

La doctrina social de la Iglesia:

Hacia una nueva síntesis

(Conferencias pronunciadas en el Curso de Formación Humana desarrollado en el Seminario de Valencia, Moncada, 24 de mayo de 1997)

*

José ANDRÉS-GALLEGO

**Valencia
1997**

© José Andrés-Gallego

ISBN: 84-7786-254-0

Depósito legal: VA. 477-1995.

Queda prohibida cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación total o parcial de esta obra sin contar con autorización escrita de los titulares del *Copyright*. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual.

I. LA DEFENSA DE LA JUSTICIA

Lo primero necesario es tener una noción clara de lo que llamamos *doctrina social*: se trata de la respuesta doctrinal de la Iglesia en general y del Magisterio en particular a las doctrinas con las que en el siglo XIX y el XX se ha intentado abordar los cambios sociales y económicos que se han registrado en ese tiempo.

La definición que acabamos de proponer puede parecer clara y suficiente, pero no lo es. ¿A qué cambios sociales y económicos se refiere? Fundamentalmente, a los que dieron lugar al auge del socialismo en sus más diversas formas.

¿Y es lo mismo hablar de respuesta doctrinal de la Iglesia en general y del Magisterio en particular? No. La respuesta de la Iglesia comenzó sobre todo en los años cuarenta del siglo XIX en tanto que el Magisterio pontificio no se pronunció hasta la publicación de la *Rerum novarum* del papa León XIII en 1891 (aunque, en rigor, la condena del socialismo y del comunismo, con estos nombres, ya aparece en la encíclica *Notis et nobiscum*, de Pío IX, en 1849). Hay que advertir que, en aquellos tiempos, se solía entender por comunismo lo que hoy se llama socialismo y, por socialismo, lo que hoy se llama anarquismo.

Dieciocho siglos olvidados: el concepto de bien común y propiedad

¿Puede considerarse tardía la formulación de la doctrina social de la Iglesia desde 1891 (siempre a salvo del precedente de 1849)? Sí, entendiendo por *doctrina social* lo que hemos dicho: una respuesta específica a unos problemas también específicos del siglo XIX. Pero la Iglesia tenía para entonces más de dieciocho siglos de existencia y, en esos siglos, no había permanecido callada. Es importante subrayar esto porque con frecuencia se habla, como algo sabido, de la tardanza de la Iglesia en tomar conciencia de los problemas fundamentales.

¿Qué hay de verdad en esto?

La primera respuesta acabamos de darla. La *doctrina social* nace en 1849-1891 pero eso no quiere decir que no hubiera antes doctrina social de la Iglesia. En concreto, el concepto fundamental de la DSI es el de *bien común*. En él están implicados los dos valores principales de la DSI, de los que hemos de hablar: la justicia y la libertad. Y el concepto de *bien común* aparece ya en la patrística.

En los escritos de los Padres de la Iglesia, por otra parte, hay ya afirmaciones contundentes e importantes acerca de algunos otros de los conceptos principales de la DSI, concretamente en lo relativo a la *propiedad*. En realidad, al hablar de esos temas, la patrística estuvo dominada por el realismo y dio soluciones diversas, no siempre coincidentes (como vamos a ver). Pero las dio. San Isidoro, por ejemplo, en las *Etimologías*, hizo una tempranísima defensa de la propiedad como derecho natural; aunque no dejó claro si se refería a la propiedad privada individual. Es de derecho

natural -dice concretamente- “la posesión común de todos, la misma libertad para todos y el derecho a adquirir todo lo que en el cielo, la tierra y el mar se contiene”¹.

El matiz es importante porque, durante siglos, se tendió a interpretar que era la propiedad *común*, comunitaria, la que era de derecho natural y que la propiedad privada individual era, sí, necesaria, pero como consecuencia del pecado. “El principio y raíz [de la riquezas] proceden forzosamente de iniquidad -asevera San Juan Crisóstomo al acabar el siglo IV-. [...] ¿Y no es un mal tener uno solo lo que son bienes del Señor, gozar uno solo de lo que es común? ¿O es que no es del Señor la tierra y todo lo que la llena? Ahora bien, si lo que tenemos pertenece al Señor común, luego también a los que son como nosotros, siervos suyos. Lo que es del Señor es todo común. [...] lo común nos conviene más y se conforma mejor con la naturaleza”².

Incluso el planteamiento utilitarista de la propiedad privada como necesidad moral, en la escolástica medieval, respondía en el fondo -y con frecuencia explícitamente- a esa interpretación³.

Desde 1800-1840, no. Desde estas fechas, la doctrina sobre la propiedad comunitaria cedió terreno ante la concepción de la propiedad privada como derecho natural. El cambio culminó con la publicación del *Saggio teoretico dil diritto naturale appoggiato sul fatto* (1840), del jesuita Taparelli d'Azeglio, muy influyente en todo el mundo latino. En León XIII, esta doctrina ya estaba plenamente asumida por el Magisterio⁴.

Dieciocho siglos olvidados y el problema de la teología sobre el capital

La teología sobre el tercer concepto básico en la DSI, el de *capital*, estaba también en la patrística pero tardó más en desarrollarse; lo hizo sobre todo desde el siglo XIII, cuando las relaciones comerciales se multiplicaron en el mundo europeo y se abordó el problema de la licitud de cobrar interés por los préstamos. (No se habló, por tanto, de *capital*, sino de *préstamo*, que, por lo demás, es lo que constituye, en el fondo, la inversión de un capital en una empresa.) Apoyados en la patrística, los teólogos escolásticos llegaron a la conclusión de que el cobro de intereses era en sí mismo injusto, porque suponía lucro sin trabajo y esto era ilícito. Llegaron a la conclusión de que, a lo sumo, el prestamista podía percibir un interés módico, no más del tres por ciento, en virtud del *servicio* y del *riesgo* de pérdida que corría al hacer el préstamo.

Esta doctrina duró siglos. En pleno XVIII, todavía los préstamos a un interés mayor del tres por ciento eran objeto de la acusación de usurarios por parte de los teólogos y

¹ Apud Restituto SIERRA BRAVO, *El mensaje social de los padres de la Iglesia*, Madrid 1991, pág. 524.

² Apud SIERRA BRAVO, *El mensaje social...*, 303s.

³ Vid. Alejandro A. CHAUFEN, *Economía y ética: Raíces cristianas de la economía de libre mercado*, Madrid 1991, pág. 49-61, donde recoge varios textos, sobre todo de los siglos XVI y XVII, y el estudio de José Justo MEGÍAS QUIRÓS, *Propiedad y derecho natural en la historia*, Cádiz, Universidad y Fundación Universitaria de Jerez, 1994, 326 págs.

⁴ Vid. Léon de SOUSBERGUE, "Propriété 'de Droit Naturel': thèse néoscholastique et tradition escholastique": *Nouvelle revue théologique*, LXXI (1950), 580-607. Esto y lo que sigue sobre Balme, en José ANDRÉS-GALLEGU: *Pensamiento y acción social de la Iglesia en España*, Madrid 1984, pág. 21.

predicadores católicos. Y, en algunas naciones, como España, constituían un motivo para que el monarca de turno reuniera juntas de teólogos que dictaminaran sobre la licitud o la ilicitud de una operación comercial concreta. Todavía en 1832, en un decreto de la Penitenciaría Apostólica, se advirtió a los católicos que el préstamo a interés era usurario, aunque podía haber circunstancias que lo hicieran permisible, sobre todo el riesgo de perderlo y la circunstancia de que el que presta no puede disponer libremente de lo prestado.

En rigor, no puede decirse que esta doctrina haya sido derogada. Lo que ha sucedido es que la multiplicación de las sociedades por acciones la hicieron obsoleta. El desarrollo económico, también en el mundo católico, exigió enormes cantidades de capital, que no podía aportar un solo hombre; esto multiplicó las sociedades por acciones y, con ellas, se entró en un juego de oferta y demanda (oferta y demanda de capital) que se hizo prácticamente incontrolable. Obligar a los católicos a no participar en operaciones en las que el prestatario ofreciera libremente un interés más alto del tres por ciento hubiera sido excluir a los católicos de la vida económica.

El silencio sobre el trabajo

Junto a los de *bien común, propiedad y capital*, la DSI tiene un cuarto concepto básico que es el de *trabajo*. Pues bien, a pesar de ser un concepto central como los anteriores, su desarrollo doctrinal fue mucho más tardío. El trabajo se contempló principalmente, durante siglos, como elemento expiatorio. No faltan ciertamente acotaciones doctrinales de interés, sobre ese concepto, en la patrística y en la escolástica medieval. Pero no hay que olvidar que ésta fue desarrollada principalmente por religiosos y que la vida de las órdenes religiosas se basaba en el desprecio del mundo (*contemptus mundi*). El trabajo sólo se contempló como elemento de expiación y de defensa frente al ocio, no como creador de riqueza ni mucho menos como elemento de santificación.

Por otra parte, era aquél un mundo fuertemente jerarquizado, en el que el trabajo, en el sentido ordinario de la palabra, se reservaba a los humildes y gente de los estamentos inferiores. El *brazo militar* (la nobleza) estaba para defender el reino y no tenía por tanto que trabajar, del mismo modo que el *brazo eclesiástico* estaba para desempeñar la función de mediación entre Dios y los hombres. Sólo los demás, los que no eran nobles ni eclesiásticos, tenían que llevar a cabo las labores necesarias para mantener el conjunto. Desde el siglo XVI hubo voces que insistían en la dignidad del trabajo. Pero no puede decirse que se elaborara una teología del mismo hasta el siglo XIX y, sobre todo, el XX.

El impacto de la revolución del 48

Lo que vamos diciendo y las fechas que estamos manejando deberían haber disuadido ya a quien lea estas páginas de repetir aquello de que la DSI es tardía.

Lo que sí es cierto es que, tal como empezó a formularse en 1849-1891, la DSI se expresó con una fuerte carga negativa, como réplica al socialismo y al anarquismo, y eso le hizo adoptar un tono y un sello que podemos denominar *contrarrevolucionario*, conservador, que, como hemos visto, no había tenido en los siglos anteriores.

En esto fue muy importante la revolución europea de 1848.

Éste es un hito capital. El punto de partida fue Italia y 1847 y los territorios pontificios su primer escenario, hasta el punto de provocar el famoso *tournant* de Pío IX, trascendental para la Iglesia de los cien años que siguieron. El papa acababa de comenzar su pontificado con aureola de liberal y los hechos revolucionarios le obligaron a cambiar bruscamente de actitud. Recuérdese que era aún soberano de los Estados Pontificios, que ocupaban buena parte de Italia. Pues bien, a poco de llegar al solio pontificio, había concedido la amnistía a los revolucionarios de 1831-1832; había protestado por la ocupación austríaca de Ferrara; había creado una Consulta de Estado que suavizara el absolutismo pontificio en el poder civil y había previsto explícitamente la entrada de laicos en el gobierno de los Estados Pontificios; incluso otorgaría ya en 1848 una constitución, sin duda como último capítulo de la euforia liberalizadora que ganaba por momentos Italia. Pero la derrota de los piemonteses por los austriacos en Custoza a finales de julio de ese año provocó una radicalización general en los liberales romanos, que los condujo a una sublevación revolucionaria en la propia Roma, al asesinato del conde Pellegrino Rossi, a quien Pío IX acababa de confiar la presidencia del Gobierno, a la formación en su lugar de un ministerio revolucionario y a la huida del papa a Gaeta, desde donde terminaría por pedir ayuda a los propios austriacos⁵. El papa, recibido como liberal, se ponía así en manos de los representantes del antiliberalismo más rotundo.

Mientras tanto, en Francia, la sublevación republicana de la noche del 22 al 23 de febrero de 1848 había forzado a Luis Felipe de Orleans a abdicar y a que se formara un Gobierno provisional de composición heterogénea donde no faltaban leves inspiraciones socialistas que hoy llamaríamos mejor socialdemócratas. Fruto de su gestión fue la proclamación del trabajo como derecho, la creación de una denominada Comisión Luxemburgo, en la que se debían estudiar las reformas laborales que se considerasen necesarias, y la apertura de los *ateliers nationaux* (talleres nacionales), que en realidad no pasaron de ser un ensayo de lucha contra el paro por medio de establecimientos subvencionados por el erario estatal. En los meses siguientes se multiplicaron los clubs políticos -algunos, ciertamente socialistas- y menudearon las manifestaciones callejeras en las que se escuchaban gritos de este tenor. En junio, todo había desaparecido; el levantamiento popular del 23, en defensa de los talleres nacionales, fue sangrientamente aplastado. Nada sino un eficaz símbolo quedaría de la experiencia. Pero el símbolo era muy importante. Y las gentes de orden creyeron que se había dibujado en el panorama un nuevo enemigo, más revolucionario que todos los anteriores: el socialismo. Un socialismo -hay que advertirlo- que se definía ateo en casi todas sus manifestaciones. Había que levantar una nueva sociedad donde no hubiera propiedad privada y, para edificarla, decían los defensores de esas posturas que era preciso acabar con todo lo anterior que sirviera para sostener la sociedad existente. Por tanto, también había que destruir la Iglesia.

En 1848, en otras palabras, se cierra un ciclo de atemorización de las gentes conservadoras -conservadoras del orden económico, del orden social, del orden

⁵ Remito a la obra clásica de Roger AUBERT, *Pío IX y su época*, Barcelona 1974.

mental... pero también de aquellas que pretendían conservar el orden cristiano-; había irrumpido un grupo de pensadores no sólo laicos sino ateos que se presentaban abiertamente con la idea de dirigir la sociedad apoderándose si era preciso del Estado. Y esta irrupción provocó un verdadero pavor colectivo; un pavor que terminó de abrir el período propiamente contrarrevolucionario en la historia de la cristiandad. El período se extenderá hasta mediar el siglo XX.

El progresismo del primer catolicismo social y la Rerum novarum

Apuremos aún algo más:

Pero ¿es que antes de 1848 el pensamiento y la acción social de los católicos habían sido distintos a como lo fueron después?

Ya hemos dicho que sí. Hasta fecha, hubo en el Magisterio una indefinición doctrinal que permitió que las propuestas y las acciones sociales de los católicos fueran plurales. Mucho más que después de 1848. Dicho aún de otra manera: la doctrina y la acción social católicas de 1860 son más retardatarias que la de 1700, por escoger dos fechas neutras, que no presencian cambios fundamentales que se conozcan.

Entre los católicos que propugnaron las primeras soluciones y las primeras acciones reivindicativas de carácter "social" no fueron excepción los que militaban política, no sólo socialmente, en filas progresistas; en tanto que los posteriores a 1848 abundaron principalmente entre los tradicionalistas y los conservadores. No es que éstos fueran peores que aquéllos. Se trata simplemente de advertir que hubo un cambio de orientación.

La *Rerum novarum* (1891) abrió un período nuevo. Por doquier. De algunos países - así España- se insiste en que su impacto fue muy débil. Pero se olvida por un lado que las piezas fundamentales de la parte práctica de la encíclica -el intervencionismo estatal, el salario justo, la preferencia por las asociaciones mixtas...- ya se habían incorporado al magisterio episcopal antes de que el papa las expusiera en la encíclica. La aparición de ésta tuvo que ver con un suceso en realidad incidental, que iba a tener sin embargo una trascendencia enorme, hasta hoy mismo. Al comenzar el mes de mayo de 1886 se había dado una sucesión de choques fortísimos, sangrientos para ambas partes, entre la policía de Chicago y trabajadores que protestaban por la situación laboral en Haymarket, en los Estados Unidos; el suceso abocó a una desmedida represión policial y, en poco tiempo, *los mártires de Chicago* (así fueron llamados en adelante) se convirtieron en foco de atracción y preocupación por su virtud propagandística en cuanto mito. En el congreso socialista internacional de 1889 se acudió ya a la táctica de unir la protesta social, política, humana, con una demanda laboral suficientemente atractiva: la jornada de ocho horas⁶. Y eso fue lo que desencadenó el proceso definitivo que culminó en la publicación de la encíclica, aunque su preparación fuera muy anterior. Así nació la celebración del Primero de Mayo.

⁶ Sobre el eco de los sucesos de Haymarket entre los obreros europeos, la contribución de M. Cordillot al libro coordinado por Marianne DEBOUZY, *A l'ombre de la statue de la liberté: Immigrants et ouvriers dans la République américaine (1880-1920)*, Saint-Denis 1988.

Pero la encíclica de León XIII fue una llamada de atención muy fuerte. La incorporación de gentes de la alta sociedad de los países católicos y de la *élite* de la política gubernamental a la acción social se dio en los años noventa, inmediatamente después de su publicación, que fue asimismo cuando se crearon los instrumentos institucionales y periodísticos de alcance nacional con los que se intentó articular la acción social católica. Y tomó un gran impulso la legislación social. Por ejemplo en España es en 1900 cuando se empiezan a promulgar medidas laborales sin solución de continuidad y a muy buen ritmo, hasta nuestros días. La cercanía de las fechas (1891-1900) no es precisamente casual⁷.

Y frente a esto, la gran paradoja: otros líderes políticos, liberales católicos en algunos casos (como en España don José Canalejas), comenzaron a denunciar que con ese movimiento socialcristiano se estaba preparando el camino al socialismo.

El despliegue institucional de la acción social de la Iglesia

El ciclo que culmina con la *Rerum novarum* se centra en las relaciones entre capital y trabajo y por lo tanto en la noción de propiedad, en la organización de esas relaciones por medio de asociaciones preferentemente mixtas y en el papel subsidiario que corresponde a los gobernantes civiles, es decir en la intervención del Estado.

Todo esto constituye el núcleo principal de lo que se ha estudiado como acción social de la Iglesia: el conjunto de instituciones en que esos criterios se plasman: las asociaciones benéficas (esto es: aquellas en las que los que tenían más daban a los que tenían menos parte de su caudal), las asociaciones mixtas (los círculos obreros, patronatos y sindicatos...), las entidades de ahorro y cooperación (cajas de ahorro, cajas de crédito, sobre todo rural, cooperativas de producción y de consumo): es decir aquellas que se basaban no tanto en la recepción de fondos ajenos como en la mejor administración de los propios.

Es importante observar lo que acabamos de decir: la acción social de los católicos no se redujo a formar sindicatos, como se pensó durante mucho tiempo, sino que muchas de las cajas de ahorro y de las cajas rurales, no pocas cooperativas y también la acción benéfica en colegios, asilos y hospitales por parte de órdenes y congregaciones religiosas formaron parte de esa acción social.

Con el tiempo, no obstante, se fue olvidando que la acción social era todo esto y se redujo la valoración de lo que hacía la Iglesia al mero campo sindical. Y, en éste, es cierto, lo que se hizo estuvo dominado durante mucho tiempo por el afán contrarrevolucionario y el temor a que los obreros se desviasen hacia el socialismo y el anarquismo. Por eso se tendió a abandonar el carácter reivindicativo que tuvieron las primeras asociaciones obreras católicas del siglo XIX (siempre, antes de 1848 y su impacto); se tardó mucho (hasta comienzos del siglo XX) en aceptar que hubiera asociaciones sólo obreras, en vez de asociaciones mixtas, de obreros y patronos, y, por último, se tardó asimismo mucho (también hasta bien entrado el siglo XX) en aceptar que esas asociaciones obreras no tuvieran que llamarse *católicas* necesariamente. Esto

⁷ Detalles de todo esto, en *Pensamiento y acción social...*; véanse primero las "Conclusiones".

último se impuso antes, por lógica, en países de muy visible pluralismo religioso como Alemania.

El problema de lo confesional

En esta reducción de lo socialcatólico a lo sindical tuvo parte importante el propio esfuerzo organizativo de lo que se iba haciendo. Desde finales del siglo XIX, en bastantes diócesis del mundo católico habían ido constituyéndose organismos coordinadores de las que en España -por ejemplo- recibieron el nombre genérico de *corporaciones católico-obreras*. Poco a poco, sobre todo en los años que siguieron al impulso de la *Rerum novarum*, es decir a 1891, los organismos coordinadores llegaron a ser nacionales y fueron trabándose verdaderas pirámides de gobierno de la acción social, con un escaño nacional supremo, niveles diocesanos y parroquiales, con sus correspondientes asambleas en cada nivel.

Las formas en que todo esto se concretó fueron muy diversas. Hubo países en los que a esto, poco antes o poco después de 1900, empezó a llamársele *acción católica* y fue el germen de la AC propiamente dicha.

Hubo también algunos en los que las asociaciones obreras católicas se integraron en AC y otros en donde pervivieron como organizaciones ajenas o autónomas. Por fin, los hubo asimismo donde desaparecieron.

Esto último tuvo que suceder, por imposición de los gobernantes, por lo pronto en alguno de los estados autoritarios que se multiplicaron desde 1919 (entre ellos España desde 1936-1939). Y aquí lo que ocurrió fue que el relevo lo tomaron, por lo general, los que se comenzaron a llamar apostolados obreros de Acción Católica.

Esto dependió en parte de la propia forma adoptada por la AC respectiva. Como es sabido, Pío XI impulsó su reorganización general -no su creación, que ya estaba creada- desde 1922 (*Ubi arcano*). El modelo habitual, con muchas variantes, se aproximó ante todo al de la articulación en cuatro ramas (hombres, mujeres y jóvenes de uno y de otro sexo). Pero casi a la vez comenzaron a aparecer los apostolados especiales (la JOC en 1925 en Bélgica por obra del futuro cardenal Cardijn) y a ellos se recurrió en varios de los estados dictatoriales para salvar la prohibición de los sindicatos estrictos.

En rigor, la originalidad de los apostolados especiales se ha exagerado. En unos casos se trató, en efecto, de creaciones nuevas que rompían la organización cuatripartita de la AC; pero en otras, acaso las más, fueron herencia o pura supervivencia de asociaciones anteriores o coetáneas a la Acción Católica que se incorporaron a ésta de 1922 en adelante. El caso de la Juventud Católica española, creada a poco de mediar el siglo XIX, es un ejemplo claro.

En todo caso esto implicaba otros dos problemas que ya se han mencionado y que por tanto no nacieron de lo dicho sino que se confundieron con ello. Uno fue el del carácter confesional, en el sentido de *paladinamente católico*, de las asociaciones obreras, empezando por su propia denominación. Desde las últimas décadas del siglo XIX y los primeros lustros del XX, primero en los países de mayor pluralismo religioso, se había planteado la posibilidad de actuar y hasta unirse organizativamente con grupos

obreros acatólicos e incluso acristianos. Que existían, y tan fuertes o más que los católicos y con muy parecidos planteamientos sociales.

Concretamente en Alemania se venía desarrollando en esos mismos días un reformismo social protestante, que una recia carga contrarrevolucionaria. Como entre los católicos, unos tendían a ceñirse a la unión estrictamente religiosa, social pero devocional y benéfica; otros trataban de favorecer las organizaciones mixtas, de patronos y obreros, y las de cooperación y mutualismo, en tanto que aún algunos se inclinaban por una acción política propagandística, de multitudes, que reforzara la vinculación de las gentes más pobres a los símbolos del imperio y la patria, desde luego que realmente convencidos de que esto, más un cierto anticatolicismo, el antisemitismo y el rechazo de la democracia podían salvar la sociedad.

Esas últimas notas no impidieron que algunos activistas católicos propugnaran la unión. Por eso Pío X, en la encíclica *Singulari quadam* (1912), creyó preciso manifestarse abiertamente en pro de las asociaciones confesionales. En la propia Alemania se había llegado a sugerir la disolución de las agrupaciones católicas existentes en beneficio de las sociedades interconfesionales.

Pero el papa no podía dejar -ni dejaba- de admitir la existencia de éstas siquiera como mal menor y, de hecho, el sindicalismo confesional exclusivamente católico a duras penas pudo sobrevivir, en los países de mayor pluralismo religioso, a los trastornos derivados de las revoluciones de 1917 y a la consecuente necesidad de aunar las fuerzas⁸.

Y esto supuso la renuncia a la dependencia de las asociaciones (o algunas de ellas) respecto de la jerarquía eclesiástica, sobre todo en los años veinte y treinta. Lo cual, a la larga, acabó por plantearse en casi todos los casos, ya en los años sesenta, cuando la dependencia de los obispos pasó a quedar en entredicho como obstáculo, no ya para la colaboración con los obreros de otras confesiones, sino como problema de la naturaleza misma de la Acción Católica y, más si cabe, de los apostolados especiales. Los criterios de Pío X fueron por tanto, y por lo general, olvidados.

La democracia cristiana

Otro asunto implicado en el nacimiento de la Acción Católica fue político; también en los últimos lustros del siglo XIX habían ido cuajando teorías -viejas en realidad- acerca de la forma católica de articular la sociedad y eso hizo que el catolicismo político y social en general se incorporase a finales de la centuria y principios del siglo XX al

⁸ Leemos la traducción de la *Singulari quadam* que se publicó en el *Boletín Eclesiástico oficial del Arzobispado de Zaragoza*, LII (1913), 6-10. La encíclica iba dirigida a los obispos alemanes y justamente en Alemania se desarrollaba desde los años noventa y siguió en 1912 y después un movimiento obrero cristiano (catolicoprotestante) de notable pujanza: ved Eric Dorn BROSE, *Christian labor and the politics of frustration in Imperial Germany*, Washington 1985, y William L. PATCH Jr., *Christian trade unions in the Weimar Republic, 1919-1933: the failure of "Corporate Pluralism"*, New Haven y Londres 1985.. Una visión concreta del cristianismo social -en este caso, el paternalismo social- en un ámbito acatólico: Robert WALLER, *The Dukeries transformed: The social and political development of a twentieth-century coalfield*, Oxford 1983. En el distrito de Dukeries, de hecho, el asociacionismo independiente se mantuvo hegemónico hasta los años cuarenta de nuestro siglo, que fue cuando comenzó la expansión del Partido Laborista.

movimiento corporativista, que en realidad tenía expresiones mucho más complejas y no siempre católicas, hasta el punto de que entre sus defensores principales -los del corporativismo- figuraron algunos socialistas marxistas de primera magnitud. La propia constitución política de la recién nacida URSS, aprobada en 1936, quiso ser corporativista, como lo fue el anteproyecto de sistema parlamentario llevado por el filósofo y político Julián Besteiro al XII Congreso del Partido Socialista Obrero Español en 19289.

En su formulación típica, se trataba de organizar corporativamente la política y corporativamente la economía como consecuencia de la organización naturalmente corporativa -orgánica- que tiene la sociedad.

Así nació, a finales del XIX, la llamada *democracia cristiana*. Que en 1902 fue una denominación prohibida expresamente por León XIII en otra encíclica, la *Graves de communi*¹⁰. El papa certificaba en ella que muchos veían en ese nombre la aceptación de los derechos del ciudadano, es decir del liberalismo, condenado por el magisterio pontificio desde 1832 en la encíclica *Mirari vos*, y disponía que sólo se empleara, si acaso, para denominar la beneficencia católica¹¹.

Es obvio que esto también se olvidaría, sobre todo desde 1919, cuando se constituyeran los primeros partidos políticos de cierta envergadura llamados o definidos expresamente como democristianos.

La ampliación temática y el status de la doctrina social de la Iglesia en las ciencias sagradas

Mientras tanto, los papas (sobre todo Pío XI con la *Quadragesimo anno*, de 1931) habían seguido hablando y escribiendo de doctrina social. Y lo harían aún más Juan XXIII y Pablo VI en los años cincuenta y sesenta, para caer luego en un relativo y pasajero olvido la DSI, hasta la aparición de las encíclicas “sociales” de Juan Pablo II, desde los últimos años ochenta.

Entre la *Rerum novarum* de 1891 y de León XIII y la *Centesimus annus* de 1991 y de Juan Pablo II ha habido, claro está, una clara continuidad doctrinal. Pero no se puede decir que no haya habido evolución. Y esto lo primero que tenemos que examinar.

Primero, desde el punto de vista temático: en una primera fase (centrada en la *Rerum novarum*) la DSI se refiere principalmente a las relaciones entre capital y trabajo. Se habla del sistema económico liberal y del sistema o sistemas socialistas, pero casi siempre y sobre todo en función de esas relaciones entre las dos fuentes de propiedad.

⁹ El texto de la ponencia, en José ANDRÉS-GALLEGO: *El socialismo durante la Dictadura, 1923-1930*, Madrid 1977, pág. 610 y sigs.

¹⁰ Vedla en Federico RODRÍGUEZ: *Doctrina pontificia: documentos sociales*, Madrid 1964, pág. 357-377.

¹¹ Vid. José ANDRÉS-GALLEGO: "La segunda democracia cristiana en España (1898-1901)": *Homenaje a Antonio Domínguez Ortiz*, Madrid 1981, p. 757-766. Una buena visión de conjunto y no solamente ceñida al ejemplo francés, Jean-Marie MAYEUR, *Catholicisme social et démocratie chrétienne. Principes romains, expériences françaises*, París 1986, sobre todo pág. 111 y siguientes.

Con Pío XI y la *Quadragesimo anno* (1931) la DSI rompe sin embargo ese marco y se lanza ya a contemplar todo lo que constituye el sistema o los sistemas económicos en sí, no sólo las relaciones laborales.

En esa línea se mantienen las intervenciones -varias- de Pío XII.

Con Juan XXIII, sin embargo, se entra en una tercera fase, en la que se situarán asimismo los escritos sociales de Pablo VI (principalmente, la encíclica *Populorum progressio*): ya no se trata del sistema económico sólo, sino de toda la sociedad, de la cual forma parte el sistema económico. La DSI se convierte así en sociología, en el sentido más amplio que pueda darse a esta palabra. Le interesa todo lo que atañe al hombre en relación con los demás hombres, y no tan sólo lo económico.

Las encíclicas sociales de Juan Pablo II están en esta última línea.

Sin embargo, con Juan Pablo II cambia el *status* teológico de la DSI. Inicialmente, a finales del siglo XIX y comienzos del XX, fue una doctrina que no se acertó a incardinar debidamente entre los saberes teológicos. De hecho, sólo se le hizo un pequeño sitio en el tratado *De iustitia et iure*, dentro de la teología moral. No tenía un lugar propio.

Juan XXIII, al verla como doctrina sobre todo el sistema social, la sitúa sin embargo en el plano de la ética, por tanto en el de la filosofía moral. Y así continúa con Pablo VI.

Será Juan Pablo II quien le dé, en la encíclica *Sollicitudo rei socialis*, la consideración de teología moral social. Desde ese momento, se considera que la DSI no sólo forma parte de la teología estricta, sino de la teología moral, de la cual constituye una parte.

En síntesis

El punto de partida doctrinal sigue siendo el que era en la patrística: la relación entre hombre y Creación. Los hombres, como señores de la Creación por designio divino, deben hacerla suya por medio del *trabajo*. El trabajo no sólo tiene, por lo tanto (y esto, sólo después del primer pecado), un contenido expiatorio, sino que tiene una naturaleza creadora y posesoria. Es creador porque añade algo a la naturaleza al transformarla y es el medio, además, por el cual un hombre se apropia de lo creado, recreándolo con el trabajo.

De ahí la esencia de la *apropiación* y de la *propiedad* como algo propio de la naturaleza humana. Aquí, la evolución de la doctrina de la propiedad, desde la concepción comunitaria a la de la propiedad privada como derecho natural.

Ahora bien, la apropiación, siendo legítima, permite el préstamo y, de hecho, la evolución de las relaciones económicas, han convertido este tipo de acciones en elemento primordial. El préstamo atañe a los medios de producción (o sea, a los medios para efectuar el trabajo). Primero fue la mera separación personal entre hombre que trabaja y hombre propietario de los medios de producción. Luego, el desarrollo de las empresas humanas conllevó la necesidad de enormes acumulaciones de capital y esto dio su importancia histórica a este último elemento.

Al cabo, en la DSI se concluye 1) que el trabajo es prioritario en un orden de valores (y eso constituye un criterio moral, a la hora de decidir en las acciones económicas) y 2) que el capital no deja por ello de ser imprescindible para el funcionamiento de la economía. Una cosa es que esté supeditado al trabajo y otra que no sea necesario.

En último término, en la relación entre los tres factores (trabajo, propiedad y capital) rige el bien común, que no es el bien de la mayoría, sino el mayor bien del conjunto.

II. LA DEFENSA DE LA LIBERTAD

Acabamos de decir que, hoy, la doctrina social de la Iglesia tiene el *status* de teología moral social, que su objeto es todo lo humano social (o la sociedad, sin más) y que, tal como ha sido expuesta, se refiere a la obtención del bien común.

Ahora bien, el concepto de *bien común* no sólo atañe a la justicia, sino también a la libertad. En realidad, de lo que se trata es de cumplir el precepto de amar a Dios sobre todas las cosas y al prójimo como a sí mismo. Estamos, por lo tanto, en el ámbito de la *caridad*. La justicia es un aspecto de la caridad. Pero, la caridad y la justicia, para ser tales, han de ser libres. El bien común solo se puede obtener en libertad y para la libertad.

Eso explica que, en las encíclicas de Juan XXIII, Pablo VI y Juan Pablo II, los “casos” a los que se refiere la DSI no se reduzcan ya a la relación entre capital y trabajo, ni tampoco al sistema económico, sino a aspectos que implican explícitamente la libertad, como son los problemas de los presos políticos, los refugiados, los inmigrantes o las condiciones degradantes para la mujer. En un lugar de la *Centesimus annus*, de hecho, Juan Pablo II relaciona expresamente dos encíclicas de León XIII: concretamente pone en relación la encíclica *Libertas* (1888) con la *Rerum novarum* (1891). En la *Libertas* León XIII definía la doctrina que Juan Pablo II ha desarrollado en la *Veritatis splendor*: se es libre para optar por la verdad, porque es la verdad la que nos hace libres. La opción -libre- por el error esclaviza.

Lo cual quiere decir que, con Juan Pablo II, el tema de la libertad ha entrado de forma decidida en el terreno habitualmente asignado a la DSI.

Veamos qué trascendencia tiene esto.

Pactismo y teorías sobre el origen de la autoridad

En principio se trata de dos realidades que han discurrido separadas a lo largo de la historia; aunque es cierto que ya las unió el corporativismo de fin del siglo XIX. En él estaban implicadas ya la representación política (o sea la libertad) y la acción reivindicativa social.

Pero la historia doctrinal había comenzado mucho antes. Como en el caso de la doctrina sobre la propiedad, el proceso definitorio de la doctrina sobre el poder político y la libertad no había sido sencillo. Los puntos principales de concreción -mirando hacia nuestro tiempo- habían sido dos: el pactismo y la idea del poder directo de los pontífices sobre lo temporal.

El primero se había definido desde el siglo XIII y, sin ahondar de forma suficiente en la cuestión del origen del poder -que sin embargo estaba implícita en sus propios planteamientos-, había conducido a la afirmación de que las sociedades políticamente organizadas solían tener su origen en un pacto entre un pueblo y un individuo que, como fruto del acuerdo, quedaba constituido en *princeps* (príncipe, principal), pero con la condición de respetar un cuerpo normativo concreto, es decir, no un sistema general de derechos sino un sistema histórico determinado que era contrapartida del acuerdo, por lo tanto una *lex privata*, un *privi legio*.

Hasta comienzos del siglo XVI, por otra parte, había sobrevivido -discutida- la doctrina del poder directo de los pontífices sobre lo temporal y la dependencia consiguiente, directa asimismo, de los gobernantes civiles. Doctrina que arrancaba de los últimos siglos (es decir, de la "orientalización") del Imperio Romano pero que había cuajado en formas tan tangibles como la consideración de la unción regia como sacramento.

A comienzos del XVI, no obstante, empieza a tomar cuerpo una derivación más fiel del pensamiento del Aquinate que aúna ambas corrientes, rectificando la segunda y dando un fundamento más preciso al pactismo¹². La definen Pedro de Soto en la *Defensio catholicae concessionis*, Vitoria en *De potestate civile*, Torquemada en la *Monarquía indiana*, Domingo de Soto en *De iustitia et iure* y Martín de Azpilcueta¹³. Según ella la autoridad sobre lo temporal procede de Dios pero no es su titular el vicario de Cristo sino cada hombre, de suerte que éste puede -y, por ser naturalmente social, debe- delegarla en un príncipe. Una delegación que es de carácter contractual y, por tanto, pactista.

Pero ya no en el sentido de que esté necesariamente sujeta a unas normas precisas, sin más, sean cuales fueren, -a un privilegio- sino que lo está al límite constituido por el propio derecho natural que hace necesaria esa delegación.

Lo natural, no obstante, se entendía de una manera ambigua o, mejor, peligrosamente histórica. Lo natural no era lo propio de una naturaleza abstracta -como lo habían concebido los pensadores griegos que empezaron a definir ese derecho-, ni por lo tanto igual, ni igualitaria, sino lo definido por el nacimiento. No es casual que *naturaleza*, *nacimiento*, *nación*, que proceden de una misma raíz, se emplearan en los siglos XVI, XVII, XVIII como conceptos eficazmente complementarios, que hacían que el nacimiento concreto de cada hombre no sólo implicara que ese hombre pertenecía a una determinada nación (y por eso se hablaba, y en este sentido, de la *nación vizcaína* o de la *nación andaluza* en las peleas entre universitarios salmantinos del seiscientos, por ejemplo) sino que asumiera como norma las costumbres de la nación.

Otra vez -pero por otra vía- el privilegio, entendido como ley privada, privativa de un grupo. *Costumbre y privilegio* fueron por eso mismo dos conceptos fundamentales, paradójicamente, de este protoliberalismo -o de esta protodemocracia- escolástica del siglo XVI y de los siguientes. Una protodemocracia en la que, por esos conceptos, se concibe que un príncipe esté capacitado para delegar a su vez el poder -del que es sujeto ya por delegación según vimos- en un segundo que por lo tanto es también señor natural de esos vasallos. Así, paradójicamente, también el régimen señorial e incluso el feudal -

¹² Vid., sobre el papel que juega en ello Martín de Azpilcueta, la aportación de Jorge de Otaduy a los *Estudios sobre el Doctor Navarro: En el IV Centenario de la muerte de Martín de Azpilcueta*, Pamplona 1988, pág. 313-330: "La doctrina de Martín de Azpilcueta sobre la potestad civil y su influjo en la teoría del poder indirecto".

¹³ Este último en *Opera omnia*, t. IV, pág. 592. Los anteriormente citados, *Defensio catholicae concessionis*, p. II, cap. XII, f. 131; *De potestate civile*, núm. 7; *Monarquía indiana*, t. II, lib., XI, cap. XII; *De iustitia et iure*, lib. X, q. 1, a. III. Cfr. Manuel GIMÉNEZ FERNÁNDEZ, Manuel: *Las doctrinas populistas en la independencia de América*, Sevilla 1946, pág. 13-5.

donde subsistía- se justificaban en el pactismo. He aquí el drama de aquella escolástica¹⁴.

El papel central del debate sobre los justos títulos

Pero, por lo mismo, allí de donde no se podía pensar que hubiera habido pacto, por imposibilidad física -sencillamente porque se conocía demasiado bien la historia de lo que había sucedido-, es donde esa doctrina pudo desarrollar todas o muchas de sus posibilidades realmente democráticas: América y Filipinas principalmente.

Hablamos, claro está, de la polémica famosa sobre los *justos títulos de la Conquista* de las Indias¹⁵.

Esto es: de la doctrina, no de la práctica.

En rigor, no tenía salida: rechazado expresamente, como se rechazó, el poder directo del papa sobre lo temporal, y aplicada esta norma a la concesión de Alejandro VI concretamente a la hora de conceder a los reyes de Portugal y España de la soberanía -civil y temporal- sobre determinados territorios, la cuestión de los justos títulos se desplazaba inevitablemente hacia la de la libertad religiosa.

En 1513, Fernando el Católico había aprobado un *Requerimiento*, fruto de las juntas de teólogos y juristas reunidas en Burgos y Valladolid en 1512-13, que debería servir en adelante para justificar públicamente las conquistas y por eso se enviaron copias autorizadas, desde aquel mismo año, a distintos conquistadores.

Hernán Cortés no lo recibió sin embargo hasta 1523, cuando la ocupación de Méjico ya estaba muy avanzada (se había comenzado en 1519). Hasta 1530 apenas habla nadie de la injusticia de la conquista novohispana.

Pero no ocurrió lo mismo en la del Perú, iniciada en 1533 y en la que la lectura del *Requerimiento* -a los indios reunidos en la plaza de Cajamarca con su rey, el inca Atahualpa- constituyó la justificación expresa principal. Se les dijo explícita y muy

¹⁴ Que, con todo, implicaba un avance neto respecto a las posiciones dominantes en la filosofía cristiana del siglo anterior. En el siglo XV, en efecto, se había desenvuelto un humanismo cívico, de fondo platónico, que marginaba incipientemente el derecho natural en beneficio de la idea de pertenencia a una unidad -que más tarde se llamaría Estado- y que se abría al absolutismo. En este sentido, S. SWIEZAWSKI: *Histoire de la philosophie européen au xv^e siècle*, adaptada por Mariusz PROKOPOWICZ, París, Éd. Beauchesne, 1990, xiv + 318 págs..

¹⁵ Ved -entre muchos- Jaime BRUFAU PRATS, *La Escuela de Salamanca ante el descubrimiento del Nuevo Mundo*, Salamanca 1989, 181 págs. Sobre sus consecuencias etnológicas, A. PAGDEN, *La caída del hombre natural. El indio americano y los orígenes de la etnología comparativa*, Madrid 1988, 297 págs. Aquí nos basamos sin embargo de forma preferente en dos obras en las que Luciano Pereña ha intentado resumir sus veinticinco años de elaboración del Corpus Hispanum de Pace: *La Escuela de Salamanca: proceso a la conquista de América*, Salamanca 1986, 257 págs., y *La idea de la justicia en la conquista de América*, Madrid 1992, 304 págs. Una narración inusualmente sustanciosa del comienzo de la lucha de los españoles por la defensa de los indios frente a otros españoles, lucha verbal que condujo a la polémica de los justos títulos, en el libro de Juan Bautista OLAECHEA LABAYEN: *El indigenismo desdeñado*, Madrid 1992, pág. 29-46. Sobre la primera noticia de iniciativas españolas en pro de los indígenas, ya en 1505, Fernando MURILLO, *América y la dignidad del hombre*, Madrid 1992, pág. 92. Hasta qué punto los dominicos de La Española, con fray Antonio de Montesinos al frente, fueron conscientes del escándalo que iban a provocar con su denuncia de 1511, *ibidem*, 94-7.

llanamente- que Dios había hecho a San Pedro señor y superior de todos los hombres, con todo el mundo por su reino y jurisdicción; que uno de los sucesores de San Pedro había dado aquellas islas y tierra firme del mar Océano a los reyes de España y sus sucesores y que, por ende, los requerían para que reconocieran a la Iglesia por señora y superiora del universo mundo, y al Sumo Pontífice, llamado Papa, en su nombre, y al Emperador y Reina doña Juana, nuestros señores, en su lugar, y consintieran con ello que los religiosos les predicasen la fe católica. Si no, añadían, les harían la guerra, los sujetarían a ellos y a sus mujeres e hijos y los harían esclavos¹⁶.

El asunto acabó en batalla campal, tremendamente sangrienta.

Prudentemente desde 1534, de forma abierta desde 1538-1539, el dominico Francisco de Vitoria tiene ya la peligrosa osadía de poner en duda el fundamento de esa acción: la autoridad del papa Alejandro VI para dictar la bula *Inter caetera*, en virtud de la cual los reyes de Castilla eran señores temporales del Nuevo Mundo.

Si Cristo no tuvo el dominio temporal, mucho menos lo tendrá el Papa, que no es más que su vicario¹⁷.

Sí lo tiene, añade, indirecto, en orden a las cosas espirituales. Puede por tanto, sigue explícitamente, encargar la evangelización de esas tierras a los reyes de España y prohibírsela a los demás, e incluso prohibirles el comercio, para evitar que unos príncipes cristianos estorben de hecho a otros en la tarea principal, que es la de difundir el Evangelio. Pero nada más.

El primer enunciado de la libertad religiosa y el de la libertad política de América

Difundirlo pacíficamente, sin otro instrumento que la convicción y la gracia. Hacia el final de la segunda década del siglo, ya lo habían advertido los predicadores reales, reunidos en el convento de Santa Catalina, de Barcelona; la ignorancia de la fe no bastaba para quitar a los señores indios el dominio sobre sus tierras¹⁸.

Esto es importante. Algunos de los teólogos españoles del siglo XVI afirman esto con tal fuerza, que llegan a rozar la aseveración de que ese respeto se debe al carácter de imagen y semejanza de Dios que tiene la naturaleza del hombre. Es decir la doctrina del Concilio Vaticano II.

No lo dicen así, ciertamente, pero sí que todo hombre tiene el mismo derecho a declarar sus convicciones. Pedro de Sotomayor se llega a preguntar públicamente por qué no va a tener el mismo derecho el sultán de los turcos a conquistar España a fin de hacernos mahometanos.

¹⁶ Apud PEREÑA, *La idea de la justicia en la conquista de América*, Madrid 1992, pág. 237-9. Otras versiones anteriores del Requerimiento, *ibidem*, III, pág. 45-50. Sobre lo que precede a esta cita, *La escuela de Salamanca...*, 22s.

¹⁷ *Relectio de indis*, cit. *La escuela de Salamanca...*, 37s. Otros párrafos de lo mismo, en PEREÑA, *La idea de la justicia...*, pág. 100-1.

¹⁸ Vid. Fernando MURILLO, *América y la dignidad del hombre*, pág. 116-7.

Cosa que por otro lado no tenía por qué guardar forzosamente relación con la soberanía política, sobre la cual asumía el dominico la doctrina del pacto. Pero no, necesariamente, del pacto entre cristianos:

Los pueblos indios que espontánea y libremente se han sometido a príncipes cristianos a condición de que no sean obligados a creer en la religión cristiana -volvemos a Vitoria- no pueden ser coaccionados por el emperador o rey de España a convertirse y se les debe respetar la libertad religiosa pactada¹⁹.

La bondad de las intenciones era palmaria. Las había expresado, entre otros, el propio emperador Carlos V en una real cédula de 22 de agosto de 1538 dirigida al virrey de Nueva España: se trataba, con respecto a los indios, de ponerlos en *policía humana* para que sea camino y medio de darles a conocer la divina²⁰.

Pero no pocos teólogos, reacios a esta instrumentación, admitían tan solo el ejercicio incluso coactivo del poder temporal como necesidad para la defensa de una cristiandad que, fuera justo o injusto su origen, ya se había formado. Sin acertar a formularse, late la futura doctrina del mal menor, expresada ya al acabar el siglo XIX y por otras razones. Quizá no hubo derecho de conquista, pero la conquista había llevado a una acción evangelizadora que en sí era buena y se había creado un pueblo católico cuya pervivencia en parte dependía de que fuera defendido.

En tanto, no se olvide, había surgido el cisma anglicano y la herejía protestante. Se temía explícitamente que los indios bautizados, dejados a sus fuerzas, fueran pasto de anglicanos, hugonotes y de los propios indios acatólicos. Anglicanos y hugonotes -advíertase- a cuyas aventuras oceánicas americanas tampoco eran ajenos los afanes de evangelización, como quedaría claro -por escrito quiero decir- desde la aparición del *Discourse of Western Planting* (1584) de Richard Hakluyt²¹.

En el caso español, no obstante, el propósito evangelizador ya había abocado a algunos de esos teólogos a otra insólita conclusión. Eso quería decir -afirmaba Bartolomé Carranza en 1540 y repetirían otros después, durante la segunda mitad del siglo- que, cuando llegase el momento en que los católicos americanos -indios, mestizos y criollos, se enumeran expresamente- fueran capaces de defenderse y gobernarse por sí solos, el rey de España y sus delegados tendrían el deber de abandonar las Indias²².

La difusión geográfica de la escolástica tardía y la frustración de la política católica

De las *relectiones de indis* de Vitoria, pronunciadas en 1538 y 1539, se difundieron más de quinientas copias manuscritas, que se sepa, durante el siglo XVI. A ellas se añadirán las glosas de Domingo de Soto (1540-1556) y Melchor Cano (1544-1556), más

19 Cit. PEREÑA, *La idea de la justicia...*, pág. 112. Lo de Sotomayor, *ibidem*, 147.

20 Cit. Fernando MURILLO, *América y la dignidad del hombre*, pág. 165.

21 *Vid.* por ejemplo Peter T. BRADLEY, *Navegantes británicos*, Madrid 1992, pág. 157, y sobre todo Bernard ASPINWALL, *El Reino Unido y América: Influencia religiosa*, Madrid 1992, *passim*.

22 *Vid.* PEREÑA, *La escuela...*, 144, y *La idea de la justicia...*, pág. 132. El texto de Carranza lo recoge PAGDEN, *La caída del hombre natural...*, cit *infra*, 151.

algunas de especial trascendencia como las que dictó en Coimbra el *Doctor Navarro* en 1548. Desde los mismos años treinta en que comienza la polémica, los textos de Vitoria y sus glosarios corren por las universidades españolas formando verdaderas bibliotecas especializadas que sirven de base a la enseñanza de esa teología política y dan pie a una bibliografía nueva, de la que se conocen hasta 125 tratados.

Tras Azpilcueta, nuevos discípulos salmantinos extienden las ideas por Évora y Coimbra y elaboran sus propios comentarios, al menos a partir de 1555 con la primera *relectio* de Martín de Ledesma, discípulo de Vitoria y catedrático de Coimbra. No se puede decir, como se ha dicho, que en Portugal no exista un fenómeno parecido al español del gran debate sobre los *justos títulos*. Es el mismo debate el que se "instala" allí; aunque no sea igual la sensibilidad de los reyes.

Y a la vez en América, adonde fluyen los misioneros formados en Salamanca y teólogos y juristas del mismo origen que ocupan cátedras universitarias en Santo Domingo, Lima y Méjico y sedes episcopales por todo el continente hasta Filipinas. Entre los pasajeros de Indias de 1534-1580, se han identificado hasta ahora -nos recuerda Pereña²³- 182 graduados en Salamanca, los más en teología. Bastantes de los 182 pasarán por diversos estadios profesionales, de modo que las cifras no pueden cuadrar. En todo caso, 125 serían misioneros; 35, profesores universitarios; 33, arzobispos u obispos; muchos, altos funcionarios civiles o beneficiados del clero medio o superior.

Aparte cuenta la aportación criolla, de hombres formados por estos inmigrantes: el primero importante, el novohispano Hernando Ortiz de Hinojosa, hijo de conquistador y catedrático de la universidad de Méjico por los años de 1585, autor de varios dictámenes teológicos y jurídicos.

Aquí sí es perceptible que la diferencia con Portugal se fue agrandando. Hasta comienzos del siglo XVII la escolástica portuguesa fue simplemente la española, que incluso allí produjo alguno de sus mejores compendios, el principal el *Cursus philosophicus conimbricensis* (1592-1607). Pero su desarrollo fue muy pobre, principalmente en el Brasil, donde además -y esto es revelador- se restringió prácticamente a los colegios de la Compañía de Jesús. En el Brasil de la colonia, no hay que olvidarlo, no se crearon universidades, como se hizo en la América española; la enseñanza superior filosófica de los laicos casi se limitó a la que se impartía en la decena de colegios fundados desde 1556 (Bahía) por los jesuitas, y esto hasta la expulsión de 1759, a raíz de la cual los franciscanos fueron autorizados a impartir, sólo en Río, un curso de estudios de nivel superior, filosofía incluida. Hasta entonces, lo que allá se estudió fue el *Cursus conimbricensis* escolástico y muy poco más²⁴. Lo cual no significa que faltaran los religiosos valedores de indios, frente a los colonos esclavistas, ni que los reyes portugueses respaldaran a aquéllos, cierto que con el escaso poder que les permitían la distancia, la dispersión de la población de origen europeo en aquella América y la debilidad de las autoridades regias. En esa lucha destacaron franciscanos

²³ *La escuela de Salamanca...*, 90. Cfr., sobre lo que precede, 55 y siguientes, 69.

²⁴ Vid. Fernando Arruda CAMPOS, *Tomismo e neotomismo no Brasil*, São Paulo 1968, pág. 35-44.

(frei Cristovão de Lisboa entre 1621 y 1636) y jesuitas (Luis Figueira en 1622-1643 y sobre todos Antônio Vieira en 1652-1661)²⁵.

En la parte española, en todo caso, la elaboración doctrinal sobre los justos títulos continuó sin interrupción hasta el entorno de 1626, en que podemos afirmar que se interrumpe. Sabemos que en Méjico, en Nueva Granada, en Lima, en la Córdoba tucumana, hubo una producción teológica de calidad, continua hasta esa fecha y basada principalmente en Covarrubias, Vitoria y Soto, sólo al final en Suárez.

Y, sin embargo, la América española no se abandonaría por las buenas. Por momentos, la economía castellana iba siendo incapaz de soportar el esfuerzo militar que había que hacer en Centroeuropa frente a los protestantes. Bajo el gobierno de los Austrias, hubo un paralelismo práctico sorprendente, riguroso y significativo entre las peticiones regias que se dirigían a los virreyes de Indias para que enviaran remesas de tanta o cuanta plata y las reales órdenes a fin de que se conformasen tales o cuales cuerpos de ejército para luchar contra los herejes o sus aliados católicos²⁶.

En los últimos años treinta del siglo XVI, Francisco de Vitoria había llegado a otro principio insólito al poner en duda la legitimidad de la guerra contra otros católicos:

Si la guerra de los españoles fuese contra los franceses, aun teniendo por otra parte motivos justos y siendo ventajosa para España, porque se hace esa guerra con mayor daño y fractura para la cristiandad, y dando posibilidad a los turcos de ocupar las provincias de los cristianos, por lo cual debe desistirse de esa guerra²⁷.

Pero en 1536 Francisco I había firmado la alianza con Solimán II.

En 1542, Carlos V promulga las *nuevas leyes de Indias*: se proclamaba la libertad natural de los indios, la de residencia y disposición de sus bienes, la de mantener sus instituciones y recuperar sus señoríos, la de trabajo y el derecho a un salario justo y la extinción de las encomiendas con la muerte del respectivo encomendero, aspecto este último que sería revocado en 1545 por la conmoción que supuso y las consecuencias económicas y sociales que conllevó. El emperador, en otras palabras, quería ser justo pero no matar la gallina de los huevos de oro.

En 1556, por lo primero, prohíbe expresamente que prosigan las guerras de conquista. Había llegado a pensar, nos consta, en abandonar el Nuevo Mundo. Pero pesó más la causa de la cristiandad dividida y de la gentilidad de las Indias.

La polémica sobre los *justos títulos* perdió con ello uno de sus primeros incentivos. Entre algunos teólogos salmantinos se había optado ya por el recurso a la doctrina,

²⁵ Vid. el resumen de ello, en clave liberacionista, de Eduardo HOORNAERT: "O breve periodo profético das missões na Amazônia brasileira (1607-1661)", en Eduardo HOORNAERT (coord.): *História da Igreja na Amazônia*, Petrópolis 1992, pág. 121-138. Interpreta por ejemplo el sermón del Buen Ladrón que pronunció Vieira en la iglesia de la Misericordia de Lisboa en 1655 como un excelente análisis del sistema mundial capitalista en sus repercusiones sobre áreas dependientes o periféricas (*ibidem*, 134).

²⁶ Vid. María Emelina MARTÍN ACOSTA, *El dinero americano y la política del Imperio*, Madrid 1992, pág. 333.

²⁷ Cit. PEREÑA, *La escuela...*, 189.

mucho más discutible, de la prescripción. En último término, justa o no en su principio, la posesión pacífica (?) de América había prescrito.

En 1569 llega al Perú el virrey Francisco de Toledo con unas instrucciones precisas del Consejo de Indias, donde se lee entre otras cosas:

La obediencia y sumisión de los indios a la Corona Española no tiene otro apoyo que la libre voluntad y arbitrio con que se ejecute lo que se les ordena. Siempre que falte su beneplácito, no hay fuerza ni armas ni facultades para que las autoridades se hagan respetar y obedecer²⁸.

Pero no nos engañemos: se trata de una afirmación de principio y sobre el principio de la gobernación española de Indias. Una vez principiada ésta, no se trata de reconocer un permanente derecho de autodeterminación a los indios, sino en los términos corrientes del *pactum traslationis* entre príncipe y súbditos, tal como lo definirá el teólogo Suárez. Mientras el príncipe cumpla con el derecho natural, el bien común y los compromisos concretos adquiridos en el momento del pacto, los súbditos tienen que cumplir. Otra cosa es que, en América, se aconseje recurrir con especial frecuencia al perdón de los insumisos, incluso por ley expresamente recogida en la *Recopilación de las de Indias*. Pero en esto, más que un principio, hay una táctica: se extiende un océano por medio y las reacciones del poder coactivo son necesariamente lentas.

Toledo, en otras palabras, es al tiempo el fiel cumplidor de la teología de los justos títulos y el que pone las bases de una política estrictamente colonial: había que poblar América con suficientes españoles, evitar que se mezclaran en unos mismos núcleos urbanos con los indios (cosa que no se lograría y sólo a medias llegaría a exigirse), difundir la encomienda como sistema de evangelización, "occidentalización" y explotación y, esto también, reprimir al súbdito que se sublevase sin razón. Él mismo acaba con la última resistencia inca y prohíbe y ordena recoger en 1572 las obras de fray Bartolomé de las Casas. El dominico había dejado escrito un *Confesionario* en donde se decía que no podían absolver a quien no restituyera lo que hubiese robado a los indios; aunque lo que más influyó en que la restitución se llevara a la práctica, como veremos ahora, fue la *Instrucción para los confesores* del arzobispo dominico de Lima Jerónimo de Loaisa y los *Avisos* que añadió a la *Instrucción* el también religioso Domingo de Santo Tomás.

¿Por qué este pensamiento en acción no condujo enseguida a una doctrina democrática católica? Para empezar es discutible que no condujera. La doctrina del *pactum traslationis*, que terminó de perfilar Francisco Suárez, es en definitiva la afirmación de que las monarquías legítimas tienen su origen en un acto democrático, sólo que definitivo: una delegación en el linaje regio por vía de pacto. Es ya sabido que, expresado así en su *Defensio fidei*, fue por ello por lo que Jacobo I de una parte y de otra los parlamentarios de París -¡católicos!- dispusieron la quema pública de la obra del jesuita español a poco de publicarse, aún en 1613. Antes, en 1605, ellos mismos habían condenado las doctrinas de Belarmino sobre el poder indirecto del papa y, en 1610,

28 Cit. *ibidem*, 85. Sobre la encomienda, 135.

habían mandado quemar el libro *De rege et regis institutione* (1598) del jesuita Mariana, donde ya se expresaba el pensamiento demócrata²⁹.

Pero nada más. La paralización de la polémica de los justos títulos, la propia amortización del poder que implicó el *pactum traslationis* -que lo perpetuaba en el linaje regio- y, al cabo, Bossuet -simplificando desde luego las cosas- disuadirían a casi todos de pensar de otro modo.

Los planteamientos doctrinales permanecieron intactos en líneas generales durante los tres siglos, sobre todo hasta 1760, por más que hubiera ya en el XVII, y en España, quien consideraba el populismo de la escolástica como entelequia de otros tiempos³⁰. En pleno seiscientos algunos tratadistas políticos hispanos, aun manteniendo la doctrina del pacto, habían empezado a subrayar la importancia de sujetarse a la regia voluntad y algunos abandonaron franca o tácitamente la doctrina sobre la licitud del magnicidio para aconsejar la paciencia y resignación incluso ascética ante el tirano, mucho antes -todo esto- de que el Borbón Felipe se hiciera rey de España con el nombre de Felipe V.

Sin embargo fuera del mundo católico las actitudes y los propios argumentos doctrinales cambiaron de modo más notable.

La evolución del mundo protestante

En la América anglosajona y en la Europa protestante, por una vía distinta, se abría camino mientras tanto a un pensamiento democrático de origen diferente.

En realidad, la Reforma protestante había reforzado la solución absolutista; la adopción de los idearios democráticos por parte de los seguidores de las confesiones protestantes mayoritarias -aparte precedentes, por lo tanto, como el anabaptismo- había sido tardía. Así entre 1534 y 1715 hubo un profundo cambio de actitud -y de teorías- entre los calvinistas franceses; aquí, sobre todo desde 1570, a raíz de las guerras de religión, pero especialmente tras la matanza de hugonotes ordenada por Carlos IX en la *Noche de San Bartolomé* (1572) rápidamente se pasó de la afirmación de que el cristiano está obligado a someterse casi absolutamente a su príncipe a la legitimación de la insurrección contra el tirano. En otros países se dan procesos semejantes.

Es interesante observar cómo, por eso, cuando emerge un pensamiento liberal al acabar el siglo XVII y comenzar el Setecientos, lo hace so capa -en parte- de puritanismo y con una fuerte carga argumental de carácter histórico, más que doctrinal.

²⁹ Cfr. José Luis GONZÁLEZ NOVALÍN: "La Inquisición y la Compañía de Jesús (1559-1615)": *Anthologica annua*, XLI (1994), 101-2.

³⁰ Lo que sigue, en Anthony PAGDEN, *Spanish imperialism and the political imagination*, New Haven & Londres 1990. Sobre la importancia de la aportación bibliográfica de los protestantes franceses en la formación de la leyenda negra, Frank LESTRINGANT, *Le Huguenot et le Sauvage: l'Amérique et la controverse coloniale en France, au temps des guerres de religion*, París, Diffusion Klincksieck, 1990, 374 págs. La afirmación de que desde 1760 se introduce un nuevo estilo de gobierno en España que es percibido por los hombres de la época y denominado expresamente despótico, en nuestras páginas sobre "El concepto popular de libertad política en la España del XVIII": *De la Ilustración al romanticismo: II Encuentro: Servidumbre y Libertad*. Cádiz 3-5 abril, 1986, Cádiz 1987, p. 63-92.

Ahora recuérdense los vínculos entre el ideal luterano de la *Sittlichkeit* (moral civil, social; buenas costumbres), el pensamiento dieciochesco escocés (al que aboca una de las líneas de influencia del populismo escolástico del jesuita Suárez) y el joven Hegel que intenta dar a aquel ideal, la piedad civil protestante, un nuevo fundamento. Aquella idea, la *Sittlichkeit*, la había asimilado del protestantismo liberal que respiró en el seminario de Tubinga, donde comenzó su formación teológica en 1788.

Cuando abandona Württemberg en 1793 y empieza a sumergirse en la lectura del *Enlightenment* escocés, el joven filósofo descubre la importancia de la economía en la existencia y la insuficiencia de la piedad civil, tal como la había aprendido en Tubinga, para la comprensión y la orientación de la vida social. El descubrimiento está ya patente en su *Ley natural* (1802) y en el *Sistema de vida ética* (1804), antes de esa primera culminación que es la *Fenomenología del espíritu* (1806) y la *Filosofía del derecho* (1821)³¹.

Hegel, sin duda, no fue un mero continuador del luteranismo liberal ni del racionalismo económico. Pero no deja de tener su importancia que, en el vórtice de su pensamiento creador (que en tal medida está en la base del que domina en nuestros días), se hallen precisamente esas corrientes naturistas desgajadas del tronco católico en los dos primeros siglos que llamamos modernos.

La dualidad de la tradición liberal y el mito del catolicismo reaccionario y regresivo

Por su parte, la adopción del derecho natural y del pactismo tal como los formula el jesuita Suárez por parte del arminiano (una secta protestante) Grocio y al cabo de Rousseau es una de las causas por las que en la Hispanoamérica católica ocurriera un fenómeno peculiar: varios, bastantes de los llamados precursores de la independencia parecen recurrir indistintamente a una y a otra tradición: a la escolástica y a la del liberalismo francés y anglosajón.

Había influido en ellos la propia duplicidad de influencia de la Revolución americana (la que dio lugar al nacimiento de los Estados Unidos), acaecida desde los años sesenta del XVIII y culminante con la segregación formal de las trece colonias británicas de América del Norte en 1776. En ella se había impuesto el puritanismo pero también el viejo pactismo. No hay que olvidar que el antidespotismo era genuinamente escolástico, ni que los colonos patriotas argüían frente al Parlamento de Londres y frente a George III exactamente en términos contractuales, de pacto vulnerado.

Sostenemos como verdades evidentes que todos los hombres nacen iguales- se podía leer en la declaración de independencia redactada por Jefferson y aprobada en 1776-; que a todos les confiere su Creador ciertos derechos inalienables entre los cuales están la vida, la libertad y la busca de la felicidad; que para garantizar esos derechos, los hombres instituyen gobiernos que derivan sus justos poderes

³¹ Sobre todo esto Laurence DICKEY, *Hegel: Religion, economics, and the politics of Spirit, 1770-1807*, Nueva York 1987, y Norbert WASCEK, *The Scottish Enlightenment and Hegel's account of "civil society"*, Boston, Kluwer Academic, 1988.

del consentimiento de los gobernados; que siempre que una forma de gobierno tiende a destruir esos fines, el pueblo tiene derecho a reformarla o abolirla, [...]32.

Por ninguna parte aparecía el deísmo que se atribuiría más tarde a Jefferson, el autor de ese documento33.

Con todo esto se cerraba el ciclo: la libertad política definida por los teólogos católicos del siglo XVI y XVII había penetrado en el pensamiento protestante del Seiscientos, sobre todo desde el jesuita Suárez al arminiano Grocio, y de éste a Pufendorf, el otro gran teórico protestante del derecho.

Con una particularidad. En la época de Pufendorf, siglos XVII-XVIII, él mismo y otros muchos protestantes comenzaron a expresar un visible desprecio hacia la cultura católica, a la que acusaban de enemiga de la libertad. Levantaron, en otras palabras, el mito del catolicismo reaccionario y contrario a la luz de la razón. En último término, esto y sólo esto explica que se olvidara por completo la filiación católica -suareziana- del *ius gentium* de Grocio y que la democracia moderna naciera o creyera nacer como algo propio del pensamiento protestante. Lo católico por antonomasia *se hizo que fuera* la tradición aristotélica y romanista del *ius commune*, en tanto que la innovación que implicaba el derecho de gentes y en general los planteamientos iusnaturalistas quedaron como propuesta protestante. No se paró en barras al buscar argumentos: los papas habían suprimido la recta razón y corrompido el derecho natural desde los primeros siglos de la era cristiana a fin de afirmar el propio poder pontificio (Thomasius, *Paulo plenior historia iuris naturalis*: 1719). El predominio de los clérigos a expensas de los laicos había arruinado el saber (Ludovici, *Delineatio historia iuris divini naturalis et positivi universali*: 1701). Nada era aprovechable de la escolástica. Los escolásticos habían tenido la ocurrencia -advierte Heineccius en las *Praelectiones Academicae* sobre el *De iure belli* de Hugo Grocio, en 1747- de suponer para el derecho natural un principio oscurísimo, la santidad de Dios ("*Principium supponunt obscurissimum, sanctitatem divinam*"34); de modo que para ellos las leyes naturales fluyen de la justicia y de la santidad divina -insiste Hollmann cuatro años después, en la *Iurisprudentiae naturalis primae lineae*-: "*num leges naturales ex Iustitia, ut Sanctitate, Dei essentiali ita fluant, ut, illis salvis, locum habere aliae nequant?*" Thomasius llega a condenar el objetivismo católico: la idea de que existe una ley eterna divina de la que deriva la naturaleza moral de toda acción humana; una naturaleza que es por tanto igualmente

32 Cit. Fernando MURILLO (*América y la dignidad del hombre* ("La experiencia de la independencia..."), quien sin embargo no habla de esta subordinación a Dios.

33 En este sentido, John C. GREENE, *American science in the Age of Jefferson*, Ames 1984, y sobre todo Charles B. SANFORD, *The religious life of Thomas Jefferson*, Charlottesville 1984. Además la selección de textos de Allen JAYNE, *The religious and moral wisdom of Thomas Jefferson: an anthology*, Nueva York 1984. Se pueden considerar obras complementarias de hecho; se refieren respectivamente al contexto cultural, al pensamiento personal de Jefferson y a su expresión.

34 Esta y las demás referencias y citas, en Francisco CARPINTERO: "La modernidad jurídica y los católicos": *Anuario de filosofía del derecho*, v (1988), 383-410; "Nuestros prejuicios acerca del llamado derecho natural": *Persona y derecho*, xxvii (1992), 21-200, especialmente 94-101. Del mismo, sobre el iusnaturalismo pactista de Pufendorf y demás, "La independencia y autonomía del individuo: los orígenes de la 'persona jurídica'": *Anuario de filosofía del derecho*, iv (1987), 477-522. También, "Historia y justicia, según los juristas de formación prudencial": *ibidem*, ix (1992), 351-394.

inmutable y eterna; aunque -vuelvo a Heineccius- defendían los escolásticos tesis impías como el probabilismo o la reserva mental.

Situación tenebrosa, en suma, a la que había puesto fin la aparición de Grocio, verdadero fundador del derecho público universal -escribe, por fin, Pufendorf en 1686-. Estudiar a los autores anteriores a él -sentencia Ludovici- es pecar de *papista*. Pero mejor partir del propio Pufendorf, que habría limpiado de restos aristotélicos y escolásticos el derecho natural y de gentes. Él es el verdadero padre del derecho natural, afirma Heydenreich en 1794.

El mito que entonces se formó llega hasta nuestros días.

El silencio de los católicos y la imposición del ultramontismo

Con pocas e insuficientes excepciones, los católicos callaron... y asumieron el papel que se les asignaba: se abandonó en buena medida el tema clásico del derecho natural y de gentes y en las universidades católicas del siglo XVIII tendió a enseñarse sobre todo el *ius commune* romanista. Sólo mediada la centuria se publicaron algunas obras que recordaban la filiación escolástica de buena parte de las fuentes de Grocio. El muro de la mutua ignorancia separaba no obstante las dos partes, cosa que no había ocurrido en el XVI ni a comienzos del XVII. Y eso acabó por provocar que el propio mundo católico asumiera el complejo de retraso.

Eso y las revoluciones liberales de 1789-1848. Inspiradas en el liberalismo protestante, se desarrolló en todas ellas una política anticlerical cuando no anticatólica que acabó de distanciar a los católicos de la causa de la libertad.

El impacto de esa revolución se dio, no lo olvidemos, sobre una Iglesia profundamente dividida desde el punto de vista doctrinal. No había una doctrina propiamente dicha del Magisterio sobre la libertad política. Las posiciones de Vitoria y los demás teólogos del XVI y XVII no habían sido incorporadas al Magisterio. Ni siquiera puede decirse que, en éste, se hubiera abandonado la doctrina del poder directo de los papas sobre los asuntos temporales. No es que se defendiera esta doctrina; es simplemente que se callaba.

Así que, sobre la base de ese silencio, se habían desarrollado doctrinas que no sólo afirmaban, en el mundo católico, el origen divino del poder de los reyes, sino el derecho de éstos a gobernar también los asuntos espirituales. Así, en 1848 seguía habiendo regalistas, galicanos, pero también "ultramontanos", que era como se llamaba, despectivamente, a los que, por el contrario, afirmaban la prioridad del pontífice. Los llamaremos aquí romanistas.

Pues bien, la última gran polémica entre estas tendencias se desarrolla entre 1848 y 1853. Y acaba con la imposición de la concepción eclesiológica romanista en virtud de la encíclica *Inter multiplices* (1853) de Pío XI.

¿Qué es lo que se impuso? A la letra del texto pontificio, poco más que un puñado importante de matices de carácter jurisdiccional, que incluían la enésima condena del conciliarismo -que algunos galicanos habían hecho reverdecer en aquel debate-, sendas advertencias sobre los límites de la autonomía de los obispos en sus diócesis y acerca de las "libertades galicanas", incluida implícitamente la renuencia de algunos prelados

franceses a adoptar la liturgia romana, la prohibición de usar en los seminarios libros que no hubieran sido expresamente aprobados en Roma y, en fin, el rechazo enérgico de la naturaleza puramente orientadora de las decisiones adoptadas en las Sacras Congregaciones pontificias.

Pero había mucho más implícito, que empapaba no obstante la discusión y empaparía sobre todo medio siglo (y bastante más) de apologética católica: todo un sistema de pensamiento (mejor, una espiritualidad) que contenía varias contraposiciones fundamentales³⁵. Se trataba de una actitud que había nacido de la simbiosis de dos corrientes contrapuestas, el rigorismo jansenista y el romanismo de la Compañía de Jesús, cuyo enfrentamiento había abocado en el XVIII a situaciones tan graves como la expulsión de los propios jesuitas y la eliminación formal y sistemática de la doctrina y del talante laxista que ellos representaban.

Como el jansenismo y otros movimientos (acatólicos y católicos) nacidos o cuajados en el siglo XVII, esta nueva espiritualidad del Ochocientos se caracterizaba por un mayor ahondamiento en el misterio de la Redención y, por ello, en una mayor interiorización de la religión misma y en un rechazo mayor de lo externo, desde la materia hasta el gesto. Pero asumía la más completa adhesión a la Santa Sede. Adhesión que el romanticismo, la pastoral de multitudes (otro rasgo del Ochocientos) y la reducción de los papas, *manu militari*, a la colina vaticana ya en 1870, seguida por el relevo de anticlericalismos que se dio sin solución de continuidad, de un país a otro, desde esos mismos días, habían de reforzar sobremanera.

En la ascesis incluso seglar tanto como en la pastoral, y asimismo en la mera vida cotidiana, eso se concretaba en varias series de contrastes tan significativos y eficaces como éstos: uno, la mayor sensibilidad ante el pudor, ligado al desarrollo de la intimidad... a cambio de un desarrollo paralelo del puritanismo, especialmente vivo en el plano sexual.

Otro, la insistencia en la unidad de vida como criterio básico de la ética laical, pero tendiendo a reducirlo a la relación entre esfera privada y opción de cada cual en la vida pública (comprendiendo en esta palabra desde la decisión política hasta la elección de periódico) y a cambio de desenvolver la mentalidad que se diría *de partido único* y que pondría en duda la legítima pluralidad que podía haber entre los católicos en los asuntos opinables, concretamente la política.

El tercero, la conciencia eclesiológica del carácter central del primado apostólico y la actuación en consecuencia... a cambio de un palmario temor a la libertad y al progreso.

De la unidad de acción en torno al papa y los obispos, una de las consecuencias primordiales fue justamente la de pastoral, fáctica y también dialécticamente reducir lo católico a lo jerárquico -a lo dependiente de la jerarquía-; de lo cual más tarde se pasaría

³⁵ Lo que sigue (que es un ensayo de conceptualización), en José ANDRÉS-GALLEGO, Antón M. PAZOS y Luis de LLERA: *Los españoles, entre la religión y la política: El Franquismo y la Democracia*, Madrid 1996.

al deseo explícito pontificio de que todas las instituciones resultantes de la acción de los fieles llevaran "paladinamente", se decía hacia 1900, el nombre de *católicas*³⁶.

El giro de 1853 culminó con la encíclica *Quanta cura* y el *Syllabus* que se publicó como anejo a la misma en 1864. En realidad, y como es bien sabido, este catálogo de errores (que eso es lo que era), sin duda el documento pontificio más citado en los cien años que siguieron, no contenía la condena del liberalismo político que después se le atribuyó. No era un conjunto de elementos y principios para asentar un sistema de pensamiento, sino lo contrario: una enumeración de principios en los que no cabía basar ninguna construcción. Pero muchos no lo entendieron así. Algunos sí y, en 1865, se publicó el opúsculo sobre *La convención del 15 de septiembre y la encíclica del 8 de diciembre de 1864*, donde el obispo de Orleans, Dupanloup, advertía que era "una regla elemental de interpretación que la condenación de una proposición reprobada como falsa, errónea, no implica necesariamente la afirmación de su contraria, que a veces podría ser otro error, pero tan sólo de su contradictoria"³⁷.

Analizando hábilmente el documento de Pío IX, Dupanloup llegaba a la conclusión de que, por tanto, la libertad de cultos y las libertades políticas no sólo seguían siendo defendibles, sino consecuencia de los propios criterios cristianos. Pero una buena parte de los intérpretes oficiales y oficiosos del *Syllabus* no estuvieron con él y no dudaron en interpretar el escrito pontificio con el criterio hermenéuticamente más amplio, que era, por paradoja, moralmente más restrictivo. "El Episcopado Español -pudo leerse por ejemplo pocos días después de la publicación de la *Quanta cura* y el *Syllabus* en algunos boletines diocesanos españoles- ha comprendido bien el espíritu de la [...] encíclica": "la encíclica ha condenado la libertad de conciencia, la libertad de cultos, la libertad de imprenta y otros varios errores, y esto mismo han enseñado a sus diocesanos los prelados españoles"³⁸. Así, sustancialmente, hasta Juan XXIII y los años cincuenta del siglo XX.

Pioneros de un cambio inacabado

Ciertamente, en ese tiempo, las cosas no quedaron así sin más. Hubo principalmente una línea de teología que ahondó en la idea del hombre como imagen y semejanza del Creador. Idea que subyacía en el fundamento de la teología sobre la libertad. El siglo XVIII y sobre todo el siglo XIX, por eso, estuvo tapizado de precursores que con frecuencia rondaron -en cierto modo, se vieron obligados a rondar- la condición de heterodoxos respecto de la doctrina común vigente entonces (y por eso varios de sus nombres han sido rehabilitados por los últimos papas).

³⁶ La idea de un galicanismo residual, patente en la figura del obispo de Sura (desde 1861), Henry Maret, debe ser revisada con las obras de BRESOLETTE: *Maret's Sorbonne lectures on Church and State* (Londres 1977). Maret se nos descubre en ella como un teólogo moderadamente autonomista, partidario de una eclesiología mucho más próxima a la "colegialidad" de los obispos presididos por el papa como autoridad indudablemente suprema, que al antiguo conciliarismo.

³⁷ Pág. 77.

³⁸ Apud *Boletín eclesiástico del obispado de Osmá*, núm. 6 (1865), 115.

Rosmini en Italia, Günther en Alemania son ejemplo del entredicho en que cayeron los afanados en la asimilación del llamado mundo moderno -filosóficamente, el idealismo- al dogma católico.

El siglo XX, sobre todo hasta los años treinta, continúa en lo mismo. Giuseppe Colombo ha resumido sesenta años de polémica y reflexión de forma clara³⁹: desde los últimos años del siglo XIX, el asunto se ha ido planteando en torno a tres cuestiones hasta cierto punto sucesivas, hasta cierto punto simultáneas: la de la inmanencia, la de la naturaleza pura y la del deseo natural de Dios. Siempre, en el fondo, el problema de la gratuidad de lo sobrenatural. Primero fue el debate suscitado por la obra de Blondel -en cabeza *L'action* (1893)-, que, sin entrar en lo que realmente el filósofo quería decir, dejó clara la distinción entre un inmanentismo absoluto, rechazado por Pío X en la encíclica *Pascendi* (1907), y un inmanentenismo relativo, perfectamente asimilable a la apologética tradicional (y de hecho incorporado ya de pleno de derecho en nuestros días a la doctrina común de la Iglesia). Es éste aquel según el cual una actividad encuentra en el sujeto el punto de partida efectivo y el punto de llegada real, por más que su origen sea extrínseco. Conclusión decisiva para abordar el problema del deseo natural de la visión beatífica; es decir: del deseo inmanente de algo exógeno como es lo sobrenatural. Lo cual quiere decir que se relaciona asimismo con la distinción entre natural y sobrenaturaleza.

En cuanto a esta otra cuestión: es el propio Colombo quien acaso lo expresa de manera más nítida: según el dato histórico

El hombre es lo que es y da lo que tiene. Si tiene sólo la naturaleza, da sólo naturaleza. Si tiene la naturaleza y lo sobrenatural, como sea que lo haya tenido, dará naturaleza y sobrenatural. [...]

El dato metafísico es la distinción entre los dos órdenes, natural y sobrenatural, entendida empero no como separación. Aquí es preciso guardarse de la polémica que con frecuencia ha solidificado en concepto claro y distinto aquello que, por el contrario, es simplemente un proceso mental.

Dios no añade lo sobrenatural a la naturaleza pura. Simplemente, la naturaleza pura no existe. Así, sobre las huellas del problema planteado por Blondel en *L'action* argüirían De Montcheuil (*Maurice Blondel: pages religieuses*, 1942), De Lubac (*Surnaturel*, 1947), en fin Bouillard (*L'intention fondamentale de M. Blondel et la théologie*, 1949).

La naturaleza pura podría existir si lo quisiera Dios -advertirá con gravedad Pío XII en la encíclica *Humani generis* (1950)-. Pero históricamente no ha ocurrido y es inútil elucubrar sobre lo irreal aunque sea posible. Inútil y peligroso, como se ha visto que ha ocurrido de hecho con el pensamiento de Cayetano y Suárez -argüirá Lubac en *Le mystère du surnaturel* (1964), matizando sus tesis iniciales-.

³⁹ En *El problema de lo sobrenatural*, Barcelona 1961. En rigor era más apropiado para nuestro propósito el título original de este libro: *Il problema del soprannaturale negli ultimi cinquant'anni* (Milán 1957).

Pero entonces ¿cómo es gratuito lo sobrenatural? Precisamente porque Dios habría podido crear al hombre sin ordenarlo al fin sobrenatural y no quiso hacerlo.

Y, en todo esto, la discusión sobre el deseo natural de la visión beatífica: planteado por Sestili en 1896, en *De naturali intelligentis animae appetitu intuendi divinam essentiam*; convertido en problema general por De Broglie desde 1924 (*De la place du surnaturel dans la philosophie de S. Tomas*) para dar lugar a una pluralidad de posiciones que no cabe resumir en tan pocas líneas.

Se cierra el ciclo: la libertad como derecho de todo hombre

¿Qué tenía esto que ver con la libertad y, concretamente, con la libertad para lograr el bien común, que es de lo que se ocupa la doctrina social de la Iglesia? Todo. Toda esa elucubración teológica acerca del hombre como imagen y semejanza de Dios conducía hacia un cambio de criterio que comenzó a apuntar en algunas encíclicas de Pío XI y Pío XII pero que terminó de señalar con claridad Juan XXIII y, sobre todo, la declaración conciliar *Dignitatis personae* de 1965.

Con aquella *nouvelle theologie*, quedaban dos posiciones nuevas y seguras: una, la necesidad de volcar la atención, también la teológica, hacia el hombre histórico; la otra, el retorno a la consideración de lo humano -justamente lo histórico- como imagen y semejanza de Dios. Con ello se abría paso una visión subjetivista en vez de la tradición objetivista: no es que cambiara la doctrina, sino que, de mirar hacia el objeto, se pasaba a poner el énfasis en el sujeto. Hasta entonces, en el magisterio pontificio del siglo XIX, sobre todo con Pío IX y León XIII, se había centrado el razonamiento en el objeto del conocimiento, es decir en la verdad o en el error. Sólo la verdad podía ser sujeto de derechos, no así el error. Por tanto, no se podía reconocer libertad para equivocarse.

En adelante, no se mirará hacia el objeto sino hacia el sujeto: lo pensado y decidido puede ser erróneo y, como tal, no tiene derechos, pero es que el derecho recae en el sujeto que piensa y decide y no en el objeto. Es, por lo tanto, la persona la que debe tener o no libertad para acertar o para equivocarse. Y la persona, toda persona, acierte o yerre, es imagen y semejanza de Dios. Es esto último lo que le da la dignidad que impone el respeto a su decisión.

Esta es la doctrina de la libertad religiosa presente en el decreto conciliar mencionado. Que no entra, por tanto, en la responsabilidad del error. Esto es: no exime de la responsabilidad que contrae el que yerra ni mucho menos dice que sea indiferente ir por uno u otro camino (y, concretamente, elegir una u otra religión). Lo único que afirma es que la libertad de todo hombre ha de ser respetada, aunque yerre, en razón de su carácter de imagen y semejanza de Dios.

Otra cosa es que siga siendo cierto que el sentido de la libertad está en la búsqueda de la verdad, no en la búsqueda del error. O sea que somos libres para alcanzar la verdad, que es la que nos hace realmente libres. Es lo que, en definitiva, desarrollará Juan Pablo II en la *Veritatis splendor*.