fundamentalmente unitaria. La verdadera debilidad del neosocialismo consiste en su concepción liberal de la sociedad que irrumpe en la política cultural, educativa y escolar²³². En la economía política dos ideas son características del neosocialismo:

a) Es reconocida la propiedad privada incluso de los medios de producción y se acentúa expresamente que el socialismo liberal ni es "un semicolectivismo o colectivismo moderado", ni persigue la "economía totalmente dirigida", sino que quiere ayudar a conseguir la propiedad incluso a las clases "a las que el ordenamiento social ha hecho casi imposible hasta ahora el acceso a la propiedad"²³³.

b) El neosocialismo es benevolente en general con la dirección de determinadas ramas de la economía, particularmente de la industria de materias primas, en régimen de "propiedad pública", con la cogestión económica de los obreros, con la intervención del Estado en el proceso económico y con a la ampliación del "Estado de bienestar", aunque tampoco en estas cuestiones las concepciones dentro del socialismo son unívocas. A esta inclinación puede parecer opuesta la Doctrina Social Cristiana, por ejemplo, en la advertencia de Pío XII del 7 de Junio de 1949 de que la socialización no debe convertirse "en caso normal de la organización pública de la economía", pero precisamente en el terreno de la economía (más que en el de la política cultural) "no se puede negar que sus peticiones (del socialismo) se acercan mucho, a veces, a las de quienes desean reformar la sociedad conforme a los principios cristianos" (QA 113).

3. Desde hace unos años se lleva a cabo en el mundo occidental un asombroso retorno a la doctrina salvífica del comunismo utópico. La "nueva izquierda", grupo muy heterogéneo, queda unificada sólo desde la negación de lo existente. Apoyándose en una mezcla de pseudociencia y emoción ve en el marxismo una nueva Iglesia salvadora. El "sistema dominante" –desde el jardín de infancia hasta la universidad, desde la teología al teatro– ha de ser socavado y superado. Queda por ver, sin embargo, cómo aparecerá el nuevo orden social y económico, que librerá de toda "alienación" a la persona futura. El futuro es utópico²³⁴. Tampoco el eurocomunismo, que funda también su cosmovisión en una filosofía atea y antireligiosa de corte marxista, tal como la ha elaborado Antonio Gramsci para el comunismo

²³² Ver W. Weber, *Christlicher Sozialismus?* Colonia, 1974 (KuG 7).

²³³ G. Weiser, *Handbuch sozialdemokratischer Politik*, Mannheim, 1953, p. 64.

²³⁴ Cfr. W. Fikentscher, *Zur politischen Kritik an Marxismus und Neomarxismus als ideologischer Grundlagen der Studentenunruhen 1965-1969*, Tubinga, 1971; Heinz Schimmelbusch, *Kritik am Kommunismus*, Tubinga, 1971.

italiano, deja de ser comunismo. Mientras no llega al poder, se precia de ser "social" y "democrático". Ahora bien, si algún día toma el poder mostrará su verdadero rostro y ejecutará la dictadura de la colectividad.

§ 3. La propiedad privada como fundamento del orden económico en el sentido de la Doctrina Social Cristiana

1. A la utopía marxista-bolchevique de que el "verdadero reino de la libertad" comenzará cuando se suprima el derecho de propiedad en todo el proceso de la economía, es decir, cuando tanto la situación de la producción como las inversiones, volumen y tipo de la producción de los bienes de consumo y su reparto sean determinadas por un centro planificador, la Doctrina Social Cristiana responde con tres reflexiones:

a) No pocos Padres de la Iglesia y teólogos, por ejemplo, Gregorio de Nisa, Basilio, Juan Crisóstomo, Tomás de Aquino, pensaron en la posibilidad de que sin el pecado original se hubiera realizado una comunidad de bienes según el modelo del paraíso comunista ya que en el paraíso no habría existido el espíritu de la discordia ni el de la codicia. Las criaturas del paraíso no se habrían contentado con la llamada "comunidad negativa de bienes", es decir, con las langostas y miel silvestre, sino que habrían sometido a la tierra según una planificación común hasta un punto que nosotros apenas podemos imaginar. Esta opinión, que otros como Francisco Suárez contradijeron, no puede ser negada por utópica, ya que la esencia de la utopía está en inventar órdenes sociales y económicos que son imposibles realmente en un mundo caído; sin embargo, los teólogos citados presuponen en esa argumentación el estado del paraíso. En cualquier caso podrían haber considerado la comunidad de bienes –comparada con el orden de la propiedad privada, en la que cada uno desarrolla su actividad económica según sus propios planes– como el orden en sí más perfecto.

b) Después del pecado original la comunidad de bienes sólo puede realizarse sin consecuencias funestas dentro de las familias y de las comunidades cenobíticas de los conventos, que son una "imagen de la santa comunidad" de Jerusalén y cuya posesión representa un "commune" sagrado (Basilio Magno). En la regla monacal de San Benito se dice: "Todo sea común para todos... y nadie llame propio a nada (...) Hay que mantenerlo como está escrito: a cada uno le fue asignado conforme a sus necesidades... Quien necesita poco, dé gracias a Dios... Y quien necesite más, que se humille por su debilidad... Así permanecen todos los miembros en paz". Familias y conventos son comunidades pequeñas, unidas por los vínculos de la sangre, de la piedad y de la entrega a Cristo y dirigidas por una autoridad paterna o materna, de forma que, en general, están excluidos el abuso y la explotación. De cuando en cuando se ha planteado la cuestión de si comunidades mayores, por ejemplo, comunidades cristianas, podrían vivir según el orden de la comunidad de bienes. Juan Crisóstomo, por ejemplo, opinaba en un sermón dado en Constantinopla: "Si todos los hombres y todas las mujeres dieran su dinero y todos sus campos, posesiones y casas, calculo que se recogería un millón de libras de oro e incluso dos o tres veces más... ¿No nos daría la gracia de Dios una abundancia multiplicada por mil? ¿no convertiríamos la tierra en un cielo?"²³⁵ En general se rechazan tales proyectos o se explican con cautela y reserva, lo hace

²³⁵ Juan Crisóstomo, *In Act. Ap. hom.*, 11, 3.

incluso el Crisóstomo, que en su sermón observó: "Lo digo sólo retóricamente; nadie necesita, pues, inquietarse, ni el rico ni el pobre".

c) En el eón presente –después del pecado original– para la economía en conjunto sólo interesa el orden de la propiedad privada. Se entiende aquí por propiedad privada no sólo el poder, jurídicamente reconocido y que excluya la intervención ajena, de una persona natural o jurídica o de una pluralidad de personas (copropiedad, mancomunidad), sobre cosas, bienes raíces y muebles, sino también los derechos obligatorios, que en la moderna economía alcanzan cada vez mayor importancia (obligaciones, derechos del socio, por ejemplo acciones, etc.), los derechos reales limitados y los derechos de autor, es decir, todo lo que es patrimonio. En segundo lugar hay que observar que en el ordenamiento de la propiedad privada poseen también bienes considerables las corporaciones, instituciones y fundaciones de derecho público. En la República Federal de Alemania se calcula que pertenece a la propiedad pública un tercio de los bienes nacionales: como serían la infraestructura pública (calles, parques, etc.), el patrimonio de la administración (edificios públicos, escuelas, etc.) y los bienes financieros para recaudar ingresos (ferrocarriles, correos, patrimonios, empresas industriales en manos de la federación o de las regiones, empresas propias de los municipios, etc.). Los "bienes comunes", en cambio (el aire, el calor solar y cosas parecidas), no son en realidad propiedad, porque falta la división y apropiación y, por tanto, el equívoco concepto de "propiedad común" o se refiere a la propiedad de derecho público o –por ejemplo en las utopías sociales– a la comunidad de bienes.

2. Las razones dadas por la Doctrina Social Cristiana a favor del orden de la propiedad privada se remontan en parte a Aristóteles y Tomás de Aquino y en lo esencial no proceden en modo alguno, como se ha afirmado²³⁶, de la Ilustración. Han sido interpretadas y sistematizadas por los Papas de los últimos tiempos, sobre todo por León XIII, Pío XI y Pío XII, y se pueden dividir en dos grupos. Mientras que los cinco argumentos del primer grupo destacan las ventajas de la propiedad privada, los cinco argumentos del segundo grupo se basan en las funestas consecuencias de la supresión de la misma propiedad privada.

a) Las cinco razones "positivas"

Primera. La propiedad privada nace del ordenado amor a sí mismo. Proporciona a la persona independencia, libertad de disposición y autonomía; está, por tanto, "en la más estrecha relación con la dignidad personal y los derechos personales del ser humano"²³⁷ "Como la propiedad y las otras formas de dominio privado sobre los bienes externos" llevan consigo "la expresión de la persona" y "garantizan a cada cual una zona absolutamente necesaria de autonomía personal y familiar, y deben ser considerados como prolongación de la libertad humana. Por último, como son un estímulo para el ejercicio del deber y de la responsabilidad, constituyen una condición de las libertades civiles" (GS 71).

Segunda. La propiedad privada sirve a la clara división y limitación de competencias y responsabilidades dentro de la economía. Capacita a la persona "para cumplir con libertad jurídica la serie de obligaciones duraderas y decisiones de las que es inmediatamente responsable ante el Creador"²³⁸.

²³⁶ L de Sousberghe, "Propriété de droit naturel. Thèse néoscholastique et Tradition scholastique", *Nouvelle Revue Théologique*, 82 (1950), 580 y ss.

²³⁷ Pío XII, 1. 6. 1941 (UG 507)

²³⁸ Pío XII, 1. 6. 1941 (UG 507); cfr. también GS 71.

Tercera. La propiedad privada satisface la necesidad humana de seguridad y previsión, cosa importante sobre todo para la familia. Una "sagrada ley de la naturaleza" obliga al padre de familia a asegurar responsablemente el sustento de los suyos (RN 10), de forma que la propiedad privada puede considerarse como la "condición para el sostén de la familia"²³⁹.

Cuarta. Del ordenamiento de la propiedad privada se sigue un fecundo intercambio económico que vincula entre sí a las ramas de la economía y a los pueblos pacífica y voluntariamente –no oficialmente y por medio de funcionarios. La tradición cristiana ha indicado siempre que la providencia de Dios ha repartido las riquezas y tesoros naturales por partes desiguales entre los pueblos, para luego, mediante el intercambio de mercancías, tender un vínculo de amor hacia los hombres de países y razas distintas (Teodoreto de Ciro, Enrique de Langenstein, Juan Mayor). Los comerciantes no deben ser mensajeros de la codicia, sino de la comprensión entre los pueblos.

Quinta. La propiedad privada da a la persona la posibilidad de hacer a otros el bien en ayuda desinteresada. "¿Dónde quedaría, si nadie poseyera nada, la posibilidad de dar algo a los demás?(...) ¿cómo podría alguien pedir, recibir, prestar, cuando no hay nadie que tenga, dé o preste?" (Clemente de Alejandría). La previsión estatal actúa siempre fría y despersonalizadamente.

b) Las cinco razones "negativas"

Comparadas con los argumentos que se basan en las ventajas del orden de la propiedad privada, las cinco razones "negativas", que apuntan a las funestas consecuencias de la supresión de la propiedad privada, podrían ser más decisivas. Por lo demás, hay que tener en cuenta que las diez razones están íntimamente ligadas y que sólo tienen su pleno efecto en conjunto.

Primera. La comunidad de bienes lleva a la pereza y a la desgana en el trabajo, ya que todos intentarán cargar el trabajo sobre los demás²⁴⁰. "Quitando todo estímulo al ingenio y diligencia de cada uno, se secarían necesariamente las fuentes mismas de la riqueza" (RN 12). El colectivismo tiene que acudir, por tanto, al trabajo forzado o introducir elementos típicos del orden de la propiedad privada, por ejemplo, salarios, primas, horas extras, etc. Lenin tuvo que confesar que los bolcheviques estaban todavía "muy lejos" del ethos laboral bolchevista que nace de la "costumbre" de trabajar por el bien común y mueve a la gente "sin norma, sin contar con el salario, sin convenir el salario", a trabajar desinteresadamente por la comunidad. Por eso hay que obligar a la gente a trabajar: "¡Abajo (..) con aquéllos que piensan en evadirse del trabajo (...)! ¡viva la disciplina del trabajo y el celo laboral! (...) ¡eterna gloria para quienes ahora arrastran consigo a millones de obreros!"²⁴¹.

Segunda. Mientras que la propiedad privada sirve para dividir y delimitar claramente las competencias y responsabilidades dentro de la economía, la comunidad de bienes conduciría al desorden y confusión, porque todos se ocuparían indistintamente de todas las cosas comunes posibles, y se ocuparían de ellas según su capricho. Para evitar este desorden – Tomás de Aquino habla de confusio– hay que introducir una administración central, la cual necesita un enorme aparato burocrático. Tal sistema, opinaba Tomás de Aquino²⁴², puede llevarse a cabo sobre todo cuando se convierte a los trabajadores en esclavos, a los que se puede manejar a capricho desde una dirección central.

²³⁹ Pío XII, 13. 6. 1943 (UG 687)

²⁴⁰ Tomás de Aquino, *St th II-II*, 66, 2.

²⁴¹ W. I. Lenin, *Ausgewählte Werke*, II, 646, 666 y ss.

²⁴² Tomás de Aquino, *Pol.*, II, 4.

Tercera. La propiedad común es la raíz de la discordia social. Basándose en Aristóteles, Tomás de Aquino apunta que en la economía colectiva los trabajadores murmurarían de los funcionarios²⁴³. Los trabajadores tendrían que matarse a trabajar por escasos beneficios, mientras que los funcionarios no harían nada y se asegurarían la mejor parte en el momento de las rentas. De esta murmuración de la persona colectivizada contra los funcionarios nos ha contado un ejemplo, involuntariamente, el antiguo presidente del Soviet Supremo, Michail Ivanovitsch Kalinin. Durante una visita a su aldea natal, un koljós, Kalinin salió al campo "acompañado de seis o siete funcionarios directivos de la aldea". "Cuando nos acercamos, una de las trabajadoras gritó, señalando a mis acompañantes: 'Michail Ivanovitsch, mira cuántos hombres has traído para pasear por el campo, ¡y nosotras las mujeres a trabajar!' (...) De acuerdo, pero ¿por qué no los traéis vosotras al trabajo?", pregunté yo. "No es nada fácil traerlos", respondieron las mujeres. Entonces me volví a mis acompañantes (el presidente y secretario del soviet de la aldea, el presidente de la Economía Colectiva, los funcionarios del Konsomol y de la Instrucción Pública, etc.) y les dije que sin duda podían trabajar dos hectáreas de superficie, ya que la gente estaba toda en el campo y, por tanto, nada podían hacer por ella en las oficinas del pueblo. Esta decisión fue acogida por las mujeres con gran entusiasmo"²⁴⁴.

Cuarta. La comunidad de bienes significa –sobre todo en el enorme mecanismo de producción de la economía moderna– una impresionante acumulación de poder que, puesto que la persona va de mal en peor, puede originar irresistibles tentaciones de abusar del poder. Quien posee todo el poder económico, dispone del poder político, militar, propagandístico, social y policial.

Quinta. La administración centralizada del bien común amenaza la libertad y dignidad del ser humano. Sobre ello arguyó con especial insistencia Pío XII. La propiedad privada no es únicamente "un elemento del orden social, un supuesto necesario de la iniciativa humana", sino una de las más sólidas garantías "de la libertad y dignidad de la persona, creada a imagen de Dios", de forma que "el derecho a la propiedad privada debe mantenerse como fundamento inamovible de todo recto ordenamiento económico y social"²⁴⁵. La gran importancia político-social de la propiedad privada está en su función ordenadora. La dependencia económica de la colectividad lleva consigo la servidumbre política, cultural y religiosa. Cuando el Estado se convierte en único señor del pan, está en peligro la "incolumidad y justa libertad" de la persona, de forma que "la sociedad sería más aborrecible que deseable" (RN 10). La engañosa frase de que todos los medios de producción pertenecen a todo el pueblo, es llamada por Alexander Rüstow "la segunda parte del abecedario infantil". Alexander Solschenizyn subraya que el pueblo ruso se liberó del dominio de los zares, pero cayó en un nuevo "dominio de la violencia", en una nueva servidumbre²⁴⁶. En una de mis visitas a un Estado comunista alguien me dijo: "el comunismo es la miserable administración central de la miseria hecha en casa".

§ 4. El carácter iusnaturalista de la propiedad privada

1. Planteamiento de la cuestión. El carácter iusnaturalista de la propiedad privada es, desde hace algunos decenios, objeto de vivas discusiones. Alexander Horváth O. P. opinaba en

²⁴³ "murmurarent de maioribus", Tomás de Aquino, *Pol.*, II, 4.

²⁴⁴ M.I. Kalinin, *Die Macht des Sowjetstaates*, Berlín, 1946, 15.

²⁴⁵ Pío XII, 1. 9. 1944 (UG 734, 731).

²⁴⁶ NZZ 4. 6. 1974.

1929, que no es el derecho natural el que deja "sin determinar el sujeto del derecho de propiedad", sino el *ius gentium* el que concede a la persona la facultad de "ocupar bienes terrenos por medio del trabajo y adquirirlos para administración personal"²⁴⁷. Léon de Sousberghe SJ propuso, sin embargo, en 1950 la tesis de que la doctrina católica sobre el carácter *iusnaturalista* del derecho de propiedad había aparecido por vez primera "a mediados del siglo XIX"²⁴⁸. La tradición escolástica había sido interrumpida por la Ilustración de los siglos XVII y XVIII y "poco a poco redescubierta y despertada a la vida" por la neoescolástica del siglo XIX, que había cambiado en puntos esenciales la doctrina tradicional sobre la propiedad. Puesto que mientras que la propiedad privada para la antigua Escolástica estaba fundada en el *ius gentium* y no en el *ius naturae*, Luigi Taparelli d'Azeglio (1793-1862) enseñó por primera vez en 1840 que la propiedad privada procede "del derecho natural". La tesis del carácter *iusnaturalista* de la propiedad privada tuvo inmediatamente "su solemne y definitiva entrada en los escritos neoescolásticos y fue mantenida en la Doctrina Social de la Iglesia". También Hans Lutz afirmó en 1955 que "la doctrina social católica moderna" había emprendido "en la cuestión de la propiedad, caminos que no hacen justicia a la doctrina de Santo Tomás"²⁴⁹. La encíclica "Rerum novarum", que llama a la propiedad privada "derecho natural", no puede "invocar a Santo Tomás". ¿Por qué no nos atrevemos a "abandonar la fundamentación *iusnaturalista* de León XIII"?

2. La correcta interpretación de la doctrina tradicional. El carácter *iusnaturalista* de la ordenación de la propiedad se deduce, en último término, del peso de las razones propuestas por la Doctrina Social Cristiana [...]. Sobre la cuestión de si se trata de un *ius naturae* o de un *ius gentium* hay que observar lo siguiente:

a) Luigi Taparelli no introdujo ninguna innovación cuando, en 1840, fundamentó la propiedad privada en el derecho natural. En medio de la época ilustrada, Alfonso María de Liguorio (1696-1787) escribió breve y concisamente que la propiedad es adquirida "en razón del derecho natural o del *ius gentium*", de donde se deduce la equiparación del *ius natura* y *ius gentium*²⁵⁰. En el siglo XVII enseñó Juan de Lugo (1583-1660) que en este eón –después del pecado original– "el derecho natural mismo, independientemente de cualquier ley positiva", obliga a la introducción de la propiedad privada²⁵¹. En el mismo sentido, y una generación antes, había explicado también Luis de Molina (1535-1600) que la "obligación" de introducir el orden de la propiedad privada "puede ser de derecho natural", cierto que "no siempre, sino sólo cuando de su no introducción resulten graves males y únicamente entre aquéllos a quienes afectaran estos males"²⁵². En esto podría referirse Molina a la distinción usual en la doctrina social tradicional entre el estado paradisíaco, en que habría sido posible la comunidad de bienes, y el estado de la humanidad caída, en el que –exceptuando el caso de la familia y del monasterio– es necesario el orden de la propiedad privada. Para demostrar la obligación de derecho natural que afecta sobre todo a los dirigentes políticos (al rector multitudinis) de realizar el orden de la propiedad privada, Molina aduce las razones ya enumeradas por Santo Tomás y generalmente aceptadas por la posterior doctrina social: la

²⁴⁷ A. Horváth, *Das Eigentumsrecht nach dem hl. Thomas von Aquin*, Graz, 1929, 135 y ss.

²⁴⁸ L. de Sousberghe, *Propriété "de droit naturel"*. op. cit., 580 y ss.

²⁴⁹ En: *Gewerkschaftliche Monatshefte*, 1955, 413 y ss.

²⁵⁰ *Theologia moralis*, lib. IV, tr. 5, n. 493.

²⁵¹ *Disp. de Justitia et Jure*, I, disp. 6, sect. 1, n. 4.

²⁵² L. Molina, *De Justitia et Jure*, tr. II, disp. 20, n. 7.

introducción de la comunidad de bienes conduciría a la criatura caída a la pereza, desgana del trabajo, desorden, discordia, opresión y general miseria económica. De este modo, mientras Molina ancla en el derecho natural la obligación de introducir el orden de la propiedad privada, atribuye la división actual de los bienes al derecho positivo, con lo que Molina expresa una idea importante para la doctrina de la propiedad. En efecto, si se entiende la "división actual de los bienes" (*actualis rerum divisio*) como la respectiva estructura de la propiedad, históricamente condicionada y mudable, de una determinada sociedad, habrá que afirmar con Molina que la concreta división de la propiedad no tiene en modo alguno la sanción del derecho natural²⁵³. Desde este punto de vista podría entenderse también la opinión, en un principio extraña, defendida ya por el teólogo dominico Domingo Báñez (1528-1604) y recogida por Molina, de que la total supresión de la división de bienes sería válida en cuanto "hecho", aunque tal medida sería gravemente pecaminosa por las malas consecuencias para el bien común, y aunque –podríamos añadir con sentido– en este caso seguiría en pie la obligación de derecho natural de volver a instituir el orden de la propiedad privada, si bien fuera con otra estructura y división²⁵⁴. Mucho tiempo antes que Molina, Juan de Medina (1490-1546) había sido partidario de la idea de que "la división de los bienes se basa en el derecho natural", si el derecho natural, se entiende en sentido amplio²⁵⁵. Todos estos testimonios demuestran que la fundamentación de la propiedad privada en el derecho natural –incluido el uso de la expresión *ius naturae*– no procede en absoluto de Taparelli. Tampoco se interrumpió durante el siglo XIX la tradición escolástica. Cuando, por ejemplo, Wilhelm Emmanuel von Ketteler predicó el 19 de Noviembre de 1848 en la catedral de Maguncia su célebre sermón sobre la propiedad, no citó ni a Taparelli ni a la filosofía de la Ilustración, sino que interpretó por extenso los correspondientes textos de la *Summa* de Tomás de Aquino²⁵⁶.

b) Según las argumentaciones que acabamos de evocar no se debe discutir el hecho de que la tradición escolástica fundara, en general, la propiedad privada no en el *ius naturae* sino en el *ius gentium*. Desde el punto de vista histórico, el *ius gentium* nació del derecho romano para extranjeros, que tenía validez para los que no eran ciudadanos romanos, mientras que los ciudadanos romanos se atenían entre sí al *ius proprium* o derecho de Roma. Desde el punto de vista de la filosofía del derecho fue el estoicismo, y sobre todo Cicerón, los que sistematizaron la doctrina del *ius gentium*. Para Cicerón, el *ius gentium* es, en cierto modo, el *ius naturale* codificado. En efecto, como el derecho natural es innato a todos los seres humanos, tiene que encontrarse en todos los pueblos como *ius gentium*. El *ius gentium* no es, por tanto, idéntico al derecho internacional, que regula las relaciones jurídicas entre Estados del mismo rango; se le puede llamar más bien "derecho de todos los pueblos" (J. Kleinhappl), "derecho cultural común a los pueblos" (A. Mitterer), "derecho humano común" (R. Sohm) o "el depósito de una herencia creciente de derechos naturales aplicados" (J. Messner). Fue un retroceso el que Domitius Ulpianus (228) y los posteriores juristas romanos pretendieran reducir el *ius naturale* al instinto natural y lo limitaran a los sectores de la vida que son comunes a hombres y animales, mientras que el *ius gentium*, como derecho natural razonable y humano, abarcaría los principios "que la razón natural hace nacer en todos los

²⁵³ *Ibidem*, disp. 20, n. 5.

²⁵⁴ *Ibidem*, n. 9.

²⁵⁵ De Poenitentia, Restitutione et Contractibus, t. II, q. 1, II.

²⁵⁶ II-II. 66, 1-2; *Kettelers Schriften*, II, Kempten/Múnich, 1911, 215 y ss.

seres humanos". Se llamó *ius gentium* "porque todos los pueblos se servían de este derecho"²⁵⁷.

La doctrina jurídica cristiana, sistematizada por Ambrosio y Agustín y sobre todo por Tomás de Aquino, volvió a entroncar con el estoicismo, pero llegó más lejos. El derecho natural contiene las normas fundamentales de la vida social humana, que están fundadas en el orden ontológico natural y últimamente en Dios creador y que pueden ser conocidas por la razón humana. Cuando los principios del derecho natural se aplican a la situación de la criatura humana caída, resultan determinados principios jurídicos que constituyen el *ius gentium* escolástico. El *ius gentium* es, por tanto, una deducción a partir de los principios del derecho natural y por obra de la razón humana –con miras a la situación de la naturaleza humana en el eón caído–, deducción que "no está muy lejos de aquellos principios", de modo que ella misma tiene carácter de derecho natural y puede ser llamada en cierto modo, natural"²⁵⁸

c) Un caso típico de tal "deducción" es el derecho de propiedad que, según Tomás de Aquino, se funda por tanto en el *ius gentium*. Santo Tomás distingue en él el uso o consumo de los bienes (*usus*) del ámbito de la explotación y administración (*potestas procurandi et dispensandi*). Por lo que se refiere al ámbito del consumo, el ser humano no debe considerar los bienes terrenos "como propios, sino como comunes, dándolos con facilidad cuando otros los necesiten". Respecto al ámbito de la explotación y administración, Santo Tomás hace dos afirmaciones. Primera: la persona tiene derecho a tomar en propiedad bienes terrenos para explotarlos y administrarlos, derecho que la persona habría tenido también en el estado del paraíso. Segunda: en la humanidad caída, aquel derecho se convierte en necesidad y obligación, porque de lo contrario la desgana en el trabajo, el desorden y la discordia frustrarían la consecución del objetivo de la economía²⁵⁹.

d) Desde el punto de vista objetivo, el contenido del *ius gentium* escolástico es equivalente al contenido del derecho natural secundario, tal como es entendido en la filosofía social católica de los siglos XIX y XX. No se trata, por tanto, de una ruptura en la doctrina católica sobre la propiedad, sino de un cambio en la denominación del mismo contenido. Por lo demás, algunos de los grandes teólogos del siglo XVI relativizaron la íntima vinculación del *ius gentium* y los principios del derecho natural, cosa que podría estar en relación con el hecho de que el concepto de *ius gentium* fue acuñado hacia finales del siglo XVI –por obra, sobre todo, de Francisco Suárez– por el derecho internacional en sentido moderno, por lo que a su vez se explica que, más tarde, para denominar lo que antiguamente había significado en contenido el *ius gentium*, se eligiera la expresión "derecho natural secundario" o derecho natural sin más. Así se entiende que la encíclica "Rerum novarum" llame al "derecho a la propiedad privada", sin mencionar la doctrina tradicional del *ius gentium*, "derecho que dio la naturaleza a todo ser humano" (RN 5). El derecho de propiedad privada, se dice en la encíclica "Quadragesimo anno", fue otorgado por la naturaleza, o sea, por el mismo Creador, a las criaturas humanas (QA 45). Pío XII declaró que la Iglesia ha reconocido, "en todo tiempo el derecho natural a la propiedad"²⁶⁰. La encíclica "Mater et Magistra" resume la doctrina tradicional cuando dice: "El derecho de propiedad privada de los bienes, aun de los productivos, tiene valor

²⁵⁷ Dig. I, 1, 1 § 3, *Codex Juris Civilis*, ed. Krueger, I, 29.

²⁵⁸ Tomás de Aquino, *S. th.* I-II 95, 4.

²⁵⁹ Tomás de Aquino, *S. th.* II-II 66, 2.

²⁶⁰ Pío XII, 1. 9. 1944 (UG 732).

permanente, precisamente por ser derecho natural fundado sobre la prioridad ontológica y teológica de los seres humanos particulares respecto a la sociedad" (MM 109).

§ 5. El doble aspecto de la propiedad (función individual y social)

1. Durante el siglo XIX logró gran influencia la tesis liberal de la "ilimitación por principio" de la propiedad²⁶¹. En el "invulnerable y sagrado derecho" de la propiedad se vio la manifestación de la absoluta e ilimitada autonomía del individuo. La propiedad en cuanto tal, sería "ilimitada", la "negación de la limitación" (Bernhard Windscheid)²⁶². Es un "poder egoístamente orientado que tiende al absolutismo" (Georges Ripert)²⁶³. Precisamente porque la propiedad tiene su origen en una mayor o menor producción y en el ahorro, se dirige automáticamente en el proceso competitivo hacia "el mejor dueño". Las limitaciones no son inmanentes al derecho de propiedad, sino que vienen desde fuera, bien de las prescripciones de la moral, bien de las del derecho positivo.

Estas tesis fueron negadas ya incluso en el liberal siglo XIX por numerosos críticos como la expresión del "egoísmo más impertinente, perverso" (Rudolf v. Ihering)²⁶⁴, como "una jurisprudencia romanista parcial y una filosofía individualista" (Gustav Schmoller)²⁶⁵, como una "individualista, capitalista, cosmovisión anticomunitaria" (Otto v. Gierke)²⁶⁶, que la relación social "es inmanente a la propiedad" y pertenece "a la determinación del contenido de la propiedad" (Martin Wolf)²⁶⁷.

2. Según la doctrina cristiana, el doble aspecto de la propiedad, es decir, su función individual y social, resulta de las razones aducidas en favor del orden de la propiedad privada [...]. "Función social" ("Quadragesimo anno": *ratio socialis, indoles socialis*) no significa "hipoteca social" sobre la propiedad, de suyo individual, sino intrínseca referencia social de la propiedad como tal. Mientras que la función individual de los bienes de consumo consiste en cubrir las necesidades diarias, la cual consiste a su vez en los bienes productivos fruto del desarrollo de la iniciativa individual y en la previsión para el futuro de la persona y de su familia; la función social exige que todas las clases sociales tengan un nivel de vida digno y la "posibilidad concreta" de adquirir también la propiedad de los bienes permanentes (casa propia, medios de producción y cosas similares) (Pío XII). Al servicio de este fin, el Estado no sólo puede regular el uso de la propiedad, por ejemplo, ordenando el "uso moderado" (Pío XII), sino también puede delimitar más en concreto el derecho de propiedad (QA 49). "Como el resto de los elementos constitutivos de lo social, tampoco la propiedad es cosa del todo inmutable": "desde la primitiva forma de los pueblos salvajes (...) hasta la de la época patriarcal y más tarde la de las diversas formas tiránicas..., y así sucesivamente en las formas feudales, monárquicas y en todas las demás que se han sucedido hasta los tiempos modernos" (QA 49).

²⁶¹ Cfr. Art. 544 Code Civil § 903 BGB.

²⁶² *Pandekten*, I, 857 y ss.

²⁶³ Cit. por H. Peter, *Wandlung der Eigentumsordnung und der Eigentumslehre seit dem 19. Jh.*, Aarau, 1949, 103.

²⁶⁴ *Ibidem*, 40.

²⁶⁵ *Ibidem*, 49

²⁶⁶ *Ibidem*, 51.

²⁶⁷ *Ibidem*, 12.

Resumiendo esta cuestión comenta el Papa Pablo VI en la encíclica "Populorum progressio": "La propiedad privada no es para nadie un derecho incondicional e ilimitado. Nadie está autorizado a quedarse de modo exclusivo con lo que le sobra, cuando a alguien le falta lo necesario. [...] 'El derecho de propiedad, tal como está expuesto en la doctrina de los Padres de la Iglesia y de los grandes teólogos, no puede ser utilizado nunca de modo que dañe el bien común'. Si surgiera un conflicto entre 'el derecho de propiedad de un individuo y las necesidades fundamentales de la sociedad', entonces el poder estatal 'debe encontrar una solución junto con la participación activa de los grupos sociales y de los individuos'" (PP 23).

§ 6. Crisis de la función económica ordenadora de la propiedad privada en la sociedad moderna

1. La cuádruple crisis de la función ordenadora de la propiedad privada. Es propio de la doctrina cristiana aplicar sus principios a la respectiva situación en vez de operar sólo a nivel teórico. A la luz de la fundamentación iusnaturalista de la propiedad privada se pueden reconocer cuatro crisis funcionales de la propiedad privada en la sociedad moderna.

a) En la sociedad industrial avanzada, un ochenta por ciento de los ocupados laboralmente trabajan como obreros, empleados y funcionarios no autónomos. Como estas clases apenas poseen fortuna, la propiedad ha perdido en considerable medida la función de despertar y fortalecer la iniciativa y responsabilidad privadas. Para evitar esta situación, los dirigentes del movimiento social católico abogaron desde hace más de cien años por que las amplias clases de los trabajadores tuvieran parte en la formación del capital de la economía nacional. De este modo, pensaba Peter Franz Reichensperger en 1847, los obreros de las fábricas serán conscientes "de no trabajar bien o mal únicamente para un tercero, sino también para sí mismos"; la participación en el capital "les devolverá todas las virtudes y costumbres que caracterizan a los propietarios frente a los desposeídos"²⁶⁸

b) En la sociedad moderna, la seguridad económica de los trabajadores más o menos carentes de patrimonio, no se basa en la propiedad privada. La queja de "Quadragesimo anno" de que la "impresionante aparición de la masa del proletariado frente a un pequeño círculo de superricos es un argumento irrefutable para mostrar que los bienes de la tierra (...) no están justamente repartidos" (QA 60) queda recogida y agudizada en la obra de Alexander Rüstow, partidario del neoliberalismo, cuando escribe: "Que el reparto de bienes e ingresos en nuestro orden económico plutocrático tenga algo que ver con la justicia social, nadie lo afirmará actualmente en serio". En Alemania lamentan todos que el considerable aumento de bienes desde la Segunda Guerra Mundial haya redundado en muy escasa medida en provecho de los trabajadores activos no autónomos –a pesar de la "economía social de mercado"– y que, más bien, se haya acumulado casi totalmente en el Estado y en una clase relativamente pequeña de empresarios autónomos. En consecuencia, el trabajador sin patrimonio no espera su seguridad económica de la propiedad privada; sino de sus ingresos y del sistema de seguridad social.

c) En amplios círculos de la economía moderna, la propiedad de los medios de producción apenas sigue significando para los propietarios disponibilidad y responsabilidad. Oswald von Nell-Breuning opina exageradamente: "El actual empresario influyente no es ya la persona que aporta una gran fortuna, una considerable posesión de medios de producción y la

²⁶⁸ P. F. Reichensperger, *Die Agrarfrage*, 253 y ss.

aprovecha en la empresa, sino una persona que ocupa y en ciertos casos usurpa el dominio sobre un mecanismo de medios de producción, sobre industrias y complejos enteros que no son suyos". Si por propiedad se entiende "la facultad jurídica del propietario para disponer de lo que llama suyo", habría que decir que "la propiedad así entendida ha perdido en gran parte su función"²⁶⁹.

d) Contra la tesis de que la propiedad privada es garantía de la libertad de la persona se objeta que la propiedad de los medios de producción concede en la sociedad industrial poder social, y con ello fuerza a los trabajadores a depender del capital.

2. Seis formas de propiedad en la sociedad moderna. Una comparación de la gran importancia ordenadora y política de la propiedad privada con la situación real de la propiedad lleva a preguntar de qué modo pueden aproximarse la idea y la realidad. El reparto de los bienes sólo es adecuado cuando las clases más numerosas del pueblo poseen una cantidad suficiente de bienes, de modo que no caen ni en la dependencia económica de las clases privilegiadas ni en la del Estado. Esto no significa en modo alguno igualación y nivelación de la propiedad, ya que la mayor o menor iniciativa y el ahorro privados –junto a otras muchas razones– conducirán siempre a una diferenciación en el reparto de la riqueza. A este respecto hay que tener en cuenta que en la sociedad industrial no se puede identificar en modo alguno la propiedad con el capital, sino que adopta seis formas:

a) Lo que significa "tener en propiedad" lo vive el trabajador de la forma más clara a través del salario y sueldo. Aunque esta propiedad es poco consistente, -ya que en su mayor parte se gasta a corto plazo, pues sirve para el sustento diario-, constituye para los trabajadores la fuente más importante de ingresos de la que pueden nacer las restantes formas de la propiedad.

b) Más consistente es el segundo tipo de propiedad: todo lo que la gente tiene en sus casas, como muebles, útiles domésticos, etc. Para procurarse estos bienes se experimenta actualmente una viva voluntad de ahorro, el cual es digno de alabanza frente al gasto inmediato de todos los ingresos en el consumo de comidas y bebidas. Desde la reforma monetaria se han almacenado en los hogares alemanes notables fortunas de este tipo.

c) Lo mismo ahora que antes es de importancia el ahorro en sentido estricto, ya se trate de ahorrar en cuentas, de ahorrar para construir una casa o de firmar un seguro de vida. Por otra parte, el ahorro de dinero está más difundido entre la burguesía que entre los trabajadores. En la República Federal de Alemania, por ejemplo, la cuota de ahorro de los receptores de ingresos medios sólo alcanza un tres por ciento frente a la cuota total de ahorro de todos los hogares, que llega a un ocho y medio por ciento. En la sociedad industrial el ahorro de dinero no es la mayoría de las veces un ahorro por necesidad, sino un ahorro voluntario con determinada finalidad para adquisiciones ulteriores, es decir, consiste más en un aplazamiento del consumo que en una renuncia a él.

d) El ahorro para tiempos de necesidad, que era una actitud típica del burgués durante el siglo XIX, ha pasado actualmente a segundo plano, porque la persona de hoy confía, en caso de enfermedad, paro, imposibilidad de trabajar o vejez, en el sistema de la seguridad social, con

²⁶⁹ O. v. Nell-Breuning, "Eigentum und Verfügungsgewalt in der modernen Gesellschaft", *Gesellschaftspolitische Kommentare*, 3 (1956), 17, 4 y ss.

lo que hemos nombrado la cuarta forma de propiedad o fortuna en la sociedad moderna: el derecho a los seguros sociales. Como las prestaciones de los seguros sociales son determinadas en último término por las contribuciones previas, los derechos a estos seguros deben ser referidos siempre a las prestaciones anteriores y pueden contarse, desde el punto de vista sociológico, entre los bienes honradamente adquiridos por el trabajador moderno, concepción que el Tribunal Social Federal ha sostenido repetidas veces.

e) El poderoso sistema secundario de la "seguridad social" no debe hacernos olvidar, por lo demás, que la persona sólo adquirirá una relación personal con la propiedad cuando se decida libremente al ahorro. La adquisición de una casa propia ocupa, en este sentido, un lugar destacado, y así aparece ante nosotros la quinta forma de propiedad muy importante desde el punto de vista de la política social. La casa propia tiene en cierto modo –por su larga duración– un puesto intermedio entre los verdaderos bienes de consumo y los bienes de inversión.

f) Entre las diversas formas de la propiedad hay que citar, finalmente, la participación en la formación de capital de la economía nacional. Llegados a este punto es preciso darse cuenta de que, en general, no se puede omitir en la serie de los diferentes estadios de la propiedad ninguno de ellos. Con la propiedad del capital, las clases hasta ahora desposeídas no sólo podrían tener mayor seguridad económica, sino acceder a la influencia conformadora del proceso económico y de ese modo vendrían dadas por sí mismas la cogestión y la corresponsabilidad. Por lo demás, no se deberían sobrestimar los efectos de una amplia difusión de los bienes en el sector del capital. En la sociedad industrial, el salario y el sueldo constituyen, ahora como antes, las fuentes más importantes de ingresos. Tampoco en este caso se haría superfluo el sistema de la "seguridad social", aunque muy posiblemente podría ser limitado en cierta medida.

Por lo demás, no se debe preferir unilateralmente ninguna de las seis formas de propiedad, sino fomentar –conforme a las respectivas condiciones y necesidades– la formación de la propiedad en todos los terrenos. Desde hace años, la participación en la formación del capital de la economía nacional es en la Alemania Federal el punto central de discusiones, sobre todo por causa de que desde 1948 ha habido en las empresas una formación de capital de extraordinario volumen. La autofinanciación de las empresas fue posible porque, dada la considerable necesidad de reconstrucción de los hogares alemanes y el gran deseo de consumo, fue muy fuerte la demanda de mercancías de todo tipo, de forma que resultaron precios altos y grandes ganancias, añadiéndose todavía que gracias a medidas fiscales especiales –descuentos especiales, grandes descuentos progresivos y otras ventajas– no fueron gravadas con impuestos las ganancias reinvertidas. Las empresas se acostumbraron a tomar créditos bancarios a corto plazo que pudieron amortizar en breve tiempo por sus grandes ganancias, con lo que se hicieron propietarias de las instalaciones y las máquinas. El ahorro individual fue, por tanto, sustituido en gran medida por el ahorro en las empresas. Nadie negará que en los años siguientes a la reforma monetaria era urgentemente necesario, desde el punto de vista político y de la economía nacional, hacer inversiones de extraordinario volumen. Sólo así podía conseguirse el desarrollo económico y el pleno empleo. Sin embargo, habría que preguntarse si desde el punto de vista político y ético-social ha sido justo que esta formación del capital de las empresas, condicionada en gran parte por toda la economía, se haya concentrado en relativamente pocos propietarios, hasta el punto de que las empresas sean –junto al poder público– los fiduciarios del capital.

3. Renovación y fortalecimiento de las funciones de la propiedad privada. Amplios círculos de la burguesía, pero especialmente el movimiento socialista obrero, fueron durante largo tiempo

enemigos de la difusión de la propiedad y, sobre todo, de la del capital. Entre tanto ha habido, tal vez, un cambio de ideas que no podía preverse hace algunos decenios. En la cuestión de cómo puede llevarse a la práctica la participación de las clases más numerosas en la formación de capital de la economía nacional, tanto la teoría como la práctica están ante dificultades no pequeñas, ya que, por una parte, se trata de formas de propiedad más o menos anónimas y, por otra, tienen que ser seriamente examinadas las consecuencias de las diferentes formas de planificar la economía nacional y la economía de las empresas. En principio pueden distinguirse dos métodos para difundir la propiedad en el sector del capital: el reparto de los bienes existentes y la participación de amplios sectores en los beneficios.

a) Contra el reparto de los bienes de las empresas privadas conseguidos desde la reforma monetaria se levantarán sospechas, con razón, ya que sería de temer una peligrosa paralización de la iniciativa empresarial y, por tanto, un efecto funesto sobre toda la economía. De otro modo habría que juzgar la conversión en privados de los bienes públicos. Estos bienes, que en 1979 importaban 835 mil millones de marcos (al precio de 1970), comprenden sin duda, en su mayor parte, las instalaciones ferroviarias y de correo, calles, escuelas y universidades, y el fondo de reserva para los seguros sociales. Sólo entre unos cuatro y seis mil millones de marcos de los bienes públicos son aptos para su conversión en capital privado. Por lo demás, la participación de las clases más numerosas en la formación del capital de la economía nacional sólo se consigue a través de nuevas inversiones.

b) En la difusión de la propiedad a través de nuevas inversiones se pueden distinguir, por lo que respecta al punto de arranque, tres posibilidades: las empresas mismas podrían introducir voluntariamente formas apropiadas de una distribución de la inversión de las ganancias entre sus obreros. El reparto de las ganancias a través de la inversión podría ser también acordado por convenio entre las corporaciones de empresarios y los sindicatos. Finalmente, el Estado podría favorecer o incluso imponer por medio de una ley el reparto de la inversión de las ganancias. Las tres posibilidades son discutidas hoy vivamente, sin que hasta ahora se haya encontrado una solución unánime. En la encíclica "Mater et Magistra" se dice: "Los sistemas económicos de un número creciente de países están en camino de un rápido desarrollo, por lo que si se utilizan recursos técnicos de comprobada eficacia no resulta difícil promover iniciativas y llevar adelante una política económico-social que aliente y facilite una más amplia difusión de la propiedad privada de bienes de consumo duraderos (...) En algunos países económicamente desarrollados y socialmente avanzados ya se está practicando ventajosamente" (MM 115).

En este tema hay que partir de tres reflexiones:

Primera. No pocas veces se dice que el derecho a la participación en la formación de capital de la economía nacional corresponde únicamente a los obreros, porque son ellos –junto con el capital– los que han creado el aumento de bienes. En este punto es preciso tener en cuenta el contexto de la economía nacional. En la considerable autofinanciación de los años posteriores a la Segunda Guerra Mundial se persiguió una formación de capital condicionada por toda la economía, y que no se debía exclusivamente al trabajo de los empresarios, al capital y a los obreros, sino que se logró más bien a través de la bajada de los precios y de las bonificaciones fiscales. Ahora bien, en la medida en que la mayor productividad de una empresa se deba a la productividad extra de los obreros en ella ocupados, evidentemente a éstos les debe corresponder la parte proporcional de los beneficios obtenidos. En cambio, si los beneficios mayores de una empresa, condicionados por toda la economía, fluyeran únicamente a los obreros, éstos recibirían entonces unos ingresos de renta. En este punto es preciso hacer notar que en realidad los recibirían casi exclusivamente los equipos de las grandes empresas, a las

que en la República Federal de Alemania sólo pertenece un 25,4% de los trabajadores no autónomos en activo.

Segunda. Los efectos políticos, económicos y sociales de la difusión del capital se frustrarán si la formación de capital no recae en personas concretas, sino en manos de instituciones anónimas. Por lo demás, la difusión de la propiedad de los medios de producción sólo alcanzará influencia económica cuando no se vincule a propietarios aislados y quede con ello sin efecto, sino que se concentre de algún modo, por ejemplo, en fondos de inversión. Para ello es decisivo que el poder vinculado a esta concentración de capital no se ponga al servicio de intereses particulares, sino que se sepa obligado al bien común.

Tercera. La amplia difusión de la propiedad está vinculada a dos supuestos ineludibles: la capacidad y la voluntad de ahorro. Un obrero es capaz de ahorro cuando sus ingresos son lo suficientemente altos para que, después de cubrir razonable y moderadamente las necesidades de su familia, disponga todavía de un resto que pueda ahorrar y poner a disposición de la inversión. A la capacidad de ahorro tiene que unirse la voluntad de no transformar en consumo adicional los ingresos sobrantes, sino ponerlos a disposición de la inversión. Sin la disposición de hacerse cargo de los derechos, deberes y riesgos de los propietarios, incluso en el ámbito del capital de la economía nacional, no se consigue la amplia difusión de la propiedad en el sector del capital. Las ideas acerca de la propiedad de amplios sectores de la sociedad se mueven, sin embargo, exclusivamente en el terreno del consumo; falta la idea de que el capital es una forma especial de la propiedad que no puede convertirse en consumo, ya que representa el propio puesto de trabajo o el del prójimo.

Cuanto más se difunda la propiedad, tanto más se superarán o atenuarán las crisis funcionales de la propiedad dentro de la sociedad moderna. Se fortalecerá la responsabilidad particular y se obstaculizará la marcha hacia el "Estado de bienestar". También aumentará el número de trabajadores autónomos. En interés de la amplia difusión de las responsabilidades económicas es lícito defender la exigencia según la cual los fines económicos que puedan ser cumplidos rentablemente desde el punto de vista de la economía nacional por empresas pequeñas y medianas, no han de ser cubiertos por grandes empresas, aunque evidentemente la economía moderna no puede carecer en muchos terrenos de grandes empresas. Por lo demás, no debe juzgarse desde un punto de vista exclusivamente negativo la separación de la función de la propiedad y de la función empresarial, tal como suele darse en las grandes empresas. En efecto, desde que el ejercicio de las funciones empresariales no es derecho exclusivo de los propietarios, está abierto el camino a los puestos directivos de la economía a un círculo mucho mayor de personas emprendedoras y dotadas para ello, con lo que puede ser elevado el nivel medio del rendimiento de las empresas en favor de la economía general. En todo caso, los directores y empleados con funciones directivas son y siguen siendo, a pesar de la separación de funciones, encargados y representantes de los propietarios. Sería peligroso fomentar un institucionalismo empresarial que viera en la empresa una estructura totalmente independiente de los propietarios. La objeción en este punto de que la propiedad de las empresas suele estar vinculada al poder social sobre los obreros, estaba en gran medida justificada a comienzos del desarrollo industrial. Actualmente, en la sociedad industrial desarrollada, el llamado "contrato laboral libre" queda sustraído al convenio del empresario particular con el obrero particular y su "contenido está previamente determinado", por ejemplo, por la protección legal de los jóvenes y mujeres, por la prohibición del trabajo de los niños, por la protección del desempleo, por la fijación del salario, por la seguridad social en caso de enfermedad, invalidez, paro y vejez, por la seguridad del tiempo libre y de las vacaciones, por la institución de los comités de empresa, por la concesión del derecho de cogestión, por la institución de tribunales laborales, etc.

El Papa Juan Pablo II habla en este contexto del "empresario indirecto", el cual "determina uno u otro aspecto de la relación de trabajo", y "condiciona de este modo el comportamiento

del empresario directo cuando este último determina concretamente el contrato y las relaciones laborales" (LE 17).

CAPÍTULO 3: LA DISTRIBUCIÓN DEL PRODUCTO SOCIAL

Preliminares

1. Como enseña la historia de la ética económica, la conciencia cristiana no se ha ocupado en otros siglos tanto de problemas teóricos relativos al sentido y contextura del orden económico, sino que desde la época de los Padres de la Iglesia ha protestado a menudo apasionadamente contra la usura, la estafa, la explotación y el engaño en el proceso económico de distribución. El tratado "Sobre el Justo Precio" ocupa amplio espacio en las obras de los moralistas de aquellos siglos.

2. Del mismo modo que los ingresos económicamente ponderables de una persona natural o jurídica –deducidos los gastos– se llaman renta individual o sencillamente renta, al producto neto económico de una economía nacional obtenida a lo largo del año en forma de nuevos bienes producidos (en la agricultura, artesanía e industria), de prestaciones de servicios (por ejemplo, en el comercio y transporte) y de aprovechamiento de bienes duraderos existentes (por ejemplo, el aprovechamiento de la vivienda) se llama renta nacional. Frente a la renta nacional como suma de todos los ingresos, adquisitivos y patrimoniales, está como contravalor material (bienes productivos) de los costes factoriales el producto social neto. La renta nacional es aquí la suma de los ingresos brutos del trabajador no autónomo y de la actividad empresarial y de los ingresos del capital, que suponen beneficio para los habitantes del país.

3. En la economía de mercado, la formación de la renta, es decir, la distribución del producto social, tiene lugar en el intercambio inmediato de prestación y contraprestación. Sólo quien realiza prestaciones ponderables económicamente, bien sea como propietario de capital, como propietario de inmuebles, como empresario o como obrero, gana como contraprestación un ingreso económico. En la economía de mercado, grandes grupos de población están, por así decir, puestos entre paréntesis, porque en cuanto "pasivos del mercado" no pueden hacer prestaciones económicamente ponderables. En primer lugar se podría citar a los niños incapaces de trabajar, que son mantenidos por la familia a costa de la renta de sus padres. De donde se deduce que la economía de mercado requiere para su buen funcionamiento a la familia. Pertenecen además a los "pasivos del mercado" los rentistas, inválidos, enfermos, parados y mutilados de guerra. Para que puedan vivir esos millones de seres tiene que producirse –a través de las contribuciones a seguros sociales e impuestos– una redistribución de la renta originariamente formada en el proceso del mercado. En la sociedad moderna, esta redistribución ha alcanzado un enorme volumen.

Según los principios de la Doctrina Social Cristiana, la primitiva distribución de la renta en la economía de mercado y la redistribución necesaria para llevar a cabo la "seguridad social" no se deben poner al mismo nivel; más bien la primera distribución de la renta debe ser ya socialmente satisfactoria en la mayor medida posible. Se impone, en consecuencia, la tarea de valorar el proceso de distribución en la economía de mercado a la luz de la Doctrina Social Cristiana. Para ello se hace preciso distinguir cuatro factores: renta del suelo, interés, ingresos y beneficio.

§ 1. La renta del suelo

1. La renta del suelo es el producto de la tierra y del suelo, que no puede atribuirse ni a la inversión de capital ni al rendimiento del trabajo. Mientras que François Quesnay (†1774) y Adam Smith (†1790) vieron el origen de la renta del suelo en las fuerzas productivas del mismo suelo, es decir, en una "fecundidad", David Ricardo (†1823) trató de explicar la renta del suelo por su escasa fertilidad: los precios de los productos agrícolas están determinados por los costes de producción necesarios para hacer rendir los suelos de menos valor; a consecuencia de esto, los propietarios de suelos mejores logran un producto neto superior, que no puede ser atribuido ni al empleo de trabajo ni a la inversión de capital, sino que resulta de la diferencia de producción entre los suelos buenos y los malos. Respecto a esta teoría hay que observar que, al aumentar la población, suele aumentar la demanda de productos del suelo y, por tanto, su precio, y que esta subida de precio es contrarrestada, sin embargo, por el cultivo de los suelos peores y por la explotación más intensa de todos ellos. La relación de causalidad se produce, por tanto, al revés de lo que piensa Ricardo. Las causas de la renta del suelo son la escasez y diversidad de terrenos. La renta del suelo no supone, por tanto, la formación del precio, sino que pertenece intrínsecamente a los factores que lo determinan. Su función en la economía nacional consiste en incitar a un aprovechamiento más intenso y económico del suelo. Cuando cambia de propiedad, la renta del suelo se capitaliza en su precio de venta, es decir, se transforma la mayoría de las veces en el interés de la hipoteca por el precio aplazado. Actualmente es menos discutida la renta de suelos cultivables, que consiste en la diferenciación de productividad entre los suelos buenos y malos, que la renta por la situación del suelo en el mercado de terrenos edificables. En las ciudades y zonas industriales, y cada vez más en los pueblos, los precios de los terrenos para edificar han subido desde la reforma monetaria continua y considerablemente, incluso hasta más de un céntuplo del valor normal, de forma que los propietarios de terrenos bien situados han tenido la ocasión de aumentar su fortuna, lo cual ha parecido indignante a la opinión pública. Como suelo, inversión de capital y trabajo, originan siempre en conjunto el producto, es posible la división conceptual de estos tres factores, pero no el cálculo numérico de su respectiva participación en el producto, de forma que la exigencia por parte de ciertos reformadores del suelo en el sentido de la "total supresión" de la renta del suelo es irrealizable. Pero, incluso prescindiendo de esta razón, no es razonable un derecho de la comunidad a la total supresión de la renta del suelo, ya que si no está sobrevalorada por la especulación, el monopolio o la falta de titularidad jurídica, desempeña una importante función en la economía nacional. Esto no excluye que la renta del suelo pueda ser objeto de impuestos que recaigan sobre aquel a quien procura el beneficio de hecho. Por lo demás, es tarea del legislador prohibir con medidas apropiadas los precios abusivos en el mercado de solares.

§ 2. El interés

1. El interés es el precio del ahorro, que es sumamente necesario en la dinámica económica de la era industrial, interesada en la inversión y aumento de la productividad. En los Estados Unidos de América, Richard McKeon SJ ha propuesto incluso la tesis de que, dado que el 60% de los trabajadores estadounidenses perceptores de salarios y sueldos medios (de más de 4.000 dólares anuales) son actualmente capaces de ahorrar para invertir, existe una "obligación moral de comprar acciones industriales". Como el interés –en cuanto estímulo del

ahorro— cumple una importante función en la economía nacional, es moralmente irreprochable²⁷⁰. Hoy el interés del dinero ha desaparecido en muchos países a causa de devaluaciones monetarias. Lo que es pagado por los bancos con el nombre de "interés" no es el interés de la economía clásica, sino, en el caso de una devaluación de un 7% o más anual, una cierta bonificación de la pérdida de poder adquisitivo. Lo que al final acontece es una expropiación de quienes ahorran, en favor de los propietarios de valores efectivos (empresarios, propietarios de inmuebles, etc.) y del Estado (aumento fiscal)²⁷¹. La inflación de los últimos años es un signo de la crisis del capitalismo tardío.

2. En la era preindustrial no existía siempre, ni en general, la posibilidad de colocar el dinero productivamente dentro de la economía nacional. Los préstamos eran meros préstamos de necesidad o de consumo, y las leyes —desde el Sínodo Imperial de Aquisgrán de Carlomagno, celebrado el 23 de Marzo de 789— prohibieron el cobro de intereses en razón del mero contrato de préstamo. El cobro de intereses sólo estaba justificado cuando se demostraba la inversión del capital; por ejemplo, en forma de contrato de sociedad o de cuenta en participación. La ética económica de la Edad Media trató de analizar esta situación y dedujo de ella exigencias morales muy discriminatorias. Para el comerciante, enseñaba por ejemplo Antonio de Florencia (†1459), el dinero tiene "carácter de capital" (*rationem capitalis*); en el pago al contado los precios son más bajos que en el negocio a crédito, porque los comerciantes "pueden volver a invertir inmediatamente" el dinero (cito reinvestirent), produciendo varias veces al año productos textiles. En estos casos los teólogos reconocieron que el interés estaba justificado²⁷².

3. Mientras que la economía nacional del siglo XIX desconoció totalmente la doctrina medieval sobre el interés, destacados economistas, especialmente de Inglaterra y de Estados Unidos de América, hablan actualmente del "honrado esfuerzo intelectual" de los moralistas económicos escolásticos por distinguir entre el mero préstamo de dinero y el producto de inversiones activas, es decir, por "mantener separado lo que la teoría clásica confundió continuamente" "Fui educado en la creencia —escribe Keynes— de que la actitud de la Iglesia medieval hacia al tipo de interés fue totalmente absurda"; pero ahora parece estar claro "que las investigaciones de los escolásticos se orientaban a lograr una fórmula que posibilitara la elevación de la gráfica de producción límite del capital, mientras utilizaban simultáneamente los preceptos, costumbres y ley moral, para mantener bajo el tipo de interés"²⁷³. Con ello se manifiesta que los fundamentos teórico-económicos de los escolásticos "eran más sanos que algunos trabajos posteriores, en el sentido de que una parte considerable de la ciencia económica posterior al siglo XIX se hubiera podido desarrollar partiendo de estos fundamentos, más rápidamente y con menos esfuerzos que lo que de hecho fue necesario para su desarrollo"²⁷⁴.

²⁷⁰ Ver Can. q 543 CJC/1917.

²⁷¹ Ver E. Küng, *Inflation als soziales Unrecht*, Colonia, 1973 (KuG 3).

²⁷² *Secunda Pars totius Summae Maioris*, tit. I, c. 7 § 15 y *Tertia Pars*, tit. VIII.

²⁷³ J. M. Keynes, †1946, *Allgemeine Theorie der Beschäftigung, des Zinses und des Geldes*, Berlín, 2ª ed. 1952, 297.

²⁷⁴ J. A. Schumpeter, *History of Economic Analysis*, 2ª ed., Londres, 1955, 97.

§ 3. Los ingresos

1. "El trabajo humano que se ejerce en la producción y en el comercio o en los servicios es muy superior a los restantes elementos de la vida económica, pues estos últimos no tienen otro papel que el de instrumentos", habida cuenta, además, de que "el trabajo humano, autónomo o dirigido, procede inmediatamente de la persona" (GS 67). Esta importante afirmación del Concilio Vaticano II sitúa al trabajo en el lugar conveniente dentro del proceso económico. Incluso más importante que la renta del suelo y que el interés es, en la economía moderna, tanto por su volumen como por su función, la renta del trabajo no autónomo. En los países industriales avanzados trabajan no autónomamente más del 80% de los ocupados. Para juzgar la renta del trabajo hay que rechazar primero dos tesis erróneas.

a) Se ha afirmado que sólo el trabajo –es decir, ni la renta del suelo, ni el interés del capital, ni el beneficio industrial– es un título moralmente justificado para obtener renta y propiedad. La Doctrina Social Cristiana rechaza esta tesis y, junto a los títulos citados, reconoce también la "ocupación de una cosa sin dueño" (QA 52), título que desempeña todavía actualmente su papel, por ejemplo, en la apropiación de enormes cantidades de aire para producir nitrógeno en las industrias químicas y que tal vez pueda adquirir nueva significación en el dominio del espacio.

b) También es errónea la tesis de que la persona se hace en todo caso propietaria de los bienes producidos con su trabajo. En la encíclica "Rerum novarum" se dice, ciertamente, que "el fruto del trabajo pertenece a los que trabajaron como los efectos siguen a la causa de que son efectos" (RN 8). Pero esta afirmación sólo vale para el trabajo que un individuo hace en su propio nombre y con bienes propios, es decir, para el "producto individual", pero no para el trabajo que se hace con la colaboración de muchos en la moderna economía de la división del trabajo. Es decir, no vale respecto del "producto social". En las empresas modernas, "el trabajo y el capital deberán unirse en una empresa común, pues el uno sin el otro son completamente ineficaces", de lo que resulta que "es completamente falso atribuir sólo al capital o sólo al trabajo lo que ha resultado de la eficaz colaboración de ambos y es totalmente injusto que el uno o el otro, desconociendo la eficacia de la otra parte, se alce con todo el fruto" (QA 53).

2. El problema del salario ha de ser analizado habitualmente en sus múltiples planos; se verá entonces que la cuestión del salario justo se plantea en cuatro niveles diferentes:

a) En el plano de la empresa hay que atenerse, dado que la empresa está y se desenvuelve en el sistema de competencia, al siguiente principio: al mismo rendimiento, el mismo salario. Sin embargo, en modo alguno son iguales las prestaciones individuales de cada trabajador ni las exigencias y molestias de los diversos puestos de trabajo. También los obreros son muy distintos por su formación, situación y responsabilidad; hay trabajadores sin formación, medio formados y formados, capataces y maestros, empleados medios y dirigentes, etc. Al determinar el salario dentro de la empresa hay que tener en cuenta estas diferencias. Por lo demás, las formas actualmente usuales del salario no se basan únicamente en el pago como contraprestación del trabajo, sino que intentan el fomento de un rendimiento laboral lo más favorable posible a la empresa. Junto al salario por tiempo de trabajo, todavía predominante en la República Federal de Alemania, cuyo montante resulta de la integración gradual en los diferentes grupos de tarifas salariales, cada vez gana más importancia el salario por rendimiento (salario acordado según el "Refa-System" y el salario por incentivos). Aunque desde el punto de vista de la justicia salarial no se pueden hacer objeciones de principio a las

formas razonables del salario por rendimiento, hay que tener en cuenta los peligros de los nuevos métodos de pago salarial. Numerosas investigaciones han mostrado que sobre todo la difícil calculabilidad de los salarios que, a través de la carga más fuerte introducida por el acuerdo del estudio científico del trabajo y al estímulo de rendimiento que reside en el sistema "Refa", conducen tanto a un descontento personal de los trabajadores, sobre todo de las trabajadoras, como a tensiones sociales, también entre los trabajadores mismos; por ejemplo, frente al destajista o entre asalariados.

b) La fijación del salario dentro de la empresa supone ya una decisión acerca de la distribución macroeconómica entre capital y trabajo. El intento de calcular causalmente las partes fijas del producto social que corresponden a ambos factores en proporción a sus prestaciones está condenado al fracaso, ya que es imposible dividir con fundamento real, a partir del producto logrado en común, las partes que corresponden a cada uno de los factores que colaboran. No es el punto de vista causal, sino el final el que conduce a buen término. A este respecto hay que tener en cuenta que los salarios significan, para una parte, capacidad adquisitiva que posibilita el acceso al mercado de los bienes producidos por los empresarios y que, para la otra parte, los empresarios, representa un gasto. En este sentido, la encíclica "Quadragesimo anno" acentuó en 1931 que "sería injusto pedir salarios desmedidos que la empresa, sin grave ruina propia, y consiguientemente de los obreros, no pudiera soportar" (QA 72). Por otra parte, la encíclica "Mater et Magistra" señala que: "no podemos dejar de referirnos aquí al hecho de que hoy, en muchas economías, la grande y mediana empresa realiza no pocas veces rápidos e ingentes aumentos de beneficio y de valor a través de la autofinanciación. En tales casos creemos poder afirmar que a los obreros se les han de reconocer títulos de crédito o participación en el capital de las empresas en que trabajan, especialmente cuando se les da una retribución no superior al salario mínimo" (MM 75). A pesar de los crecientes costes de los salarios y de las cargas sociales, y a pesar de los altos impuestos, a las empresas de la República Federal de Alemania les han quedado, de hecho, elevadas ganancias desde la revalorización del marco.

Aunque las cuotas de salarios aumentan poco a poco en los países industrialmente desarrollados, -cosa que se explica por el hecho de que el gigantesco incremento de capital de los últimos decenios, comparado con el lento incremento de la población, convierte en relativamente escaso el factor productivo trabajo-, la distribución del producto social entre capital y trabajo no puede considerarse satisfactoria. La participación de los trabajadores no autónomos sólo podrá aumentar considerablemente, es cierto, cuando los trabajadores estén dispuestos a ver en sus ingresos no sólo un dinero para su consumo privado, sino también una fuente de formación de capital en la economía nacional [...].

c) La situación en la economía industrial desarrollada manifiesta cada vez con más claridad que la cuestión del salario justo no atañe únicamente al capital y al trabajo, sino que crece también en importancia para los tres sectores de la moderna sociedad económica [...]. El equilibrio entre el sector primario de la producción original agrícola y minera, el sector secundario del acabado artesano e industrial, y el sector terciario de las prestaciones de servicios esta siendo perturbado manifiestamente de forma que las tensiones "entre la agricultura, la industria y las empresas de servicios" se hacen cada vez más problemáticas en un "creciente número de Estados" (MM 48), situación que repercute también en la política de salarios. La agricultura y la minería son tareas de trabajo muy intenso. Característico de la manufactura y de la industria es el desarrollo de la productividad, muy superior al de los demás sectores de la economía, que hace posible con más facilidad –especialmente en tiempo de pleno empleo– aumentar los salarios y los sueldos, cosa que repercute en la agricultura, la minería y las empresas de servicios. En efecto, la sociedad industrial avanzada ha

evolucionado cada vez más en el sentido de convertirse en una "sociedad de bienestar nivelado", en la que todas las clases sociales tienden a una igualación del nivel de vida. Los responsables sociales tienen que reflexionar por tanto en común acerca de si son posibles, y en qué medida, los aumentos de salarios sin que se produzcan efectos perjudiciales sobre el nivel de los precios, para evitar daños a los obreros de otras ramas de la economía, de menor productividad y superior intensidad de trabajo. La encíclica "Quadragesimo anno" exige, con razón, que la cuantía del salario debe atenerse al "bien público económico"; "contrario es, pues, a la justicia social disminuir o aumentar indebidamente los salarios de los obreros, para obtener mayores ganancias personales, sin atender al bien común" (QA 74).

La obligación citada se impone en la República Federal de Alemania, que –como otros numerosos países industrializados del mundo occidental– es partidaria en gran medida de la autonomía de precios. Se impone en primer lugar a las autoridades sociales, que en su política de salarios debe tener en cuenta los efectos sobre la situación de empleo (peligro de desempleo) y sobre las inversiones y precios (amenaza de la alteración de la capacidad adquisitiva del dinero). Desde este punto de vista, la huelga que, como medio extremo de la lucha de los trabajadores, es reconocida en principio por la Doctrina Social Cristiana como moralmente permitida, podría considerarse en la sociedad industrial desarrollada, como opuesta al sistema y trasnochada. Los problemas salariales existentes en los tres sectores de la moderna sociedad económica sugieren, más bien, una doctrina apenas apuntada en la encíclica "Quadragesimo anno" y que vuelve a resonar en la "Mater et Magistra"; a saber: crear dentro del ámbito social "estructuras intermedias autónomas con derecho propio" (MM 40, 65), en las que el centro de gravedad de su actuación se sitúe en los "asuntos comunes", el más importante de los cuales es colaborar "del modo más fecundo posible para el bien general de todo el pueblo" (QA 85). La altura del nivel de los salarios, la espiral salarios-precios, los diversos índices de producción y la diversa elasticidad de los sueldos, etc., importan, en primer lugar, a los inmediatamente afectados, sin que haya que pensar necesariamente en medidas legales del poder político.

d) La altura de los salarios depende, en cuarto lugar, de la parte de la renta nacional que se destine a la "seguridad social". En este sentido, la idea del salario familiar desempeña un gran papel. Se podría exigir que el salario y los incentivos fueran, en general, tan altos que bastaran para mantener a la familia ideal, es decir, numerosa. El Papa León XIII pidió de hecho en la encíclica "Rerum novarum" un salario que "pudiera procurar sustento al trabajador, a su mujer y a sus hijos" (RN 35). Pío XI, en la encíclica "Casti connubii" (31-XII-1930), recogió esta idea y exigió que "las condiciones sociales y económicas dentro de la sociedad civil debían estar reguladas de tal manera que hicieran posible a todos los padres de familia ganar y adquirir lo necesario para alimentarse él, su mujer y sus hijos según su rango y estado"²⁷⁵. Finalmente, en la encíclica "Quadragesimo anno" de 1931, se dice que "ha de ponerse todo el esfuerzo en que los padres de familia reciban una remuneración suficientemente amplia para que puedan atender convenientemente a las necesidades domésticas ordinarias"; este salario debe ser asegurado "a todo trabajador adulto". "Es gravísimo abuso, y con todo empeño ha de ser extirpado, que la madre, a causa de la escasez de salario del padre, se vea obligada a ejercer un trabajo lucrativo, dejando abandonados en casa sus peculiares deberes y quehaceres y, sobre todo, la educación de los hijos" (QA 71).

El salario familiar absoluto exigido en las encíclicas papales presupone –prescindiendo de su posibilidad económica– que o el término medio de las familias tienen muchos hijos o que los

²⁷⁵ Pío XI, Encíclica "Casti connubi", AAS 22 (1930), 586 y ss.

matrimonios sin hijos o con pocos hijos se acomodan, cuando aquéllas predominan numéricamente, a las familias numerosas en su nivel de consumo. Esto no ocurre hoy en día. Supuesto que para todos los obreros adultos, incluso para los de familia numerosa, pudiera aumentar el salario de forma que correspondiera el nivel corriente de vida cultural y social, el nivel de vida de las familias numerosas estaría al poco tiempo por debajo del nuevo nivel social y cultural que se formaría debido a las superiores pretensiones y nuevas costumbres de consumo de los solteros y de los matrimonios con pocos hijos. Resulta, por tanto, que el mero salario de rendimiento influye en contra de la familia. Una compensación de cargas familiares en el sentido del salario familiar relativo graduado según familias con ayudas por los hijos puede ser una solución momentánea. Sin embargo, la exigencia de pagar el salario familiar relativo no puede cargarse sobre la empresa particular, porque en tal caso los padres con muchos hijos estarían expuestos al peligro del paro, ya que las empresas, para evitar gastos, podrían verse tentadas a preferir obreros solteros o casados y sin hijos. Habría que buscar, por tanto, formas de compensación supraempresariales. La compensación entre familias sin hijos o con pocos hijos y las familias numerosas se realiza con suma justicia cuando ocurre entre ambos grupos, cosa que es perfectamente posible dentro de cada rama económica y grupo profesional, a pesar de la violenta oposición de los grupos de interés.

§ 4. El beneficio

1. El beneficio de las empresas, que no puede ser reducido ni al interés por el capital invertido ni al sueldo empresarial que debe imputarse al trabajo de los empresarios autónomos, sino que representa un ingreso residual, es de extraordinaria importancia dentro del desarrollo económico de los modernos países industrializados. Las grandes fortunas de la época industrial no han nacido ni de la renta del suelo, ni del interés del capital, ni de la renta del trabajo, sino de los beneficios de los empresarios. La ganancia de los empresarios puede estar condicionada por tres factores:

a) La iniciativa creadora de los empresarios dotados por encima del término medio puede posibilitar ventajas de costes y productos mediante una "nueva combinación de las fuerzas de producción" que les haga obtener una ganancia de pioneros²⁷⁶ frente a los demás empresarios, caso no raro especialmente durante el siglo XIX.

b) Las ganancias de los empresarios pueden ser posibilitadas artificialmente por formaciones de monopolios y cartels.

c) Debido a los altos índices de incremento de la economía, puede surgir, cuando a ello se unen las bajas cuotas de ahorro de las clases más numerosas y la política fiscal a favor de la autofinanciación, un beneficio producido por la coyuntura del mercado, que es lo que ha ocurrido en gran medida en Alemania desde la reforma del marco.

2. La Doctrina Social Cristiana hace cuatro afirmaciones para enjuiciar la ganancia de los empresarios:

a) De la llamada "ganancia de pioneros", que en último término está al servicio de los consumidores, no hay por qué sospechar siempre que esa ganancia se invierta para el bien de

²⁷⁶ J. A. Schumpeter, *Theorie der wirtschaftlichen Entwicklung*. Múnich-Leipzig, 1926, 287 y ss.

la economía nacional y en este sentido se puede citar la "Quadragesimo anno", donde se dice que "el empleo de grandes rentas para la creación de puestos de trabajo y de oportunidades puede ser un destacado y oportunísimo ejercicio de la virtud de la magnificencia" (QA 51). La aprobación en el Vaticano II de la economía dinámica y de la iniciativa empresarial fue muy tenida en cuenta: "Hoy más que nunca, para hacer frente al aumento de población y responder a las aspiraciones más amplias del género humano, se tiende con razón a un aumento en la producción agrícola, industrial y en la prestación de servicios. Por ello hay que favorecer el progreso técnico, el espíritu de innovación, el afán por crear y ampliar nuevas empresas, la adaptación de los métodos productivos, el esfuerzo sostenido de cuantos participan en la producción; en una palabra, todo cuanto puede contribuir a dicho progreso" (GS 64).

b) Los beneficios monopolísticos son rechazados como usura por la Doctrina Social Cristiana desde hace siglos. Durante los siglos XV, XVI y XVII la expresión "monopolio" debió tener connotaciones negativas semejantes a las del término "capitalismo" en estos últimos cien años. Los monopolistas son "usurpadores" porque contra todo derecho se convierten en los creadores de los precios (Francisco Sylvius, †1649); realizan un "ataque a la libertad general", ya que las gentes "son obligadas por el monopolio a pagar precios más altos" a los que regirían sin monopolio (Cayetano, †1534). Se debe expulsar del Estado a los monopolistas, porque son más perjudiciales que las "malas cosechas y la langosta" (Juan de Medina, †1546)²⁷⁷.

c) Puesto que por la misma coyuntura del mercado y en razón de las medidas de política económica legisladas por el gobierno desde la reforma monetaria, son los empresarios quienes reciben los beneficios, no se puede intranquilizar su conciencia moral por causa de los mismos. Es urgente, sin embargo, como hemos dicho más arriba, adoptar inmediatamente las medidas apropiadas que hagan posible una amplia difusión de los bienes desde el sector del capital.

d) La ganancia de los empresarios tiene que ser purificada y ennoblecida por una disposición de servicio a la comunidad. Si no se tiene en cuenta esta disposición de servicio, no queda más, según Tomás de Aquino, que el mero apetito de ganancia que despierta "cierta repugnancia"²⁷⁸ y que, como escribe Domingo de Soto (†1560), provoca una "sed insaciable" y hace a los empresarios semejantes a los "jugadores de juegos de azar"²⁷⁹.

e) Para aumentar la venta y el beneficio, los empresarios se sirven de la publicidad, que debe informar con objetividad al comprador, como es de hecho el caso entre las mismas empresas como, por ejemplo, al comprar máquinas herramienta. La amplia capa de los consumidores, sin embargo, no es informada de este modo, sino más bien se la equivoca y ofusca mediante el exceso de una sugestiva atracción, sobre todo en las revistas ilustradas inmorales. Los consumidores parecen contentos con esto; tienen la publicidad que merecen y pagan. Los empresarios están obligados en conciencia a anunciarse verdadera y objetivamente y a excluir como elementos de propaganda publicaciones destructivas.

²⁷⁷ Cfr. J. Höffner, *Wirtschaftsethik und Monopole im 15.u. 16. Jh.*, Darmstadt, 2ª ed. 1969, 135 y ss.

²⁷⁸ Tomás de Aquino, *S. th.* II-II 77, 4.

²⁷⁹ Cfr. J. Höffner, *Wirtschaftsethik und Monopole im 15.u. 16. Jh.* Darmstadt, 2ª ed. 1969, 106.

§ 5. Rectificación de la distribución original de la renta por el sistema de la seguridad social

1. Volumen de la redistribución: la distribución originaria del producto social que se lleva a cabo en el proceso económico –en forma de renta del suelo, interés del capital, ingresos del trabajo y beneficio industrial– es corregida en gran medida por los impuestos y por las cargas sociales.

En la seguridad social se gastaron en Alemania el año 1975, 347,9 mil millones de marcos. Para la posterior reconstrucción de las prestaciones sociales se ha pagado entretanto bastante más. De modo que los gastos en seguridad social hasta el año 1981 ascendieron en un 41,4% y llegaron a los 492,4 mil millones de marcos. Fueron diversas causas las que pudieron provocar y favorecer esta situación: dos inflaciones aniquilaron los ahorros privados, hasta el punto de que se consolidó cada vez más la opinión de que la seguridad social sólo podían prestarla instituciones sociales. Las instituciones creadas en los últimos setenta años para la realización de los seguros sociales legales se consolidaron también –en virtud de la tendencia de lo institucional a perdurar–, y con ello favorecieron la extensión del sistema. Finalmente hay que tener en cuenta que la Primera y sobre todo la Segunda Guerra Mundial precipitaron a millones de personas a un estado de necesidad que ni fue la consecuencia de culpas personales ni debe ser contado entre los llamados riesgos normales de la sociedad moderna. Para satisfacer los derechos a la compensación de cargas, reparación e indemnización de estos grupos de población (víctimas de la guerra, exiliados, damnificados por los bombardeos, perseguidos por los nacional-socialistas, etc.) hubo que crear nuevas y amplias instituciones de seguridad social.

Típico de la seguridad social es, por una parte, el seguro obligatorio, que fue introducido para llegar al círculo de personas totalmente necesitadas y para evitar los riesgos desfavorables y, por otra, la compensación social en favor de los más débiles económicamente.

2. Tanto contra los seguros sociales obligatorios como contra la compensación social se lanzan hoy fuertes objeciones. Los obreros, se dice, han logrado desde hace mucho la igualdad dentro de la sociedad industrial. Los seguros obligatorios tratan a los trabajadores como pobres indefensos que no pueden "disponer libremente de un tercio de sus ingresos laborales". La cuestión capital sería: "¿Más prestaciones sociales y más utilización de los ingresos determinada por elementos ajenos al propio trabajo, o más libertad de decisión propia en el sentido de libertad de uso y consumo de los bienes obtenidos?"²⁸⁰. También habría que plantear la cuestión de si el legislador está autorizado a retener la "mitad de las cuotas de los obligados a pagarlas (...) para beneficiar, por así decirlo, a la otra mitad". No se ve por qué a los que ganan menos no se les puede obligar a contribuciones arriesgadas, "si se les obliga a pagar el mismo precio que los que perciben mayores ingresos, por el pan, la carne, las legumbres, los vestidos y el cine"²⁸¹. Los seguros sociales alemanes no serían en realidad seguros, sino una "forma moderna de remediar a los pobres", ya que la compensación social "es una limosna, sea cual sea la forma que adopte" (Heddy Neumeister).

3. Al valorar críticamente el sistema de la seguridad social la Doctrina Social Cristiana parte de los siguientes principios:

²⁸⁰ E. Liefmann-Keil, "Wirtschaftliche Grenzen für Sozialleistungen?", *Betriebskrankenkasse*, 1958, n. 19.

²⁸¹ W. Schreiber, en: *Rheinische Merkur*, 10.10.1956.

- a) Es "derecho y deber de cada persona" el "cuidar responsablemente de su sustento y del de quienes dependen de él" (MM 55).
- b) La comunidad más próxima que debe conferir a la persona la seguridad social es la familia. Aunque la familia ha perdido muchas funciones en la era industrial hasta el punto de que no puede ya prestar toda la seguridad social necesaria, la economía familiar ofrece todavía hoy un refugio seguro.
- c) De gran importancia para la seguridad social, especialmente de los trabajadores autónomos, es la mutua ayuda profesional, que educa en el pensar y obrar solidarios y, con la unión de energías, cumple tareas que el individuo aislado no puede cumplir.
- d) Las condiciones de la sociedad industrial hacen que la seguridad social no pueda realizarse únicamente a través de los particulares, las familias y mutualidades, sin ayuda de las instituciones sociales. El sistema de la seguridad social sólo puede entenderse si se tiene en cuenta la situación sobrevenida a las personas a causa de la revolución técnico-industrial. Se trata en gran parte de una adaptación de las formas de existencia y modos de vida de la persona moderna a las nuevas condiciones sociales y económicas de la sociedad industrial. Desde este punto de vista es insostenible presentar el sistema de la seguridad social como un fenómeno general de degeneración y como un signo de la masificación y decreciente responsabilidad. Los seguros obligatorios y la compensación social en caso de una amplia difusión de los bienes económicos podrán, sin duda, ser atenuados, pero no eliminados del todo. En este punto pueden distinguirse determinados riesgos normales, según los tres estadios de la vida de la persona: infancia y juventud, madurez, y vejez. De los niños y jóvenes se hace cargo la seguridad social en tres casos: cuando falla la familia (deficiencia familiar); cuando la formación profesional y la incorporación al trabajo se halla dificultada a consecuencia de la adversa situación social (deficiencia social), y por el evidente desnivel social que amenaza a las familias numerosas. En la madurez son típicos cuatro riesgos: invalidez prematura, enfermedad, paro y viudez. Precisamente en este estadio de la vida tienen gran importancia la prevención y rehabilitación (tratamiento médico, formación profesional, etc.). Tales "ayudas a la autoayuda" pretenden sustituir la redistribución social por la "inversión social", con la intención de hacer, en la medida de lo posible, que la persona pueda siempre ganarse su sustento responsablemente. Al seguro social de la vejez debe dedicarse especial cuidado en la sociedad moderna. Hay que considerar como un importante progreso el hecho de que desde la Segunda Guerra Mundial en diversos países, y sobre todo en la República Federal de Alemania, se haya tenido en cuenta, a la hora de organizar el seguro legal de vejez, la dinámica del desarrollo económico. El aumento de la productividad y el incremento del producto social hacen que, permaneciendo constante o creciendo muy poco la población, el nivel social de vida aumente continua, aunque desigualmente, en las diversas clases sociales; de lo que a su vez se sigue que sólo se puede dar a los ancianos un nivel de vida correspondiente a la respectiva situación de la renta media, cuando sus ingresos se adaptan al aumento de productividad.
- e) Por lo demás, estas reflexiones no pretenden hacer inofensivo el peligro existente en la escalada hacia el estado de bienestar, en el que se confía como en el primero y único responsable de la seguridad social de todos los ciudadanos. Y desplaza, por tanto, el principio de la seguridad basada en la igualdad de contribución y prestación, por el principio de previsión que garantiza las prestaciones por simple disposición legal, sin que sean pagadas las correspondientes cargas. Favorece esta escalada el hecho de que actualmente tiendan a la previsión social estatal amplios círculos de todas las clases sociales. La aplicación del

principio riguroso de previsión está justificada frente a quienes han caído en situación de necesidad no por los efectos del desarrollo industrial, sino por catástrofes políticas. Hay que sospechar, sin embargo, de la aplicación de este principio a los riesgos normales (enfermedad, vejez, etc.). Cuando –como en 1895– sólo un quinto de la población tenía el seguro de invalidez, podía hacerse con los medios fiscales generales una redistribución de la renta a favor de los beneficiarios y a costa de los restantes cuatro quintos de la población. A medida que aumenta, sin embargo, el número de beneficiarios en relación con la población total, y cuanto más se extiende el deber de los seguros, tanto menos significan los subsidios una ayuda de la totalidad a una minoría socialmente débil, y tanto más son recaudados los medios entre los asegurados mismos –en gran parte a través de los impuestos indirectos. Con ello no se niega que, incluso actualmente, sea posible con los medios fiscales tanto una compensación vertical entre ricos y pobres como una compensación horizontal entre los socialmente débiles y los socialmente fuertes dentro de la misma comunidad de asegurados, compensación que puede estar justificada si se mantiene dentro de ciertos límites y no conduce a la nivelación general indiscriminada. No es, por otra parte, impensable que el proceso redistributivo determine económicamente cada vez más al Estado, lo cual representaría un estrechamiento de su sentido.

A la extensión del poderoso proceso redistributivo de los ingresos nacionales en la República Federal de Alemania no se le ha prestado atención por parte de los críticos del sistema neomarxistas. Solamente puede ser fruto de una mala voluntad el afirmar que la economía social de mercado en la República Federal de Alemania es capitalista, cuando en el año 1981 del producto social bruto de 1552 mil millones de marcos se destinaron 631 mil millones a impuestos y cargas sociales; cuando para las prestaciones sociales se utilizaron 492 mil millones de marcos y cuando el nivel de vida de los trabajadores estaba por encima del de los países comunistas.

Conciernen especialmente a la situación de la República Federal de Alemania, las palabras del Papa Juan Pablo II cuando dice que "la solidaridad con los que trabajan, junto con una toma de conciencia más neta y más comprometida sobre los derechos de los obreros por la contraparte, ha dado lugar en muchos casos a cambios profundos". De este modo los trabajadores pueden por ejemplo "participar en la gestión y en el control de la productividad de las empresas" e "influir en las condiciones de trabajo y remuneración, así como en la legislación social".

4. En las sociedades industriales desarrolladas se han producido, en un lento proceso, modificaciones de la estructura, que dejan entrever el paso de las políticas sociales de viejo cuño a una política social. Las acciones más inmediatas a llevar a cabo son: una más amplia distribución de bienes, la creación y aseguramiento de un suficiente número de puestos de trabajo, una política familiar y sanitaria, el fomento de la educación primaria, de la formación profesional y de la formación permanente, así como una política ecológica y de ordenación del espacio.

SECCIÓN CUARTA: EL ESTADO

Preliminares

El filósofo de la religión y de la cultura Ernst Troeltsch (1865-1923) cuenta la profunda impresión que en sus tiempos produjeron sobre él y los demás estudiantes las lecciones berlinesas del temperamental Heinrich von Treitschke (1834-1896). La política, había dicho Treitschke, no se ocupa de la moral, sino de los “misterios del arte de construir el poder, de asegurarlo y de expandirlo”. “¡Cómo nos latía a nosotros, jóvenes estudiantes, el corazón, cuando Heinrich von Treitschke con su ardiente retórica describía así el Estado y vertía burlas poco delicadas sobre los doctrinarios éticos y jurídicos!”²⁸². En 1943, unos cuantos estudiantes de Múnich, los hermanos Scholl y su círculo, fueron ejecutados, junto con dos profesores suyos, por haberse manifestado contra el Estado nacionalsocialista por motivos de conciencia moral.

La relación de la persona con el Estado, en cuanto encarnación del poder, ha estado siempre cargada de tensiones. Por eso se comprende que la cuestión del Estado y de su esencia haya desempeñado desde el principio, un papel importante dentro del pensamiento cristiano. El término “estado” aparece por vez primera a comienzos del siglo XVI en los Estados renacentistas del norte de Italia para denominar las comunidades políticas, pero después se hace familiar en todos los idiomas europeos. Más antiguo y de acentos más sentimentales es el término “nación”, que se refiere al pueblo arraigado en unas tradiciones heredadas y portador de un ideal cultural particular. En el siglo XIII, Tomás de Aquino llamó a la cristiandad occidental *grandis natio*²⁸³. En alemán “Vaterland” (lirealmente “país de los padres”) significa: patria común, estirpe, lengua, cultura e historia. El amor a la patria fue manipulado perjudicialmente por el nacionalsocialismo y cayó en descrédito. Durante muchos años estaba casi prohibido hablar de la patria. Al amor a la patria sustituyó la censura de la patria. Debería pasar un tiempo para volver a traer a la memoria el mensaje cristiano de la relación entre el ciudadano y la patria. El Concilio Vaticano II habla de un “amor a la patria magnánimo y fiel” (GS 75). El amor a la patria no es un simple sentimiento, no es un chauvinismo. Es más que obediencia y lealtad. Es participación activa en el bien y en el dolor de un pueblo, integrado en el amor a todos los pueblos, es decir, abierto “sin estrechez espiritual” a “toda la familia humana” (GS 75).

Con el fin de investigar la idea moral del Estado, la Doctrina Social Cristiana estudia las cuestiones del origen y el fin del Estado, del poder político y de las formas del Estado y de la especial relación del cristiano y de la Iglesia con el Estado.

CAPÍTULO PRIMERO: ORIGEN Y SENTIDO DEL ESTADO

§ 1. Multiplicidad de interpretaciones

1. Origen y sentido del Estado según la interpretación teocrática. La superioridad del poder del Estado ha inducido siempre, como enseña la Historia, a ver en el Estado algo divino, de forma que pueden distinguirse dos formas de pensamiento político teocrático:

²⁸² E. Troeltsch, *Politische Ethik und Christentum*. Berlín, 1904, 5 y ss.

²⁸³ Tomás de Aquino, *Opusc.* 57.

a) El culto al soberano vio en el rey –en cuanto representante del Estado– a un dios aparecido corporalmente sobre la tierra. Desde que el rey sirio Antíoco se hizo glorificar el siglo II antes de Cristo como "salvador" (soter) y "manifestación de Dios" (epiphanes), el culto al Estado y al emperador encontró amplia difusión en el mundo antiguo. En la ciudad de Priene del Asia Menor se ha encontrado una inscripción del año noveno después de Cristo en la que se dice que el emperador Augusto predicó el "evangelio" y trajo la "salvación" a los hombres. Desde la muerte de Augusto, los emperadores romanos difuntos fueron declarados divinos por decisión del senado. Domiciano, Aureliano y Diocleciano se hicieron llamar "señor y dios" (dominus et deus) incluso durante su vida. El emperador del imperio incaico no sólo era, según las ideas del culto inca sobre el Estado, el caudillo político y militar supremo, sino el Hijo del Sol, encarnado y aparecido sobre la tierra. Su muerte significaba una vuelta "a la casa de su padre el Sol".

b) Mientras que el culto al soberano bajaba, en cierto modo, a Dios del cielo y le hacía tomar figura visible en el rey, una segunda tendencia, que suele llamarse teocracia en sentido estricto, quita, en cierto modo, el poder político al Estado y lo eleva hasta el cielo, lo que tiene por consecuencia que sólo los sacerdotes en cuanto representantes de Dios pueden ejercer el poder político. Por ejemplo, el partido de los zelotes en tiempos de Cristo rechazó cualquier poder político independiente. Sólo Dios ejercería el poder político-teocrático en Israel a través del sacerdocio de Jerusalén. Quien pagara a los romanos el phoros, la moneda de los impuestos, es decir, tolerara que hubiera junto a Dios otros señores mortales, traicionaría al Dios de Israel. Una ideología semejante fue defendida en la Edad Media por algunos juristas y teólogos. Aegidio Romano (†1316) enseñó, por ejemplo: "Después de la pasión de Cristo no puede haber verdadero Estado en el que no impere Cristo como fundamento y guía"²⁸⁴. Todo poder político estaría, en último término, en manos del Papa, quien administraría los negocios políticos por medio de laicos, ya que de lo contrario éstos se sentirían "totalmente postergados". En Tomás de Aquino y en los demás teólogos sobresalientes de la Edad Media podríamos buscar en vano este tipo de ideas. En el siglo XVI, Francisco de Vitoria se burló de los partidarios de la teoría teocrática: todo eso es un sofisma (omnino est sophisticum); no ha sido Dios quien ha dado al Papa el supuesto imperio universal, sino los juristas de la curia, aunque ellos mismos son "muy pobres en bienes e inteligencia"²⁸⁵.

2. La ideología del poder. En la Edad Moderna la teoría teocrática fue desplazada por la interpretación ideológica del Estado que parte de que el derecho del más fuerte es "la ley más antigua de todas".

a) Desde el punto de vista de la historia de las ideas, quien ha tenido influencia más duradera ha sido el florentino Niccolò Machiavelli (1496-1527). En el fondo de su teoría hay una imagen de la persona radicalmente pesimista: "De los seres humanos se puede decir en general que son desgraciados, inconstantes e hipócritas, llenos de miedo al peligro, llenos de codicia de ganancia". Sólo un príncipe poderoso puede imponer el orden a los egoístas. Por eso el príncipe tiene que ejercer su poder sin escrúpulos, sin pensar "si es justo o injusto, benigno o cruel, digno de alabanza o de vituperio". El principio de la "razón de Estado" (ragione di stato) exige que se ponga en práctica consecuentemente todo lo que sirva al poder. Cuanto más pueda un príncipe parecerse al astuto zorro, es decir, cuanto mejor domine el arte

²⁸⁴Aegidius Romanus, *De ecclesiastica Potestate*. Weimar, 1929, 73.

²⁸⁵*Relectio prior de potestate Ecclesiae*, ed Getino, vol. II, Madrid, 1934, 66.

de "presentarse como si y presentarse como si no", tanto más honorables serán tenidos en general sus procedimientos; en efecto, al populacho sólo le impresionan la apariencia y el éxito, "y en el mundo no hay más que populacho"²⁸⁶.

b) La "ideología del poder" ha sido recogida por sociólogos modernos. Franz Oppenheimer (Der Staat, 1923) explica, por ejemplo, que a las dos fuerzas originales que impulsan y desarrollan toda vida -el hambre (conservación del individuo) y el amor (conservación de la especie)-, se sumó ya en las primitivas formaciones sociales un tercer instinto: el de prestigio y poder. El humano se dio cuenta, además, de que el poder supone riqueza y de que los bienes terrenos pueden adquirirse de dos modos: o mediante el propio trabajo, es decir, por un método económico de adquisición, o mediante la violenta apropiación del trabajo ajeno, es decir, por un método político de adquisición. Las tribus agrícolas de los fécondos valles se habrían servido del propio trabajo para sustentar su vida, mientras que los combativos pastores que habitaban en las estepas de pastos habrían usado preferentemente el "método político", cayendo sobre los autóctonos agricultores, robándolos y asesinandolos. "Motor de toda la historia" y "motivo del nacimiento de todos los estados" sería "la oposición entre agricultores y pastores, entre trabajadores y ladrones, entre valle y estepa". El primer estadio sería el robo y asesinato: "Casi siempre vence el poder más pequeño, pero más compacto y móvil (el de los pastores) sobre la masa mayor y más difusa (los agricultores): la pantera sobre el búfalo". Pero pronto comienzan los salvajes pastores a darse cuenta de que un agricultor muerto a palos no puede arar ni sembrar la tierra. Se le deja vivir e incluso se le defiende contra otras tribus de nómadas: "De los grupos étnicos originariamente extraños por razón de la sangre, y a menudo por el lenguaje y raza, nace un solo pueblo con un solo idioma, con un solo código moral y un sentimiento nacional". Los dos grupos "se interpenetran, se mezclan, se funden en unidad de usos y costumbres, idioma y culto". Esta es la evolución "hacia la formación del Estado en cualquier sentido".

c) De reflexiones parecidas parte Leopold von Wiese. Basándose en Vojtech Tuka, distingue entre sistema social "carnino" (de caro) y sistema "domunal" (de domus). En el estadio primitivo de la "carninidad" el vínculo de la sangre habría sido "el aglutinante suficiente dentro de la estirpe y la familia". "Las posibilidades de larga subsistencia de un sistema próximo al tipo puro del orden carnino", habían sido sin embargo muy pequeñas, ya que este sistema sólo puede afirmarse "en un espacio cerrado y con un mínimo incremento de población". Como "factor de dispersión más importante" habría que citar la guerra: "robo, conquista, lucha casi en todas partes". Los vencedores habrían exterminado al principio a los vencidos, pero pronto se habrían dado cuenta de que es más ventajoso servirse de ellos. De la guerra habría nacido el "caudillaje", la monarquía y, con ella, el Estado. El dominador habría regalado a sus guerreros lotes de terreno. De este modo, "la sólida casa de piedra y madera" se convirtió en centro del sistema social domunal²⁸⁷.

d) En la interpretación ideológica, mezclada con el materialismo histórico, se funda también la teoría marxista-bolchevique del Estado. El Estado, se explica en esta teoría, nació después de la época del comunismo primitivo, junto con la propiedad privada, como instrumento de represión y explotación de las clases oprimidas. Al vencer el socialismo, el Estado pervivirá al principio como "dictadura del proletariado" que, según Lenin, "es un férreo poder y obra con

²⁸⁶N. Machiavelo, *II Principe*, c. 18

²⁸⁷L. v. Wiese, *Gesellschaftliche Stände und Klassen*. Múnich, 1950, 12 y ss.

temeridad y rapidez revolucionarias, y es despiadado en la represión de los explotadores y de los bandidos". Sólo cuando comience el estadio final comunista desaparecerá el Estado: el gobierno sobre personas será sustituido por la administración de las cosas y la dirección de los procesos de producción. El Estado no será suprimido, morirá"²⁸⁸.

3. Interpretación individualista del Estado en la Ilustración. La filosofía de la Ilustración de los siglos XVII y XVIII, que puso en primer plano al individuo autónomo, vio en el Estado – como en el resto de las formaciones sociales– una mera institución finalista. Las personas, se enseñaba, habrían puesto fin al estado original apolítico por motivos utilitarios pactando la fundación del Estado. Hay que destacar dos intentos interpretativos procedentes del individualismo ilustrado, que se diferencian sin duda en sus resultados y consecuencias:

a) La teoría del Estado de Thomas Hobbes (1588-1679) se basa en su antropología individualista. A la doctrina de la filosofía social occidental de que la persona es por naturaleza un "ser social", rechazada por él como "absolutamente falsa", opone Hobbes el principio de que el "estado natural" de los hombres es la "guerra de todos contra todos" (*bellum omnium in omnes*). Hobbes recoge el dicho del comediante romano Titus Maccius Plautus (†184 a. C.) y constata que el hombre "es un lobo para el hombre" (*homo homini lupus*), al que en el estado natural le fue permitido "hacer lo que quiso y contra quien quiso". Sin embargo, la razón exigió poner fin a este estado, que necesariamente llevaba a la desaparición de todos, mediante un pacto de unión (*pactum unionis*) que vincularía a todos con todos. A la vez, todos renunciarían frente a los demás a su libertad en favor de un tercero, que con ello se convirtió en dominador absoluto: "En esta unión o sometimiento consiste la esencia del Estado", pues "el Estado nace cuando las personas se unen voluntariamente y los individuos pactan entre sí que, sea quien sea la persona a quien la mayoría entregue con su decisión el derecho de representar a todos, todos deben también obedecerle" (*pactum subjectionis*). Hobbes se opone consecuentemente a la fe católica, que exige "obediencia a otros" (al Papa y los obispos): "Por eso concedí al supremo poder político el derecho de decidir si ciertas doctrinas son o no incompatibles con la obediencia de los ciudadanos y, en caso afirmativo, de prohibir su difusión".

El Leviathan, en el que Hobbes expuso sus doctrinas políticas, se convirtió en la Carta Magna del absolutismo de los príncipes. En tiempos de la dictadura nacionalsocialista, Carl Schmitt invocaba a Hobbes "a través de los siglos": "Non jam frustra doces, Thomas Hobbes". El Leviathan sería "un grandioso signo de la restauración de la energía vital natural y de la unidad política"; "al pluralismo medieval, a las pretensiones políticas de las Iglesias y de otros poderes indirectos opuso la unidad racional de un poder unívoco capaz de una eficaz protección"²⁸⁹. Pío XII declaró en cambio, el 20 de febrero de 1946: "¿No ha llegado el Estado incluso "a renunciar a su misión de protector del derecho, para convertirse en el Leviatán del Antiguo Testamento que lo domina todo porque pretende apoderarse de casi todo?"²⁹⁰

b) Jean Jacques Rousseau (1712-1778), de quien la Revolución francesa recibió sus modelos y consignas, parte –lo mismo que Hobbes– de la idea de que los humanos, para sustraerse a la general inseguridad del estado primitivo, pactaron la fundación del Estado: "Como nadie tiene

²⁸⁸F. Engels, *Die Entwicklung des Socialismus von der Utopie zur Wissenschaft*. Berlín, 1946, 42.

²⁸⁹C. Schmitt, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*. Hamburgo, 1938, 132.

²⁹⁰ Pío XII, 20. 2. 1946 (UG 4104).

por naturaleza poder sobre sus semejantes y como la fuerza no funda ningún derecho, no queda más que el convenio; en él se funda también, por tanto, todo poder legal". Con ello cambió sin duda la situación de la persona, puesto que la libertad natural fue sustituida por la libertad civil. En el contrato de fundación del Estado aparece, en opinión de Rousseau, una voluntad general de los seres humanos (volonté générale) que debe distinguirse tanto de las intenciones subjetivas de cada uno como de la suma de las voluntades particulares, y que en cuanto conciencia moral pura representa al "yo mejor", que se revela cuando callan las pasiones.

La influencia de Rousseau ha sido enorme. No sólo mostró el camino a la Revolución francesa, sino que contribuyó decisivamente a la fundación de la democracia liberal de corte occidental. Aunque los efectos históricos de las doctrinas políticas de Hobbes y de Rousseau han sido muy diversos, los sistemas de ambos pensadores radican, en definitiva, en la filosofía individualista de la Ilustración.

§ 2. Origen y sentido del Estado según la Doctrina Social Cristiana

Las afirmaciones de la Doctrina Social Cristiana acerca del Estado son de naturaleza teológico-social y filosófico-social.

1. La interpretación teológico-social se puede resumir en seis afirmaciones:

a) El Estado no es el "Dios presente". La Sagrada Escritura aplica a Cristo, con manifiesta intención, las fórmulas divinizadoras del culto al soberano (soter y epiphanes). El emperador no es el salvador y el dios aparecido entre nosotros, sino Cristo: hemos sido llamados a la salvación "por la manifestación (epiphanes) de nuestro Salvador (soter) Cristo Jesús" (2 Tim 1,10). Los fieles son amonestados a rezar por los reyes, no a los reyes, con lo que se niega absolutamente la divinidad del emperador: "Esto es bueno y grato ante nuestro Salvador" (1 Tim 2,3).

b) La interpretación teocrática del Estado está en contradicción con la Escritura. Las palabras del Señor "dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios" (Mc 12, 17) no expresan ni el desprecio del Estado al que sin remedio hay que dar lo que exija, ni una subordinación teocrática a la jerarquía eclesiástica. La pregunta de los fariseos era: "¿Quién tiene razón, los divinizadores helenistas y paganos del Estado o el partido de los zelotes que pone el Estado en manos del sacerdocio?" El "ni uno ni otro" de la respuesta de Cristo condena la idolatría del Estado y la teocracia, y reconoce la autonomía del Estado.

c) El Estado dotado de poder coactivo pertenece al eón ubicado entre la caída del hombre y la vuelta del Señor. En el futuro reino de Dios no habrá Estado, como tampoco habrá matrimonio y propiedad.

d) El origen del poder coactivo y penal del Estado se basa en el pecado, en tanto que la humanidad caída necesita la función ordenadora del Estado contra los infractores del derecho y los delincuentes: "Porque los magistrados no son de temer para los que obran bien, sino para los que obran mal. ¿Quieres vivir sin temor a la autoridad? Haz el bien y tendrás su aprobación, porque es ministro de Dios para el bien. Pero, si haces el mal, teme, que no en vano lleva la espada. Es ministro de Dios, vengador para castigo del que obra mal" (Rom 13, 3-4).

e) Aunque el poder coactivo del Estado está condicionado por el pecado, el Estado no tiene su origen en el príncipe del pecado, en Satanás, sino en Dios: "Todos habéis de estar sometidos a

las autoridades superiores, que no hay autoridad sino por Dios; y las que hay, por Dios han sido establecidas, de suerte que quien resiste a la autoridad, resiste a la disposición de Dios, y los que la resisten se atraen sobre sí la condenación" (Rom 13, 1-2).

f) Aunque la Escritura reconoce la importancia y dignidad del Estado, indica sin embargo con toda seriedad que precisamente el Estado puede degenerar en un poder antidivino. Al final de los tiempos, el "falso profeta", la "bestia que sube de la tierra" abusará del poder político para ejercer el terror: "E hizo que a todos, pequeños y grandes, ricos y pobres, libres y siervos, se les imprimiese una marca en la mano derecha y en la frente, y que nadie pudiese comprar o vender sino el que tuviera la marca" (Apoc 13, 16-17). La divinización del Estado es simplemente una posibilidad real de éste; su atributo bíblico es la "boca" (Apoc 13,5). La doctrina social protestante que, a diferencia de la concepción católica, se entiende a sí misma como exclusivamente teológica y rechaza en consecuencia la filosofía política, ha sido a lo largo de la historia muy abundante en tensiones y nada unitaria en sus afirmaciones sobre el Estado, cosa que se explica por la diversidad de los puntos de partida: la doctrina luterana de los dos reinos, la cristocracia de Calvino, la doctrina política paleoluterana, la doctrina de los órdenes de conservación, etc. Mientras que la ética social protestante actual no ve en la doctrina de Lutero sobre el régimen eclesiástico de los príncipes temporales más que una solución necesaria para el tiempo en que se escribió y, por tanto, caducada para la moderna sociedad secularizada, reconoce en cambio en la doctrina política de Lutero dos cosas importantes, incluso para nuestro tiempo: primera, la interpretación del Estado como orden divino de conservación ("para tu bien"; Rom 13, 4) y, segunda, la doctrina de que las autoridades políticas son "oficios de Dios", "máscaras de Dios" (Lutero) bajo las que "Dios gobierna secretamente el mundo", aunque por lo demás no hay que olvidar que el poder político puede, en lugar de evitar el mal, convertirse él mismo en cómplice del mal.

2. Desde el punto de vista filosófico-social, el Estado es la forma social suprema de un pueblo, fundada en el derecho natural, al servicio de la consecución del bienestar terreno y basada en el derecho y en el poder. Al interpretar más en concreto esta afirmación, la Doctrina Social Cristiana parte de las siguientes reflexiones:

a) La criatura humana no puede por sus propias fuerzas desarrollarse "en toda la plenitud y riqueza que Dios ha puesto germinalmente en ella" (QA 118). Tampoco la familia puede en modo alguno satisfacer todas las necesidades de la vida, porque no es autárquica. Son necesarias otras numerosas comunidades. Con ello tenemos ante nosotros un número casi incalculable de individuos unidos entre sí, familias, municipios, empresas, instituciones culturales, etc., cuyas relaciones tienen que ser regidas por el derecho, el orden y la seguridad. Para cumplir estas tareas se necesita una suprema formación social terrena que, basada en el derecho y en el poder, consiga el bienestar terreno del mejor modo posible como seguridad suprema y supremo guardián del bien común. Esta suprema formación social, el Estado, debe por tanto facilitar las condiciones para el próspero desarrollo de los individuos, de las pequeñas comunidades y de toda la sociedad.

Con ello la sociedad y el Estado no quedan separados, pero sí diferenciados. El dualismo de Estado y sociedad garantiza la libertad de las personas y el desarrollo de los distintos ámbitos culturales. Defiende del poder totalitario de la colectividad.

b) Tan pronto como en una región determinada, por ejemplo en un país recientemente colonizado, la conciencia de solidaridad política une a las personas que viven en ella, tales pobladores constituyen el *corpus mysticum* del Estado, mientras que una masa humana desordenada "sin unidad física ni moral" no es todavía un *corpus politicum*²⁹¹. Esta conciencia de solidaridad es sin duda un elemento espiritual, y no un ciego instinto biológico, pero no supone ningún pacto expreso en el origen del Estado. En este sentido, el Estado no es "obra de humanos" sino "naturaleza"²⁹². En esto se manifiesta la esencial diferencia entre la filosofía política cristiana, tal como fue explicada sobre todo por los grandes teólogos españoles del siglo XVI, y la teoría individualista del pacto de un Hobbes o de un Rousseau.

c) Cuando una formación social cumple los supuestos que le corresponden como supremo guardián del bien común, dependerá en gran parte de la respectiva situación social, política y económica. El mero nombre no constituye un Estado. En la antigua Grecia, la polis fue tal vez "Estado" en el pleno sentido de la palabra. Actualmente está justificado preguntar si los tradicionales estados nacionales de Europa pueden cumplir por sus propias fuerzas las funciones de supremo garante del bien común. Desde el punto de vista económico, político y militar, estos estados están tan necesitados unos de otros –muchas veces a consecuencia de la evolución técnica y política–, que ciertas tareas vitales y superiores del bien común sólo pueden ser cumplidas en conjunto.

Decisiva es la cuestión acerca de qué fuerzas espirituales proporcionarán el rostro a una Europa unida federalmente. Una Europa puramente tecnocrática no tendría ninguna persistencia. La cultura de Europa, en la que los elementos griegos, romanos, germanos, celtas y eslavos, fueron integrados por el cristianismo, se funda en el respeto de la dignidad de la persona y en el reconocimiento de la libertad de decisión y de conformación. El Cristianismo deberá seguir siendo, también en el futuro, el alma de Europa.

d) Los ciudadanos son, por una parte, portadores de la vida política y, por otra, "súbditos". A consecuencia de la gran población y de la gran densidad y complicación social que resulta de ello, la "institucionalización" se ha extendido cada vez más en los grandes estados modernos, de forma que muchas personas perciben al Estado casi sólo como institución y organización de dominio, pero apenas como organización de personas. La Doctrina Social Cristiana destaca ambos aspectos del Estado; sin embargo, acentúa decisivamente la conciencia de responsabilidad de los ciudadanos.

e) Puesto que el Estado está fundado en la naturaleza humana, en último término tiene su origen en Dios, creador de la naturaleza: "Vivir en el Estado se lo impone a la persona su naturaleza humana o, mejor, Dios, creador de la naturaleza"²⁹³.

²⁹¹ F. Suárez, *De Legibus* III, c. 2, n. 4.

²⁹² F. de Vitoria, *De potestate civili*, Getino, II, 179.

²⁹³ León XIII, Encíclica "Diuturnum illud".

CAPÍTULO 2: EL PODER ESTATAL

§ 1. Carácter iusnaturalista del poder estatal

1. Según la doctrina cristiana, el poder político está dado naturalmente al Estado, "incluso contra la voluntad de los ciudadanos"²⁹⁴. Sin una autoridad política unitaria y ordenada al bien común es imposible la realización del fin del Estado, "ya que los individuos persiguen cada uno sus ventajas privadas, que frecuentemente están en contradicción con el bien común"²⁹⁵.

2. Como el Estado es el supremo guardián del bien común, su poder tiene que ser unitario, general, soberano y coactivo. Ciertamente está en contradicción con el pensamiento cristiano ver en la soberanía política un poder totalmente ilimitado, e incluso ilimitable, interna y exteriormente. Según la doctrina cristiana, no hay –excepto en el infierno– ninguna sociedad "totalmente cerrada". El Estado no debe ser víctima del intolerante exclusivismo que conduce al terror y a la guerra, y que no respeta ni a Dios ni al prójimo, ni a la dignidad humana. Tiene que estar más bien, "abierto" a la vida propia de los individuos y de las pequeñas comunidades, al derecho a la vida de los demás pueblos y, sobre todo, al orden que está por encima de todos los estados, porque ha sido dado por Dios.

Desde hace años se extiende en muchos estados un error amenazador en las convicciones éticas. Naturalmente existe un pluralismo justificado, por ejemplo en el ámbito de la política exterior, de la economía política, de la política social. Los grupos sociales y los partidos políticos tendrán frecuentemente en estos terrenos opiniones diferentes, sin por ello dañar la creencia común en los valores éticos fundamentales. Un Estado que no reconozca valores éticos fundamentales, sino que se conforme con cualquier orden exterior que funcione, caerá a la larga.

§ 2. El sujeto del poder político

1. Según la doctrina cristiana, Dios es el autor de todo poder y autoridad, de lo que resulta que la doctrina política cristiana está lejos de sospechar del poder político en cualquier caso; por ejemplo, en el sentido del principio de igualdad de la Revolución francesa, que propugnaba una sociedad de hermanos iguales, sin padres. De esta actitud fundamental, que afirma la autoridad, tal vez deduzcan algunos que la Doctrina Social Cristiana fomenta un conservadurismo rígido y derechista, y que sólo ve propiamente la forma política justa en la monarquía fundada en la gracia de Dios. Tal supuesto es erróneo, ya que la libertad política tiene en la doctrina social política un espacio sorprendentemente amplio, cosa que puede verse sobre todo en la doctrina sobre el sujeto original del poder político, que puede resumirse en dos afirmaciones:

a) Según la concepción católica, tal como la defienden sobre todo los grandes iusnaturalistas españoles del siglo XVI, el poder político descansa originalmente en el pueblo, es decir, no en el individuo en cuanto tal ni en la masa, sino en el pueblo políticamente unido.

²⁹⁴F. de Vitoria, *op. cit.*, 188.

²⁹⁵F. Suárez, *De Legibus*, III, c. 3, n. 4.

b) Como "la comunidad misma" no puede desempeñar bien el poder político, su gestión debe traspasarse "a uno o varios", de lo cual resultan las diversas formas estatales²⁹⁶. El gobierno recibe su poder, por tanto, inmediatamente del pueblo; pues la comunidad política, como explica Francisco de Vitoria, "no traspasa al rey otro poder, sino su propia autoridad"²⁹⁷. "El poder que tiene el príncipe –explica también Domingo Báñez– procede totalmente del pueblo mismo (...), y en esto se distingue del poder espiritual, como el que tiene el Papa; pues el poder espiritual del Papa procede inmediatamente de Dios, mientras que el poder temporal de los príncipes viene inmediatamente del pueblo (...), y ésta es la clara doctrina de los discípulos de Santo Tomás. De ello se sigue, a su vez, que el príncipe no tiene mayor poder que el pueblo, sino el mismo; pues éste le confiere su poder"²⁹⁸. Los teólogos añaden que en su transmisión, el poder político permanece radicalmente en el pueblo, que es su sujeto originario. Cuando el príncipe degenera en tirano, el pueblo tiene por tanto derecho a apropiarse de nuevo del poder político y deponer al príncipe. También Pío XII expresó, el 2 de Octubre de 1945, esta concepción política basada en la libertad, y en el fondo democrática, que "destacados pensadores cristianos han defendido en todos los tiempos".

2. Otto von Gierke ha reprochado a los teólogos españoles del siglo XVI el que, como "los enemigos más celosos de la Reforma (...), trabajaran con todas las armas del ingenio por una construcción meramente terrenal del Estado y del derecho político"²⁹⁹, y que con ello quitaran al Estado, como añadió Wilhelm Windelband, "la autoridad superior y en cierto modo su raíz metafísica"³⁰⁰. En realidad, la doctrina política católica distingue con toda precisión el orden natural y el sobrenatural, y trata a la vez de proteger la libertad de la persona frente a toda glorificación pseudoreligiosa y mística del Estado y del poder político. Por lo demás, la concepción de los grandes teólogos españoles es esencialmente diferente de la teoría contractual de la Ilustración, ya que el poder político, según la doctrina cristiana, no se funda en caprichosos pactos humanos, sino en el derecho natural: "Lo mismo, pues, que decimos que el poder del pueblo está enraizado en Dios y en el derecho natural, tenemos que decirlo también del poder real", que en último término es obra de Dios y no de los hombres³⁰¹.

Hace unos decenios se afirmó –sobre todo por boca de Heinrich Schrörs– que la doctrina de los teólogos españoles sobre el origen del poder había sido condenada por León XIII. Según él, León XIII habría dicho que los príncipes reciben su poder de Dios inmediata y no mediatamente. El reproche no está justificado, porque León XIII se dirige contra Rousseau. No usa siquiera las expresiones "inmediata" y "mediatamente".

3. De las anteriores reflexiones resulta que la doctrina política cristiana no está vinculada a una determinada forma estatal. Toda forma estatal debe sin duda inspirarse en el bien común, si bien en gran parte la cuestión de qué forma estatal merece la preferencia en un determinado tiempo y en una determinada situación está condicionada por las circunstancias históricas. Al modo de percibir la vida y al modo de pensar del ciudadano moderno parece corresponder más que ninguna otra forma la democracia, aunque también es posible una vida humana bajo

²⁹⁶F. de Vitoria, *op.cit.*, 183 y ss.

²⁹⁷*Ibidem*, 187.

²⁹⁸D. Báñez, *Scholastica Comm.* in II-II, Duaci, 1915, t. III, 524.

²⁹⁹Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien,^{3ª} ed., Breslau, 1913, p. 65.

³⁰⁰W. Windelband, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, 13ª ed., Tubinga, 1935, 359.

³⁰¹F. de Vitoria *op.cit.*, t. II, 187.

otras formas políticas como, por ejemplo, la monarquía. En principio hay que recordar en esta cuestión la advertencia de León XIII: "Cuando se consideran cuestiones puramente políticas, por ejemplo, la mejor constitución del Estado o el modo de administrarlo, es posible la diversidad de opiniones sin contradecir la ley moral. No es por tanto justo hacer reproches a otros porque en tales cuestiones tengan opiniones diversas, y mucho mayor es todavía la injusticia cuando se les culpa de haberse apartado de la fe o de infidelidad a ella -como para nuestro pesar ha ocurrido a veces"³⁰²

[Las experiencias con las ideologías fascistas, del nacionalsocialismo y del socialismo marxista, han conducido a la Iglesia de un modo cada vez más claro y firme a apoyar al Estado constitucional democrático. Esto se muestra ya en muchos discursos de Pío XII durante la Segunda Guerra Mundial y aparece con toda claridad en la encíclica "Pacem in terris" (1963), como también en la Constitución Pastoral del Concilio Vaticano II "Gaudium et Spes" (1965). Tomando pie del principio, al que hay que atender continuamente, según el cual la persona "es la raíz (...), la portadora y el fin de las instituciones sociales" (GS 25, 1; cfr. 26, 3; 63, 1), los documentos de la joven Doctrina Social de la Iglesia se deciden unívocamente por un Estado de derecho constitucional y libre³⁰³. Después, la carta apostólica de Pablo VI "Octogesima adveniens" (1971) ya se ocupó antes que "Sollicitudo rei socialis" y "Centesimus annus" del tema de la relación entre Iglesia y democracia. Aun cuando la Doctrina Social de la Iglesia "no intervenga para ratificar una estructura determinada en virtud de su autoridad o proponga un modelo prefabricado, no se limita simplemente a recordar algunos principios fundamentales" (OA 42). Esas afirmaciones generales se aclaran en el ejemplo de la relación entre Iglesia y democracia: "Octogesima adveniens" habla de "la pretensión de igualdad y (...) de la participación" como "formas de expresión de la dignidad humana" (OA 22). De ahí se saca la siguiente consecuencia: "La citada doble exigencia de igualdad y participación apunta a una determinada forma de sociedad democrática. Hay diferentes formas posibles; algunas han sido ya ensayadas; pero ninguna de ellas se ha realizado satisfactoriamente, por eso es preciso ensayar soluciones válidas entre la ideología y la experiencia práctica" (OA 24). Con ello muestra una clara dirección: aun cuando haya tan diferentes posibilidades como diferentes tipos de órdenes democráticos que busquen realizar la igualdad y la participación en el sentido de la imagen de persona que propone la Iglesia, en cualquier caso hay que tender a un orden democrático. En las citadas afirmaciones se encuentra la limitación histórica que tiene lugar en el momento de la elección de la forma de gobierno "la cual debe reflexionar acerca del estado y la situación actual de cada pueblo, que es diferente dependiendo del lugar y del tiempo" (PT 68)³⁰⁴. Esta delimitación hace relación a los obstáculos concretos que los países pueden encontrar en el camino hacia la democracia, sin que por ello quede atenuado el deber de llegar a conseguir el fin. De ello no se sigue ninguna coartada para dejar tranquilamente pasar el tiempo como ocurre sobre todo en algunos países en vías de desarrollo con la democracia; en particular, no se sigue una legitimación para momentos de transición de "dictaduras para el desarrollo". En las encíclicas sociales "Sollicitudo rei socialis" y "Centesimus annus" Juan Pablo II ha acabado con tales justificaciones. El ve en la falta de relaciones democráticas una de las causas fundamentales del subdesarrollo en el mundo y por ello exhorta: determinados Estados "necesitan reformar algunas estructuras y, en particular, sus instituciones políticas, para sustituir regímenes corruptos, dictatoriales o autoritarios, por otros democráticos y

³⁰² León XIII, Encíclica "Inmortale Dei"; ver también GS 43, 75, 92.

³⁰³ Cfr. PT 60-79; GS 31, 3, 73-75.

³⁰⁴ Cfr. en particular PT 60-79; GS 31, 3, 73-75.

participativos", esto quiere decir en concreto: "la libre participación y responsabilidad de todos los ciudadanos en la gestión pública", "la seguridad jurídica", "el respeto y la promoción de los derechos humanos"; todo ello es "condición necesaria y garantía segura para el desarrollo de 'toda y de todas las personas'" (SRS 44).

Resumiendo podemos afirmar con "Centesimus annus": "La Iglesia aprecia el sistema de la democracia, en la medida en que asegura la participación de los ciudadanos en las opciones políticas y garantiza a los gobernados la posibilidad de elegir y controlar a sus propios gobernantes, o bien la de sustituirlos oportunamente de manera pacífica. Por eso mismo, no puede favorecer la formación de grupos dirigentes restringidos que, por intereses particulares o por motivos ideológicos, usurpan el poder del Estado" (CA 46).

Esto no vale para todo lo que se denomina democracia, sino para aquella "verdadera democracia", que es posible "sólo en un Estado de derecho y sobre la base de una recta concepción de la persona humana". Con ello la Doctrina Social de la Iglesia se aparta de la afirmación de que "el agnosticismo y el relativismo escéptico son la filosofía y la actitud fundamental correspondiente a las formas políticas democráticas" (CA 46). Porque "la libertad, no obstante, es valorada plenamente sólo por la aceptación de la verdad. En un mundo sin verdad, la libertad pierde su consistencia y el ser humano queda expuesto a la violencia de las pasiones y a condicionamientos patentes o encubiertos" (CA 46). La "verdadera" democracia y, por tanto, la propuesta por la Iglesia, sólo es posible sobre la base de unos "derechos humanos" supra-positivos, preestatales e inalienables. Por ello "es necesario que los pueblos, (...) den a la democracia un auténtico y sólido fundamento mediante el reconocimiento explícito de esos derechos" (CA 47)].

§ 3. Derechos y deberes del poder estatal

El ámbito de tareas del poder estatal –en la legislación, administración y poder judicial– se define por el fin del Estado, que consiste en la creación de los presupuestos para un próspero desarrollo del individuo, de las pequeñas comunidades y de toda la sociedad. A las tareas esenciales del poder político pertenecen: la protección hacia fuera y, sobre todo, una honrada y justa política exterior; la organización y conservación del orden jurídico en el interior, que tiene que tomar forma, sobre todo, en la constitución del Estado, en la organización de la economía, en el derecho privado, en el derecho penal, etc.; una justa administración general y especialmente de la justicia y el cuidado del bienestar. En este punto hay que subrayar que no sólo tiene que ser fomentado el bienestar material económico, político y social, sino también y sobre todo el bienestar inmaterial, cuyas características son, principalmente, la realización de la justicia social, la instrucción popular basada en los valores morales, el alto grado de cultura y ciencia, las instituciones de salud ejemplares, así como la garantía de libertad religiosa y de conciencia. Hoy amenaza la seguridad del Estado el terrorismo que lucha contra "el sistema dominante" con fanatismo. El busca despiadadamente la realización de la ideología de una "nueva sociedad". Pero es más fácil decir respecto de un orden social: "¡así no!", que "¡sino así!".

A continuación vamos a tratar tres problemas importantes de ética política, que actualmente son discutidos vivamente: el derecho del Estado a los impuestos, el derecho del Estado a imponer la pena de muerte y el derecho del Estado a hacer la guerra.

1. Sobre el derecho a los impuestos la Doctrina Social Cristiana propone tres principios:

a) El derecho del Estado a recaudar impuestos se basa en el bien común, que no puede ser realizado sin la disposición de los ciudadanos a sacrificarse. La complejidad de la sociedad moderna y el crítico desarrollo de las relaciones sociales y políticas desde comienzos de la era industrial han aumentado enormemente las necesidades financieras del Estado. Sobre el límite

máximo fiscal permitido se han defendido diversas tesis: unos han opinado que el único impuesto justificado es el diezmo bíblico; otros afirmaron que un impuesto del 14%, como el que había en Italia antes de la Primera Guerra Mundial, es "casi desmesurado" (Arthur Vermersch SJ); otros, a su vez, explicaron que los límites de la carga fiscal soportable para la economía nacional es el 25% del producto social (Colin Clark). Todas estas afirmaciones son impugnables, porque es imposible fijar a priori las cifras máximas de los impuestos. Según los principios de la justicia social, la medida de la carga fiscal es determinada por las respectivas exigencias del bien común. En esto hay que tener ciertamente en cuenta los efectos de los impuestos muy altos: impuestos confiscatorios que anulan toda compensación de iniciativas empresariales, influyen paralizadamente, dificultan la capitalización y espantan al capital extranjero. También amenaza la desmoralización, ya que los impuestos muy altos inducen a falsificaciones y mentiras (fraude de impuestos).

b) La carga fiscal debe repartirse según la capacidad de los ciudadanos. Corresponde a la justicia distributiva que, según el principio de los impuestos progresivos, al aumentar el valor del objeto fiscal aumente más que proporcionalmente la base impositiva, teniendo en cuenta, sin embargo, que no se paralice la iniciativa privada. La experiencia enseña por lo demás que, a la vista de las complicadas condiciones del mercado, no es fácil en la economía moderna poner en práctica en las instituciones fiscales el principio de la justicia distributiva. Por una parte, los diversos círculos de la población no son del mismo modo accesibles a los impuestos; es por ejemplo más fácil recaudar los impuestos de los bienes inmuebles y de los perceptores de salarios y sueldos, que recaudarlos de los trabajadores económicamente autónomos. Por otra parte, el gravamen previsto queda más o menos frustrado por la sobrecarga de impuestos. La sobrecarga de los impuestos no depende únicamente del legislador, sino de que los resistan las condiciones económicas coyunturales y estructurales. Hay, naturalmente, impuestos que, por voluntad del legislador, deben recaer sobre los consumidores, por ejemplo, los impuestos del tabaco. Para otros impuestos, por ejemplo los impuestos sobre la renta, esto no es, sin embargo, cierto. Una de las tareas de las teorías fiscales y la política fiscal es investigar la situación concreta y corregir, en la medida de lo posible, los abusos.

c) Las leyes fiscales obligan en conciencia. La magnitud de los impuestos, el anonimato, la falta de una contraprestación visible, los complicados procesos de evaluación y, no en último término, la propagación de la actitud que suele llamarse de "límite moral" han hecho descender considerablemente la moral fiscal. El fraude fiscal, dicen algunos, se ha hecho tan general, que quien no se sume a él corre el peligro de no sobrevivir a la competencia. Frente a esta actitud, la Doctrina Social Cristiana acentúa que el deber de los impuestos es un deber de conciencia: "Pagad a todos lo que debáis; a quien tributo, tributo; a quien aduana, aduana; a quien temor, temor; a quien honor, honor" (Rom 13, 7). La opinión defendida como probable por algunos teólogos de que las leyes fiscales son meras leyes penales –que no obligan en conciencia– es insostenible. También el que defrauda los impuestos de consumo cobrados a los compradores está obligado a restituir; asimismo, hay deber de restitución cuando el fraude fiscal conduce a que otros sean más gravados. Si los ciudadanos creen que las leyes fiscales necesitan mejorar, la solución no está en el fraude de impuestos, sino en la reforma fiscal, por la que se debe luchar con métodos democráticos. El ciudadano tiene que pensar también que los impuestos altos están condicionados por tareas urgentes del Estado y que, a veces, el Estado está ante el dilema de o bien recaudar altos impuestos o bien fomentar una política de inflación, y este último camino sería, sin duda, mucho peor para el bien común. Con razón califica el Concilio Vaticano II al fraude fiscal de "engaño" (GS 30).

2. El derecho del poder público a ejecutar a un criminal cumpliendo una sentencia firme no fue discutido en Occidente –si se prescinde de algunos Padres de la Iglesia y de los valdenses– hasta la Ilustración. Actualmente es extraordinariamente apasionada la discusión en torno a la pena de muerte. Unos condenan apasionadamente la pena capital: ninguna institución humana tendría derecho sobre la vida de un ser humano, ya que Dios se la ha reservado. Ningún juez debería atreverse a decidir si uno ha cargado sobre sí una culpa digna de muerte. Los crímenes están frecuentemente condicionados por la situación social, de forma que una buena política social es la mejor política criminal. La pena de muerte –como el resto de los castigos corporales y capitales de la Edad Media– estaría en contradicción con la moderna idea de humanidad y tendría que ser rechazada, aunque sólo fuera con vistas al posible asesinato por error judicial. La opinión, frecuentemente defendida, de que la amenaza de la pena capital retrae del crimen, estaría refutada por la experiencia. Por lo demás, la cadena perpetua podría proteger eficazmente a la sociedad de los ulteriores ataques de un criminal.

Otros ven necesaria la pena de muerte incluso en la sociedad moderna: la Sagrada Escritura y la tradición teológica enseñan claramente que al poder político le compete el derecho a la espada. Por la pena de muerte se reconoce y restaura de modo más serio y solemne la santidad del orden divino que el malhechor ha lesionado gravemente. La supresión de la pena de muerte pondría en peligro de muerte a los guardianes de las cárceles, ya que el asesinato de los mismos no acarrearía al condenado a cadena perpetua ningún alargamiento de la pena, pero sí la posibilidad de huir. Por lo demás, algunos malhechores se han convertido a la vista de la muerte, mientras que la larga permanencia en la cárcel desmoraliza a los hombres y en modo alguno es un "tiempo apto para la regeneración".

La Doctrina Social Cristiana propone tres principios sobre el derecho que el poder político tiene a la espada:

a) Al Estado y sólo al Estado compete el derecho de dictar y cumplir sentencias de muerte para castigo de crímenes graves. La doctrina de la Sagrada Escritura es clara: "El que derramare la sangre humana, por mano de hombre será derramada la suya" (Gen 9, 6). La autoridad "no en vano lleva la espada. Es ministro de Dios, vengador para castigo del que obra mal" (Rom 13, 4). Ciertamente que el magisterio eclesiástico ha luchado contra la venganza, pero ha reconocido el derecho del poder público a la espada. Inocencio III (1198-1216) impuso a los valdenses la siguiente confesión: "De la potestad secular afirmamos que sin pecado mortal puede ejercer juicio de sangre, con tal que para inferir la vindicta no proceda con odio, sino por juicio, no incautamente, sino con consejo" (D. 425). El 13 de Septiembre de 1952, Pío XII declaró que está reservado a la autoridad pública "privar al condenado del bien de la vida para expiación de su crimen después de que él mismo se ha hecho indigno, por su crimen, del derecho a la vida".

b) El derecho del Estado a la espada es un solemne reconocimiento de la intangibilidad de los supremos bienes humanos, especialmente de la vida. La santidad del orden divino se manifiesta "poderosa" incluso en este eón por medio de la pena capital. La pena de muerte es un acto de defensa estatal. En último término, su legitimidad le viene de que de otra manera el bien común no podría ser defendido.

c) El derecho del Estado a imponer la pena de muerte no significa que al Estado no le esté permitido renunciar al ejercicio de este derecho. Que el Estado pueda renunciar a la imposición de la pena capital depende de la respectiva situación, es decir, de las necesidades del bien común impuestas por las circunstancias. Puesto que el Estado moderno dispone en general de una policía eficaz y de prisiones seguras, que actualmente hablan a favor de la

renuncia a la pena capital con más razones que en la Edad Media, lo cual hace pensar que no es frecuente que el criminal peligroso sea liberado por sus cómplices con un secuestro o una toma de rehenes y continúe con sus desórdenes.

3. Guerra y paz. La doctrina de la tradición de la teología católica sobre la guerra es fundamentalmente , una doctrina de paz.

a) La compilación más influyente en la historia de las ideas de la doctrina medieval sobre guerra y paz se encuentra en el Decreto de Graciano (1139-1142). Aquí se encuentra la discusión con la ética de la guerra del Antiguo Testamento; se citan los correspondientes lugares del Nuevo Testamento; se expresan los Padres de la Iglesia y los Papas; se percibe sobre todo el influjo dominante que San Agustín ha ejercido sobre la doctrina de la guerra y de la paz. Graciano cita el texto de San Agustín: "Si la doctrina cristiana considerase todas las guerras como pecado, se respondería en el Evangelio a los soldados que pedían consejo para la salvación de sus almas que deberían tirar las armas y retirarse totalmente del servicio militar. Sin embargo, les fue dicho: no hagáis violencia ni engañéis a nadie y contentaos con vuestras pagas"³⁰⁵.

La afirmación decisiva acerca de la guerra justa es, para Graciano, la palabra de San Agustín: Justas son aquellas guerras "que vengan la injusticia"³⁰⁶ Como en la pena de muerte, se trata en último término de una defensa necesaria.

Tomás de Aquino retomó la ética de guerra del Decreto de Graciano y la sistematizó. Tres condiciones, así dice, han de cumplirse para que una guerra sea justa. En primer lugar, sólo corresponde a la autoridad estatal legítima el hacer la guerra. Guerras privadas, es decir, guerras de grupos intraestatales no están permitidas. Segundo, ha de darse un fundamento justo para la guerra, a saber, el comportamiento injusto del contendiente. Tercero, una guerra sólo se puede llevar a cabo con recta intención, a saber, con el objetivo "de fomentar el bien o impedir el mal". San Agustín aclaró acertadamente: "La furia destructiva, el cruel deseo de venganza, el ánimo polémico e irreconciliable, la ferocidad del contragolpe, la avidez del poder y cosas similares son justamente apostrofadas como culpables en el ejercicio de la guerra". El que con tal intención hace la guerra, escribe Tomás de Aquino, carga una grave culpa, incluso aunque la guerra se hubiera iniciado con justa causa³⁰⁷.

Es una muestra de la autoridad de Santo Tomás de Aquino el que sus tres condiciones para que una guerra sea justa hayan sido aceptadas por los teólogos de los siglos posteriores. Los teólogos indican expresamente que una guerra "para engrandecimiento del reino" y "para gloria del príncipe", también la guerra imperialista de conquista es un crimen³⁰⁸. El que maltrata los bienes y la vida de los ciudadanos para adquirir fama no es, según Francisco de Vitoria (+ 1546), un rey, sino un tirano³⁰⁹.

Naturalmente los teólogos eran conscientes de que las guerras entonces emprendidas, frecuentemente -o la mayor parte de las veces- suponían una terrible lesión del mensaje cristiano de paz. Con particular gusto cuentan una historia de Cicerón³¹⁰ que recoge San

³⁰⁵*Decretum Gratiani* (Venecia 1615), Pars II. Causa XXIII, qu. 1. 2. "Paratus", 1209.

³⁰⁶*Ibidem*, Causa XXIII. qu. 2. c. 2 "Dominus noster", 1208.

³⁰⁷Tomás de Aquino, *S. th.* II-II, 40, 1. c.

³⁰⁸Cfr. por ejemplo con F. de Vitoria, *Relectio "De jure belli"*, Getino II, 398; L. Molina, *De Justitia et Jure*, Tr. II, disp. 102, n. 2.

³⁰⁹F. de Vitoria, *Relectio "De jure belli"*, Getino II, 399.

³¹⁰En Cicerón aparece en *De Republica*, Lib. 3; y en S. Agustín en *De Civitate Dei*, Lib. 4. c. 4 (CSEL 40, I, 167).

Agustín en su "Ciudad de Dios": un pirata fue llevado ante la presencia de Alejandro Magno. "Alejandro le preguntó por qué hacía inseguro el mar con sus pillajes. El contestó con tozuda franqueza que lo hacía con la misma justificación con que Alejandro perseguía conquistar el mundo entero. Pero, continuó, como yo lo hago sólo son un barco pequeño se me llama ladrón. Como tú haces lo mismo con una flota poderosa, y con mucha gente, te llamas emperador. Pues no hay otra diferencia entre tú y yo, más que a mí me fuerza la necesidad, mientras que a ti te arrastra la avidez ilimitada. Finalmente murió Alejandro y fue enviado al infierno con su robo"³¹¹. "¡Quien pudiera -escribió el arzobispo florentino Antonino en el siglo XV- enumerar todos los males que las guerras traen consigo! ¡Tantas violaciones, deshonras y adulterios!"³¹². Bartolomé de las Casas describía en el siglo XVI las guerras coloniales de América como un "robar, dar fastidio, enviar a cautiverio, destrozarse seres humanos, despoblar reinos, convertir la fe y la religión cristianas en repugnancia maloliente para los pacíficos paganos"³¹³. La doctrina tradicional de guerra y paz, busca no abrir las puertas a la furia de la guerra, sino erigir barreras contra ella. Jörg Fisch ha [...] demostrado, que en la Edad Media los acuerdos de paz estaban determinados por la idea de "culpa-penitencia-perdón", que se expresa con palabras como "perdonar" y "disculpar". En los tiempos modernos se han introducido en su lugar vocablos secularizados como "suspender", "olvidar" o "amnistía"³¹⁴. Desde la doctrina tradicional cristiana sobre la guerra y la paz habla un espíritu diferente al de la palabra de Heinrich Rogge, según el cual la guerra es una costumbre de lucha colectiva que el ser humano comparte con algunos otros animales sociales (!)"³¹⁵. También se equivocaba Carl Ph. G. von Clausewitz cuando en su tiempo opinaba que las guerras de los pueblos cultos modernos eran "mucho menos crueles y destructivas que las guerras de tiempos pasados"³¹⁶. Es inherente a la guerra en cuanto tal la tendencia a la violencia extrema y sin escrúpulos. Cuanto más "alejada de Dios" llega a estar la humanidad, tanto más crueles son las formas que adoptan las guerras.

b) Guerra y paz en la era atómica

Las reservas de armas nucleares, biológicas y químicas crecen permanentemente. Aunque sólo un reducido círculo de especialistas conoce bien los detalles, es seguro que las armas almacenadas son enormes en número y capacidad de destrucción. Una bomba atómica común con una fuerza explosiva de un megatón abre -según dicen los expertos- en suelo arenoso seco un cráter de 90 metros de profundidad y de 1000 metros de diámetro. Ondas expansivas, ondas de calor y radioactividad se combinan en una terrible orgía de aniquilación y llevan, por medio de quemaduras, destrozamiento de órganos y daños radioactivos, a la muerte horrible de innumerables seres humanos. Mientras que la onda expansiva de una bomba atómica media actúa destructivamente en un radio de diez kilómetros, la onda expansiva y la radiación calórica del arma de neutrones -que no se fabrica como bomba, sino como granada o cohete- son relativamente pequeñas. Pero en este arma de corto radio de acción es tanto más fuerte la radiación de neutrones, que en un radio de un kilómetro produce a todo ser humano una muerte muy dolorosa, en una agonía que dura de uno a catorce días.

³¹¹El texto aparece en Antonin v. Florenz, *Summa theol.* Pars II. Tit. 1 c 12. § 3.

³¹²*Ibidem*, Pars II, Tit. 7. c. 7 § 3.

³¹³B. de las Casas, *Disputa o Controversia con G. de Sepúlveda*, Resp. a la obj. 4, 100.

³¹⁴J. Fisch, *Krieg und Frieden im Friedensvertrag. Eine universalgeschichtliche Studie über Grundlagen und Formelemente des Friedensschlusses*. Stuttgart, 1981.

³¹⁵H. Rogge, *Nationale Friedenspolitik*. Berlín 1934, 537.

³¹⁶C. v. Clausewitz, *Vom Kriege*. Berlín/Leipzig, 1915 (9ª ed.), 4 (1ª ed. 1832-1834). Lenin recomendó a todos los funcionarios del partido "estudiar a fondo" la obra *Vom Kriege* ("Acerca de la guerra").

La amenaza crece hasta lo inimaginable, pues cada vez hay más estados que poseen armas nucleares. No sólo planes de ataque bien estudiados y largamente preparados, sino también malentendidos y proceder irracional podrían conducir al estallido de una guerra atómica. También se puede pensar sólo con horror que déspotas sin conciencia -que siempre han existido en la historia y que han fascinado a las masas- puedan apoderarse de armas atómicas. "Que se amontone simplemente el correspondiente material, y lo diabólico se apoderará indefectiblemente de la persona y con ella se pondrá en marcha", escribe C. G. Jung³¹⁷. Los depósitos de armas atómicas son primariamente una expresión de contraposiciones e intereses elementales, políticos, económicos e ideológicos, pero en lo más profundo, son una señal de que el orden ético de los valores está perturbado. La paz, como dijo el Papa Juan Pablo II [...] en 1979 en Irlanda, es el resultado de observar "los principios éticos"³¹⁸. En el Mensaje para el día mundial de la paz de 1981, dibujó el Papa un panorama inquietante del orden moral. Los pueblos más fuertes abusan de los pequeños. Los convierten en dependientes política, económica y financieramente. Una determinada clase o partido se hace dueña del poder y somete a los otros. Los terroristas asesinan a traición y extienden el miedo y el terror. Ciertos medios de comunicación de masas buscan dominar psicológicamente a la gente. Surgen guerras -continuaba el Papa- por invasiones, por imperialismo ideológico, por explotación económica y por otras formas de injusticia³¹⁹. Todo ello genera una profunda desconfianza entre los pueblos: el miedo de unos y otros. La carrera armamentística no termina nunca.

c) Tres tesis discutibles

En las discusiones sobre guerra y paz se ha ido recientemente por algunos derrotos que no conducen a buen término.

Primero: no sirve a la paz el que ya no se luche de manera sustancial para la solución de las cuestiones presentes, sino que en su lugar se remuevan los sentimientos. Consignas que excitan las emociones como: "¡Paz a cualquier precio!", "¡antes rojo que muerto!", "¡destruid lo que os destruye!", "¡haced la paz sin armas!", "¡desarme unilateral!".

El Papa Pablo VI decía en su Mensaje de Paz del 8 de Diciembre de 1967: "No se puede fundar la paz en una palabrería vacua, que puede tener eco porque se apela a un anhelo auténtico y profundo del ser humano que, sin embargo, también puede servir y, por desgracia, frecuentemente ha servido también para esconder la falta de un auténtico espíritu de paz y de verdaderos propósitos de paz, o incluso para camuflar intenciones revolucionarias y acciones o intereses de partido. El Papa advierte de la "mala astucia de un pacifismo meramente táctico, que narcotiza al contrario, al que se quiere dominar, y que mata en los espíritus todo sentido de justicia, deber y sacrificio"³²⁰.

Segundo: no sirve a la paz el malinterpretar el Sermón de la Montaña. Su mensaje "afectaba mucho" (Mt. 7, 28) ya entonces a las gentes. También nosotros tenemos que ser afectados cuando escuchamos la palabra de Jesús: "No opongáis ninguna resistencia al que os hace

³¹⁷C. G. Jung, *Mensch und Seele*. Friburgo de Brisgovia, 1971, 255.

³¹⁸Juan Pablo II, Homilía en la Misa de Drogheda, el 29 de Septiembre de 1979. En *Dienst am Frieden. Stellungnahmen der Päpste, des II Vatikanischen Konzils und der Bischofssynode*. Bonn 1980, 212-216, 214.

³¹⁹ El texto del Mensaje de Paz está en la *Hoja Oficial de la Archidiócesis de Colonia*, 15. 1. 1981.

³²⁰Pablo VI, Mensaje "a todos los hombres de buena voluntad", de 8 de Diciembre de 1967 [...], en: *Dienst am Frieden*, loc. cit. , 83-88, aquí 85, 87.

algún mal, sino que cuando uno te pega en la mejilla derecha, preséntale también la otra [...] Amad a vuestros enemigos y pedid por aquellos que os persiguen" (Mt. 5, 39.44).

El amor cristiano "no se hincha". "No busca su ventaja, no se deja excitar a la cólera, no guarda rencor" (1 Cor. 13, 4-5). No se venga mediante represalia, sino que está dispuesto -por amor de la reconciliación- a renunciar al propio derecho y a soportar la injusticia. Todo cristiano ha de estar lleno de estos sentimientos, y se pueden recomendar al prójimo. Por ello no puedo estar de acuerdo con J. B. Metz cuando sostiene que "al cristiano no le es permitido animar a uno al que se le ha golpeado en la mejilla derecha, a poner también la izquierda"³²¹. La exhortación a la reconciliación y a renunciar a la revancha es válida no sólo para los cristianos tomados individualmente, sino también para los estados. San Agustín mostró que el cruel deseo de venganza" y "los sentimientos de rechazo de la reconciliación" son culpables también en la guerra³²². Puede darse el caso de que un Estado haya de renunciar a legítimas reivindicaciones en favor de la paz.

La invitación de Jesús a la reconciliación y a renunciar a la venganza no significa con todo que se suspenda el derecho y el orden. El individuo y también el Estado pueden renunciar a tal o cual derecho, pero no deben nunca entregar a la injusticia y a la mentira el derecho mismo y la verdad misma. Cuando Jesús fue abofeteado por el oficial del tribunal de justicia, no le ofreció la mejilla izquierda, sino que le respondió: "¿Por qué me pegas?" (Io 18. 23). En otra ocasión, "hizo un látigo con cuerdas" y expulsó a los comerciantes "fuera del templo" (Io 2, 15). Lo cual no contradecía el Sermón de la Montaña.

El poder estatal, que asegura la convivencia de los seres humanos a través del ordenamiento jurídico, está "puesto por Dios [...] No sin fundamento lleva la espada. Está al servicio de Dios y ejercita el juicio del que hace el mal" (Rom 13 1. 4). El gobierno está obligado a defender la vida y la libertad de los ciudadanos ante el injusto agresor. Esto no lo prohíbe el Sermón de la Montaña. Si el Estado de Israel hubiera existido ya durante la última guerra mundial y un ejército nacionalsocialista hubiera entrado en el país, los soldados judíos hubieran podido y debido defender la vida de sus mujeres y niños.

Tercero: no sirve a la paz el que se recomiende el uso de la violencia a los movimientos revolucionarios. En los últimos decenios han crecido gravemente los actos violentos - análogos a actos de guerra- de movimientos revolucionarios, sobre todo en el Oriente Próximo, en Irlanda, en América Latina y en África. Aunque no ha estallado ninguna nueva guerra mundial, las acciones locales de guerra han sido tan frecuentes que entre los años 1945 y 1980 sólo no hubo guerra en el mundo durante sesenta días³²³.

La exigencia de la doctrina tradicional al servicio de la paz, según la cual los poderes y movimientos intraestatales, por ejemplo, ciudades y provincias³²⁴, no tienen derecho a hacer guerra, es trasgredida.

d) Diez tesis

Primera tesis: la guerra no es "ningún medio válido y adecuado para resolver disputas entre Estados". Del mismo modo, tampoco son fundamento junto a una guerra el "prestigio" y el

³²¹J. B. Metz, Laudatio auf Ernesto Cardenal. texto en: *Hinweise für Öffentlichkeitsarbeit*, ed. Bundesministerium der Verteidigung, 12. 1. 1981, 12.

³²²San Agustín, *Contra Faustum*, lib. 22, c. 74.

³²³Cfr. Comisión Francesa "Justice et Paix", *Le Monde entre deux Eres*, Consideraciones sobre guerra y paz en el tiempo presente 20. 2. 1980, 2.

³²⁴Cfr. por ejemplo L. Molina, *De Justitia et Jure*, Tr. II, disp. , 100, n. 14; y F. de Vitoria, *tract. de Caritate*, III, 13, sect. 2. n. 2.

"honor nacional"³²⁵. Se contraponen al mensaje cristiano de paz el interpretar la guerra como "garantía de libertad y grandeza", como "medio originario de hacer funcionar las cosas y remover las retenciones al crecimiento"³²⁶, como "maravillosa trinidad" de odio ciego, juego de azar antojadizo y cálculo político, "sin que haya otros límites que los propios de los contrapesos internos"³²⁷.

Segunda tesis: la paz "no consiste en que no haya guerra". Es más bien el fruto del orden querido por Dios "que ha de ser realizado por los hombres mediante un permanente esfuerzo en pro de una justicia cada vez más perfecta", e incluso más: es "el fruto del amor que va más allá de lo que la justicia es capaz de llevar a cabo" (GS 78). Esta comprensión de la paz presupone una transformación de la conciencia, que conducirá a un cambio de la situación. Que ello es posible lo muestra la historia moderna. La falsa creencia en la brujería, la esclavitud y el dominio colonial han sido, de este modo, suprimidos. El camino para un cambio de actitud de la conciencia tiene que ser concreto. Algunas indicaciones:

Desde la niñez, el ser humano tiene que experimentar y ejercitar la reconciliación, la acción de pacificar, el compromiso, el perdón: en la familia, en el juego, en el deporte, etc. La gran paz en el mundo comienza con la pequeña paz en casa.

Hemos de hablar el lenguaje de la paz. Hoy apenas puede ser sobrevalorado el poder de la palabra y de la imagen para la formación de la opinión pública y con ello también para la conciencia de paz. La historia nos enseña que no raramente la propaganda de odio y el acoso han arrastrado a un pueblo a la guerra. El Papa Juan Pablo II, en su Mensaje de Paz del 8 de Diciembre de 1978, prevenía de la "tentación que viene a través del lenguaje". Cuando se expresa todo en conceptos "de relaciones de poder, luchas de grupos y de clases y con el esquema amigo-enemigo", se está atizando el odio³²⁸.

De gran importancia para la creación de una conciencia de paz es el abandono de toda forma de violencia y terror entre la gente. Violencia y terror engendran conciencia de guerra. El terrorismo no es nada nuevo. En la segunda mitad del siglo XIX era un poder peligroso, que amenazaba al orden estatal. Víctimas de él fueron el zar Alejandro II de Rusia, el rey Humberto de Italia, el rey Carlos de Portugal, la emperatriz Isabel de Austria, dos primeros ministros españoles y un primer ministro francés. Bakunin y Netschjew publicaron en 1869 un "Catecismo revolucionario" en el que se dice: "El revolucionario es un hombre sagrado. Él no tiene piedad alguna frente al Estado en general y frente a toda clase civilizada de la sociedad, y correspondientemente no puede esperar gracia alguna para él. Entre él y la sociedad se desarrolla una lucha a vida o muerte, abierta y oculta, pero sin término ni reconciliación. Ha de habituarse a la tortura"³²⁹

Una conciencia general de paz sólo se instaurará cuando los derechos de todos los pueblos "a la existencia, libertad, independencia, a la propia cultura, y a un correcto desarrollo"³³⁰ se aseguren, y cuando la miseria y el hambre se superen por doquier [...].

³²⁵Pío XII, [24. 12. 1944 (UG 3495)], 24. 12. 1948 (UG 4150).

³²⁶H. Stegeman, *Der Krieg. Sein Wesen und seine Wandlung*. I. Stuttgart/Berlin 1939, 3.

³²⁷C. v. Clausewitz, *Vom Kriege*, 4, 20 y ss.

³²⁸Juan Pablo II, Mensaje para el día de la paz de 1979, del 8 de Diciembre de 1978, en: *Dienst am Frieden*, loc. cit. 186-194, aquí 191.

³²⁹Th Sieder, *Propyläengeschichte Europas. Staatensystem als Vormacht der Welt 1848 bis 1918*. Fráncfort del Meno/Berlín/Viena, 1977, 206.

³³⁰Juan Pablo II, Homilía de la Misa en el campo de concentración de Birkenau el 7 de Junio de 1979 [...], en: *Dienst am Frieden*, loc. cit. , 208-212, aquí 211.

Tercera tesis: hay bienes "cuya aceptación o concesión condicionales está [...] obligada por el ordenamiento divino de paz", bienes cuya lesión por parte de un Estado agresivo suponen un "atentado a la majestad de Dios". Esos bienes son "de tal importancia para la convivencia humana, que su defensa frente al ataque injusto está plenamente justificada, sin lugar a dudas"³³¹. No se trata aquí de bienes de cualquier estilo como serían, por ejemplo, reivindicaciones territoriales, sino de los bienes más altos de un pueblo: el derecho a la vida, a la justicia, a la libertad de conciencia y de religión, y de otros similares.

Cuarta tesis: cuando un pueblo es invadido por otro Estado y -por ejemplo desde ideologías dictatoriales- es expropiado de sus más altos bienes -del derecho a la vida, de la libertad de conciencia y de religión, etc.- impone [...] "la solidaridad de la familia de los pueblos" el no jugar a ser un "puro espectador" con una "neutralidad sin sentimientos", sino el venir en ayuda del pueblo amenazado³³². Recuérdense en este contexto las sanciones.

Quinta tesis: "Mientras la persona siga siendo aquel ser débil, inseguro e incluso malo, como se muestra frecuentemente, desgraciadamente seguirán siendo necesarias las armas defensivas"³³³. El Concilio Vaticano II ha aclarado que: "Mientras exista peligro de guerra y no haya ninguna autoridad internacional competente que esté investida de los medios correspondientes, no se le puede denegar a un gobierno el derecho a una defensa éticamente permitida, una vez que se hayan agotado todas las posibilidades de un arreglo pacífico" (GS 79).

Aceptar como justas guerras que se realizan al servicio de determinadas ideologías, supone una grave amenaza para la paz. "De nuestra parte", dice Lenin, una guerra es "legítima y justa", pues se lleva a cabo "en favor del socialismo, para la liberación de otros pueblos de la burguesía". Sería un gran servicio para la paz el que los estados del mundo marxista declarasen que este legado de Lenin no está ya hoy vigente. Tampoco sirve a la actitud pacífica el que se enseñe a los escolares el arte militar, una medida que también se remonta a Lenin. La madre comunista -explicaba él- le dirá a su hijo: "Serás pronto mayor, se te dará el fusil. Tómalo y aprende bien todo lo militar". El desarme sería un "error fundamental", pues los socialistas no podrían "ser nunca enemigos de las guerras revolucionarias"³³⁴. [...].

Sexta tesis: aunque muchos consideran el crecimiento armamentístico como "el medio más eficaz "para asegurar una cierta paz entre los pueblos", la carrera armamentística es un peligro extraordinariamente grave para la humanidad y, en vista de las enormes sumas que engulle, un daño insostenible a los pobres (GS 81). Por ello, el Papa Juan XXIII ha exigido "que se pare la carrera armamentística general; que además, las armas ya disponibles en los diferentes estados, disminuyan por ambas partes y al mismo tiempo; que se prohíban las armas atómicas; y que, finalmente, todos lleguen, sobre la base de acuerdos, a un correspondiente desarme, con control eficaz recíproco" (PT 112).

A pesar de estas admoniciones y llamadas de atención, la carrera armamentística continúa. Todos los estados hablan de paz, y todos los estados se rearmen. "Hasta hace poco", como explicaba Juan Pablo II ante la UNESCO, en París el 2 de Junio de 1980, "se ha dicho aún que

³³¹Pío XII, 24. 12. 1948 (UG 4152, 4154), 3. 10. 1953, 19. 10. 1953.

³³²Pío XII, 24. 12. 1948 (UG 4152).

³³³Pablo VI, Discurso ante la Asamblea de las Naciones Unidas en Nueva York el 4 de Octubre de 1965, en: *Dienst am Frieden*, loc. cit. 52-59, aquí 57.

³³⁴W. I. Lenin, *Ausgewählte Werke*. I. loc. cit. 876, [...] 881.

las armas nucleares eran un medio de intimidación, que impide el estallido de una guerra mayor, y eso, probablemente es cierto". Pero entonces el Papa continuó: "Es posible, sin embargo, preguntarse si esto va a continuar siempre así. Las armas nucleares, sean del estilo y tamaño que sean son cada vez más perfectas; son también en cada vez más países un componente del armamento. ¿Cómo podemos estar seguros de que el uso de las armas nucleares, también como medio de defensa nacional o en conflictos limitados, no conduce a una escalada inevitable y con ello a un grado de destrucción que la humanidad no puede imaginarse, pero que tampoco puede aceptar?"³³⁵. El balance intimidatorio es peligroso de hecho, y la así llamada "estabilidad de las crisis", frágil.

Séptima tesis: aunque en este momento no parece alcanzable un desarme completo, se ha de intentar todo para -por medio de acuerdos de derecho internacional- limitar gradualmente por todas partes, y al mismo tiempo el armamento, y para destruir las reservas armamentísticas. Herwig Büchele considera imposible el "desarme de igual importancia y en el mismo tiempo" y propone en su lugar "actuaciones previas unilaterales", con lo que un Estado atacante ha de contar con "que a su primer impacto seguirá también el del contrario". Con ello, la actuación previa unilateral no excluye tampoco el "caso más grave" de la guerra atómica. El dilema permanece³³⁶. El objetivo ha de ser excluir el primer golpe, que aniquilaría millones de vidas humanas. La exigencia de desarme general se encuentra en tensión elemental con la necesidad de autodefensa. Es preciso reconocer esta tensión y resistirla. La experiencia enseña que los agresores suelen atacar cuando consideran pequeño el peligro. Lo cual es cierto tanto para el comienzo de la Segunda Guerra Mundial como para la invasión soviética en Afganistán. Se puede plantear la cuestión hipotética de si hace cuarenta años la simultánea retirada de armamentos no hubiera podido evitar la Segunda Guerra Mundial y, con ello, la muerte de millones de personas. La Iglesia no se cansa de utilizar en la esfera pública su autoridad moral en favor de una seguridad general de la paz en el mundo. Conmina a los gobiernos a testificar su voluntad de paz a través de un desarme general y sincronizado. De todos modos, no puede forzar a los gobiernos.

Octava tesis: en el ámbito del aseguramiento de la paz hay cuestiones con respecto a las cuales los cristianos pueden llegar "siempre de manera responsable ante su conciencia" a juicios diferentes (GS 43).

Entre estas cuestiones se cuentan el rearme y la exportación de armas. El Concilio Vaticano II advierte "que en estos casos nadie tiene derecho a reclamar exclusivamente para sí y su propia opinión la autoridad de la Iglesia. Pero siempre deben intentar ayudarse mutuamente en un diálogo abierto para aclarar cada cuestión; junto con ello deben guardar el amor mutuo y, sobre todo, atender al bien común" (GS 43). No es justo difamar a aquéllos que rechazan el desarme unilateral. También el reproche de que los soldados actúan de acuerdo a principios que no tienen fundamento ético, lo contradice el Concilio Vaticano II que ha declarado que: "Quien como soldado está al servicio de la patria, ha de ser considerado como servidor de la seguridad y libertad de los pueblos. En la medida en que cumple correctamente esta tarea, realiza una verdadera aportación a la estabilidad de la paz" (GS 79). Dada la complicación del problema moderno de la paz es posible, pese a todo, que algunos cristianos lleguen al convencimiento de tener que rehusar "por motivos de conciencia el servicio militar". El

³³⁵Juan Pablo II, Discurso ante el Comité Ejecutivo de la UNESCO en París el 2 de Junio de 1980, en: *Dienst am Frieden*, loc. cit. , 240-243, aquí 241-242.

³³⁶H. Büchele, *Bergpredigt und Gewaltenfreiheit*, en: *StZ* 199, (1981) 638 y ss.

Estado debería reconocer legalmente este rechazo al servicio militar por motivos éticos, en atención a la libertad de conciencia (GS 79).

Novena tesis: dado que una guerra a base de las modernas armas bacteriológicas y químicas ("guerra ABC") desencadena "destrucciones enormes e incontrolables" y sobrepasa ampliamente "los límites de una justa defensa", se ha de plantear la cuestión de la guerra "con una actitud interior completamente nueva". Por ello el Concilio Vaticano II declara, en la medida en que hace propia "la condena de la guerra total, tal como ya fue sancionada por los últimos Papas": "Toda acción bélica que calcula indiscriminadamente la aniquilación total de ciudades, o incluso de territorios y de su población, es un crimen contra Dios y los seres humanos, que ha de ser rechazado de forma firme y decidida" (GS 80). El Papa Pablo VI repitió esta doctrina en su Mensaje a la Conferencia de Desarme de las Naciones Unidas, el 24 de Mayo de 1978: "La cuestión de la guerra y de la paz", decía el Papa, "se presenta hoy bajo nuevos conceptos. No es que hayan cambiado los principios. La agresión de un Estado a otro estaba ayer igual de prohibida que hoy". También en el pasado, como declaró el Concilio Vaticano II, una guerra dirigida "a la aniquilación de ciudades enteras o incluso de territorios" se consideraba un "crimen contra Dios y contra los seres humanos" (GS 80). Hoy, por el contrario, según la opinión autorizada del Concilio, hay medios a disposición de la guerra que elevan "su horror y su abyección inmensamente"³³⁷. Lo cual no es válido en primer lugar para las armas atómicas de neutrones, sino para todas las armas ABC.

Con todo, son muchos los que protestan de forma especialmente violenta contra la bomba de neutrones, pues ella no es sólo terrible, sino que además empujará la carrera armamentista ilimitadamente. También es altamente arriesgada la indicación de que el uso de la bomba de neutrones puede limitarse a determinados objetivos, por ejemplo contra divisiones enteras de tanques, pues quien empieza con la bomba de neutrones da paso a la guerra atómica total. Otros dicen que también son terribles los cohetes nucleares SS 20 y 40.000 tanques. A lo que habría que añadir que la bomba de neutrones no es un arma de ataque, sino defensiva. Actuaría disuasoriamente sobre Estados que disponen de numerosos tanques, y de ese modo impedirían un ataque militar. Con ello se plantea la cuestión de si un Estado -en vista de la amenaza presente³³⁸- tiene el derecho de poseer armas ABC para mantener el "equilibrio del miedo", es decir, para evitar un ataque militar. Aunque, tras las anteriores consideraciones, no se le puede negar al Estado este derecho, nos encontramos sin embargo en una situación a la larga insostenible. Pues "incluso cuando el equilibrio del miedo pudiera, y pueda realmente durante algún tiempo servir para evitar lo más grave, sería con todo una trágica ilusión creer que la carrera armamentística pueda continuar así indefinidamente, sin conjurar una catástrofe"³³⁹. Una salida de esta tragedia sólo es posible a nivel mundial. Al respecto, una décima tesis.

Décima tesis: hay que instaurar "una autoridad mundial reconocida por todos" "que disponga de poder eficaz para garantizar a todos seguridad, mantenimiento de la justicia y respeto de los derechos" (GS 82). Este "poder público universal", según se dice en la encíclica "Pacem in

³³⁷Pablo VI, Mensaje a la Conferencia de Desarme de las Naciones Unidas del 24 de Mayo de 1978 [...], en: *Dienst am Frieden*, loc. cit. 177-178.

³³⁸P. Gosztony (*Die Rote Armee. Geschichte und Aufbau der sowjetischen Streitkräfte seit 1917*. Viena, 1980) señala que el ejército rojo emprendió diez campañas, la mayor parte de ataque y se ha rearmado poderosamente. El 17 de Septiembre de 1939 Polonia fue invadida por el ejército rojo. Polonia oriental fue anexionada a la Unión Soviética.

³³⁹Pablo VI, Mensaje a la Conferencia de Desarme de las Naciones Unidas, op. cit. 178.

terris", ha de aplicarse sin coacción, "por acuerdo de todos los pueblos". Su radio de acción ha de "tener vigencia en todas las partes de la tierra" (PT 138).

De todos modos, no se puede desconocer que una intervención militar de la autoridad mundial contra un poderoso estado atacante puede adquirir un carácter semejante al de una guerra. La violencia y la guerra amenazarán siempre a la humanidad. No existe en este eón ninguna situación que sea ideal bajo todos los puntos de vista, lo que justamente significa que hemos de empeñarnos con todas nuestras fuerzas en favor de la paz [...].

§ 4. Los límites del poder político y el derecho del pueblo a la resistencia

1. El derecho divino y natural ponen límites fijos al poder político. Son intangibles, sobre todo, la dignidad personal del ser humano y el orden esencial del matrimonio y de la familia. En la mayoría de los Estados, los límites del poder político están definidos concretamente en la constitución que garantiza, por ejemplo, la libertad de conciencia y de expresión, la libertad de asociación, la libertad de elección de la profesión y del puesto de trabajo, y la protección de la propiedad. Como en la sociedad moderna conviven personas de diversas confesiones y cosmovisiones, tiene especial importancia el problema de la tolerancia, no sólo en el ámbito de la religión, sino también de la educación, de la formación, de la ciencia y en los demás sectores de la vida cultural. Partiendo del principio de que nadie puede ser obligado a abandonar sus convicciones, la Doctrina Social Cristiana aboga por la garantía de la tolerancia tanto en el terreno político como en el social. Si en una sociedad ideológicamente pluralista el Estado asumiera en la práctica, por ejemplo, tareas propiamente educativas a través de sus autoridades, serían inevitables violaciones de índole religiosa e ideológica. Georg Heppes quiso ciertamente atribuir al Estado el derecho a "cuidar de la educación dentro de su ámbito y por sus propios medios". Cuando Heppes explica después que la educación está al servicio "de lo verdadero, de lo bueno, de lo bello, de lo sublime y santo", habrá que preguntarse entonces en virtud de qué normas debe el Estado, en una sociedad pluralista, determinar qué es lo verdadero, bueno, bello, sublime y santo³⁴⁰; pues el supuesto de que hay una educación y formación objetiva independiente de todas las confesiones religiosas y de todas las ideologías es una reliquia de la época del liberalismo nacionalista.

Por lo demás, la tolerancia tal vez esté hoy menos amenazada por el Estado que por ciertas fuerzas y corrientes intrasociales, por ejemplo, por las orientaciones que ven como suprema norma obligatoria para todos los sectores de la vida intelectual la llamada ciencia positiva, libre de prejuicios, y que defiende más o menos abiertamente la tesis de que un intelectual que admita la existencia de verdades filosóficas y religiosas, no está llamado a ocupar la cátedra de una universidad. Prescindiendo de que toda ciencia se basa en supuestos filosóficos, por ejemplo de naturaleza gnoseológica, el reproche de "estrechez confesional" debe ser calificado de ofensivo y calumnioso.

Digna de consideración es también la tendencia a limitar la tolerancia a la conciencia individual y a negar la existencia de las comunidades y de sus instituciones como, por ejemplo, las guarderías católicas o los sanatorios. En una sociedad pluralista, una comunidad ha de tener derecho a vivir y a crear instituciones según sus propias creencias, es decir, instituciones que respondan a esas creencias (instituciones confesionales).

2. Aunque la Sagrada Escritura dice que la autoridad estatal es "ordenada por Dios", cualquier Estado y cualquier gobierno llevará en sí la insuficiencia de todo lo terreno y creado. A todas

³⁴⁰G. Heppes, *Die Grenzen des Elternrechts*. Darmstadt, 1955, 101 y ss.

las leyes y a todas las medidas políticas se las podrá tachar de algo con más o menos razón; pero más angustioso es que estados y gobiernos presenten no sólo este o aquel defecto, como bien enseña la experiencia, sino que puedan degenerar en una verdadera tiranía criminal. Desde Aristóteles se suelen distinguir dos tipos de tiranos: el usurpador o invasor que se apropia ilegalmente el poder político y después gobierna, tal vez, legalmente, y el tyrannus regiminis, que abusa de su poder, aunque lo haya alcanzado legalmente, para aniquilar el bien común, esclavizando las conciencias, asesinando y saqueando en el interior o maquinando guerras también en el extranjero, amontonando crimen sobre crimen. Actualmente no se trata como en la Antigüedad, de un tirano individual, sino de movimientos o partidos que, con horror y terror, imponen un gobierno tiránico. Cualquier ciudadano con recta conciencia padecerá bajo tal sistema, y no sólo cuando sea inmediatamente afectado él mismo, sino porque tiene que contemplar la injusticia que se inflige a los demás, sobre todo a los ciudadanos de otros pueblos, en nombre del Estado al que él mismo pertenece. La Doctrina Social Cristiana distingue en tal situación dos modos de actuar:

a) El medio más fácil de defenderse, y sin duda menos reprochable moralmente, es la resistencia pasiva: no se cumplen las leyes criminales, sino que se obra expresamente contra la tendencia de las medidas políticas injustas. Se niega la obediencia a las disposiciones criminales, negándose, por ejemplo -por citar un caso que no es fruto de la invención-, a fusilar niños judíos, y se está dispuesto a aceptar las consecuencias. La persona puede llegar a situaciones en las que no exista ningún cómodo camino intermedio entre el heroísmo y el crimen. Por otra parte, la resistencia pasiva sólo puede tener éxito políticamente cuando el boicot es apoyado por una parte tan grande de la población, que el gobierno tiene que ceder. En los modernos sistemas totalitarios de la tiranía, con sus refinados métodos de propaganda y la tupida red de vigilancia policial, existe peligro de que la resistencia pasiva sea vacilante y aislada y quede sin efecto. Los acontecimientos de los últimos años en Hungría, en Checoslovaquia y en Polonia, apuntan en esa dirección.

b) Con ello se plantea la cuestión de si frente a un sistema tiránico de gobierno es también posible la resistencia activa. Pueden distinguirse dos formas de esta resistencia:

Primera: la protesta pública contra las medidas del gobierno. Heroicamente se sirvió de este medio el cardenal Galen, de Münster. Recordemos también la carta pastoral de los obispos alemanes, publicada en Octubre de 1943, que de la mano de los Diez Mandamientos recriminó sus abusos a los gobernantes de entonces: "Ningún poder terreno puede herir ni aniquilar criminalmente la vida de un inocente. Quien ataca a tal vida ataca a Dios mismo. La matanza (de inocentes) es mala en sí, aunque se haga por un supuesto interés del bien común: de débiles y enfermos mentales, inocentes e indefensos; de enfermos incurables y heridos de muerte; de tarados por herencia y recién nacidos ineptos para vivir; de rehenes inocentes, prisioneros de guerra desarmados y reclusos comunes; de personas de raza y estirpe distintas".

Segunda: el verdadero problema está en la segunda forma de la resistencia activa, el derrocamiento del gobierno criminal. Friedrich Paulsen opinó en 1899 que, en principio, "la concepción absolutista del Estado estaba dentro del derecho", ya que "ni el poder político puede ser concebido como limitado por los derechos del individuo ni el fin del Estado como limitado por la mera finalidad jurídica". Por tanto, el cambio violento de la constitución de un Estado jamás "es construido como un derecho". El derecho a la resistencia y a la revolución tendrían como presupuesto, sin duda, "la soberanía del individuo, es decir, la negación del Estado". La revolución es "siempre injusta". Pero con ello no se ha dicho que una revolución "no pueda ser a veces históricamente necesaria y moralmente justificada". Una "temeraria

acción" que elimine a un príncipe criminal puede, "sin duda ser moralmente posible y meritoria". Tal sería el caso "cuando no es posible de otro modo conservar la existencia del pueblo, la realización de sus intereses vitales"³⁴¹.

La Doctrina Social Cristiana reconoce ciertamente la diferencia, aunque no la oposición, entre moralidad y derecho. El bien común, que es la norma suprema para el Estado y el gobierno, es también una categoría tanto moral como jurídica. En este sentido explica Tomás de Aquino que librarse violentamente de un régimen que destruye el bien común no es rebelión, sino que es el tirano mismo el rebelde contra el bien común³⁴². En concreto, la ética política católica ha propuesto los siguientes principios sobre la resistencia activa del pueblo a la hora de derrocar un gobierno criminal:

Hay que comprobar que el gobierno ha degenerado de hecho, criminal y tiránicamente, que la apelación a una autoridad superior, por ejemplo, a las Naciones Unidas, es imposible o sin esperanzas, y que la nueva situación que se procura con la revolución corresponde al bien común. Hay que excluir, por tanto, que los aventureros políticos creen una situación totalmente confusa y erijan, tal vez, una tiranía que sería peor que la derrocada.

Sólo es lícito usar la violencia requerida para derrocar la tiranía cuando se han agotado todas las posibilidades constitucionales. También hay que hacer todo lo posible por mantener las instituciones, muy complejas –especialmente en la sociedad moderna– y vitalmente necesarias. El orden y seguridad públicos deben, por tanto, ser conservados en lo posible. De lo contrario podría ocurrir, como escribe Tomás de Aquino, que el pueblo padezca por la revolución más daños que por la tiranía³⁴³. De suyo es por tanto preferible la lenta evolución a la revolución, especialmente cuando se trata no de la revolución política, sino de la social. "La insurrección revolucionaria –dice la encíclica "Populorum progressio"–, salvo en caso de tiranía evidente y prolongada que atentase gravemente contra los derechos fundamentales de la persona y dañase peligrosamente el bien común del país, engendra nuevas injusticias, introduce nuevos desequilibrios y provoca nuevas ruinas" (PP 31).

El uso del poder no debe ocurrir "en virtud de una usurpación privada de algunos, sino sólo en virtud de la autoridad pública"³⁴⁴. Si se reconociera al individuo el derecho de matar al tirano, el pueblo, como dice Tomás de Aquino, perdería a sus buenos gobernantes por crímenes alevosos con más frecuencia de la que sería librado de los tiranos. El uso de la violencia tiene que partir por tanto de quienes puedan actuar legalmente en orden de la comunidad. En siglos anteriores, los moralistas políticos se referían en este caso a los llamados poderes feudales indirectos. Actualmente se podría pensar en el parlamento, siempre que no haya sido suprimido o unificado por los dictadores. Más esperanzas de éxito podrían tener, tal vez, las organizaciones poderosas (huelga general de los sindicatos). También se podría pensar que una conspiración tuviera a sus espaldas la mayor parte de la nación y actuara en cierto modo como chispa inicial.

Finalmente debe haber la probabilidad razonablemente fundada de que la rebelión tendrá éxito. Un golpe en falso aumentaría la ira del tirano y empeoraría la represión. En caso de que esté excluida toda esperanza de éxito en la revolución, no queda más que soportar la tiranía y "refugiarse en Dios, rey de todos"³⁴⁵. El Concilio Vaticano II se expresa reservadamente: allí

³⁴¹F. Paulsen, *System der Ethik*, t. II, ed. 11^a-12^a, Berlín, 1921, 589.

³⁴²Tomás de Aquino, *S. th.* II-II, 42, 2.

³⁴³Tomás de Aquino, *S. th.* II-II 42, 2.

³⁴⁴Tomás de Aquino: "Non privata praesumptione aliquorum, sed auctoritate publica procedendum"; *De Reg. Princ.*

³⁴⁵Tomás de Aquino, *De Reg. Princ.*

donde la autoridad pública oprime a los ciudadanos, "éstos no deben rehuir las exigencias objetivas del bien común; les es lícito, sin embargo, defender sus derechos y los de sus conciudadanos contra el abuso de tal autoridad, guardando los límites que señala la ley natural y evangélica" (GS 74). Como se ve, no es nada nuevo el propósito que se oculta tras la divisa de moda de la "teología de la revolución". Solamente es lamentable el que algunos representantes de la "teología de la revolución" y de la "liberación" equiparan el cambio de las relaciones sociales a la evangelización, limitando la salvación que Cristo nos ha deparado a una dimensión meramente terrena.

Un fuerte dique contra el abuso del poder estatal es la clara distinción entre Estado y sociedad. Cuando los límites se confunden y se identifica a los grupos de intereses políticos o económicos con el bien común estatal, el Estado resulta destronado como supremo responsable del bien común y grupos determinados abusan tiránicamente de él.

Mucho más desastrosas -particularmente para la paz mundial- son las consecuencias de promesas de salvación terrenal que se transforman en poder político y atizan por doquier la lucha de clases y la revolución. El sí a la violencia es un legado de Lenin. Él explicaba: "quien reconoce la lucha de clases no puede menos de reconocer también las guerras civiles", las cuales son un natural "desarrollo y agudización de la lucha de clases". "Negar u olvidar las guerras civiles, significaría caer en el más extremo oportunismo"³⁴⁶.

Hoy algunos autores cristianos parecen pasar por alto que los actos de violencia revolucionarios participan del espíritu de la guerra y amenazan la paz. Ciertamente que es "horrible", opinaba el entonces profesor de la universidad salesiana de Roma, Giulio Giardi, que a veces sea inevitable "tener que matar por amor"; pero el "recurso a la violencia" puede estar permitido cuando "ningún otro camino" esté abierto³⁴⁷.

También Johann Baptist Metz defendió con motivo de la entrega del Premio de la Paz que le otorgó la asociación de librerías alemanas a Ernesto Cardenal, que este sacerdote se había situado "al lado de la oposición violenta"; la unidad del amor Dios y el amor al prójimo son ciertamente "inseparables"; pero la "no violencia" podría ser también "cobardía camuflada", porque puede comportar "los rasgos del oportunismo"; en este sentido "el rostro del amor" no está impregnado de modo unívoco de mansedumbre, sino que el amor puede "jamás buscado y siempre instado, adoptar el tenebroso rostro de la violencia como expresión de su desesperación"³⁴⁸.

Los Obispos de El Salvador se pronunciaron en 198, en una conmovedora carta pastoral, por un Sí a la paz y un No a la violencia. Se muestran contrarios tanto a un "ateísmo de derechas" que explota a las personas, como a una falsificación del Evangelio por parte de los revolucionarios de izquierdas. La violencia es "el fruto podrido de los intereses bastardos del dominio y el poder". Su semilla es "la destrucción y el hambre"³⁴⁹. Es anticristiano afirmar que tirotear a personas desde la izquierda política es bueno, y malo, si es desde la derecha, o viceversa.

³⁴⁶W. I. Lenin, *Ausgewählte Werke*, op. cit. 877.

³⁴⁷G. Girardi, *Revolutionäre Gewalt aus christliche Verantwortung*. Magunciai, 1971, 66-67.

³⁴⁸J. B. Metz, *Laudatio auf Ernesto Cardenal*, loc. cit. , 12.

³⁴⁹Texto español en: *Docta*, nº 56, Enero/Febrero 1981. Texto francés en: *La Documentation Catholique*, 5. Juli 1981, 656-663.

CAPÍTULO 3: LA RESPONSABILIDAD SOCIAL FRENTE AL ESTADO

La Doctrina Social Cristiana ve en el Estado una institución querida por Dios respecto a la que la persona está moralmente obligada. En la sociedad moderna, la responsabilidad moral frente al Estado debe manifestarse de dos modos: positivamente, en el cumplimiento de los deberes de cada ciudadano; y negativamente, oponiéndose a la actitud que piensa que el Estado debe ser un juego de los grupos de presión.

§ 1. El cumplimiento de los deberes de ciudadano

1. Actualmente se suele decir no pocas veces que la persona de hoy da un rotundo sí a su familia y que, sin embargo, esa solidaridad en la vida personal de la familia ha conducido a una extraña insolidaridad con las "exigencias de toda la sociedad". Desde este hecho se explicaría la general "indiferencia frente a las exigencias del todo social" y "la progresiva despolitización del ciudadano alemán". Aunque no es lícito generalizar este juicio, es sin embargo indudable que la disposición a sentirse corresponsables del Estado se ha atrofiado en muchos ciudadanos.

2. En la sociedad moderna hay que distinguir dos tipos de deberes cívicos:

a) Los que con más frecuencia y rotundidad siente el hombre son los llamados deberes del "súbdito" (por ejemplo, el deber de pagar impuestos, el de cumplir el servicio militar y otros similares). Desgraciadamente, el Estado cada vez se convierte más en un Estado distributivo y en una fuente de exigencias.

b) Sin embargo, el ciudadano moderno no está llamado únicamente a obedecer, sino también a configurar la política. En la democracia todos son responsables del bien común: en el municipio, en la región, en la nación. Es preciso hacer mención del "derecho y el deber de votar libremente" (GS 75), a la colaboración mediante el autogobierno y también al derecho a la crítica y al control (opinión pública).

§ 2. Grupos de presión y bien común

1. Los grupos de presión son organizaciones nacidas dentro del ámbito social de modo espontáneo, es decir, no integradas constitucionalmente, que representan los intereses económicos de un mismo tipo de sus miembros y que para imponer estos intereses, tratan de influir y presionar sobre la opinión pública, sobre los partidos políticos, sobre los parlamentos, sobre los gobiernos, sobre la administración general y la administración de justicia e incluso sobre los grupos de presión distintos u opuestos. Las asociaciones de intereses (pressure groups) tratan, por tanto, de obtener y ejercer poder dentro del ámbito social, aunque tal posición de poder no haya sido prevista en la constitución política y económica vigente. De los partidos políticos que –por lo menos según su programa– defienden los intereses de todo el pueblo, se distinguen los grupos de presión por su reducción a los intereses particulares de un grupo.

La difusión de los grupos de presión es característica de todos los países industriales del mundo occidental. A la República Federal de Alemania, en la que se destacan sobre todo como grupos de presión los consorcios de empresarios, los sindicatos y las federaciones agrarias, se le ha llamado incluso "federación de grupos, iglesias y repúblicas provinciales y ciudadanas unidas", "mercado de grupos" con "comercio político de grupos" y con "ducados

territoriales de grupos", algunos de los cuales reclaman para sí la "dignidad de electores"³⁵⁰. Se habla de la "destrucción del Estado", de la "restauración de los poderes indirectos", de la "ruptura de los principios e instituciones típicas del Estado liberal", etc.

Los partidos políticos, se dice, son los más expuestos al múltiple ataque de los grupos de presión. Los pressure groups tratan de situar agentes en los partidos políticos, cosa que consiguen fácilmente ya que, por una parte, detrás de estos candidatos a las elecciones están los paquetes de votos de los grupos y, por otra, tales agentes son valiosos expertos para los partidos. La consecuencia es una múltiple ensambladura de los grupos con los partidos políticos, hasta el punto de que se ha llegado a hablar de la abigarrada "coloración de grupos" de los partidos. Aquí juegan un gran papel las donaciones, los fondos para las elecciones, las prestaciones de servicios y de bienes que los partidos reciben de los grupos de presión. También sobre el parlamento, el gobierno y la administración, se sigue diciendo, han tratado de influir los grupos de presión. En la sede del parlamento y del gobierno hay numerosos lobby-offices de los grupos de presión, que se han adueñado de los procedimientos previos a la legislación y han debilitado en gran parte al parlamento. Las leyes modernas serían así disposiciones cuasi-pactadas de los grupos de presión.

Se acusa, además, a los grupos de presión de que han logrado situar a sus agentes en los puestos decisivos de los ministerios y de la administración. Incluso en la administración de la justicia han adquirido influencia, promoviendo y financiando la publicación de comentarios a leyes que les convienen.

2. La Doctrina Social Cristiana pone por encima de los intereses particulares de los grupos el bien común del Estado y apela a la conciencia de responsabilidad moral de los funcionarios públicos y de las organizaciones. Parte para ello de las siguientes reflexiones:

a) La formación de los grupos de presión es, en cierto sentido, expresión de la necesidad de protección del hombre moderno frente al poder del Estado continuamente creciente: "Qué desvalidamente estaríamos entregados al Estado si no existieran en él y junto a él los numerosos poderes, opuestos entre sí, de la religión, la economía, los grupos sociales y los partidos políticos –más o menos arrastrados por todos los anteriores–"³⁵¹. Tampoco la previa filtración y organización de las tendencias y exigencias políticas y económicas por parte de los grupos debe ser valorada únicamente en sentido negativo. Hay que reconocer, además, que en algunos grupos de presión se han constituido formas muy deseables de autogobierno. Se ve, por ejemplo, que los consorcios de empresarios y los sindicatos no sólo acuerdan las condiciones económicas, sino que otras muchas cuestiones, como la regulación del tiempo de trabajo, cada vez más, pasan de ser de la competencia del Estado a ser competencia de los interesados. De este modo, las oportunas adaptaciones, las soluciones de transición y, dado el caso, incluso los experimentos, son posibles con más facilidad que en la rígida regulación legal.

b) Los llamados consejos económicos, tal como han sido creados en Francia, Bélgica, Luxemburgo, Italia y los Países Bajos, son ensayos de poner jurídicamente en contacto, de modo ordenado, a los grupos de presión con el parlamento y el gobierno. Sin embargo, hasta ahora no se ha conseguido en ninguna parte la integración de los grupos, y Goetz Briefs observa, con razón, que la era pluralista no posee "ningún principio estructural ni funcional

³⁵⁰T. Eschenburg, *Herrschaft der Verbände?*. Stuttgart, 1955, 49, 64 y s. 87.

³⁵¹H. Peters, *Die Gewaltentrennung in moderner Sicht*. Colonia/Opladen, 1954, 32.

autónomo para la economía y la sociedad". En vista de esta situación adquiere nueva y actual importancia la creación de "órdenes intermedios" como los descritos en las encíclicas "Quadragesimo anno" y "Mater et Magistra", a saber: la creación de "miembros organizados del organismo social", que podrían ser llamados "recursos naturales" de la sociedad. [...]

c) El hecho de que se logren integrar los grupos de presión dentro de la sociedad industrial desarrollada dependerá decisivamente de las personas que desempeñen el poder en tales grupos. En siglos anteriores se solían dar directrices cristianas a los distintos estamentos y profesiones –en los "espejos" para príncipes, "espejos" para artesanos, "espejos" para agricultores, "espejos" para comerciantes. Actualmente apenas si hay directrices fidedignas para el obrero industrial, para el empresario, para el parlamentario o para el líder de grupo. Un rasgo especial en el modelo a proponer al líder de grupo habrá de ser esa actitud por la que, a la vez que representa los intereses particulares, reconoce como norma suprema en su programa y su praxis el bien común de todo el pueblo.

CAPÍTULO 4: ESTADO E IGLESIA

§ 1. Distinción e independencia de Estado e Iglesia

1. "Dios ha ecomendado el cuidado del género humano a dos poderes, el eclesiástico y el civil. Al uno lo ha establecido para las cosas divinas, al otro para las terrenas. Los dos son, en su especie, supremos; cada uno tiene sus límites definidos, que le han sido trazados por su naturaleza y por su objeto próximo e inmediato"³⁵². Estado e Iglesia son distintos por su origen, fin y constitución. Mientras que el Estado es una institución de derecho natural, la Iglesia pertenece al orden sobrenatural: "El divino Salvador inició la construcción del templo místico de su Iglesia cuando predicando proclamó sus mandamientos; la completó al pender glorificado de la cruz, y la reveló e hizo pública, finalmente, cuando envió a sus discípulos, de manera visible, el Espíritu Santo consolador"³⁵³. Fin del Estado es la realización del bien común terreno; fin de la Iglesia, la salvación sobrenatural de los mortales. La constitución de un Estado y la forma de desempeñar el poder están sometidos al cambio histórico; para la Iglesia, sin embargo, su constitución jerárquica ha sido fijada por derecho divino.

2. Iglesia y Estado son independientes en sus respectivos terrenos y no subordinados entre sí, ni la Iglesia al Estado, ni el Estado a la Iglesia. Del mismo modo que la Iglesia, "por graciosa voluntad de Dios, posee en sí y por sí todos los medios necesarios para su incólume existencia y para su actuación"³⁵⁴, también el Estado es independiente en el ordenamiento de sus asuntos, de forma que, como escribe Francisco de Vitoria, "en las cosas que pertenecen al bien común político más hay que obedecer a la autoridad política que a la eclesiástica". "La Iglesia", se dice también en la encíclica "Quadragesimo anno", "cometería abuso al mezclarse, sin razón, en estos asuntos terrenos" (QA 41). La Iglesia "no está ligada a sistema político alguno" (GS 76).

³⁵²León XIII, Encíclica "Inmortale Dei".

³⁵³Pío XII, Encíclica "Mystici Corporis", 26 [AAS 35 (1943) 204]

³⁵⁴León XIII, Encíclica "Inmortale Dei".

§ 2. Relaciones entre Iglesia y Estado

1. A pesar de todas las diferencias, Estado e Iglesia están mutuamente relacionados de múltiples modos y sería erróneo negar "todo vínculo entre ambas sociedades" y ver como relación normal entre Iglesia y Estado "la fría y distante atmósfera del desconocimiento y de la indiferencia"³⁵⁵. Se pueden distinguir tres tipos de relaciones:

a) Estado e Iglesia tienen "el mismo origen, a saber, Dios"³⁵⁶. Y también los órdenes naturales fueron redimidos por Cristo, como consecuencia del cristocentrismo de la Creación.
b) Estado e Iglesia se ocupan "del mismo ser humano con su dignidad personal, natural y sobrenatural"³⁵⁷. En muchas cuestiones, por ejemplo, en el orden de los días festivos, en el derecho matrimonial y en las cuestiones escolares, se tocan los sectores y tareas del Estado y de la Iglesia ("asuntos mixtos"). Como en estas cuestiones ambos poderes "participan y son competentes por ley, aunque desde diversos puntos de vista", tiene que haber entre ellos "una ordenada vinculación"³⁵⁸.

c) Está especialmente cargada de tensiones aquella relación de la Iglesia con el Estado, resultante de la misión de la Iglesia de ser defensora y anunciadora del orden moral. Pío X declaró el 9 de Noviembre de 1903 que preveía "que algunos se escandalizarían si declaramos que estamos obligados a proteger los principios del orden, de la autoridad, de la justicia y de la equidad, tanto en la vida pública como en la privada, y también en el terreno social y político". En el mismo sentido dice Pío XII: "A la incontestable misión de la Iglesia pertenece ver si en los asuntos de la vida social que afectan o tocan el terreno de la moralidad, los fundamentos del respectivo orden social coinciden con el orden eternamente válido que Dios creador y redentor ha manifestado mediante el derecho natural y la Revelación"³⁵⁹.

2. Históricamente, las relaciones entre Iglesia y Estado han adquirido formas muy diversas:

a) Por ejemplo, en el sistema de la Iglesia-Estado de los principados eclesiásticos anteriores a la Revolución francesa, y en los Estados pontificios, era una misma persona el sujeto del poder eclesiástico y del civil. A esta mezcla procedente de la mentalidad germana hay que hacer notables reparos, ya que este sistema induce a borrar los límites de ambos sectores, y las dificultades y faltas en el gobierno del Estado amenazan soterrar la confianza en la autoridad eclesiástica del Papa o del obispo.

b) Es insostenible el sistema de la teocracia (hierocracia), ya que desconoce o niega la independencia del Estado.

c) Son incompatibles con la esencia de la Iglesia, por lesionar su independencia, las iglesias nacionales (galicanismo, josefinismo).

³⁵⁵Pío XII, 29. 10. 1947 (UG 2747).

³⁵⁶Pío XII, 29. 10. 1947 (UG 2747).

³⁵⁷Pío XII, 29. 10. 1947 (UG 2747).

³⁵⁸León XIII, Encíclica "Inmortale Dei".

³⁵⁹Pío XII, 1. 6. 1941 (UG 498).

d) Tanto la hostil separación de Iglesia y Estado, que frecuentemente se manifiesta en la forma de persecución de la Iglesia (imperio romano pagano, estados bolcheviques), como la "separación neutral", en la que Iglesia y Estado viven casi sin relaciones entre sí (EE.UU.), desconocen que Estado e Iglesia están esencialmente referidos el uno al otro. Por lo demás, en una sociedad pluralista, desde el punto de vista de la opinión pública puede ser conveniente, bajo determinados supuestos, la "separación neutral".

e) En los países donde Iglesia y Estado han estado desde siglos estrechamente unidos se ha producido una parcial o desigual separación, en expresión de U. Stutz, que reconoce, es cierto, la independencia y autonomía del Estado y de la Iglesia, pero vincula institucionalmente ambos sectores, por ejemplo, al reconocer a la Iglesia como corporación de derecho público, el derecho a cobrar impuestos, a fundar escuelas confesionales, facultades teológicas, etc. En la República Federal de Alemania se da este sistema, aunque algunos preferirían hablar, más que de desigual separación, de "Iglesia libre en un Estado libre". Por lo demás, en cierto sentido también se reconoce la misión pública de la Iglesia de proteger y predicar el orden moral, razón por la cual se la denomina la "insobornable conciencia moral del Estado y de la economía": "no ancilla, no domina, pero sí conscientia rei publicae et rerum publicarum"³⁶⁰.

f) El caso ideal –concorde colaboración de Iglesia y Estado bajo la garantía de la independencia de ambas instituciones– ha sido muy pocas veces realizado en la historia. Por lo demás, el paso a la desigual separación debería ser fluido, ya que la organización concreta de las relaciones entre Iglesia y Estado es potencialmente un gran campo de tensiones.

§ 3. Iglesia y partido

1. La posición de la Iglesia frente a los partidos políticos, imprescindibles en la democracia representativa, es determinada por los principios que regulan en general las relaciones de la Iglesia con el Estado y la política. Los partidos políticos son de suyo instituciones "terrenas" que no están sometidas al gobierno de la Iglesia. Muchos puntos programáticos y muchas decisiones de los partidos políticos serán "indiferentes" a la luz de la fe y moral católicas. En este punto es válido la amonestación del Concilio Vaticano II, de que "en las cuestiones sobre el orden de las cosas terrenas", también entre cristianos puede haber "diferencias de opinión lícitas" (GS 75). En esos casos, nadie tiene derecho "a invocar la autoridad de la Iglesia exclusivamente para sí y para su propia opinión" (GS 43). En la sociedad ideológicamente pluralista de hoy, la Iglesia se encontrará a veces también con programas de partidos políticos contra los que tendrá que alzarse en cuanto guardiana de la doctrina de la fe y de la ética.

2. De estas reflexiones se pueden deducir cuatro consecuencias:

a) Si se supone el caso de que en un Estado ningún partido atenta –ni programática ni políticamente– contra la doctrina y moral católicas, los católicos pueden elegir el partido que quieran.

b) Para prevenir de la errónea opinión de que partido e Iglesia son lo mismo, sería conveniente, desde el punto de vista de la Iglesia, que la actitud de todos o al menos de varios partidos permitiera que los católicos pudieran afiliarse a ellos sin problemas de conciencia. La

³⁶⁰Ministro Adolf Grimme en la toma de posesión del obispo Hanna Lilje, 1947.

experiencia enseña, en efecto, que un partido político unitario de los católicos es fácilmente equiparado a la Iglesia y al cristianismo, por más que se intente acentuar su carácter no eclesial.

c) Cuando un partido político persigue fines que contradicen la doctrina y moral cristianas, a los católicos les está prohibido votarlo o ser incluidos en sus candidaturas. El lema superficial de que "la religión nada tiene que ver con la política" es falso. Pío XI respondió acertadamente que "hay una política que penetra en las iglesias y derriba los altares". Los partidos políticos determinan a través de su programa y de su política su cercanía o distancia de la Iglesia.

d) Cuando en una sociedad ideológicamente pluralista ocurra que los programas de los partidos políticos existentes contradigan en puntos esenciales la doctrina y moral católicas, podrá resultar necesario que los ciudadanos católicos se reúnan en un partido político propio o formen un partido junto con los cristianos no católicos. Tal partido no es una "institución eclesial", no es un partido confesional y clerical, sino político, que tiene que ser responsable del bien de todo el pueblo. El hecho de que quizá se llame "cristiano" no significa que esté sometido a la tutela eclesiástica, sino que profesa principios de la Doctrina Social Cristiana. No pocos defienden hoy –consciente o inconscientemente– la tesis de que sólo los partidarios del liberalismo, del socialismo, del humanismo o de cualquier otra orientación secularizada tienen derecho a ser políticamente activos. Según esta opinión no tienen ese mismo derecho los partidarios de la fe cristiana, o en todo caso no lo tienen para actuar según los principios de su fe; si los ciudadanos católicos quisieran actuar políticamente, tendrían entonces que renunciar, en cierto modo, a su fe –en el ámbito político– y obrar según las ideas liberales y socialistas. Según la mencionada opinión, la actuación política de ciudadanos católicos conforme a su fe sería "clericalismo político". A este ofensivo reproche hay que responder que en la moderna sociedad ideológicamente pluralista también el cristiano tiene derecho y está obligado a colaborar desde su fe en la organización política del Estado, de la sociedad y de la economía. Como enseña el Concilio Vaticano II, el católico debe ser un modelo de cómo se obra en conciencia y de cómo se preocupa uno del bien común. Así, los católicos "demostrarán también en los hechos cómo pueden armonizarse la autoridad y la libertad, la iniciativa personal y la necesaria solidaridad del cuerpo social, las ventajas de la unidad combinada con la provechosa diversidad" (GS 75). Sin embargo aquí hay que "distinguir netamente entre la acción que los cristianos, aisladamente o dentro de asociaciones, llevan a cabo a título personal como ciudadanos de acuerdo con su conciencia cristiana, por un lado, y la acción que realizan en nombre de la Iglesia, en comunión con sus pastores, por otro" (GS 76).

En la sociedad moderna, por lo demás, la Iglesia llega sólo hasta donde alcanza "el testimonio de los cristianos" (GS 76), un testimonio que ha de repercutir "en el ámbito del trabajo, de la profesión, del estudio, del hogar, del tiempo libre o de la convivencia entre amigos" (AA 13). De faltar este testimonio, la Iglesia ya no ocupará el espacio espiritual de la sociedad, donde penetrarán y se impondrán otras fuerzas, conmoviendo también la posición jurídicamente asegurada de la Iglesia dentro del Estado. La carencia de fe no puede ser sustituida subsidiariamente por privilegios estatales.

SECCIÓN QUINTA: LA COMUNIDAD INTERNACIONAL

CAPITULO 1: LA UNIDAD DEL GÉNERO HUMANO COMO FUNDAMENTO DE LA COMUNIDAD INTERNACIONAL

A diferencia del mundo animal dividido en numerosos géneros y especies, que con frecuencia se persiguen mutuamente sin compasión, los seres humanos, pese a su diversidad de color y nacionalidad, no sólo están unidos por una unidad biológica³⁶¹, sino que a través de la misma naturaleza humana están metafísicamente unidos. La inhumana limitación del "ser humano" a la propia tribu, raza, pueblo o clase, lleva a la bestialidad. Puesto que los seres humanos no son únicamente "muchos", sino "muchos de la misma especie", constituyen - independientemente de convenios y acuerdos- una unidad original y natural desde el punto de vista espiritual, moral, jurídico y económico.

§ 1. La unidad espiritual y moral de la humanidad

1. A través de la naturaleza humana común a todas las personas, toda la humanidad está en consecuencia ordenada hacia los mismos valores espirituales y morales de lo verdadero, bueno, bello y santo. La realización de estos valores ocurre a través de la acción conjunta de todos los pueblos y culturas en la historia universal.

2. Dado que la economía moderna y los transportes, la prensa y la radio, la amenaza de guerra y la búsqueda de la paz, han unido a los pueblos y continentes como jamás había ocurrido antes, el reconocimiento de los valores fundamentales comunes en el orden espiritual y moral es actualmente más importante que en las épocas en que los continentes y culturas apenas tenían contacto entre sí. La paz mundial se fundamenta no en un sistema de confrontación de grandes bloques, ni en el equilibrio de armamentos, sino en la unidad espiritual de los pueblos y los seres humanos. Por eso advertía Pío XII: "Que se abran las fronteras, que se destruyan las alambradas. Que se conceda a cada pueblo la libre visión de la vida de todos los demás, que se suprima el aislamiento, tan perjudicial para la paz, de determinados países respecto al resto del mundo cultural"³⁶². A pesar de todos los "telones de acero" es cada vez más intensa la conciencia de una vinculación solidaria entre todos los pueblos. Al mismo tiempo, esta unidad del mundo constituye un desafío a la Iglesia, que si bien se ha confesado siempre católica, se ha encerrado a veces en un "Occidente cristiano".

Los cristianos están llamados a colaborar en la construcción de un mundo fraterno.

§ 2. La humanidad como comunidad jurídica

1. De la doctrina del derecho natural obligatorio para todos los hombres se sigue que la humanidad es una comunidad jurídica. Todo el orbe de la tierra, enseñaba Francisco de

³⁶¹ Jérôme Lejeune escribe: "Todos los seres humanos vivientes en el presente tienen los mismos cromosomas". De ahí se sigue "que el cariotipo (...) de las personas, tal como hoy lo conocemos, originariamente apareció en un grupo muy limitado, incluso en un único par" ("Über den Beginn des menschlichen Lebens", en: *Die Herausforderung der Vierten Welt*, 1973, 45)

³⁶² Pío XII, 23. 12. 1950 (UG 3681).

Vitoria, es en cierto modo "una sola comunidad" o, como Francisco Suárez dijo, una unidad "que no se basa únicamente en la igualdad específica de los seres humanos, sino que es, en cierto modo, de naturaleza política y moral".

2. Con especial insistencia enfatizó esta doctrina Pío XII: el derecho natural derivado de Dios obliga "no sólo a los individuos, sino a los pueblos"³⁶³. Cada Estado está "como inserto en el orden jurídico internacional y, por tanto, en el orden del derecho natural que todo lo sostiene y corona", de forma que no puede tenerse "por 'soberano' en el sentido de la absoluta falta de límites"³⁶⁴. El bien común y el fin esencial de cada Estado "no pueden ni existir ni ser pensados sin su intrínseca relación con la unidad del género humano"³⁶⁵. Con especial claridad se amplía en la encíclica "Mater et Magistra" el bien común, que hasta ahora solía limitarse al Estado, al bien común de la humanidad.

[La creciente interdependencia entre los pueblos no debe pasar por alto el sentido fundamental del bien común de cada Estado. Juan Pablo II dice sobre ello lo siguiente: "Superando los imperialismos de todo tipo y los propósitos por mantener la propia hegemonía, las naciones más fuertes y más dotadas deben sentirse moralmente responsables de las otras, con el fin de instaurar un verdadero sistema internacional que se base en la igualdad de todos los pueblos y en el debido respeto de sus legítimas diferencias. Los países económicamente más débiles, o que están en el límite de la supervivencia, deben ser capaces, asistidos por los demás pueblos y por la comunidad internacional, de aportar a su vez al bien común sus tesoros de humanidad y de cultura, que de otro modo se perderían para siempre" (SRS 39). La humanidad como comunidad jurídica presupone en este sentido a los pueblos como comunidades configuradas cultural y políticamente y no simplemente como conjuntos de personas. El bien común estatal así entendido debe estar siempre asegurado, de lo contrario no podrían surgir uniones interestatales o globales. El bien común estatal y el universal se condicionan mutuamente].

§ 3. La solidaridad económica de la humanidad

1. Puesto que Dios destinó originariamente los bienes de la tierra "a toda la familia humana y no a determinados pueblos y personas" (QA 45), la humanidad constituye también una unidad solidaria desde el punto de vista económico. Dios ha dispuesto, opinaba San Juan Crisóstomo (†407), que no crezca ni se produzca todo en todas partes, para unir de este modo, por el intercambio de mercancías, más íntimamente a los pueblos. Teodoreto de Ciro (†458) comparaba al mar entre países con el mercado de una gran ciudad, y a las islas con los albergues de comerciantes. También en Heinrich von Langenstein (†1397) se lee que el comercio exterior tiende, por voluntad de Dios, "un vínculo de amor" entre los pueblos³⁶⁶.

2. Pío XII aplicó estos pensamientos a la actualidad: la utilidad propia "tiene que ser sustituida, según los preceptos de la ley divina, por una honrada vinculación jurídica y económica, por una fraternal colaboración entre los pueblos"³⁶⁷. En el marco de un "nuevo orden éticamente fundado no hay puesto alguno para los cálculos egoístas que pretenden

³⁶³ Pío XII, 24. 12. 1940 (UG 3584).

³⁶⁴ Pío XII, 6. 12. 1953 (UG 3967).

³⁶⁵ Pío XII, 24. 12. 1951 (UG 4198).

³⁶⁶ Cfr. J. Höffner, *Wirtschaftsethik und Monopole im 15 und 16. Jh.* Darmstadt, 2ª ed, 1969, 79 y ss.

³⁶⁷ Pío XII, 24. 12. 1940. (UG 3591).

apropiarse de las fuentes económicas y materias primas de común utilidad, hasta el punto de excluir de ellas a naciones menos favorecidas"³⁶⁸.

Juan XXIII ha insistido en estas ideas y subrayado que "las naciones que disponen de bienes abundantes y aun sobrantes" no pueden permanecer indiferentes ante "la situación de aquellas otras cuyos ciudadanos viven en medio de tan grandes dificultades internas, que poco menos perecen de miseria y de hambre". Los seres humanos, en todas las partes del mundo, son por igual "habitantes de una misma casa" y por eso "no es posible que se conserve mucho tiempo una paz fecunda entre ellos si sus condiciones económicas y sociales son excesivamente desiguales" (MM 157).

[El hecho de la creciente interdependencia de todos con todos hace evidente que la "categoría moral" de una "solidaridad" mundial se haya de exigir inevitable e insistentemente. El Papa la define como "una determinación firme y perseverante de empeñarse por el bien común, es decir, por el bien de todos y cada uno, para que todos seamos verdaderamente responsables de todos" (SRS 38). La solidaridad rechaza todas las formas de manipulación y opresión, y entiende como positivo el "camino hacia la paz y hacia el desarrollo" (SRS 39)

CAPITULO 2: LA ORGANIZACIÓN DE LA COMUNIDAD INTERNACIONAL

§ 1. La necesidad de organización de la comunidad internacional

1. La humanidad, como comunidad jurídica, sólo puede ejercer autoridad cuando se hace eficaz gracias a la creación de una organización. Esta idea fue muy familiar al orbis christianus medieval y tomó cuerpo en la figura del emperador. Todo el género humano, confiesa por ejemplo Dante, en su *Monarchia*, es una parte del orden del gran universo gobernado por el Dios único. Por tanto, la humanidad sólo refleja armónicamente la imagen del cosmos creado por Dios, cuando es gobernada por un monarca supremo. Si hubiera varios Estados totalmente independientes, en caso de disputa no habría ningún juez sobre ellos. Por tanto, tiene que haber en esta tierra un juez primero y soberano "por cuyo juicio se diriman todos los litigios, directa o indirectamente, y éste sería el Monarca o Emperador", garante de la justicia y de la libertad³⁶⁹.

2. Respecto al proyecto de "crear una organización política eficaz para todo el mundo", observaba Pío XII: "Nada está más de acuerdo con la doctrina tradicional de la Iglesia, nada corresponde más a su predicación sobre la guerra justa o injusta, sobre todo, en las actuales circunstancias. Es necesario, pues, llegar a una organización de este tipo"³⁷⁰. El "camino hacia la comunidad internacional y su institución" "no tiene como norma última y única la voluntad de los Estados", sino más bien "la naturaleza o el Creador"³⁷¹.

³⁶⁸ Pío XII, 24. 12. 1941 (UG 3794).

³⁶⁹ Dante, *De Monarchia*, lib. I, c. 10.

³⁷⁰ Pío XII, 6. 4. 1951 (UG 3995).

³⁷¹ Pío XII, 6. 12.1953 (UG 3966).

§ 2. La dificultad de una organización eficaz de la comunidad internacional

1. El proyecto de institucionalizar jurídicamente la comunidad internacional, que se percibe ya en la Santa Alianza (1815), fue realizado por vez primera en la Sociedad de Naciones (1920-1946), que después de la Segunda Guerra Mundial fue sustituida por la Organización de las Naciones Unidas. Las instituciones creadas en nombre de la comunidad internacional sólo podrán imponer sus decisiones en el caso de que pertenezcan a ellas la mayor y más poderosa parte de los Estados. Los países más pequeños tendrán que someterse. Ahora bien, tan pronto como se trate de disputas importantes de grandes potencias o grupos enteros de Estados, siempre cabe el peligro de que la comunidad internacional se divida en partidos. "Desde este punto de vista -opinaba Pío XII el 6 de Diciembre de 1953- la historia universal, con su ininterrumpida serie de luchas por el poder, podría hacer pensar que sería una utopía la meta de fundar una comunidad jurídica de Estados libres"³⁷².

2. A pesar de todos los fracasos del pasado y a pesar del enfrentamiento de las potencias del mundo oriental y occidental, la necesidad de organizar eficazmente la comunidad internacional es actualmente -sobre todo en vista de la amenaza de la humanidad por las armas atómicas- más urgente que nunca. A esto hay que añadir que la paz mundial podría estar amenazada en pocos años mucho más por la viva protesta de los pueblos hambrientos que por la confrontación entre Oriente y Occidente. La irritación que produce la comparación de la riqueza de los países industrialmente desarrollados, con el hambre de los países subdesarrollados sólo puede ser eliminada mediante la cooperación de todos los pueblos. El bien común de toda la humanidad exige "un ordenamiento que responda a sus obligaciones actuales, teniendo particularmente en cuenta las numerosas regiones que se encuentran aún hoy en estado de miseria intolerable" (GS 84).

CAPÍTULO 3: TAREAS DE LA COMUNIDAD INTERNACIONAL EN EL PRESENTE

Preliminares

Las competencias que se reconocían a las instituciones de la comunidad internacional hasta la Segunda Guerra Mundial eran, en lo esencial, la protección y la defensa: poner fin a los conflictos internacionales, prevención de guerras y cosas semejantes. También actualmente tienen importancia decisiva para la humanidad estas tareas -especialmente a la vista de la peligrosa tensión entre Oriente y Occidente. Desde la Segunda Guerra Mundial la comunidad internacional está, sin embargo, ante tareas nuevas no sólo de tipo defensivo-negativo, sino de tipo positivo-constructivo, que apelan a la solidaridad de los pueblos y que suelen llamarse "ayuda al desarrollo". Como esta acción, de suyo magnánima, queda muchas veces ensombrecida por los efectos del colonialismo, conviene caracterizar primero brevemente a éste, y exponer luego los problemas a que se enfrenta la ayuda al desarrollo.

³⁷² Pío XII, 6. 12. 1953 (UG 3965)

§ 1. La herencia del colonialismo

1. Se suelen distinguir cinco épocas de la era colonial: la época de la primacía colonial de portugueses y españoles (1492-1598), la época de los Países Bajos (1598-1688), la época de las guerras franco-inglesas (1688-1783), la época de la primacía colonial de Inglaterra (1783-1870) y la época del imperialismo colonial mundial en sentido propio (1870-1940). A comienzos del siglo XX, los pueblos europeos dominaban casi todos los países políticamente débiles de la tierra transformados en colonias, protectorados o arrendamientos. Pero casi en un proceso simultáneo comenzó la decadencia. Los pueblos de color consiguieron su libertad, con un elemental movimiento de independencia y ayudados inesperadamente por la coyuntura de las dos guerras mundiales.

2. Al preguntarse por las características esenciales del colonialismo nos encontramos con seis peculiaridades:

a) Los pueblos occidentales se relacionaron con las otras razas en la conciencia de una total superioridad, incluso cuando estas naciones disponían de una cultura milenaria. Sobre todo los pueblos de color, fueron tenidos como culturalmente atrasados y tratados como seres "de derecho inferior". Se hablaba de la "carga del hombre blanco", al que le había correspondido la tarea de educar a los pueblos "primitivos".

b) El colonialismo moderno ha supuesto la intercomunicación múltiple y duradera de toda la tierra, lo cual ha llevado consigo el descubrimiento de pueblos y culturas que hasta el momento habían vivido en su mundo cerrado. Este proceso ha conducido sin embargo, de manera preocupante, también al desarraigo y a la enajenación.

c) En la era del colonialismo con la hegemonía europea se expandió por toda la tierra la "revolución técnica" procedente de Occidente. La técnica ha influido tan decisivamente en el modo de existencia y de vida de todos los pueblos, que no se conoce algo similar desde el paso al sedentarismo en el neolítico o desde el nacimiento de las grandes culturas antiguas. Con la técnica comenzó a formarse un tipo de persona condicionado por la ella que, por extraño que parezca, tiene rasgos semejantes en toda la tierra, incluso en los antiguos países coloniales. Ha irrumpido también con el dominio de la técnica una nueva época de la historia universal y es indudable que no habría penetrado en todo el mundo y en tan breve tiempo sin ayuda del colonialismo.

d) Como consecuencia de esta intercomunicación del mundo y bajo la protección de las potencias colonizadoras, comenzaron los misioneros cristianos su labor de conversión. Las relaciones de los mensajeros de la fe con las autoridades coloniales, a menudo muy estrechas, dieron a la población indígena la impresión de que la misión cristiana era un fenómeno concomitante del colonialismo europeo. No podía, pues, dejar de ocurrir que, con la decadencia del colonialismo, cayeran también en crisis las misiones cristianas.

e) Hay que reconocer que la conciencia moral cristiana en la patria europea, protestó a la vista de la situación de las colonias e intervino en favor de los derechos humanos de los indígenas. Se pueden distinguir en esta protesta dos movimientos diferentes: la ética colonial española del siglo XVI, que llevó a la creación de una legislación colonial excelente para la situación de entonces; y el movimiento en favor de la abolición de la esclavitud iniciado a finales del siglo XVIII. Ambos movimientos nacieron de la conciencia cristiana de los países europeos y no por la rebelión de los pueblos colonizados, que entonces apenas si habían llegado a tomar conciencia de sí.

f) Hay que reconocer que los efectos del colonialismo europeo sobre los antiguos pueblos coloniales son enormes e imborrables. Incluso después de terminar el imperio colonial, no es posible en ningún país volver a la situación anterior. Generalmente lo que ocurre con la independencia de los países que han vivido bajo el dominio colonial es que irrumpe una fuerte y sensible conciencia nacional que, por una parte, rechaza cualquier tutela y, por otra, trata sin embargo de que arraigue en el mínimo tiempo posible el progreso técnico de los modernos países industriales.

3. Si se contempla el imperio colonial europeo a la luz de los principios cristianos hay que confesar con vergüenza que el colonialismo, en sus principales manifestaciones, no puede ser aprobado por la conciencia cristiana. La violenta supresión de la autonomía política, la explotación económica y otras humillaciones fueron la situación normal, aunque tampoco se puede olvidar que diligentes colonizadores "han aportado en tantas regiones abandonadas su ciencia y su técnica (...), han contribuido a erradicar la ignorancia y la enfermedad, han establecido comunicaciones beneficiosas y mejorado las condiciones de vida" (PP 7). Hasta el siglo XIX estuvo vigente la esclavitud de los negros. Se calcula que a lo largo de los siglos fueron llevados contra su voluntad a América unos treinta millones de negros, cifra cuantiosa si se tiene en cuenta que otros tantos perecieron en la caza de esclavos y en los buques de transporte.

De estas peculiaridades se deducen cuatro consecuencias:

a) La era del colonialismo ha terminado. Los países que se empeñen en mantener a duras penas los restos de su imperio colonial no han comprendido los signos de los tiempos. En todos los pueblos del mundo está viva la conciencia de la propia libertad y de la dignidad de cada persona.

b) La cultura y civilización occidentales no pueden ser impuestas como norma a toda la humanidad. Ciertas manifestaciones de la cultura occidental, por ejemplo, la técnica y la industrialización, se han difundido por toda la tierra, aunque también hay que tener en cuenta que incluso estos fenómenos adoptan formas diferentes en cada pueblo. En principio hay que reconocer el valor propio y el derecho a la existencia de todas las culturas. Sería una locura no querer ver que Europa ha perdido su puesto directivo en el mundo. Los centros de gravedad del acontecer mundial se han desplazado a otros continentes. Todos estos acontecimientos y cambios manifiestan que para el mundo moderno, que se ha convertido en una unidad y es consciente de esa unidad, tiene que hacerse valer la ley de la recíproca fecundación de las diversas culturas, pues en caso contrario se llegarían a producir catástrofes mundiales. Es hasta cierto punto comprensible que los antiguos pueblos coloniales, al conseguir la independencia, fomenten al principio un nacionalismo exagerado, lo cual es sin duda perjudicial para el intercambio pacífico entre las culturas. También suele ocurrir en muchos pueblos coloniales antiguos que sólo haya un pequeño sector de personas formadas y capaces de gobernar. Pero es de esperar que la situación se normalice con el paso de los años.

c) La Iglesia y sus misiones reconocen el valor y la idiosincrasia de los pueblos y culturas. No sabemos por cuánto tiempo seguirá la Iglesia su camino por la historia. Tal vez queden todavía muchos siglos hasta la vuelta del Señor y sólo tengamos detrás nuestra una pequeña parte de la historia de la Iglesia. La Iglesia de Cristo, "en virtud de su misión y naturaleza, no

está ligada a ninguna forma particular de civilización humana ni a ningún sistema político, económico o social" (GS 42). En la medida en que toma forma en las diversas culturas, recibe como "reina ricamente engalanada" (Ps 44, 10) nuevas riquezas y joyas³⁷³.

d) Quien contemple en conjunto la historia del colonialismo tendrá que reconocer que es un deber moral de los pueblos europeos acudir en ayuda de los antiguos pueblos colonizados.

§ 2. La ayuda al desarrollo

1. De la sociedad industrial desarrollada irradia a todo el mundo de hoy una gran fuerza sugestiva. Pueblos que habían vivido durante siglos de modo conformista, han despertado y adquirido una nueva conciencia. Ahora bien, este despertar mira a la civilización del bienestar de los países industrializados, respecto a los cuales esos pueblos se sienten desheredados, postergados o, incluso, explotados. Del mismo modo que en la segunda mitad del siglo XIX los obreros industriales de Europa se hicieron conscientes de su condición de clase dentro de la sociedad burguesa, fenómeno que tuvo trascendentales consecuencias políticas, sociales y económicas, en la segunda mitad del siglo XX los habitantes de los países subdesarrollados se están haciendo conscientes de su situación relegada dentro del contexto mundial de los diferentes pueblos y Estados, fenómeno que tendrá efectos todavía más trascendentales. Desde la Segunda Guerra Mundial, la prudencia política, sobre todo la de los pueblos de más alto nivel de vida, ha hecho que se ayude económicamente a los pueblos subdesarrollados, aunque la ayuda al desarrollo se cuenta más o menos entre las medidas de la política fundada en la situación de la "guerra fría". Frente a este oportunismo, la Doctrina Social Cristiana sitúa, en primer término, la cuestión del deber moral de la ayuda al desarrollo. Al respecto podemos hacer las siguientes reflexiones:

a) Debería conmover el corazón y la conciencia de los estados de bienestar el hecho de que hoy, de un total de cuatro mil millones de personas, mil millones estén desnutridas y pasen realmente hambre. Según los cálculos de la organización de las Naciones Unidas para la Alimentación (FAO), entre 1974 y 1976 había un promedio de 436 millones de personas en el mundo que pasaban hambre. En el año 1990 esta cifra se había reducido a 350 millones. África puede servir aquí de ejemplo para mostrar las dimensiones de la penuria: uno de cada seis africanos está desnutrido o padece hambre. El hambre en el mundo se ha convertido en uno de los problemas constantes de nuestra sociedad. A pesar de la lucha intensificada contra el hambre, este flagelo va a durar todavía bastantes años. Quienes al referirse al problema del hambre hablan de una catástrofe que -por la unidad de la gran familia humana- va a implicar en la desgracia también a los países ricos, no está pintando un fantasma en la pared.

b) La afirmación: "a mayor densidad de población, mayor hambre", no es correcta. La región del Ruhr, por poner un ejemplo, es una de las más pobladas del mundo. A pesar de todo, en los últimos años, la mano de obra no es suficiente. Cientos de miles de trabajadores extranjeros llegaron para trabajar, con lo que hubo un gran aumento de población. A pesar de ello, los pobladores de esta región no pasan hambre. Por el contrario, la región pasa por ser un ejemplo de la llamada sociedad de bienestar y superabundancia.

³⁷³ Ver J. Höffner, *An den Quellen der Evangelisierung*, Colonia, 2ª ed. 1974 (Themen und Thesen 7); y también *Kolonialismus und Evangelium*. Trieste, 3ª ed. 1972.

Las auténticas causas no son ni las malas cosechas ni el aumento de población; sino que radican más bien en las relaciones económicas y sociales. En los llamados países en vías de desarrollo, el sistema feudal tradicional, la escasez de capital, los métodos agrarios primitivos, la falta de formación profesional, el retraso de la reforma agraria, el bajo precio con que ofertan las materias primas y otras numerosas razones, no permiten más que muy lentamente el crecimiento económico. Las consecuencias forman una cadena de pobreza: escasez de los puestos de trabajo - desempleo - pobreza - escasez de demanda - escasa producción agrícola - escasa oferta - desnutrición - hambre. Naturalmente que en esta situación, el hecho de que la población haya aumentado mientras que la producción de medios de subsistencia no lo ha hecho, tiene consecuencias negativas. Y esto es posible, precisamente porque el progreso de la higiene y la medicina en los países en vías de desarrollo va más rápido y es más sencillo de conseguir que el desarrollo económico.

c) A la vista de esta situación, es un imperativo moral de la justicia del bien común general acudir en ayuda de estos pueblos. Los pueblos hambrientos esperan, sobre todo de los cristianos, un "testimonio". Si no se diera este signo, se correría el peligro de que fueran atraídos "hacia los mesianismos prometedores, pero forjadores de ilusiones", con los peligros de "insurrecciones y deslizamientos hacia ideologías totalitarias" (PP 11).

d) La caridad obliga a cada uno a contribuir, según sus fuerzas y a su modo, a esta ayuda para el desarrollo. Desde el punto de vista teológico no hay únicamente una solidaridad humana del pecado (*solidaritas peccati originalis totius generis humani*), de la que los teólogos dicen cosas profundas en la doctrina del pecado original, sino también la solidaridad humana de la caridad (*solidaritas caritatis totius generis humani*), la cual hasta el momento ha sido poco elaborada teóricamente. Cuanto más conectada está la humanidad en la era industrial, tanto más las personas de otras razas y civilizaciones se convierten en nuestros prójimos y tanto más tiene que llegar la caridad hasta más allá de la familia, la parentela, la vecindad, la aldea, la ciudad y el país, y atender la necesidad que padecen los seres humanos de otros continentes.

2. La cadena de la miseria sólo podrá romperse, si en la ayuda abierta a todo el planeta se llegan a realizar las siguientes medidas:

- a) - Aumento de los terrenos cultivables. Los especialistas opinan que la superficie cultivable de la tierra se podría duplicar.
- Mejora de los métodos agrícolas gracias a la mecanización, regadío, protección ecológica, lucha contra las epidemias, abonos, etc.
 - Reforma de las "refinadas costumbres alimentarias" en favor de los hambrientos. En los estados industriales se utilizan anualmente como pasto para la posterior obtención de carne entre 300 y 400 millones de toneladas de trigo. ¿Son las vacas y los cerdos más importantes que las personas que se están muriendo de hambre?
 - Ampliación considerable de las ayudas al desarrollo, incluso a través de grandes sacrificios. La frase: "cada uno es el primer prójimo de sí mismo" tendrá consecuencias desastrosas en el futuro destino de la humanidad.
 - Disminución del armamento. En el año 1973 se gastaron en armamento en el mundo 207 mil millones de dólares. Ya en 1979, los gastos de armamento no sólo se duplicaron, sino que ascendieron a 518 mil millones y, en 1998, según el Instituto Internacional de Investigación para la Paz (SIPRI) de Estocolmo, ascendieron a 650 mil millones de dólares [...] Las tensiones en el mundo aumentan y arrastran tras de sí la escalada armamentista. [...]

- Consecución de ayuda al desarrollo desde los ricos países productores de petróleo, que con la venta de los crudos han acumulado miles y miles de millones de dólares.

Las dificultades que se oponen al desarrollo de un programa de estas características, son grandes: altos precios de mercado para la maquinaria agrícola y de abono; escasez de capital; carestía del petróleo; una ayuda al desarrollo demasiado pequeña, que ni siquiera alcanza el 1% del producto social bruto de los países ricos.

b) La encíclica "Mater et Magistra" previene frente a todo tipo de neocolonialismo que abuse de la ayuda al desarrollo y se entrometa en la situación política de los países subdesarrollados para "imponer sus pretensiones imperialistas". Tal proceder termina "evidentemente imponiendo una nueva forma de imperialismo colonial que, bajo una hipócrita cobertura, reproduce la anterior servidumbre, ya superada, de la que muchos países acaban de liberarse hace poco". La "ayuda técnica y financiera" tiene que ser desinteresada, de forma que los países subdesarrollados "sean puestos en situación de progresar por sí mismos económica y socialmente". Sólo de este modo se puede lograr "unir a todos los Estados en una comunidad cuyos miembros, de acuerdo en la conciencia de sus derechos y deberes, contribuyan al bienestar de todos" (MM 172-174).

La ayuda económica al desarrollo no debe comenzar construyendo grandes fábricas de valor propagandístico, sino fomentando medidas en el sector de las infraestructuras: construcción de carreteras, puentes, ferrocarriles, canalización, etc. A la vez deben construirse muchas fábricas pequeñas y medianas para producir bienes de consumo (fábricas textiles, talleres de muebles, empresas para la producción de útiles domésticos y similares), para que al salario ganado en la construcción de las infraestructuras se pueda oponer la correspondiente oferta de bienes de consumo; de lo contrario, aumentarán los precios y la miseria seguirá siendo la misma.

c) En muchos países en desarrollo, por ejemplo en América Latina, es urgentemente necesaria una reforma agraria (superación de la estructura latifundista y minifundista). Para llevar a cabo todo esto, ni es posible un resarcimiento en términos de mercado, ni tampoco lo exige la Doctrina Social Cristiana. Si el soldado ha de estar dispuesto a dar su vida, sin contrapartida, por el bien común, tanto más habrá que esperar de la persona que renuncie a compensaciones cuando se trata de superar situaciones más anómalas, que amenazan la existencia de un país (GS 71). Los empresarios y latifundistas en los países en desarrollo atentan en grado sumo contra el bien común de su país cuando reservan sus medios para "inversiones productivas" - por ejemplo, a través de la evasión de capitales- y "privan a su comunidad de medios materiales y espirituales que ésta necesita" (GS 65).

[En su encíclica "Sollicitudo rei socialis" se ocupa el Papa Juan Pablo II de las dimensiones particulares de la ayuda al desarrollo en el contexto actual. Desde el punto de vista de la ética social hay que subrayar fundamentalmente tres afirmaciones: (1) Crítica a la insuficiente ayuda al desarrollo por parte de los países ricos, así como a determinadas estructuras injustas en las relaciones económicas entre países ricos y pobres. Dejando esto de lado, el Papa considera que la clave para un verdadero y exitoso desarrollo radica en las estructuras jurídicas, políticas y económicas de los mismos países en vías de desarrollo (SRS 44). - (2) Importante es además la afirmación según la cual "es menester indicar que en el mundo actual, entre otros derechos, es reprimido a menudo el derecho de iniciativa económica. No obstante se trata de un derecho importante no sólo para el individuo en particular, sino también para el bien común. La experiencia nos demuestra que la negación de tal derecho o su limitación en nombre de una pretendida 'igualdad' de todos en la sociedad, reduce o incluso

destruye la creatividad del ciudadano en cuanto sujeto activo. En consecuencia no surge de este modo una verdadera igualdad, sino una "nivelación hacia abajo". En lugar de la iniciativa creadora nace la pasividad, la dependencia y la sumisión al aparato burocrático, que como único órgano que dispone y decide –o incluso como dueño absoluto- sobre la totalidad de los bienes y medios de producción, pone a todos en una posición de dependencia casi absoluta, similar a la tradicional dependencia del obrero-proletario en el sistema capitalista". (SRS 15). De modo positivo el Papa propone a los "países del Tercer Mundo" el modelo de una economía social de mercado, "que reconozca el papel fundamental y positivo de la empresa, del mercado, de la propiedad privada y de la consiguiente responsabilidad para con los medios de producción, de la libre creatividad humana en el sector de la economía" (CA 42). - (3) Finalmente anima el Papa al respeto de los efectos recíprocos en la ecología y de los ciclos naturales, en particular en relación con "la limitación de las reservas naturales" (CA 34). La persona no tiene ningún derecho a "utilizar o manipular" la naturaleza a su arbitrio (CA 34). No debe utilizar los recursos naturales "con absoluto dominio". Esto no solo lleva a la humanidad actual a un "serio peligro", sino también y sobre todo a las generaciones venideras (CA 34).]

3. La aportación de la Iglesia.

a) La Iglesia apelará a la conciencia de sus creyentes y de todas las personas de buena voluntad.

b) La Iglesia misma tomará medidas concretas de ayuda (por ejemplo a través de la organización caritativa MISEREOR). Ella pondrá atención especial a la ayuda en el sector educativo, con la construcción, por ejemplo, de escuelas profesionales y talleres-escuela. En muchos países en vías de desarrollo, el desarrollo social y económico no se puede llevar a cabo sin un cambio de mentalidad y de conciencia a lograr lentamente a través de una paciente educación. Solamente bajo esta condición tendrá éxito también la "ayuda para la autoayuda".

Las misiones han dado ejemplo en este terreno. Sin embargo, no debe ofrecerse la posibilidad de acceso a la formación superior, como se ha hecho en América Latina, sólo a las capas superiores de la población, sino también a los niños más dotados de las inferiores. El futuro de la Iglesia en los países en desarrollo dependerá en gran medida de que los cristianos, y no sólo individual sino colectivamente, den testimonio de justicia y amor.

c) Sin la ayuda enérgica de las iglesias locales de los países en desarrollo, los esfuerzos de la iglesia europea son estériles. La predisposición de las iglesias locales para comprometerse en las políticas de desarrollo crece de año en año. Esto está relacionado con la sana toma de conciencia de las iglesias locales en el Tercer Mundo. También la Iglesia experimenta un desplazamiento del centro de gravedad desde Europa y Norteamérica hacia el sur, hacia África, Asia y Latinoamérica. La cooperación de las iglesias locales hace de las ayudas algo cercano a las personas. Esto hace posible que más adelante, como ocurre por ejemplo con MISEREOR, no sea necesario dirigir los proyectos desde las instituciones de ayuda, sino que las iglesias locales desarrollen suficientes iniciativas propias³⁷⁴.

El testimonio social, político y económico de los cristianos en los países en desarrollo no está bajo el signo de una esperanza de salvación inmanente al mundo –como creen algunos

³⁷⁴ Ver J. Höffner, *Der Hunger in der Welt*. Colonia, 1975 (Sonderdrucke 31)

defensores de la "teología de la liberación". Tampoco las más ambiciosas reformas sociales son capaces de borrar la nostalgia humana de una vida duradera, de permanente felicidad y de amor no finito; pues el mortal "es ilimitado en sus deseos y está llamado a una vida superior" (GS 10). No hay salida alguna en este mundo de la finitud y limitación de la criatura humana hacia el país de la libertad definitiva y eterna. Pero precisamente la esperanza en lo venidero es para los cristianos el mayor estímulo en su compromiso social y político al servicio de la libertad de los hijos de Dios.

[La encíclica "Sollicitudo rei socialis" se ocupa minuciosamente de la cuestión de cuál es la específica aportación de la Iglesia al desarrollo de los pueblos. Junto a las ya citadas posiciones ético-sociales son importantes las siguientes afirmaciones: (1) Juan Pablo II cita la imagen de un "ingenuo optimismo mecanicista" (SRS 27), según el cual el desarrollo de los pueblos sería un problema soluble simplemente desde la economía y la técnica. Frente a esto, propone su tesis fundamental sobre el desarrollo ético: "un desarrollo que no comprenda la dimensión cultural, trascendente y religiosa de las personas y de la sociedad" (SRS 46), no alcanzará el fin del "desarrollo económico". Los irrenunciables avances de las ciencias y su aplicación a la técnica, la economía y la política sólo ayudarán "al verdadero desarrollo humano", si están "guiados por una fundamentación ética". La fundamentación más segura la ve el Papa en "la voluntad de Dios (...), único y verdadero sostén de una ética absolutamente vinculante" (SRS 38). Dicho de otra manera: sin "decisiones esencialmente morales" (SRS 35) que influyan "en el plano de la conducta de los seres humanos, considerados como personas responsables" (SRS 35), no se conseguirá una sociedad responsable. (2) Un aspecto importante de la aportación de la Iglesia descansa en el ámbito de la motivación de las personas. El cristiano sabe del mal en el ser humano. Sin embargo, a pesar de toda la mala experiencia no debe resignarse: "Quien quisiera renunciar a la tarea, difícil pero apasionante, de elevar la suerte de toda y de todas las personas, bajo el pretexto del peso de la lucha y del esfuerzo incesante de superación, o incluso por la experiencia de la derrota y del retorno al punto de partida, faltaría a la voluntad de Dios creador" (SRS 30). La Iglesia tiene, a pesar de todo el mal del mundo, "confianza en la criatura humana"; puesto que en ella "hay suficientes cualidades y energías y hay una bondad fundamental, por ser imagen de su Creador, puesta bajo el influjo redentor de Cristo, 'cercano a todo ser humano', y porque la acción eficaz del Espíritu Santo 'llena la tierra' (Sab 1, 7)". Por eso "no se justifican ni la desesperación, ni el pesimismo, ni la pasividad". El ser humano puede "en el ámbito de la problemática del subdesarrollo pecar también por temor, por indecisión y, en el fondo, por cobardía" (SRS 47)].

4. En muchos países en desarrollo se encuentra la Iglesia con el anti-evangelio marxista, el cual anuncia a todos los pueblos el evangelio intramundano de la sociedad sin clases. Es sorprendente que muchos pueblos, que con razón están orgullosos de su cultura y su historia, acepten acríticamente, sin reflexionar, el materialismo dialéctico, el cual es un producto típico del pensamiento europeo, cayendo de ese modo presa de un neocolonialismo ideológico. [En el último párrafo de su manual hace hincapié Josef Höffner en el "anti-evangelio marxista", al que se enfrenta la Iglesia en muchos países en vías de desarrollo. Un año después de la publicación de la última edición de este libro, polemizó críticamente en un discurso ante la Conferencia Episcopal Alemana, sobre la aplicación del "análisis marxista" en muchas de las tesis de la teología de la liberación. La encíclica "Sollicitudo rei socialis" subraya "los valores positivos, aunque también los fallos y los peligros que están asociados a esta forma de trabajo y reflexión teológica", tal como "el Magisterio de la Iglesia" lo mostró en la instrucción "Libertatis nuntius" (6. 8. 1984) y "Libertatis conscientia" (22. 4. 1986) (SRS 46). No cabe ninguna duda de que "la aportación fundamental" de la Iglesia a la "solución del

problema del desarrollo" consiste en "anunciar la verdad sobre Cristo, sobre sí misma y sobre la persona, y ponerla en práctica en una situación concreta. Como medio para alcanzar este fin utiliza la Iglesia la doctrina social". No hay más alternativas. Por eso considera conveniente realizar "un conocimiento más exacto y una difusión más amplia del conjunto de principios rectores, de criterios de juicio y de directrices de acción propuestos por su enseñanza" (SRS 41).]