

# PRINCIPIOS FILOSÓFICOS Y TEOLÓGICOS DE LA “RERUM NOVARUM” \*

Por el Académico Canónigo DR. GUSTAVO ELOY PONFERRADA

## I

Su Santidad Juan Pablo II en su encíclica “Centesimus annus” propone “a los fieles de la Iglesia Católica y a todos los hombres de buena voluntad” realizar “una «relectura» de la encíclica leoniana, invitando a echar una mirada retrospectiva a su propio texto, para descubrir nuevamente la riqueza de los principios doctrinales formulados en ella”. E indica que “de este modo no sólo se confirmará el valor permanente de tales enseñanzas, sino que se manifestará también el verdadero sentido de la Tradición de la Iglesia, siempre viva y siempre vital”. Más adelante añade: “La presente encíclica trata de poner en evidencia la fecundidad de los principios expresados por León XIII, los cuales pertenecen al patrimonio doctrinal de la Iglesia” (“Centesimus annus”, n. 3).

El neologismo “relectura” ha sido introducido en los últimos decenios por los revisionistas neomarxistas, tratando de hallar en los escritos del autor de *El Capital* argumentos aceptables para una mentalidad europea que no podría aceptar utopías que entusiasmaron en otro tiempo. Y hasta se ha publicado una “relectura” materialista del Evangelio, obra de un ex sacerdote que con ella mereció el doctorado en teología en una universidad católica. El Papa no teme usar el término cuyo significado inme-

\* Conferencia pronunciada en la Academia Nacional de Ciencias Morales y Políticas, el 26 de junio de 1991.

diato es simplemente hacer una nueva lectura de un texto ya leído; y le da el sentido que de hecho tiene; no de un vaciamiento de contenido sino de una nueva interpretación a la luz de circunstancias distintas de la reinante cuando fue originariamente escrito. E insiste en que se trata de detectar los principios rectores para aplicarlos a la realidad actual y aun proyectarlos al futuro.

Los comentarios periodísticos de la nueva encíclica no han hecho hincapié en los principios sino en sus aplicaciones, sobre todo de orden económico. Sin duda esto es lo que más interesa a sus lectores. Sin embargo, como cada región y cada país tiene su problemática propia, distinta de las de otras regiones o países, las aplicaciones concretas no pueden ser homogéneas. Un documento del magisterio eclesial, sobre todo una encíclica destinada al mundo entero, no puede dar soluciones técnicas sino principios teológicos, éticos y morales. Sus referencias a casos concretos se ubican en la línea de la ejemplificación. No compete al magisterio de la Iglesia señalar lo que debe hacerse en tal o cual caso sino dar orientaciones. Parecería que esto no ha sido comprendido bien, pese a la insistencia puesta por el mismo magisterio en este punto.

Nuestro actual Pontífice nos muestra un modelo de lo que debe ser una "relectura": asunción de un texto clásico, en este caso la encíclica de León XIII sobre la llamada "cuestión social", descubriendo en él su espíritu y sus principios rectores para iluminar con ellos la nueva problemática que continuamente plantea la historicidad propia de todo lo temporal. El desgajar el texto de las referencias a las circunstancias concretas que inevitablemente condicionan lo humano permite resaltar los principios filosóficos y teológicos que inspiraron la "Rerum Novarum", conservados, según la expresión misma de Juan Pablo II, en su encíclica.

El Papa evoca la situación europea de las últimas décadas del siglo XIX: una nueva concepción del Estado, una nueva forma de propiedad, el capital, una nueva forma de trabajo, el trabajo asalariado convertido en mercancía, la división en clases sociales opuestas, el desarrollo de lo que, en palabras de Su Santidad, eran "las concepciones llamadas entonces «socialistas»", el peligro cierto de revoluciones ("Centesimus annus", n. 4). Pero hay un hecho que no

menciona: la elección del Papa León XIII, primer Papa designado tras la pérdida de los Estados Pontificios.

El cónclave cardenalicio de 1877 sufrió presiones muy fuertes de todo tipo; hasta estuvo a punto de no reunirse en Roma. Los gobiernos de Berlín y de Viena hicieron saber que no deseaban un jesuita como Papa, en clara alusión al cardenal Franzelin, uno de los más firmes candidatos a la sede de San Pedro; el presidente de Francia, MacMahon, soportaba el ataque de los anticlericales que limitaban su accionar; en España el conservador Cánovas del Castillo debía entenderse con la posición moderada para mantenerse en su cargo; en Berlín el "Kulturkampf" de Bismarck ahogaba a los católicos; en Rusia se comenzaba a atacar al catolicismo; en Londres los irlandeses católicos irritaban a Disraeli. Y los gobiernos todavía sostenían el pseudoderecho de vetar lo decidido por el cónclave.

Había que proceder rápidamente. El candidato más seguro era el cardenal Bartolini; se sabía que el cardenal Bilio, que Pío IX parecía haber deseado como sucesor, sería seguramente vetado por España y Francia; contaba con muchas posibilidades el cardenal Franchi, fuertemente apoyado por el gobierno español. El cardenal Gioacchino Pecci, camarlengo, había sido nuncio en Bélgica donde hábilmente logró unir a los católicos con los liberales, con lo que se malquistó con la casa real y con el cardenal Antonelli, Secretario de Estado, quien lo mantuvo lejos de Roma, en el obispado de Perugia, desde hacía un cuarto de siglo. Tras la muerte de Antonelli, el año anterior al cónclave, había sido designado camarlengo, pero este nombramiento lo alejaba, por tradición, de la posibilidad de ser elegido Papa: era quien debía organizar y controlar las votaciones.

Si hemos de creer a algún cronista, el aspecto enjuto y avejentado del cardenal Pecci auguraba que, de ser electo, tendría un pontificado breve, lo que daría tiempo para reacomodar posiciones. Por otra parte era casi un desconocido por las cancillerías europeas. Fue designado el 20 de febrero de 1878 por un cónclave que sólo tardó un par de días para cumplir su función. El augurio cardenalicio, si en realidad existió, de hecho no se cumplió. Al cumplir un cuarto de siglo como Vicario de Cristo, el Papa Pecci, León XIII, hizo un recuento de sus veinticinco años

de pontificado y enumeró las encíclicas que había dirigido al mundo. Parecería lo más lógico que, al hacerlo, siguiera un orden cronológico: nada más natural que esto. Sin embargo no lo hizo; siguió otro orden y no es difícil entender el por qué de su actitud. La primera encíclica que cita no es la primera publicada, sino la "Aeterni Patris" en la que restablece en los centros de estudio la "filosofía cristiana", entendiendo por este término la escolástica en general y el tomismo en particular.

En este solemne documento, cuyo cumplimiento urgió en mensajes posteriores a los distintos episcopados, se establece que quienes en la Iglesia enseñen filosofía o teología deben "imbuir los ánimos de sus discípulos en la doctrina de Santo Tomás de Aquino, poniendo de manifiesto su solidez y excelencia sobre las demás" ("Aeterni Patris", n. IX). No solamente las demás encíclicas sino todo el admirable pontificado de este extraordinario pensador y hombre de acción fueron orientados por los principios filosóficos y teológicos del tomismo. Por ello resulta imprescindible, para comprender el sentido de la "Rerum novarum", recordar esos principios, que son también los que inspiran al actual Pontífice, formado en Roma en la Universidad de Santo Tomás de Aquino, la misma en la que obtuve mis grados académicos y en la que, hace casi dos décadas, un grupo de profesores, entre los que se contaba el obispo polaco Karol Wojtyła, fundamos la SITA, Società Internazionale Tommaso d'Aquino.

## II

En la "Aeterni Patris", León XIII había enseñado que Santo Tomás "Abarcó las conclusiones filosóficas en las razones y principios que por su considerable latitud contienen dentro de sí la semilla de innumerables verdades, desarrolladas oportunamente con fruto muy abundante por los maestros que vinieron después" (n. VI). Y agregaba: "Distinguiendo además, como es justo, la razón de la fe, aunque uniéndolas entre sí con vínculos de recíproca amistad, mantuvo sus respectivos derechos y atendió a su dignidad de tal manera que ni la razón, elevada en alas del Doctor Angélico hasta la cumbre del humano saber,

apenas puede elevarse ya a más sublime altura, ni a la fe le es dado obtener más eficaces y numerosos auxilios que los que obtuvo gracias a Santo Tomás" (ibídem).

Esta virtualidad de los principios hace que, a pesar de los innumerables cambios de circunstancias y situaciones históricas, políticas, sociales y económicas ocurridos en los últimos cien años, la nueva encíclica los conserve incólumes y basándose en ellos dé valiosas orientaciones para guiar la conducta de las personas y los pueblos no sólo en la actualidad sino mirando al futuro, "al tercer milenio de la era cristiana" ("Centésimus annus", n. 3). Esto nos hace buscar en Santo Tomás los principios que —merece esto ser destacado— se traslucen en todos los documentos de Juan Pablo II. La clave de su lectura está, indudablemente, en la concepción antropológica tomista, la del hombre como persona, eje central del plan divino.

Para Santo Tomás, "persona significa lo más perfecto que existe en toda la naturaleza" (*Suma teológica*, I, q. 29, a. 3); "subsistente distinto de naturaleza racional" (*De potentia*, q. 9, a. 4), "es imagen de Dios por su intelecto y su razón" (*Suma teológica*, I, q. 3, a. 1, 2 m.); "como las criaturas intelectuales son lo más noble del universo porque más se acercan a la semejanza divina, la providencia de Dios se centra en ellas por ellas mismas y a las demás en orden a ellas" (*Contra gentes*, III, 112). Esto nos obliga a hacer una breve recorrida por los principios tomistas sobre la persona.

"Principio", escribe Santo Tomás, "no significa sino aquello de donde proviene algo, pues llamamos principio a todo aquello de lo que algo procede de un modo cualquiera" (*Suma teológica*, I, q. 33, a. 1). Y añade: "Aunque la palabra «principio» en cuanto a aquello de donde se toma parece significar prioridad, sin embargo no significa prioridad de origen, pues según dijimos, no se identifica lo que significa un nombre con aquello de donde deriva" (ibídem). Esto parecería indicar identidad de "principio" con "causa"; con todo, como aclara, "principio indica un orden; en cambio «causa» expresa un influjo en el ser de lo causado" (*In Metaphysicam*, V, 1.1., 751). Por ello, "principio es más común que causa, ya que hay principios que no son causas" (ibídem, 751), como el punto es principio pero no causa de la línea o el primero de

una fila; en cambio “todas las causas son principios” (ibídem, 760).

Esta coincidencia parcial del principio con la causa indica claramente que al hablar de “principios” nos ubicamos en el orden de lo real. Lo virtualmente contenido en los principios tomistas sobre la persona está en el ámbito del ser; y aunque el conocer responda al ser, “no es preciso que todo principio del conocer sea principio del ser, como creía Platón, ya que conocemos a veces la causa por el efecto y la sustancia por los accidentes” (*Suma teológica*, I, q. 85, a. 14). Por ello, “los primeros principios máximamente universales son el acto y la potencia, ya que dividen al ente en cuanto ente” (*In Metaphysicam*, XII, 1. 15; 2482), es decir a todo lo real, puesto que “el ente es lo que tiene ser” (ibídem, 2419).

El primer principio en el orden del conocer es precisamente el ente: “Lo primero que concibe nuestro entendimiento como patentísimo y en lo que todas las demás concepciones de nuestro entendimiento se resuelven es el ente” (*De veritat*, q. 1, a. 1). Tan patente es esta noción primera de lo real que resulta imposible aclararla por otras; “Lo primero y simple no puede definirse” (*In Metaphysicam*, IX, 1. 5; 1826). Sólo podemos describirla diciendo: “El ente, o sea «lo que es», es en cuanto participa del acto de ser” (*In Boethium De Hebdomadibus*, II, 2; 23).

De la noción de ente, primer principio, llegamos a su constitutivo, el acto de ser. Todo ente está compuesto por una esencia concreta que lo ubica en una especie determinada y un acto de ser que actualiza esa esencia y le confiere realidad. Así dice Santo Tomás: “Algo «es» simplemente porque participa del ser; pero cuando ya es por la participación del ser, debe participar de algo para que sea «algo»” (ibídem, II, 2, 30). Y ejemplifica: “El ser del hombre está limitado a la especie porque es recibido por la especie humana” (*De potentia*, q. 1, a. 2).

Lo último (o lo primero) que podemos decir al referirnos a una realidad es que “es” y que es “algo”. Por ajeno que uno sea al lenguaje filosófico, no puede dejar de admitir que cada cosa es algo determinado: un caballo, un rosal, una piedra. Y que para ser algo debe simplemente “ser”. Y esta unidad de “ser” y “algo” es lo que filosóficamente se denomina “ente”, compuesto de un acto

de ser, indicado por el “es” y una esencia dada, expresada como el “algo”. Y estos constitutivos son “participados” por el sujeto: “participar es poseer algo particularmente, no universalmente” (*In Boethium De Hebdomadibus*, 1, 24).

En otro texto explica: “Hay diversos modos de entidad según los cuales se distinguen los diversos modos de ser y según estos modos se dividen los diversos géneros de cosas. Así la substancia no agrega al ente ninguna diferencia que signifique una naturaleza sobreañadida al ente sino un especial modo de ser, el ente de por sí” (*De veritate*, q. 9, a. 2, 2 m.). Este modo fundamental del ente, la substancia, “se divide en «primera» y «segunda». . . la substancia «segunda» significa la naturaleza absoluta del género en sí; la substancia «primera» la significa como individualmente existente” (*De potentia*, q. 9, a. 2, 6 m.). Es la división entre lo abstracto y lo real concreto.

Y agrega: “La substancia individual es algo completo existente de por sí” (*De potentia*, q. 9, a. 3, 13 m.). “Tiene dos propiedades: la primera, que no necesita fundamento extrínseco en el que sustente sino que se sustenta en sí misma y por ello se dice que «subsiste» como que existe en sí y no en otro. La segunda es que es el fundamento de los accidentes y por esto se dice que «sustenta»” (*De potentia*, q. 9, a. 1). De manera que “subsistir” y “sustentar” son las características propias de la substancia concreta.

De entre las substancias, hay una que constituye la culminación de este tipo de realidad; por ello lleva un nombre especial. Así lo expresa Santo Tomás: “El individuo del género substancia tiene un nombre especial porque la substancia se individualiza por principios propios, no por algo externo como el accidente por el sujeto. Entre los individuos de la substancia, el individuo de naturaleza racional tiene un nombre especial porque a él compete propia y verdaderamente actuar por sí. Como el nombre de «hypóstasis» para los griegos o el de «substantia prima» para los latinos es el nombre especial en el género substancia, el individuo de naturaleza racional tiene el nombre de «persona» como especial” (*De potentia*, q. 9, a. 2).

La persona no sólo actúa de por sí, sino que lo hace “propia y verdaderamente” porque determina su propia acción. Así lo establece el Santo Doctor: “El hombre, que

en virtud de su razón juzga lo agible, puede juzgar su propio arbitrio en cuanto conoce la razón de fin y de lo que lleva a él y también la relación del uno al otro y por esto es «causa de sí mismo» no sólo actuando sino juzgando: tiene, por lo tanto, libre arbitrio” (*De veritate*, q. 24, a. 1). Este privilegio de la persona es la libertad de decisión.

Santo Tomás da la razón de esta libertad: “Si se propone a la voluntad un objeto universalmente bueno según toda consideración, la voluntad tiende hacia él, si quiere algo; y no puede querer lo opuesto. Pero si se le propone un objeto que no sea bueno por cualquiera de sus aspectos, la voluntad no tiende necesariamente a él. Y porque la razón de no-bien surge de cualquier defecto de bien, sólo el bien perfecto y al que nada le falta es el bien que la voluntad no puede no querer: tal es la felicidad absoluta” (*Suma teológica*, I-II, q. 10, a. 2).

Todo lo que la voluntad quiere es un bien, real o aparente, ordenado o desordenado. Ante el bien absoluto no puede dejar de quererlo; pero de hecho no hay en este mundo bien alguno que no sea limitado y el límite es un no-bien, de modo que ninguno de los bienes que el intelecto presenta a la voluntad es capaz de determinarla: en consecuencia la voluntad es libre de decidirse por sí misma. Esta libertad de decisión (libertad “interior” o “de arbitrio”) es la que da al hombre dominio sobre sí mismo y sobre sus actos, sin el cual de nada le valdría la libertad exterior. Es notable que muchos defensores de la libertad social, económica o política, se arredran ante la libertad interior de decisión, sin la cual las otras formas de libertad serían vanas. Si, como dice Santo Tomás, “es de gran dignidad el subsistir en la naturaleza racional” (*Suma teológica*, I, q. 29, a. 3, 2 m.), lo es porque al existir en sí, su independencia en el orden del ser, se traduce su independencia del obrar, propia de quien es libre en sus decisiones.

### III

El hombre no vive si no convive: necesita siempre de los demás. Lo expresa así el Doctor Común: “El hombre es naturalmente un animal social porque necesita para su vida de multitud de cosas que él solo no puede procurarse.



En consecuencia, el hombre por naturaleza debe ser parte de una sociedad que le presta ayuda para vivir bien. Esta ayuda le es necesaria por dos motivos. Primero, para obtener lo que necesita para vivir y sin lo cual la vida misma le sería imposible; y para esto necesita el hombre el auxilio de la sociedad familiar de la que es parte. En efecto, cada hombre recibe de sus progenitores el haber sido engendrado, el alimento y la educación. Además, cada uno de los miembros de una misma familia se ayudan mutuamente en las cosas necesarias para la vida. Segundo, el hombre es ayudado por la sociedad de la que es parte para llegar a la plena suficiencia de la vida, es decir, no sólo para que el hombre viva, sino para que viva bien, teniendo todo lo suficiente para su propia vida; y para esto el hombre es ayudado por la sociedad civil de la que es parte; y no sólo en cuanto a los bienes corporales, productos del artificio, que se hallan en cantidad en las ciudades y que una sola familia no podría elaborar, sino también en cuanto a los bienes morales, por ejemplo, cuando el poder público frena a los jóvenes insolentes con el temor a una pena si las admoniciones paternas no logran corregirlos” (*In Ethicorum*, I, l. 1, n. 4).

En este texto se subrayan hechos muy claros: la sociabilidad humana es una exigencia de nuestra propia naturaleza. El hombre nace porque ha sido engendrado por otros humanos que deben alimentarlo, higienizarlo, educarlo, darle afecto, solidaridad y en esto normalmente interviene toda la familia. Pero no basta la familia para que cada uno viva, sino para que viva “bien”, satisfaciendo sus necesidades de bienestar físico y espiritual: una familia no puede por sí sola procurar a sus miembros productos necesarios para la realización personal de cada uno, tanto de orden material como ropa, calzado, artefactos de diversa índole, como de orden cultural, intelectual y moral, hasta de leyes penales que corrijan a los extraviados.

Y todo esto surge de la “naturaleza humana”, de la que surgen estos derechos. En nuestro tiempo los derechos humanos han sido invocados reiteradamente pero a la vez se ha desconocido su fundamento. El positivismo jurídico, repitiendo argumentos de la escolástica decadente de tipo nominalista del siglo XIV, ha cuestionado la noción misma de “naturaleza”. Santo Tomás, con toda la tradición filo-

sófica realista (y con el más elemental sentido común) afirma que “cada cosa es algo determinado: es un hombre, un caballo, un rosal; y ese «algo», manifestado por un conjunto estable de caracteres experimentables es lo que se denomina «esencia» en cuanto expresa lo que la cosa es y «naturaleza» en cuanto principio de actividad” (*De ente*, I, n. 3). La naturaleza humana está constituida por la unidad del alma y el cuerpo (*Suma teológica*, I, q. 119, a. 1) que obra por medio de sus capacidades operativas, sus “potencias” (ibídem, I, q. 77, a. 1); y lo que tipifica esta naturaleza es su razón (ibídem, I-II, q. 31, a. 7).

Nada más lógico que esta afirmación: “Cada uno obra conforme a lo que es” (*Contra gentiles*, II, c. 81): el gato obra como gato y el ratón como ratón. El hombre, por ser racional, debería obrar racionalmente; pero como es libre puede no hacerlo; de ahí precisamente surgen los problemas humanos y consiguientemente la necesidad de volver a los principios para darles solución adecuada. Santo Tomás, tras exaltar la dignidad de la persona, “lo más perfecto de toda la naturaleza” (*Suma teológica*, I, q. 19, a. 3), “imagen de Dios por su intelecto y su razón” (ibídem, I, q. 3, a. 1, 2 m.), expone sus derechos, surgidos de su naturaleza y también de su sobrenaturaleza.

Porque el hombre no solamente posee una naturaleza racional que lo asemeja a Dios sino que esta naturaleza ha sido elevada a un orden superior a ella misma por la gracia sobrenatural (ibídem, I, q. 95, a. 1) que es una “participación de la bondad divina” (ibídem, I-II, q. 110, a. 2). De modo que el hombre es imagen de Dios por su naturaleza intelectual, por la que es capaz de conocer a Dios; además es imagen divina por la “conformidad que da la gracia” capacitándolo a conocer y a amar a Dios de un modo sobrenatural; por fin es imagen de Dios por la semejanza divina que tendrá tras esta vida al contemplar y amar directamente a Dios (ibídem, I, q. 93, a. 4).

Santo Tomás expone, aunque no sistemáticamente, los derechos humanos: ante todo, cada persona tiene derecho a la vida y por ello “de ningún modo es lícito matar a un inocente” (ibídem, II-II, q. 64, a. 6); no dice simplemente el quitar la vida a otro, sino a un inocente porque en el caso de legítima defensa ante un agresor, cuando ya no hay otro medio posible, es lícito darle muerte (ibídem,

II-II, q. 64, a. 2) y también la sociedad, por medio de la ley y de la autoridad legítima, puede en casos extremos aplicar la pena de muerte a un malhechor que atente gravemente contra el bien común (ibídem, II-II, q. 64, a. 7).

Este derecho a la vida no se refiere a la sola supervivencia física, sino a una vida verdaderamente humana, como dice el texto anteriormente citado: “no sólo que viva, sino que viva bien” (*In Ethicorum*, I, 1. 1, n. 4). Y esto exige que posea como propios los bienes que le permitan vivir de este modo. Afirma claramente Santo Tomás que no sólo “es lícito que el hombre posea cosas propias, sino que también es necesario a la vida humana por tres motivos. Primero, porque cada uno es más solícito en procurar algo que le convenga a él solo que lo que es común a todos o a muchos, pues cada cual, huyendo del trabajo, deja a otro lo que pertenece al bien común, como sucede cuando hay una multitud de administradores. Segundo, porque se manejan más ordenadamente las cosas humanas si a cada uno le incumbe el cuidado propio de mirar por sus intereses, mientras que sería una confusión si cada cual cuidase de todo indistintamente. Tercero, porque por esto se conserva más pacífico el estado de los hombres, estando cada uno contento con poseer lo suyo; por ello vemos que entre aquellos que en común y pro-indiviso poseen alguna cosa, surgen más fácilmente las contiendas” (ibídem, II-II, q. 66, a. 2).

Esta defensa de la propiedad privada aclara un concepto reiterado por los Santos Padres de la antigüedad: los bienes exteriores al hombre han sido creados para toda la humanidad. De este principio, indudable para el cristiano, se podría deducir, y algunos lo hicieron, la total comunidad de bienes y consiguientemente la anulación de la licitud de la propiedad privada. De ahí que el texto antes citado comience asentando que “es lícito que el hombre posea cosas propias” y no sólo esto sino que “es necesario” que las posea. Pero a la objeción: “Todo lo que es contra el derecho natural es ilícito; pero según el derecho natural todas las cosas son comunes, y a esta comunidad ciertamente es contraria la propiedad de las posesiones” (ibídem, II-II, q. 66, a. 2, 1ª obj.), responde:

“La comunidad de las cosas que se atribuye al derecho natural no indica que éste dicte que todas las cosas

deban poseerse en común, y nada como propio, sino porque según el derecho natural no existe distinción de posesiones, sino más bien según el pacto humano, que pertenece al derecho positivo... Por consiguiente, la propiedad de las posesiones no es contra el derecho natural, sino que se le sobreañade por las luces de la razón humana" (ibídem, ad. lm.). De modo que la "comunidad" de bienes debe entenderse no en el sentido de posesión comunitaria, sino del "uso": "de modo que fácilmente se dé parte de ellas a los otros cuando lo necesitan" (ibídem, in corpore). Es lo que en nuestros días se denomina "solidaridad".

La sociabilidad que surge de la naturaleza humana tiene su forma primaria en la familia, cuya base es el matrimonio. Santo Tomás observa: "En todos los animales en los cuales se requiere el cuidado del macho y de la hembra para la crianza de la prole podemos ver que no hay en ellos un apareamiento indiscriminado, sino de un macho con determinada hembra —una o varias—, como sucede con las aves. En cambio en los animales en los que la hembra se basta por ella sola para el cuidado de sus hijos, existe el apareamiento indiscriminado y ocasional, como se ve en los perros y en otros animales. En el caso del hombre es manifiesto que para su crianza y educación no basta sólo el cuidado de la madre, que lo nutre, sino que se requiere mucho más el necesario concurso del padre, que lo instruye y lo defiende y también lo promueve, tanto en el orden de los bienes exteriores como interiores. Por eso es contrario a la naturaleza del hombre el concubito ocasional e indiscriminado, sino que debe ser marido de una determinada mujer con la cual permanezca unido no por poco tiempo sino por mucho y aun por toda la vida. De aquí que haya en los machos de la especie humana una natural preocupación por la certeza de su prole, a la que deben educar. Y esta seguridad desaparecería si la unión sexual fuese indiscriminada. Esta unión con una mujer determinada se llama «matrimonio»: consiguientemente se afirma que el matrimonio es de derecho natural. Pero como la unión sexual está ordenada al bien común de toda la especie humana debe, como todo lo que se refiere al bien común, estar regida por una legislación" (ibídem, II-II, q. 154, a. 2).

Este texto expone la estructura natural del matrimo-

nio. Desde el punto de vista de la fe, el matrimonio entre bautizados es un sacramento “que da a la unión matrimonial indisolubilidad” (*Contra gentiles*, IV, c. 78). La unión matrimonial no se ordena solamente al bien de la prole, como algunos teólogos parecen insinuar. Santo Tomás lo expresa en estos términos: “En los otros animales, la unión del macho y de la hembra se ordena únicamente a la procreación de los hijos; pero en la especie humana el varón y la mujer no se unen solamente para la procreación de los hijos sino para todas aquellas cosas que son necesarias para la vida humana” (*In Ethicorum*, VIII, 1. 12, n. 1721). Tras enumerar lo propio del esposo y la esposa que mutuamente se complementan, concluye: “De donde resulta que la unión conyugal en los humanos no sólo es natural como en los otros animales en cuanto a la generación, sino que también es económica en cuanto ordenada a la suficiencia de la vida doméstica” (ibídem, n. 1722).

Es claro que la familia no puede bastarse a sí misma para la obtención de todo lo necesario para una vida humana digna. Así lo expone Santo Tomás: “Es natural al hombre ser animal social y político y el vivir en sociedad y esto más que todos los demás animales, como lo declara la misma necesidad natural. Pues a todos los demás animales la naturaleza misma los ha dotado del alimento necesario y de piel recubierta de pelos y de instrumentos de defensa como los dientes, los cuernos o las uñas, o al menos de velocidad para la fuga. Pero el hombre no tiene por naturaleza nada de esto, sino que en su lugar se le ha dado la razón, por medio de la cual y con el auxilio de sus manos puede procurarse todas estas cosas. Sin embargo un hombre solo no basta para proveerse de todo lo que le es necesario y así no puede por sí solo llevar una vida digna y suficiente. Y por esto es natural que viva en sociedad con muchos” (*De regno*, I, c. 1).

La razón y las manos permiten al hombre procurarse lo necesario para su vida, sin necesidad de los medios físicos que los otros animales poseen; pero para que esta vida sea digna es preciso que esté asociado a otros semejantes suyos y no pocos sino muchos. En el mismo texto Santo Tomás precisa la función de la razón: “Los otros animales poseen de una manera innata y natural el conocimiento de todo lo que les útil o nocivo... Pero el hom-

bre, respecto a las cosas necesarias para la vida sólo tiene, por naturaleza, un conocimiento en común, para que, sirviéndose de su razón pueda llegar desde los principios universales al conocimiento de las cosas singulares que son necesarias para la vida humana. Pero no es posible que un hombre solo alcance con su razón todas las cosas que necesita y así es necesario que viva con muchos otros para que unos y otros se ayuden y se ocupen unos en inventar unas cosas y otros en inventar otras” (ib.).

En esta mutua ayuda y en el logro de descubrir lo que mejore la calidad de vida tiene función esencial el lenguaje, por el que se transmiten los conocimientos adquiridos. “Es propio del hombre el usar del lenguaje, mediante el cual cada uno puede expresar a otros sus conceptos, mientras que los demás animales se expresan sus pasiones solamente en común, como el perro expresa la ira con sus ladridos y otros animales expresan sus pasiones de otros modos. Y así el hombre es más comunicativo con sus semejantes que los mismos animales que andan y viven juntos, como las grullas, las hormigas y las abejas” (ib.).

El Santo Doctor ha dado los fundamentos del derecho de asociación como necesidad natural pero no ha tratado las organizaciones que precisamente en su siglo, el XIII, se habían extendido en Europa como transformación de las cofradías o hermandades que unían bajo la protección de un santo patrono a quienes trabajaban en una misma rama del quehacer humano y que desde el siglo anterior comenzaron a estructurarse en corporaciones de maestros, oficiales y obreros, prohibidas en el siglo XVIII en Francia, donde estaban mejor constituidas, por la ley Turgot y consideradas delitos por la ley Le Chapelier.

En cambio trató ampliamente y en diversas obras de lo que denominó “sociedad pública” o “civil”, distinta de la “privada”. Así define ambas formas sociales: “La sociedad es la unión de hombres para la realización de algo común... Se llama sociedad pública a aquella en la que los hombres aúnan sus esfuerzos para constituir una república, como los hombres de una ciudad o de un reino están asociados en una república. La sociedad privada es la que une a varias personas para realizar algún negocio en común” (*Contra impugnantes*, I, c. 2, n. 56). Demás está recordar que “negocio” no tiene en latín sentido co-

mercantil, como tampoco lo tiene en castellano en sus primeras acepciones: es lo contrario al "otium" ("nec otium") y designa "actividad, ocupación, trabajo".

En otro lugar el Santo advierte: "Para conseguir que la vida social sea conveniente se requieren tres cosas. En primer lugar, que la sociedad se constituya en la unidad de la paz. En segundo lugar, que la sociedad unida por este vínculo esté dirigida al bien obrar... Y en tercer lugar que el gobernante se las industrie para que exista en cantidad suficiente todo lo que es necesario para vivir bien" (*De regno*, 1, c. 16).

#### IV

Estos son los principios que inspiraron la encíclica de León XIII. Con ellos el Papa encaró lo que denominaba "la cuestión social"; frente a la situación de extrema indigencia que soportaban los obreros, con jornadas de labor de catorce horas y salarios exigüos y la solución tentadora de un "socialismo" que negaba la propiedad privada y promovía la lucha de clases, defiende con decisión la propiedad privada como un derecho natural, anterior a toda legislación positiva, aduciendo y desarrollando las razones dadas por Santo Tomás y agregando que en este derecho se incluye el que los trabajadores reciban un salario justo y que puedan disponer de él como les parezca oportuno ("Rerum novarum", n. 4).

Al tratar del derecho a formar una familia también como natural e inalienable, añade el de poseer como propio lo necesario para educar convenientemente a sus hijos, prepararlos para la vida y dejarles una herencia (*ibídem*, n. 10). Niega el Pontífice al Estado toda intromisión en la vida familiar, salvo el caso de una perturbación grave en los derechos de sus miembros (*ibídem*, n. 11).

Doctrina similar es la que enseña respecto a las asociaciones profesionales: reivindica el derecho natural de asociación, anterior a toda legislación positiva: el Estado debe dirigir la cosa pública con justicia y equidad en el reparto de las cargas impositivas y en el fomento de la cultura y el comercio, de la probidad de las costumbres y en la promoción de una vida mejor para los ciudadanos

(ib., n. 26). No debe favorecer una clase social en detrimento de otra (ib., n. 27), aunque debe preocuparse más especialmente por los entonces llamados "proletarios" por ser los más desprotegidos (ib., n. 28). Nuevamente niega al Estado la intervención en la actividad privada, salvo el caso de un atentado al bien común; por ello debe dejar en libertad a las asociaciones profesionales (ib., n. 38).

Entre los dirigentes católicos se había extendido la idea de que la vuelta a las organizaciones gremiales medievales sería un factor decisivo en la solución de la llamada "cuestión social", aunque otros advertían que ya desde el siglo XVI, por obra del intervencionismo estatal se habían convertido en factores de poder político y en entidades monopólicas atentatorias de la libertad de trabajo. Los que defendían la asociación profesional se dividían: los católicos tradicionalistas proponían gremios mixtos de patronos y obreros y los católicos liberales gremios de obreros solamente. El Papa, mirando más a los principios que a las situaciones coyunturales, elogia la formación de gremios de ambos tipos; es de subrayar que en esa época en la mayoría de los países las leyes prohibían toda asociación profesional; de ahí la valentía que muestra al defender este derecho natural (ib., n. 36), a la vez que pide al Estado que lo proteja pero sin entrometerse en su vida interna (ib., n. 48).

Por fin el Papa insiste en la necesidad de fomentar la mutua comprensión y ayuda entre patronos y obreros, la paz y la cordialidad en sus relaciones mutuas, aunque advirtiendo que sin la ayuda de la religión esto sería casi imposible de lograr (ib., n. 43). Consta que es la Iglesia la que más ha insistido en el cumplimiento de los deberes tanto de los patronos como de los obreros (ib., n. 16): ha predicado la justicia y la caridad (ib., n. 1); ha creado la necesidad de que haya subsidios suficientes para proteger al necesitado sin trabajo, al que padece alguna enfermedad o está agobiado por la edad. Estos últimos puntos constituían una novedad en el siglo pasado; parecía una audacia el sostenerlos desde la sede pontificia.

Resulta claro que el Vicario de Cristo asumió, hace un siglo, la doctrina perenne de Santo Tomás, trasladada a su época con las aplicaciones que ese tiempo exigía, sobre todo ante el avance que parecía arrollador de un "socia-



lismo” revolucionario y ateo, cuyo poderío y cuyo fracaso han asombrado al siglo actual. Al cumplirse el centenario del documento pontificio, nuestro actual Pontífice lo ha “releído”, retomando sus principios, aplicándolos a la situación finisecular que vivimos y proyectándolos hacia el futuro. Las condiciones sociales y económicas han cambiado grandemente, pero no los principios, centrados en la dignidad del hombre como persona que por serlo es el centro de la creación, es imagen de Dios, ha sido redimido por Cristo y está destinado, aunque no lo sepa o tome conciencia de ello, a una vida eterna.