

EL PLANTEAMIENTO TEOLOGICO DE LA RERUM NOVARUM

José Luis Alemán, sj.*

1. Introducción

Tanto las grandes obras como los más singulares descubrimientos tienen su prehistoria, sin la cual aparecen ser hijos de la calle, frutos de una aventura humanamente interesante.

La Rerum Novarum tiene una apasionada y bien conocida historia. Ya en 1848 podía afirmar Marx, no sin cierta exageración:

Un fantasma recorre Europa: el fantasma del comunismo. Todas las fuerzas de la vieja Europa se han unido en santa cruzada para acosar a ese fantasma: el Papa y el zar, Metternich y Guizot, los radicales franceses y los polizones alemanes. (Manifiesto del Partido Comunista).

El fantasma, sin embargo, se aparecía bajo sábanas distintas: la del romántico pero a veces terrorista anarquismo (Woodcock: 1962), la del soñador utopismo (Loubere: 1974), la del ponderado y eficiente socialismo inglés (J. St. Mill: 1848), y, por supuesto la del marxismo mismo.

A pesar de su variedad de formas el fantasma era real y tenía, por lo menos, un objetivo común: la eliminación del antiguo orden. A medida que corría el siglo iba cambiando el programa aunque todavía después de la Rerum Novarum, entre noviembre de 1885 y mayo de 1886, Durkheim identificaba como elemento común de los diversos socialismos "la exigencia de una más o menos íntegra conexión de las

* Lic. Theol. Dr. Econ. Director del Centro de Investigaciones, Pontificia Universidad Católica Madre y Maestra, Santiago de los Caballeros, República Dominicana.

funciones económicas.... con los órganos ejecutivos y legislativos de la sociedad" (1962: 56).

Aunque esta definición excluye la lucha de clases y el bienestar obrero como elementos esenciales a todos los "socialismos" (Ibidem: 58), insistía en la opinión de que "el Estado tal cual lo conocemos debería desaparecer dejando de ser el centro de la vida económica para que ésta absorbiese al Estado" (Ibidem: 57).

El Estado, su estructura tradicional de siglos, estaba amenazado. Por eso las primeras encíclicas de León XIII fueron dedicadas a la enseñanza política: "Diuturnum", sobre el origen del poder; "Inmortable Del", sobre la relación entre la Iglesia y el Estado; "Libertas", sobre la libertad humana; y "Sapientiae Christianae", sobre los deberes cívicos.

Sin embargo, la "cuestión social" o el "problema obrero" que voy a condensar en tres temas: el derecho a la propiedad privada, la lucha de clases, y el derecho a las asociaciones, venían debatiéndose apasionadamente tanto en el campo católico como en el "socialista" desde la década de los sesenta. En 1864 publicada el Obispo de Mainz, Monseñor Ketteler su clásica obra "Die Arbeiterfrage und das Christentum" de aparente corte lassalliano aunque mientras que Lasalle, el independiente compañero de Marx, abogaba por la abolición de la propiedad privada, él proponía una organización gremialista-cooperativa de la sociedad. En el mismo año, pero en Londres, fundaba Marx la Internacional de Trabajadores, que arrastraba desde sus orígenes la grave tensión (Jarlot: 46) entre los anarquistas de Bakunín quienes veían en cualquier forma de Estado su enemigo, y Marx empeñado en cambiar la sociedad desde el Estado usando la violencia de la dictadura del proletariado, tan poco aceptable a otro célebre anarquista: Proudhon (Woodcok: 120).

En el campo católico la discusión era también acalorada en Francia. Dos grupos: uno guiado fundamentalmente por la Tur de Pin, influenciado por el alemán federalista y gremialista Karl von Vogelsang, y Albert de Mun, publicaba L'Association Catholique abiertamente asociacionista y abogada del salario justo familiar (Jarlot: 166-179); el otro -Escuela de Angers- dirigido por Claude Janet se inspiraba más en la caridad que en la justicia y rechazaba la intervención estatal en cuestiones laborales (Ibidem: 168).

En 1886 otro grupo, el de la Unión Católica Internacional de Friburgo, reunido en torno al Cardenal Mercillod comenzó estudios más serios y pragmáticos e invitaba a los gobiernos a la búsqueda de una legislación social (Calvez-Perrin: 1959: 108 s.), lo que provocó la indignación de la Escuela de Angers. El influjo del Cardenal de Mermillod en

el inicio de los trabajos que conducirían a la Rerum Novarum es documentable (Jarlot: 177 s.)

Desde este lado del Atlántico el Cardenal Gibbons de Baltimore tuvo que recurrir a León XIII para lograr la revocación de la condena por el Santo Oficio del grupo "Knights of Labour", a quienes se acusaba de secta novelesca. Estamos de nuevo ante el problema de la legitimidad de asociaciones obreras.

Mermillod, por otra parte, había predicho a León XIII, en 1888:

Santo Padre.... cuando la voz de vuestra Bienaventurada Paternidad, resuene en el mundo movida por su júbilo sacerdotal y (dé) a conocer la dignidad del trabajo, el respeto de sus derechos y la organización cristiana de los trabajadores, éstos en vez de ir a remolque de los enemigos de Jesucristo, serán los más fieles campeones de la libertad de la Iglesia y de la independencia de su Jefe. (Jarlot: 177 s.)

Resumiendo: mientras que el socialismo, aunque dividido en puntos vitales trataba de crear un ambiente intelectual favorable a la toma del poder por los obreros usando la lucha de clases y, con frecuencia, la violencia, los católicos discutían sobre la legitimidad de las asociaciones obreras, el derecho privado de la propiedad y el salario familiar. Curiosamente en los campos contra-puestos, el socialista y el católico, la cuota de personas procedentes de la nobleza era sorprendentemente alta: Bakunín y Kropotkin (padre del famoso lema anarquista "donde hay autoridad, no hay libertad". Ver Woodcock: 220) eran príncipes de Rusia, von Ketteler y con Vogelsang aristócratas alemanes, La Tour du Pin y Albert de Mun, franceses.

Estas discusiones y la continua información que recibía León XIII sobre la miseria obrera, lo llevaron a publicar el 15 de mayo de 1891 la primera gran encíclica social de nuestra Iglesia.

Como se ve los grandes hechos tienen todos su historia.

2. Los precursores: los teólogos morales del siglo XVI.

Para emitir su respuesta a la situación presentada, León XIII hubiera podido uncir su enseñanza a la de los grandes teólogos moralistas españoles del siglo XVI estudiados por Demsey (1948) y los analizados con increíble penetración por el gran economista austriaco J. A. Schumpeter (1963).

La esencia metodológica de la moral económica de los siglos de oro de la escolástica hubiera podido ser usada como base para los planteamientos teológicos de la "cuestión obrera". De hecho no sucedió así, para mal y para bien, de la nascente Doctrina Social.

El método moral escolástico constaba de los momentos: moral y principal uno; económico y social, técnico, otro. Sólo más tarde se evaluaba la calidad moral de una acción o de una estructura.

La quintaesencia de la moral, basada en la realidad de las cosas, estaba en que ningún principio moral decide por sí solo la bondad o maldad.

Para afirmar que una clase determinada de acciones está sometida a un principio moral dado, es necesario, en primer lugar, diagnosticar estos casos. Los diagnósticos requieren análisis y este es, a su vez, esencialmente neutral respecto a los fines últimos de los actores. (Schumpeter: Introduction to Dempsy).

Lo que Schumpeter afirma del trabajo moral de los escolásticos es la prioridad que para estos tenía el estudio de la realidad económica concreta. La moralidad para recordar un viejo postulado moral, reside en la bondad intrínseca de las cosas y no en la voluntad de Dios.

Es obvio, para cualquier persona que lea la *Rerum Novarum* con un cierto bagaje de conocimientos económicos y sociales, que los dos principales colaboradores de León XIII al igual que éste, el P. de Liberatore S. J., aunque autor de "Principi di Economia Politica", Roma, 1989. (Ver: Calvez-Perrin: 109) y el Cardenal Zigliari tenían muchos más conocimiento de moral neo-escolástica y de cultura sociológica general que de economía y sociología (todavía, ciertamente, en pañales). Lo mismo afirma el *Katholisches Soziallexikon* de Mons. Ketteler: "no era ningún teórico y entendía poco las relaciones económicas" (1964: 151).

Es obvio para mí que el análisis de los problemas sociales y económicos es abreviado considerablemente en la *Rerum Novarum* y siguientes Encíclicas Sociales, (una visible variación se nota en la última encíclica de Juan Pablo II: *Centesimus Annus*, Capítulo IV, que denota un notable dominio de las relaciones económicas).

La parte de principios morales escolásticos, después de Santo Tomás, es simple. Tanto en lo que toca a las instituciones económicas (la propiedad, por ejemplo), como a las actividades, la moral es de tipo esencialmente pragmática y racionalista. Asegurado el carácter sagrado de la Iglesia Católica, las instituciones y las acciones eran tratadas consistentemente como simples problemas de organización humana centrada en la gran pregunta de su relevancia al bien común (Schumpeter: 1963: 111), de su capacidad para satisfacer las necesidades humanas vitales y de su congenialidad con las prácticas corrientes. Existe una curiosa mezcla de análisis normativo y pragmático con muy poco de metafísica para no hablar de fundamentación teológica vía la revelación.

Basta examinar la posición de Santo Tomás en la *Summa Theologica* II.2ae sobre la propiedad privada (q. LXXVI, art. 2) y el justo precio (q. LXXVII, art. 1). Para el tratamiento del Interés es preferible (según Schumpeter: 1963: 105) consultar a Molina.

Nos consta, por otra parte, gracias al libro del P. Demsey, la seriedad con que los moralistas interrogaban a los expertos y hasta asistían a los mercados de letras de cambio y de dinero. Una vez entendidos el funcionamiento, el por qué y el para qué del mercado y de sus operaciones, o sea una vez lograda cierta competencia técnica, procedían a evaluar de acuerdo al principio fundamental del bien común que, como bien expone Juan XXIII en la *Madre y Maestra*, n. 58, siguiendo a Santo Tomás: "abarca todo el conjunto de condiciones sociales que permitan a los ciudadanos el desarrollo expedito y pleno de su propia perfección".

Ante la ausencia de análisis económico y social en profundidad, la *Rerum Novarum* se ve forzada a aplicar a la realidad un conjunto de normas, principios y criterios con una mediación insuficiente de las Ciencias Sociales.

3. Los grandes presupuestos tecnológicos de iglesia y mundo.

Normalmente los planteamientos teológicos de las encíclicas se especializan en las fuentes doctrinales de los juicios morales en áreas específicas ("Revelación" y "Derecho Natural". Ver, sin embargo, para la comprensión de este elusivo término, el estudio de Wulf: *Theologie und Naturrecht*; 1964) y en el contenido descriptivo de los principios morales utilizados (Galvez-Perrí: o.c.).

Lógicamente, las continuas mutaciones históricas, hacen que la doctrina social aunque con fuertes raíces motivacionales bíblicas no pueda deducirse directamente de las Escrituras. Dice von Nell-Breuning:

solamente las verdades naturales y el razonamiento lógico serán utilizados para establecer las enseñanzas del Papa acerca de la sociedad humana y de sus miembros. En donde la Encíclica cita pasajes tomados de la Sagrada Escritura, se puede demostrar mediante un cuidadoso examen que esto se hace no con el objetivo de aportar pruebas, sino más bien para descartar la conformidad de sus conclusiones más lógicas con las enseñanzas del Evangelio, o con el fin de explicar el sentido de ciertas palabras de la Escritura que han sido objeto de controversia. (1946: 26).

Personalmente estaría más de acuerdo con esta posición, en cuanto recalca como fuentes de la Doctrina Social las "verdades naturales y el razonamiento lógico", unido, eso sí, a una larga experiencia histórica en interpretar la marcha de la humanidad, que a la Escritura (contra el

parecer de Calvez-Perrin: c. II), exceptuando elementos motivacionales nacidos de actitudes bíblicas fundamentales.

Sin embargo, no me cabe duda de que se puede y se debe hablar de una Teología Fundamental, en el sentido literal de la palabra de "fundar" la Doctrina Social.

La teología evangélica luterana, a través de Barth y Wendland, y la católica de Brockmüller, han planteado las preguntas más pertinentes y señalado las respuestas alternativas más verosímiles.

a) **La primera pregunta se refiere a la separación entre la Iglesia y Sociedad.**

Resulta difícil negar que la Iglesia, entendida como el Cuerpo de Cristo o de la Comunidad de los llamados por la Fe, tiene que separarse precisamente por esa razón del "mundo". K. Barth (1959) escribe:

Es seguro que la Comunidad es el Pueblo que a través de la palabra de Dios ha sido entresacado de los demás pueblos, apartado del mundo y en su propio medio constituido como algo específicamente contrapuesto al mundo.

La no identidad de la Iglesia y del Mundo, ni con ninguna de sus agrupaciones sociales, puede interpretarse doblemente: a) como el servicio de una Comunidad al mundo; o b) como "santo egoísmo", que ignora problemas fundamentales normativos, tales como el amor de Dios al mundo y su reconciliación con él (2 Cor. 5, 19; Juan 3, 16).

Para la existencia de una Doctrina social es importante afirmar que la Iglesia recibe un mandato y ejerce un servicio al mundo, lo que le otorga una dimensión social para que siempre pueda trascenderse a sí misma.

Es fácil imaginar, por ejemplo, la Iglesia perseguida, la Iglesia minoría insignificante, la Iglesia misionera, la Iglesia de la diáspora tecnológica de la civilización actual, para comprender que ella siempre tiene que cambiar su forma prefijada hacia nuevas formas comunitarias que usan distintas expresiones eclesiológicas. Un siglo de Doctrina Social Católica basta para comprender la enorme diferencia de situaciones en que Iglesia y mundo se han encontrado y en el servicio diverso que la Iglesia debe a ese mundo variante a través de su palabra y de su conducta.

b) **La segunda, aparentemente opuesta pregunta, es la que versa sobre la identidad del mundo y de la Iglesia.** La respuesta depende de nuestra concepción escatológica de la Iglesia.

El Reino de Dios es el dominio completo y total del Señor (1 Cor. 15, 28; Apoc. 11, 15) que a través de la conciliación en Cristo comprende todas las dimensiones del cosmos, (Col. 1, 18 ss.). De esta manera puede la Iglesia alcanzar su propio fin escatológico a través de su autosupresión y aparece como Mundo de Dios, como reino mundano de Dios en el cual la voluntad de Dios se hace "en el cielo como en la tierra" (Mat. 6, 10). No existiría así un sentido absoluto y definitivo de la separación entre Iglesia y mundo. En cuanto la Iglesia espera el Reino de Dios existe como condición de su misión histórica en unidad teológica, no sociológica, con el mundo (Wendland: 1965).

c) La tercera pregunta fundamental está contenida en la fórmula de Barth: "**Comunidad para el Mundo**". Decir Iglesia es, simplemente, decir mundo al que aquella es enviada como misionera y servidora. La Iglesia viene a este mundo que, a la vez, es ajeno a Dios (Juan, 1, 9 ss.).

Por esta razón la "unión", misionera y de servicio, entre Iglesia y mundo no es una afirmación histórica y circunstancial. En esta dimensión del misterio histórico de salud hay que hablar siempre del mandato de la Iglesia y del servicio de todos sus miembros del mundo. En este sentido la "unión" de la Iglesia y mundo, en cuanto que la predicación de Cristo es su sentido profundo frente al mundo, es necesaria, siempre y cuando no se identifique jamás con ninguna forma social concreta de sociedad, a pesar de que sus miembros son también miembros sociales, y sepa, además, cambiar hasta sus ritos y estructuras propias de otra época para poder entrar en relación con la sociedad (Brockmöller: 164). Es la eterna disyuntiva de los ritos chino y malabar.

d) Una pregunta final sobre la **Iglesia popular y la Iglesia esclava**. En la Iglesia popular coexisten participación en momentos cumbres (bautismo, matrimonio) y ausencia de la vida de la comunidad. La teología de los veinte fue dura, muy dura, contra esta forma de religiosidad. Sin embargo, no hay que despreciar las ataduras sacramentales de esta religiosidad. Sin la realización de esquemas morales y sociales y de ciertas reglas la vida en la Iglesia es tan impensable como la vida en otras instituciones. Con todo, la Iglesia tiene que estar bajo el Evangelio y sobre él. Tiene que trascender no sólo los límites de la religiosidad popular sino también los de aquellos que quieren reducirla a una predicadora moral. Lo importante es que anuncie a todos la salvación. La Iglesia tiene que ser distinta del mundo y de quienes en el mundo exigen de ella una determinada función, especialmente si es la de legitimadora de conductas, o formuladora y defensora de cualquier ideología. El problema de la Iglesia, aun sirviendo al mundo, es el de anunciar a Cristo.

La unión de Iglesia y Sociedad debe ser considerada en los sentidos recién indicados, y de manera definitiva, como una perversión de la Iglesia y del mismo mundo que correría, entonces, hacia un orden social absolutista.

En palabras de Wendland (en quien se han inspirado estas reflexiones):

El problema de la unidad de la Iglesia y de la Sociedad, en su separación y mutua correlación... exige que la unidad escatológica de la Iglesia y del mundo no sea sustituida por síntesis predominantemente históricas sino que la autoridad de la Iglesia fundada en Cristo sea presentada como "comunidad para el mundo" que se adentra en vínculos de amor y servicio de nueva forma, abierta al futuro histórico de la Comunidad y de la Sociedad, sin los cuales sería una Iglesia ausente del mundo o desertora de su misión. (Wendland: 26).

En consecuencia y más claramente,

La Comunidad Cristiana está actuando conforma a su misión y dentro de los límites de su competencia cuando dirige llamados especiales a las autoridades en momentos críticos de la vida política. (Barth: 1967:85).

4. Planteamientos teológicos de la *Rerum Novarum*

Es frecuente en el mundo intelectual tener que recorrer un largo camino para llegar a la meta ansiada. Vimos, en primer lugar, la pre-historia de la *Rerum Novarum*. Después investigamos el modo clásico de hacer teología moral en asuntos económicos y políticos en la época dorada de la escolástica, para abrir nuestra mente hacia lo que hubiera podido ser un enfoque diverso de la Doctrina Social y a fundamentar su legitimidad. Nos toca ahora, presentar los planteamientos teológicos concretos de la *Rerum Novarum*.

Como indicamos en el apartado introductorio los puntos discutidos eran la propiedad privada, la visión socialista y el papel del Estado en la sociedad, la naturaleza familiar o "subjetiva", del salario, y la legitimidad de las organizaciones obreras.

a) Visión Fundamental

Antes de exponer estos aportes confesemos que León XIII sólo es inteligible desde una doble óptica: la de su convicción de que la Iglesia está para la Sociedad, con su corolario de que los males de ésta se explican por su actitud anticlerical y antirreligiosa, y la de la "cuestión" obrera sólo puede ser resuelta por un firme pero ponderado apoyo del Estado a la Iglesia.

Esta doble óptica es perfectamente comprensible. La Iglesia había perdido, hacía pocas décadas, la soberanía de los Estados Pontificios, buena parte de la inteligentzia europea, y su otrora poderoso influjo en la sociedad y en los Estados. Al mismo tiempo una lenta y multicefálica revolución social avanzaba lenta e incontenible. Las prácticas religiosas y el cumplimiento de las tradicionales normas morales decaían visiblemente. Como pastor no podía menos de sentirse profundamente preocupado por este debilitamiento religioso y por el aislamiento de la Iglesia Católica. Deploraba, sobre todo, la pérdida de sustancia religiosa en los obreros por más asociada que la Iglesia pudiera parecer a sectores capitalistas.

Obviamente, alejada eficazmente de la sociedad, tenía que retomar en serio su liderazgo como "sal de la tierra y luz del mundo". Tenía que dejar de ser una Iglesia cerrada en sí y abrirse a la evangelización de una sociedad que le era adversa.

No se trata necesariamente, ni siquiera primordialmente, de una maniobra de estrategia política. La asistencia del Espíritu Santo y el Legado Evangélico han hecho a la Iglesia siempre un aliado difícil y poco confiable. Schumpeter escribió (1963: 75):

odemos discutir las relaciones extremadamente complejas de la Iglesia medieval con los poderes feudales. El único punto importante es comprender que la Iglesia nunca fue un simple órgano de la sociedad feudal, sino una institución que tenía poder por propio derecho. Por más aliada o dependiente de los señores y reyes feudales que haya parecido estar a ser uncida al carro de los caballeros y barones feudales, nunca renunció a su propia autoridad ni llegó a convertirse en instrumento de otra clase... Es importante recordar que la Iglesia conservó un monopolio del saber prácticamente total durante el Renacimiento. Este monopolio se debió a la autoridad espiritual de la Iglesia.

Por eso no fue difícil a León XIII, sin necesidad de justificarse, enunciar el papel de la Iglesia a fines del siglo XIX; a) "velar por la causa de la Iglesia y por la salvación común"; b) dirimir "la situación de los obreros "tratando" los principios conforme lo piden la **verdad y la justicia**". Para eso debe "determinar los **derechos y deberes** dentro de los cuales hayan de mantenerse los ricos y los proletarios; los que aportan el capital y los que ponen el trabajo"; c) "proveer de la manera oportuna al bien de las gentes de condición humilde, pues es mayoría la que se debate en una situación miserable y calamitosa" y que abandonada por la disolución de los gremios y la desatención estatal, ha llevado "a los obreros, aislados e indefensos, a la inhumanidad de los empresarios y a la desenfrenada codicia de los competidores" (n. 1).

b) Propiedad privada y socialismo

La situación es descrita de la siguiente manera: los socialistas atizando el odio de los indigentes contra los ricos, tratan de acabar con la propiedad privada traspasándola a los gobiernos municipales o centrales en orden a lograr una igualdad social.

Esta posición es tildada de violenta, fomentadora de la agitación y alteradora de la misión del Estado. Es además autodestructiva para los obreros.

En realidad la posición teológica de León XIII es una lectura filosófica de la naturaleza del ser humano como individuo, como jefe de familia y como miembro de una colectividad (Ver respectivamente nn. 3-9; n. 10, n. 11).

Necesariamente esta argumentación tiene que haber sido expuesta por mis predecesores en esta Conferencia. Debo, consiguientemente abstenerme de presentarla.

Teológicamente podemos decir que el Sumo Pontífice basado, en lo que hoy llamaríamos "experiencia en humanidad", y en ejercicio del sentido común reivindica para sí la interpretación del hombre en cuanto trabajador, jefe de familia y ciudadano, con el derecho de poseer fincas -recordemos que estamos aún en una etapa un tanto inicial del capitalismo- donde la propiedad de la tierra complementa el ingreso del obrero.

Por lo demás la argumentación descansa fuertemente en Santo Tomás, comenzando por la distinción entre dominio y uso de la tierra (n. 6), y en el argumento más propio de John Stuart Mill (1848: 218 ss.) del trabajo como justificador de la propiedad.

c) Lucha de clases y bienes temporales. El papel del Estado

Mucho más teológica es la parte que se extiende desde el número 12 hasta el 23 de la Encíclica.

La Iglesia aquí es presentada como maestra y madre de la que dependen dos problemas tan vitales como la lucha de clase y el uso de los bienes temporales:

En efecto, es la Iglesia la que saca del Evangelio las enseñanzas en virtud de las cuales se puede resolver por completo el conflicto, o limando sus esperanzas, hacerlo más soportable; ella es la que trata no sólo de instruir la inteligencia, sino también la de encauzar la vida y las costumbres de cada uno... y estima que a tal fin debe orientarse, si bien con justicia y moderación, las mismas leyes y la autoridad del Estado.

Arrancando de la realidad de que el capitalista y el obrero se necesitan mutuamente, lo que excluye radicalmente una oposición tajante de clases (n. 14), el Papa insiste en la "amistad" mutua, el cumplimiento de los deberes y el abandono del atropello o de la violencia.

El esfuerzo principal del Pontífice, sin embargo, se orienta más a una restauración estrictamente religiosa de la comunidad basada en la Gracia, la filiación divina y la Paternidad general de Dios (18). En general los bienes deben ser compartidos en el uso por la caridad y no por justicia estricta (concesión al grupo de Angers).

El problema fundamental de la sociedad está en el abandono de sus principios religiosos (n. 20).

El Estado, consiguientemente, debe fomentar la prosperidad, sin incidir directamente en la producción. Más importante es su apoyo al restablecimiento de las buenas costumbres, a la solidez de la Institución familiar y a la observancia religiosa. Debe, en cambio, abstenerse de impuestos y gravámenes excesivos a la tierra.

Las principales divergencias entre los grupos católicos promotores de la Encíclica estaban en el Estado, el salario y las asociaciones profesionales.

León XIII, después, de recalcar el deber del Estado de restablecer la religión para eliminar las causas de la lucha de clases, indica puntos de intervención estatal.

"Por su naturaleza (el Estado)... es común a los de arriba y a los de abajo" (n. 24). Por la debilidad de los pobres se pide una atención preferente a ellos (n. 27), asegurando su propiedad, moderando los rigores de la jornada de trabajo (n. 29) y estimulando, sobre todo mediante la regulación de los días festivos, los bienes del alma (n. 30).

En pie queda que el Estado debe dejar a cada uno "la facultad de obrar en caridad". Sólo ante la presencia de daño al bien común, incluida la insurrección, y el fomento de la paz y de la ordenación del bien doméstico para que "se rija conforma a los mandatos de Dios y a los preceptos de la naturaleza", "se respete y practique la religión" y "florezca la integridad de las costumbres privadas y públicas", se puede intervenir el Estado. Esta intervención tiene "ciertos límites... determinados por la misma causa que reclama el auxilio de la Ley, o sea que las leyes no deben abarcar ni ir más allá de lo que requieren los males o la evitación del peligro" (n. 26).

Resumiendo: la Encíclica es extremadamente conservadora en su reconocimiento al papel del Estado y tiende a dar prioridad a acciones estatales que se orienten a fortalecer las prácticas religiosas. Hasta cierto punto podemos afirmar que, precisamente porque en la mente de León XIII estaba claro que los males sociales se derivaban de un abandono de las tradiciones religiosas fomentando, aunque no solamente, por el Estado, consideraba útil solo una moderada intervención suya tanto para asegurar los derechos de los más pobres como la renovación religiosa. No tengo duda de que para él esta renovación era la base del mejoramiento de la situación de los obreros y de la paz pública. Hasta cierto punto el Estado estaba "para la Iglesia" y a través de ésta "para la sociedad y los obreros". De ahí la parsimonia extrema en atribuir al Estado competencia especial para enfrentar los problemas sociales.

d) Las asociaciones obreras. El salario

Quizás desde el punto de vista operacional sea este el punto práctico más importante de la Rerum Novarum. El grupo de Friburgo, el de Viena, y el de la Tour du Pin, abogaban por un salario familiar y por la proclamación del derecho de asociación obrera. La Escuela de Angers consideraba el salario como un contrato particular y no creía convenientes las asociaciones obreras.

Se trataba de dos puntos de política laboral extremadamente álgidos. La posición de León XIII, tratándose de puntos debatidos *bona fide* por católicos militantes, fue ecléctica. Moralmente ambas partes deseaban un salario personal y "necesario" o suficiente para que la familia pudiera ahorrar y adquirir propiedad agrícola como complemento de su salario.

De esta manera, sin necesidad de recurrir a instancias corporativas o estatales, se prometía el Papa una mejor distribución de la propiedad, un estímulo más eficaz para la producción de bienes y una disminución de la emigración (n. 33). De hecho, pues, aunque no oralmente, la decisión favorecía a quienes postulaban un salario familiar.

Mucho más difícil de admitir para León XIII resultaba la aceptación del derecho obrero de asociación. No tenía nada que objetar a las asociaciones mutualistas de ayuda mutua o a los patronatos de beneficencia obrera, (n. 34). Pero las asociaciones obreras o las mixtas -de obreros y patronos- tenían el peligro de buscar fines privados y no el bien común, (n. 35). Por eso el Estado puede prohibirlas si están en clara oposición al bien común, a la justicia o a la "honradez".

El Estado, sin embargo, no tiene poder ni para impedir su nacimiento, ni para imponerle reglamentos internos (nn. 35 y 39).

Idealmente las asociaciones deberían estar formadas por "hombres egregios, para comunicarse sus inquietudes, para coadunar sus fuerzas y para llevar a la realidad lo que se estime más conveniente" (n. 38).

En la práctica León XIII era plenamente consciente de que la mayor parte de las asociaciones obreras de la época estaban dirigidas por "jefes ocultos" dispuestos a reducir a la miseria "a cuantos rehúsan asociarse con ellos". La alternativa para los cristianos era, pues, o inscribirse en tales asociaciones o formar las suyas propias para libertarse

de esas injusta e insoportable opresión: ¿qué duda cabe de que cuántos no quieren exponer a un peligro cierto el supremo bien del hombre habrán de optar sin vacilaciones por esta segunda postura? (n. 37).

Queda pues abierto el camino para la formación de estas asociaciones de obreros cristianos fundadas para ser pacíficas y lograr un floreciente bienestar.

La conclusión final es bastante taxativa:

Actualmente se discute sobre la situación de los obreros; interesa sobremanera al Estado que la polémica se resuelva conforme a la razón o no. Pero se resolverá fácilmente conforme a la razón por los obreros cristianos si, asociados y bajo la dirección de jefes prudentes, emprenden el mismo camino que siguieron nuestros padres y mayores, con singular beneficio suyo y público (n. 40).

Como siempre la solución de León XIII pone de relieve los objetivos religiosos. Consta que su tolerancia a las asociaciones compuestas "sólo por obreros" no era muy de su agrado. Prefería las asociaciones "mixtas" de patronos y obreros. El Cardenal Gibbons tuvo que ver decisivamente con la autorización de aquellas (Jarlot: 191), como tendrá que ver más tarde (en la Longingua oceaní, 1894) con la aceptación por León XIII de sindicatos no específicamente cristianos, sino abiertos a todos los credos religiosos.

Indiscutible es la alta motivación religiosa y católica que motivó la Rerum Novarum. Los tiempos permitían este énfasis en una sociedad que, al menos externa y popularmente, tenía vinculaciones con el cristianismo. Ya la situación era bien distinta en 1931 cuando Pío XI promulgó la Cuadragésimo Anno.

Como decíamos en la parte "fundamental" y como acepta el Magisterio de la Iglesia, aunque los principios y criterios no cambien rápidamente su aplicación a situaciones profundamente distintas pueden y

deben llevar a conclusiones diversas. Para estos casos nació la Doctrina Social de la Iglesia

Conclusión

Para algunos autores

el programa de León XIII no es en sí mismo muy original: la única audacia que manifiesta es haber admitido, purgándolos de sus tendencias materialistas, algunos métodos de acción socialista. La importancia de la *Rerum Novarum* es haber impulsado a los católicos hacia la acción social y haber provocado un amplio esfuerzo de reflexión (Scholl, edit.: 1962:37).

Patrick de Laubier (1983: 58 s.) enjuicia de manera diferente, y mucho más profunda, la *Rerum Novarum*:

Esta era la ambición de León XIII: persuadir al mundo de que la Iglesia ofrecía, más que una orientación puramente teórica, energías capaces de neutralizar los fermentos de anarquía individualista y las rigideces de un ideal excesivamente terrestre. Su proyecto de sociedad no exige materiales económicos, sociales o políticos excesivamente particulares, precisamente porque puede acomodarse a situaciones muy diversas gracias a la elevación de su inspiración y a que moviliza la amistad más que el egoísmo y el miedo.

León XIII proponía, desde fines del siglo XIX, construir una nueva sociedad inspirándose en el cristianismo...

La insistencia puesta en el papel institucional de la Iglesia en este proyecto no significa el retorno a una forma de Estado confesional de tipo clásico, aunque excluya la separación como régimen normal entre la Iglesia y el Estado. De hecho el Papa pensaba especialmente en los países de tradición cristiana y católica, en una época en la que la descristianización masiva había comenzado, pero podía no parecer aun irremediable.

Y continúa recordándonos que ya para Pío XII el ideal era deseable pero practicable y que Pablo VI proponía

una "civilización del amor" abierta a todas las culturas, a todas las tradiciones sin diluirse en un proyecto sincretista en el que la Iglesia sólo ocuparía un lugar entre otras organizaciones religiosas. Al contrario, se insiste más que nunca en la especificidad del testimonio sobrenatural y en la acción social que implica para la Iglesia. Esto está en tensión y no en contradicción con un proyecto mundial de sociedad fraterna, respetuosa de las diferencias, pero determinada a elevar el nivel de aplicación de los derechos de los hombres bajo todos los regímenes. Los resultados no son espectaculares, pero ninguna civilización se ha construido en una generación.

La era cultural y técnica que se abrió al comienzo del siglo XIX ha estado dominada por los ideales concretos históricos del liberalismo y del socialismo, hermanos y rivales, cuya decadencia como ideales es que ya desde ahora perceptible. Este fin de edad histórica pide intervenciones no solamente científicas, sino también sociales y éticas.

Esta insistencia sobre los principios debe ser naturalmente completada por la acción que concierne, la historia lo muestra, pequeñas minorías antes de extenderse a zonas más vastas y desembocar en otra edad histórica.

León XIII comenzó, hace un siglo, con las imperfecciones propias de todo inicio, este proyecto de sociedad y de cristianismo. A él le debemos un nuevo modo de ser cristianos. Por lo menos eso.

BIBLIOGRAFIA

- Barth, K. **Comunidad Civil y Comunidad Cristiana**, Ediciones Tauro, 1967.
- Brockmüller, C. **Industriekultur und religion**, Josef Knecht, 1963.
- Calvez, J.Y. -Perrin, J. **Église et Société Économique**, Aubier, 2.me. ed., 1961.
- de Laubler, P. **El Pensamiento Social de la Iglesia**, CEDIAL, 1983.
- Durkheim, E. **Socialism**, Collier Books, 1962.
- Jarlot, G. **La Iglesia ante el progreso social y político**, Colecciones Península, 1967.
- Juan Pablo II -*Sollicitudo rei Socialis*, 1987.
-*Centesimus Annus*, 1991.
- Katholische Akademie sterreichs. **Katholisches Sociallexikon**, Tyrolia Verlag, 1964.
- Laboure, L. **Utopian Socialism**, Chenkman Publishing Company, 1974.
- Marx, K. **Manifiesto del Partido Comunista**.
- Nell-Breunning, O. **La reorganización de la Economía Social**, Poblet, 1946.
- Scholl, S. H. (ed.). **Historia del Movimiento Obrero Cristiano**, Editorial Estela, Julio 1964.
- Schumpeter, J. A. **History of Economic Analysis**, George Allen and Unwin LTD, 1963.
- Wendeland, H. D. *Über die Einheit von Kirche und Gesellschaft*, en **Civitas**, 1965.
- Woodcock, G. **Anarchism**, Meridian Books, 1962.
- Wuff, H.: *Theologie und Naturrecht*, en **Civitas**, 1964.