

Fernando Moreno V.

Prof. de la Facultad de Teología U. C.

EL PODER EN LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA (1)

El poder es un tema poco formalizado por sí mismo en la Doctrina Social de la Iglesia; aparece allí más bien de manera indirecta o como referencia concreta. Es así como se lo encuentra a menudo ligado al tema de la autoridad, y aun confundido con él. Más contemporáneamente aparece, al menos implícito, en el tema y la doctrina del desarrollo, tal como un Paulo VI la ha definido. Pero se lo encuentra también —y muy en especial— al considerar el Estado y los grupos de interés y de presión. En general se apunta también, implícita o indirectamente, al poder, al denunciar situaciones de injusticia, de miseria y de opresión; o al exigir la promoción de formas de vida cada vez más humanas.

En síntesis, podría decirse que, al menos explícitamente, el poder es más un problema que propiamente un tema en la Doctrina Social de la Iglesia. Esto aparece claramente al considerar lo que constituye de alguna forma su "acta de nacimiento" oficial: la encíclica *Rerum Novarum* de León XIII (1891). Se denuncia aquí la situación de miseria, de opresión y de explotación del mundo obrero en la sociedad industrial de fines del siglo XIX. Al mismo tiempo, se apela al Estado para que asuma su responsabilidad de rector del bien común. En ambos casos, hay "poderes" en juego: en uno, para hacer violencia en una situación que recuerda la frase de Hobbes: *homo homini lupus* —el hombre es el lobo del hombre— (2). En el otro, para forzar de cierto modo la restitución eventual de una situación injusta y anormal.

Así, la Doctrina Social de la Iglesia, a partir de su principio históricamente originario: de la justicia, viene a encontrar naturalmente el poder en sus diversas manifestaciones. Toda injusticia social supone violencia, y ésta, a su vez, supone el ejercicio de un poder en cuanto instrumento del freno o desvío de una tendencia

(1) Abordamos aquí la cuestión en la enseñanza del magisterio conciliar y pontificio, desde León XIII a Juan Pablo II.

(2) Thomas Hobbes es el filósofo de la *cupiditas naturalis*. Cf. *Leviathan (or the matter, form and power of a Commonwealth ecclesiastical and civil)* (1661). London, Collins-Fontana, 1972.

natural (3). Complementariamente, la restitución de la normalidad exigida por la justicia supone el empleo de medios legítimos y eficaces (moral o materialmente eficaces) para la desestructuración de la injusticia y la implementación de su contraria.

Vemos por ahí que, más allá de la pura problematización, la Doctrina Social de la Iglesia asume la existencia del poder como un principio **analógico**, el que, al ser definido a partir de la Revelación, enuncia en el hombre una capacidad de acción que proyecta moral e históricamente su ser para preservarlo, desarrollarlo o, aun, para destruirlo. Aquí se puede decir que la naturaleza social del hombre y el carácter peregrinal de su condición histórica —asumidos en la fe— se complementan con la exigencia bíblica de “llenar la tierra” y de ejercer en ella su “señorío” (**Génesis**, 1, 28).

El poder aparece entonces como una capacidad efectiva y diferencial de dominación (de **dominium**). Su ejercicio será positivo en la medida en que los hombres la hagan servir a los fines que el Creador ha inscrito en su naturaleza, y que a través de una pedagogía sobrenatural les irá ayudando a descubrir y a realizar mejor. El “sentido esencial” de la “realidad” y del “dominio” del “hombre sobre el mundo visible, asignado a él como cometido por el mismo Creador, consiste en la prioridad de la ética sobre la técnica, en el primado de la persona sobre las cosas, en la superioridad del espíritu sobre la materia... En efecto —prosigue Juan Pablo II—, existe ya un peligro real y perceptible de que, mientras avanza enormemente el dominio por parte del hombre sobre el mundo de las cosas, de este dominio suyo pierda los hilos esenciales, y de diversos modos su humanidad esté sometida a ese mundo, y él mismo se haga objeto de múltiple manipulación... El hombre no puede renunciar a sí mismo, ni al puesto que le es propio en el mundo visible, no puede hacerse esclavo de las cosas, de los sistemas económicos, de la producción y de sus propios productos” (**Redemptor Hominis**, N^o 16).

Así, el poder del hombre sobre su medio —y aun sobre sus semejantes— puede revertir y transformarse en poder de las **cosas** sobre el hombre, alterando el principio enunciado por la tradición bíblica y patristica de que “la posesión debe ser del poseedor”, y no el poseedor de lo poseído (4). Esto supone que el hombre de alguna forma ha renunciado a sí mismo. Poder sobre las cosas y poder sobre los hombres son, en todo caso, las dos formas en que el poder se expresa socialmente. En ambas existe una normalidad que está siempre expuesta a convertirse en anormalidad. Si la “sociedad de consumo” que denuncia hoy Juan Pablo II —después de Paulo VI— expresa más bien el desorden a nivel de la “administración de las

(3) Cf. Aristóteles, **La gran moral**, p. 44. En, Aristóteles, **Moral (La gran moral - Moral a Eudemo)**. Madrid, Espasa-Calpe, 1972, pp. 7-115, y, del mismo autor, **Ethique de Nicomaque**, Libro III, París, Garnier-Flammarion, 1965, pp. 66 y siguientes. Santo Tomás de Aquino asume esta misma doctrina. Cf. **Somme Théologique**, 1a., 2ae., Q. 6, Art. 4-6 (pp. 23-35, de la edición francesa Desclée. París - Tournai - Rome, 1926).

(4) San Ambrosio de Milán, según referencia en **el humanismo de los Padres de la Iglesia**. Santiago, ICHEH (sin fecha de edición), p. 121.

cosas", las sociedades políticamente totalitarias (fascistas o marxistas) lo expresan sobre todo a nivel del "gobierno de los hombres" y del ejercicio de sus libertades. De ahí su carácter aberrante y la gravedad particular de la negación humana que han llegado a estructurar históricamente. En 1939, Pío XII denunciaba "el control abusivo del Estado en todos los casos en que éste es dirigido por una ideología o una opinión totalitaria, totalitarismo de la nación, de la raza o de la clase" (5): "Considerar el Estado —decía el Papa entonces— como un fin al cual todo deba ser subordinado y orientado, no podría sino dañar la verdadera y durable prosperidad de las naciones. Y es lo que pasa cuando un tal imperio ilimitado es atribuido al Estado..." (*Summi Pontificatus*) (6).

Esta afirmación papal, junto a la del reciente magisterio de Juan Pablo II, manifiestan, por otra parte, e indirectamente, la amplitud del campo humano que solicita la atención de la Iglesia. Paulo VI recuerda que "todo lo que es humano" tiene que ver con la Iglesia, y que "nadie es extraño a su corazón", ni "indiferente a su ministerio" (*Ecclesiam Suam*, cap. III) (7). Sin embargo, esta misma amplitud es especificada por la Iglesia a partir de su perspectiva religiosa y salvífica. Ella se preocupa por todo lo humano, en cuanto interesa a la situación moral y religiosa del hombre, considerado en toda su integridad y en toda su concreción (8).

Pío XII llegó a decir que "el bien o el mal de las almas depende de la forma que se dé a la sociedad, en armonía o no con las leyes divinas" (9). Desde esta perspectiva no parece posible "separar reforma social y vida religiosa y moral de los individuos y de la sociedad, porque no se puede separar este mundo del otro, ni romper en dos al hombre, que es un todo vivo" (10). Por ello, "el poder de la Iglesia abarca todo el hombre, su interior y su exterior, en lo que toca a su fin sobrenatural, y en cuanto el hombre se encuentra enteramente sometido a la ley de Cristo, cuya guardiana y ejecutora ha sido constituida la Iglesia por su divino Fundador... Poder, por consiguiente, pleno y perfecto, aunque ajeno a ese 'totalitarismo' que no admite ni reconoce el llamado honesto del dictamen claro e imprescriptible de la conciencia, y que violenta las leyes de la vida individual y social inscrita en el corazón de los hombres" (11).

La oposición que encontramos aquí entre el poder de la Iglesia —que es invitación y solicitud que respeta las conciencias— y el poder anormal —tiránico— del

(5) Cf. Jean-Yves Calvez y Jacques Perrin, *Eglise et Société économique. L'enseignement social des Papes, de León XIII a Pío XII*, París, Aubier, 1959, p. 424.

(6) Según citación, en *ibidem*.

(7) Edición no numerada (Santiago, Ediciones Paulinas, 1964) (pp. 38 y 37, respectivamente). El entonces obispo de Talca, Mons. Manuel Larraín, recordaba también esta verdad en su carta pastoral de 1965. Cf. *Desarrollo, éxito o fracaso en América Latina*. Santiago, Editorial Universidad Católica, 1965.

(8) Que no sólo no se reduce a su inserción socioeconómica, sino que encuentra en la elección y el amor de Dios por él su mayor concreción y realidad (*Redemptor Hominis*, Nº 13).

(9) Alocución de Pío XII, 14 de mayo de 1953. Según cita, en J. Y. Calvez y J. Perrin, *op. cit.*, p. 31.

(10) Cf. Mensaje de Pentecostés de 1941. Cit. en *ibid.*, p. 33.

(11) Cf. Alocución de Pío XII al Tribunal de la Rota, 2 de octubre de 1945. Cit. en *ibid.*, pp. 37 y 38.

Estado, nos lleva a precisar aun la posición de la Iglesia frente al mundo en función de la distinción evangélica entre el poder de Cristo y el poder del César: "Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios" (Mateo, 22, 21; Marcos, 12, 17; Lucas, 20, 25). La Iglesia no reivindica para sí el poder del César, cuya legitimidad, sin embargo, reconoce en los límites de su normalidad de origen y ejercicio. Este reconocimiento supone muy precisamente toda la doctrina de la autoridad y una relación particular entre autoridad y poder, aun si no siempre la distinción entre ambos conceptos aparece con claridad. La Iglesia enseña que toda autoridad y todo poder provienen de Dios: "No existe ningún poder si no en Dios", dice San Pablo (Romanos, 13, 1), y ya el profeta Daniel decía que "el Altísimo domina sobre la realeza de los hombres, y la otorga a quien El quiere" (12). El poder del Estado o su autoridad tiene, por consiguiente, en Dios su fuente. "No hay verdadera y legítima autoridad que no provenga de Dios, soberano Señor y Amo de todo, único capaz de dar al hombre la facultad de mandar a otros hombres", decía León XIII (13).

Si intentáramos aquí clarificar la distinción entre autoridad y poder, permaneciendo fieles desde luego a los enunciados del Magisterio de la Iglesia, habría simplemente que definir la primera como la capacidad moral o el derecho a mandar y a ser obedecido (14), y el segundo, como la capacidad efectiva e instrumental de concretar la voluntad de ejecución de un cierto designio o como "la fuerza de que se dispone y con ayuda de la cual se puede obligar a otro a escuchar o a obedecer" (15).

Autoridad y poder van juntos, o mejor dicho, se implican mutuamente. "Toda autoridad —se ha dicho—, del momento que ella está referida a la vida social, exige completarse... con un poder, sin lo cual corre el riesgo de permanecer inútil e ineficaz entre los hombres". Complementariamente, "todo poder que no sea la expresión de una autoridad, es inícuo", ya que separar el poder de la autoridad equivale a separar la fuerza de la justicia. "En cuanto autoridad, el poder se eleva hasta el orden moral y jurídico"; recíprocamente, "en cuanto poder, la autoridad desciende hasta el orden físico" (16).

(12) Cit. en Saint Thomas d'Aquin, *Somme Théologique*, 3^a Q. 48, Art. 4 (p. 135, de la edición francesa Cerf-Desclée, Paris-Tournai-Rome, 1954). Cf. también, las referencias al Antiguo Testamento que enuncia León XIII, en su encíclica *Diuturnum Illud*, del 29 de junio de 1881. En Arthur F. Utz, *La Doctrine Sociale de l'Eglise a travers les siècles*. Fribourg-Paris, Valores-Beauchesne, 1973, p. 2001 (y, 1996-2019, en general) (Tomo III).

(13) Cf. *Sapientiae Christianae* (10 de enero de 1890). En A. F. Utz, *op cit.*, p. 2149 (y, en general, 2142-2179) (Tomo III). Cf. también del mismo Papa la encíclica *Diuturnum Illud*. En *ibíd.*, 2001, en especial. Dios es fuente esencial, única y primera de toda autoridad. Sin embargo, la transmisión de autoridad en sus diversas expresiones supone "mediaciones" humanas también diversas. La autoridad política que Dios no acuerda directamente a ningún supuesto gobernante de derecho divino debe pasar por la "mediación" del pueblo. Sólo así se realiza el respeto de un derecho fundamental cuyo fundamento es la naturaleza humana misma tal como Dios la creó, así como su fin propio natural y sobrenatural.

(14) Cf. Jacques Maritain, *Principes d'une politique humaniste*, Paris, Hartmann, 1945, p. 42.

(15) Cf. *ibíd.*

(16) Cf. *ibíd.*

Existe, por consiguiente, una cierta dignidad del poder, pero ésta es una dignidad puramente instrumental y que supone siempre la calificación de la legítima autoridad como su forma específica. El poder es como la funcionalización operacional de la autoridad y, correlativamente, ésta es como su normalización moral.

El Estado —o el Príncipe, en la terminología de Santo Tomás— constituye de alguna forma la encarnación por excelencia de esta relación entre poder y autoridad. Ahora bien, en la medida misma en que la autoridad y el poder tienen origen divino, su encarnación legítima en el Estado le da a éste una dignidad especial, y obligan en conciencia a los gobernados a obedecer a sus legítimos gobernantes (17): “el honor y la conciencia”, decía León XIII, reclaman la “subordinación sincera” a los gobernantes (18). Estos deben ser “reconocidos” y “aceptados”, según los términos del mismo pontífice (91). La doctrina pontificia supone, sin embargo, aquí, que esa autoridad no se aparte de la justicia, “ni exceda su poder” (20). En este caso, la autoridad del gobernante entra “en oposición con la voluntad y las leyes de Dios... y por consiguiente, su autoridad pierde su fuerza, puesto que donde no hay ya más justicia, no hay tampoco más autoridad” (21).

Más explícitamente, el mismo pontífice reconoce la validez del rechazo de la obediencia, ya sea cuando se trata de “un precepto manifiestamente contrario al derecho natural”, o contrario “al derecho divino” (22). Más tarde, comentando a San Pablo en su epístola a Tito, León XIII dirá que “si las leyes de los hombres contienen prescripciones contrarias a la ley eterna de Dios, la justicia consiste en no obedecer” (23), puesto que “es preciso obedecer a Dios más bien que a los hombres” (24).

A esta enseñanza harán eco luego tanto las felicitaciones de Benedicto XV a los católicos mexicanos, que “a causa de la justicia y la religión” habían “rechazado aceptar” prescripciones injustas (25), como las exhortaciones de Pío XI al mismo propósito (26).

La defensa de los “intereses” y derechos religiosos de la Iglesia como institución divina, y de cada uno de sus miembros, ha sido tarea permanente suya. De León XIII a Juan Pablo II la Iglesia reclama aquí un derecho sagrado e imprescriptible (27), que toca esencialmente a la salvación de los hombres y, por ahí, a la

(17) Cf. *Diuturnum Illud*, p. 2005, y, del mismo León XIII, *Au milieu des sollicitudes* (Encíclica del 16 de febrero de 1892). En A. F. Utz, *op. cit.*, p. 2253 (y, en general, pp. 2246-2257) (Tomo III).

(18) Cf. Carta del 3 de mayo de 1892 a los Cardenales franceses. En *ibid.*, pp. 2696-2701.

(19) Cf. Encíclica *Inmortale Dei* (1-XI-1885), p. 2035. En *ibid.*, pp. 2020-2057.

(20) Cf. *ibid.*

(21) Cf. *Diuturnum Illud*, p. 2007.

(22) Cf. *ibid.*

(23) Cf. *Sapientiae Christianae*, p. 2151.

(24) *Hechos de los Apóstoles*, 5, 29, y *Diuturnum Illud*, p. 2007.

(25) Cit. en Pío XI, *Paterna Sane Sollicitudo* (Carta Apostólica del 2 de febrero de 1926). En A. F. Utz, *op. cit.*, p. 2219 (y, en general, pp. 2118-2225) (Tomo III).

(26) Cf. *Paterna Sane Sollicitudo*, p. 2219.

(27) Cf. De León XIII, por ejemplo, *Au Milieu des sollicitudes* (ref. dada), y de Juan Pablo II, *Redemptor Hominis*, Nº 17.

adecuación de su medio social e histórico. En este punto, la Iglesia ofrece al "poder civil... auxilios numerosos e importantes, en vista a asegurar el bien de los ciudadanos y la tranquilidad pública" (28). De ahí que la acción indebida del poder civil frente a la Iglesia afecta al mismo fundamento de aquél. Citemos aun a León XIII: "Del momento que el Estado rechaza el dar a Dios lo que es de Dios, rechaza, por consecuencia necesaria, el dar a los ciudadanos aquello a lo que tienen derecho como hombres; puesto que, se lo quiera o no, los verdaderos derechos del hombre nacen de sus deberes hacia Dios. De donde se sigue que el Estado, faltando a este respecto al fin principal para el que ha sido instituido, acaba en realidad por negarse a sí mismo, y por desmentir lo que constituye su razón de ser" (29). Una tal actitud práctica se traduce así en perjuicio y disminución del mismo poder civil, el que por ello pierde —como dirá Pío XI— "su mayor fuerza de contención, así como su título más sólido a exigir la obediencia y el respeto" (30).

Encontramos aquí lo que en la Doctrina Social de la Iglesia aparece como una verdadera perspectiva en el análisis y la determinación práctica de su actitud frente al poder en general, y al poder estatal, en particular. Nos referimos a la servicialidad instrumental de ese poder.

El gobernante, que es "ministro de Dios", como lo enseña San Pablo (Romanos 13, 1-4), porque de El recibe su poder (San Gregorio Magno), tiene el encargo de gobernar a los hombres y administrar las cosas ("la cosa pública") en vistas al bien común. El "Estado y su poder" deben estar "al servicio de la sociedad" como lo reafirmará con especial fuerza Pío XII en su Radiomensaje de Navidad de 1942. Más explícitamente, hay que decir que "para que la justicia dirija siempre el ejercicio del poder, importa ante todo que los jefes de Estado entiendan bien que el poder político no está destinado a servir al interés privado de nadie, y que las funciones públicas deben ejercerse en beneficio no de quienes gobiernan sino de quienes son gobernados" (31).

El poder estatal implementado con autoridad y orientado al bien común debe, por consiguiente, ser un instrumento al servicio de la sociedad.

Es indudable que la multiplicación de tareas y su complejidad creciente hacen hoy más que nunca indispensable la presencia activa, orientadora y promotora de los poderes públicos, aun si esto mismo no está exento de riesgos mayores. En la Doctrina Social de la Iglesia, es a partir de la determinación y explicitación de un principio próximo particular: el principio de subsidiariedad, que se ha asignado al Estado una funcionalidad específica. Este principio no es negativo en su enunciado sino en

(28) Cf. León XIII, *Pergrata Nobis* (Carta encíclica a los obispos de Portugal, del 14 de septiembre de 1886), p. 2619. En A. F. Utz, *op. cit.*, pp. 2614-2627. Cf. también, del mismo pontífice, su carta a los cardenales franceses, del 3 de mayo de 1892. En *ibid.*, pp. 2696-2701 (p. 2701, en especial).

(29) Cf. *Au milieu des sollicitudes*, p. 2256.

(30) Cf. *Dilectissima Nobis* (Carta encíclica del 3 de junio de 1933), p. 2433. En A. F. Utz, *op. cit.*, pp. 2486-2505 (Tomo III).

(31) Cf. *Diuturnum Illud*, p. 2007; *Rerum Novarum*, N.º 55 (y N.º 29), y *Quadragesimo Anno*, N.º 1, 2.

cuanto es positivo en su fundamento, y esto ya desde León XIII: "Que no absorba el Estado ni al ciudadano ni a la familia; justo es que al ciudadano y a la familia se les deje en facultad de obrar con libertad en todo aquello que, salvo el bien común y sin perjuicio de nadie, se puede hacer. Deben, sin embargo, los que gobiernan; proteger la comunidad y los individuos que la forman" (32).

"Toda intervención de la sociedad —dirá cuarenta años después Pío XI— debe por su naturaleza prestar auxilio a los miembros del cuerpo social, nunca absorberlos y destruirlos. Conviene que la autoridad pública suprema deje a las asociaciones inferiores tratar por sí mismas las ocupaciones y asuntos de menor importancia, pues de otro modo le serán de grandísimo impedimento para cumplir con mayor libertad, firmeza y eficacia lo que a ella sola corresponde, y que sólo ella puede realizar, a saber: dirigir, vigilar, promover, castigar, según los casos y la necesidad lo exijan" (33).

Juan XXIII, asumiendo esta misma doctrina, treinta años después, insiste en la necesidad imprescriptible de la acción de los poderes públicos para promover el desarrollo y el progreso. Más aún, el Papa insta a los poderes públicos a "sentirse obligados a desenvolver en el campo económico una acción multiforme, más vasta, más profunda y más orgánica" (34). Al mismo tiempo, haciendo eco a la denuncia que León XIII hiciera en la *Rerum Novarum* (35), Juan XXIII recuerda que "donde falta o es defectuosa la debida acción del Estado, reina un desorden irremediable, abuso de los débiles por parte de los fuertes menos escrupulosos, que arraigan en todas las tierras y en todos los tiempos, como la cizaña en el trigo" (36).

En todo caso, la subsidiariedad apunta a salvaguardar al mismo tiempo —y armoniosamente— el respeto de la acción social de los particulares en vistas al bien común, y la necesaria y superior complementación del Estado al respecto, en cuanto éste es muy precisamente rector del bien común y encargado de los intereses del todo (37). De ahí que —como dijera Juan XXIII— "las instituciones civiles —en las cuales la autoridad pública se mueve, actúa y logra su fin— deben estar dotadas de tal forma y de tal eficacia, que puedan llevar al bien común por las vías y medios que mejor correspondan a la diversa importancia de los asuntos" (38).

A lo largo de la historia, y desde León XIII en particular, las exigencias doctrinales, morales y religiosas de la Iglesia han planteado al Estado un desafío en relación a una cierta particularización del bien común, según los problemas, las necesida-

(32) Cf. *Rerum Novarum*, N.º 55.

(33) Cf. *Quadragesimo Anno*, II, 5. Hemos corregido ligeramente la defectuosa traducción castellana publicada por Ediciones Paulinas (Santiago, 1962, p. 32). Cf. además, J. Y. Calvez y J. Perrin, *op. cit.*, pp. 415-417.

(34) Cf. *Mater et Magistra*, II (p. 7, de la edición Diario Ilustrado. Santiago, 1961). Cf. también, Jean Yves Calvez, *Eglise et Société économique. L'enseignement social de Jean XXIII*. Paris, Aubier, 1963, pp. 63-70.

(35) N.º 29 (y 57 y 61). Cf., además, *Quadragesimo Anno*, I, 2.

(36) Cf. *Mater et Magistra*, II (p. 8).

(37) Cf. Jacques Maritain, *L'homme et l'Etat*. Paris, PUF, 1965, y, del mismo autor *La personne et le bien comun*, Paris, Desclée De Brouwen, 1947. Cf. también, *Gaudium et Spes*, N.º 74.

(38) Cf. *Pacem in Terris*, N.º 50.

des y los "signos de los tiempos". Se podría decir, simplificando, que a la exigencia de justicia en un León XIII y en un Pío XI, se han venido a agregar las de libertad y democracia en Pío XII, la de paz y de respeto a los derechos humanos en Juan XXIII (ambas ya en Pío XII, muy especialmente, también), la de paz y desarrollo en Paulo VI. Todas ellas son hoy asumidas en la integración magistral y magisterial, desde luego, de Juan Pablo II.

En cualquiera de estas perspectivas la Iglesia no ha cesado de denunciar el abuso de poder, así como de apelar a su empleo legítimo y necesario, en cuanto instrumento del bien común. Esto supone la existencia de equilibrio, de contrapeso y medida de parte del poder estatal.

Sin embargo, la Doctrina Social de la Iglesia, que por la relación intrínseca entre autoridad y poder ha privilegiado la consideración de este último en el Estado (al menos hasta Pío XII), lejos de limitarse a esta expresión particular ha diversificado progresivamente sus referencias y ha ampliado el campo de aplicación de su magisterio. Ya desde los primeros tiempos la relación con la acción política, en su sentido propio, que sobrepasa la referencia a lo puramente estatal, ha sido una constante en la Iglesia. La llamada "doctrina de las dos espadas", que definió San Bernardo en la Edad Media, y que desde el Cardenal Belarmino y Suárez es conocida como "doctrina del poder indirecto" (del Papa sobre lo "temporal") (39), manifiesta claramente la importancia que la Iglesia ha dado a lo político en general y al Estado en particular.

Más contemporáneamente, la referencia a lo político se ha expresado en forma positiva en la exhortación a todos a colaborar en la prosecución del bien común en función de una capacidad legítima de acción. Posibilidad, poder y deber se conjugan aquí. Por otro lado, esa referencia se ha expresado también positivamente a través de la apertura al mundo de Juan XXIII y el Vaticano II, y del llamado al diálogo de Paulo VI. El ir al "diálogo con el mundo en que le toca vivir" (40) implica para la Iglesia encontrar también allí los poderes que natural o antinaturalmente estructuran la sociedad y condicionan la vida humana.

Negativamente, por otra parte, la Iglesia no ha cesado de denunciar —desde el mismo León XIII— el abuso de poder por parte de grupos particulares que tienden a apropiarse de alguna forma los bienes comunes de la sociedad, a través del control del Estado. Este verdadero usufructo privado de "la cosa pública" constituye, desde luego, un atentado al orden querido por Dios.

Es toda la doctrina del bien común y del Estado como rector del bien común y **servidor** de todos, la que está nuevamente en juego aquí. En esta perspectiva, lejos de permitir su manipulación o control indebidos por parte de grupos o sectores parti-

(39) Cf. Jacques Maritain, *Primauté du spirituel*. Paris, Plon, 1927, pp. 20-45 y 183-196. Tradicionalmente, este poder se ha manifestado a nombre de la *ratio peccati*. Es lo que invoca Inocencio IV contra Federico II, y Bonifacio VIII contra Felipe el Hermoso. Cf. *ibid.*, p. 28.

(40) Cf. *Ecclesiam Suam*, Cap. III (p. 29 de la edición chilena de Ediciones Paulinas, 1964).

culares de la sociedad, el Estado debe promover la participación de todos a las tareas y beneficios exigidos por el bien común, y evitar aun a nivel de la misma relativa "horizontalidad" social las injusticias que comporta cualquier uso desordenado del poder. Es así como Paulo VI niega la calidad democrática y de "justa relación social", de situaciones en que "clases egoístas", opuestas a todo cambio, "quieran usar sus fuerzas y su posición para explotar, o al menos para utilizar, a los otros hombres en beneficio propio" (41).

Pero además, la Iglesia y su magisterio encuentran el poder también más allá de lo político. Es el caso de la ideología, por ejemplo. Consciente del poder de las ideas la Iglesia ha denunciado siempre el error y la mentira. En cuanto las ideologías integran el uno y la otra, la Iglesia las ha desenmascarado y criticado. Más aún, ligándolas a las situaciones históricas en que se han traducido, las ha denunciado en sus efectos mismos. A este nivel, el poder, a menudo descolgado de la legítima autoridad, pasa a ser instrumentalizado sólo en función de la eficacia política o histórica impuesta por la ideología.

Es por haber asumido este problema por lo que un León XIII atacaba, en 1888, el corazón mismo del liberalismo: "la concepción liberal de la libertad", contraponiéndola a "la concepción católica de la libertad" y a "las guías de la verdadera libertad" en que esta última se fundamenta: "ley natural, gracia y ley positiva" (42). Esta crítica ha sido una constante en el Magisterio de la Iglesia.

Pero aún más radical es la denuncia que se ha hecho de las ideologías totalitarias: del marxismo, del nacionalsocialismo y del fascismo. Los términos usados por León XIII y Pío XI para denunciar el socialismo doctrinal y militante son particularmente fuertes. El primero de estos pontífices se refiere a los "dogmas perversos" (**prava dogmata**) y a la "iniquidad" de "la doctrina socialista" (43). Pío XI, por su parte, refiriéndose al comunismo en **Divini Redemptoris** (1937), dirá que éste es "intrínsecamente perverso" (44). El mismo pontífice dedica dos encíclicas a denunciar el fascismo y el nacionalsocialismo: **Non Abbiamo Bisogno** (de 1931), y **Mit Brennender Sorge** (de 1937) (45), reafirmando además ahí, frente al error y la mentira, las verdades fundamentales de la fe. Verdades pisoteadas por lo que el Papa designa explícitamente en el segundo caso, como "adversarios de Cristo y de su santo Evangelio" (46). En el marco de las limitaciones de la situación creada por la Segunda Guerra Mundial, Pío XII

(41) Homilía para la Jornada de la Paz (1971). En, **Paulo VI, Peregrino de la Paz**. Santiago, ICHEH, 1977, p. 61.

(42) Cf. **Libertas praestantissimum**. Carta encíclica del 20 de junio de 1888. En A. F. Utz, *op. cit.*, pp. 176-219 (y 183, 189 y 191 y siguientes, en especial) (Tomo I).

(43) Cf. **Quod Apostolici Muneris**. Carta encíclica del 28 de diciembre de 1878. En A. F. Utz, *op. cit.*, p. 61 (y pp. 54-71, en general) (Tomo I).

(44) Carta encíclica del 19 de marzo de 1937. En *ibid.*, p. 267 (y pp. 220-285, en general).

(45) En A. F. Utz, *op. cit.*, pp. 2648-2693 (Tomo III), y pp. 286-325 (Tomo I), respectivamente.

(46) Cf. **Mit Brennender Sorge**, p. 321. En *ibid.*, pp. 286-325 (Tomo I).

prolongará esta denuncia, sobre todo en relación al poder criminal que ha traído al mundo "brutalidad, injusticia, destrucción (y) aniquilamiento" (47).

La Iglesia ha rechazado siempre la violencia en todas sus formas y muy especialmente la guerra. "La violencia no es ni evangélica ni cristiana", decía Paulo VI en Bogotá en 1968 (48). Es la vida misma de los hombres —inocentes en su mayoría— la que en general se convierte aquí en instrumento de designios y pasiones de poder. La 'voluntad de poder', cuya apología hiciera Nietzsche, y el egoísmo humano más fundamental, son causa de violencia y de guerra, y, por ello, alteran la paz, de cuya preservación evangélica la Iglesia es guardiana, la paz, que es la quietud de todas las cosas en el orden —*tranquillitas ordinis*, como la definiera San Agustín (49)—, no "nace de los medios externos, no nace de la espada", debe "proceder del interior de de las almas" (50), y se construye con los medios de la justicia y el amor (51). Quien la funde sobre otras bases, sobre "el poder, la violencia, la riqueza, la supresión de los derechos civiles, o la opresión de las legítimas libertades... no construye una paz humana y auténtica" (52). "No es la violencia la que puede todo, sino el amor", recordará Juan Pablo I en una de sus alocuciones dominicales (53). Por lo mismo, la paz, que no se confunde con la ausencia de guerra o de violencia social (aunque sí las supone), comporta exigencias positivas para establecerse socialmente. Es en este sentido que Pablo VI designa al desarrollo como el "nuevo hombre de la paz" (54).

Volvemos a encontrar aquí la referencia positiva al poder, tanto en su expresión política como en su expresión técnica, y aun pecuniaria, puesto que el desarrollo es un desafío y una tarea que debe llevar a movilizar los múltiples recursos y medios que puedan legítima y eficazmente promoverlo. Tecnología y capital, que deben estar ya al servicio del hombre en el trabajo (55), deben ser instrumentos del desarrollo cori-

(47) Cf. Radiomensaje de Navidad de 1944 (IV Parte). Cf. También, *Redemptor Hominis*, Nº 17; *Ecclesiam Suam*, Cap. III (p. 41); *Gaudium et Spes*, Nº 80, y la Homilía de Pablo VI en la Misa para la Jornada de la Paz (1971). Cit. en *Pablo VI, Peregrino de la Paz*, p. 60.

(48) Cf. Alocución en el día del Desarrollo (23 de agosto de 1968).

(49) Cf. *De Civitate Dei*, 19, 13 (p. 690 de la edición en inglés, Random House, New York, 1950).

(50) Cf. Pío XII, *Summi Pontificatus*, Nº 60. Por su parte, Pablo VI recordaba que la paz debe ganar "efectivamente el corazón de los hombres" (Mensaje de 1974), y que ella "es ante todo una actitud del espíritu" (Mensaje, con ocasión de la celebración de la Jornada de la Paz). Ambas citas en *Pablo VI, Peregrino de la Paz*, pp. 94 y 80, respectivamente.

(51) Para Santo Tomás, la justicia es condición de la paz, pero su causa (eficiente) propia es el amor. Cf. *Somme Théologique*, Q. 29, Art. 3 (pp. 69-73).

(52) Cf. Pablo VI, en la Jornada de la Paz (Roma, 1972). En *Pablo VI, Peregrino de la Paz*, p. 74.

(53) En *Juan Pablo I. Una visita de Dios*. Santiago, ICHEH, 1978, p. 119.

(54) Cf. *Populorum Progressio*, Nº 76 (p. 90).

(55) León XIII afirma la primacía del trabajo sobre el capital y, luego, sobre todo a partir del Vaticano II, la Iglesia va a insistir en la primacía del trabajo sobre la técnica. Capital y técnica son puros instrumentos, ahí donde el trabajo "procede inmediatamente de la persona" (*Gaudium et Spes*, Nº 67. Subrayado por nosotros), y es la actividad del sujeto humano que le asegura el sustento y el control útil de su medio. En la concepción de la Iglesia, el *homo faber* (al que la Iglesia, sin embargo, no reduce todo el hombre, ni siquiera lo más importante y esencial de éste) es asumido a la luz de la fe en la instauración divina del señorío del hombre sobre el mundo (*Génesis*), y en la ejemplaridad laboriosa de Jesús de Nazareth.

cebido como "el peso de una situación menos humana a otra humana" (Lebret) (56). Para la Iglesia el desarrollo —que es en definitiva desarrollo integral, "de todo el hombre y de todo hombre" (57)— debe ser implementado, controlado y aprovechado por todos, y no sólo por algunos. De aquí la importancia de los poderes públicos, a los que corresponde promover al desarrollo, orientarlo, coördinar las actividades, suplir, integrar, arbitrar y corregir los desequilibrios de todo orden.

Por una parte, el desarrollo debe integrar todas las "dimensiones" de lo humano, y, muy particularmente, "el desarrollo económico debe ir acompañado y proporcionado con el progreso social" (58). En este sentido, es preciso "no arriesgarse a incrementar la riqueza de los ricos y el poder de los fuertes, confirmando la miseria de los pobres y agravando la servidumbre de los oprimidos", como afirma con especial fuerza Paulo VI en *Populorum Progressio* (nº 33). Por lo mismo, no basta con "la sola iniciativa privada y el simple juego de la competencia para asegurar el éxito del desarrollo" (59). El mismo Papa es formal al respecto: "Toca a los poderes públicos —decía— el escoger, y aun imponer los objetivos a proseguir, los fines a lograr, los medios para llegar a ello, y son esos poderes a quienes corresponde estimular a todas las fuerzas reagrupadas en esta acción común" (60).

En esta función se debe evitar desde luego el riesgo de una "colectivización integral o de una planificación arbitraria que, negadoras de la libertad, excluyeran el ejercicio de los derechos fundamentales de la persona humana" (61). Ya antes de Paulo VI, el Concilio Vaticano II y Juan XXIII habían sentado las bases de estas doctrinas. Juan XXII desde su primera encíclica: *Mater et Magistra* (1961), va a exortar a mantener los equilibrios de grupos y sectores en relación al desarrollo socioeconómico (nº 43) (62). Estos mismos equilibrios son exigidos a nivel internacional en función de la existencia de un bien común universal, de la creciente interdependencia entre países, y, por consiguiente, de la comunidad de problemas y tareas que tiende a establecerse.

En cualquier caso, el desarrollo exige la colaboración orgánica y armoniosa entre "la iniciativa espontánea del individuo y de los grupos sociales libres", y "los esfuerzos de las autoridades públicas" (63).

(56) Es conocida la influencia del Padre Louis Joseph Lebret en la concepción del desarrollo de Paulo VI, muy particularmente. Cf. *Populorum Progressio*, Nº 20 (y, en general, Nº 14-21). Cf. También, *Pacem in Terris* Nº 59.

(57) Cf. *Populorum Progressio*, Nº 14.

(58) Cf. *Mater et Magistra*, Nº 39.

(59) Cf. *Populorum Progressio*, Nº 33. "Contenida en límites justos, la libre competencia es algo legítimo y útil; jamás, sin embargo, debería servir de norma reguladora de la vida económica". Cf. *Quadragesimo Anno*, Nº 88.

(60) Cf. *Populorum Progressio*, Nº 33.

(61) Cf. *Ibid.*

(62) *Mater et Magistra*, Nos. 44 y 113, y, *Pacem in Terris*, Nos. 38, 39 y 46. Paulo VI va a desarrollar y profundizar luego esta cuestión en *Populorum Progressio*.

(63) Cf. *Gaudium et Spes*, Nº 65.

Pero el desarrollo, que es de alguna forma el bien común históricamente dinamizado, exige además la integración de todos los factores instrumentales (64) que puedan realizarlo eficaz y legítimamente; en particular de la técnica y el capital. Uno y otro deben ser ordenados e implementados **en función** del trabajo (no sólo **para** el trabajo, sin embargo) (65), y en la perspectiva global del bien común como "fin y tarea de la sociedad" (66).

En el caso de la técnica, la ambivalencia de todo potencial de poder aparece en forma muy particular. Las armas modernas con su radical capacidad destructora, así como la tecnología de explotación de la naturaleza aplicada en forma indiscriminada e irracional, muestran hasta qué punto el hombre puede ejercer sobre su medio y sobre sus semejantes un poder negativo, para el mal y no por el bien del hombre (67). Es así como Juan Pablo II denuncia la explotación de nuestro mundo "para fines no solamente industriales, sino también militares", y "el desarrollo de la técnica no controlado en un plan a radio universal y auténticamente humanístico", que amenazan destruir el "ambiente natural del hombre, lo enajenan en sus relaciones con la naturaleza y lo apartan de ella" (68). El Papa hace eco aquí a Juan XXIII, al reafirmar que "el progreso de la técnica y el desarrollo de la civilización de nuestro tiempo, que está marcado por el dominio de la técnica, exigen un desarrollo proporcional de la moral y de la ética" (69). "El sentido esencial" de la "realeza" y el "dominio" del hombre "sobre el mundo visible, asignado a él como cometido por el mismo Creador, consiste —prosigue Juan Pablo II— en la prioridad de la ética sobre la técnica, en el primado de la persona sobre las cosas, en la superioridad del espíritu sobre la materia" (70).

Es en definitiva esta misma superioridad la que, en la perspectiva de la Iglesia, debe orientar y regular el uso del capital. La Iglesia critica desde sus primeros tiempos el "poder del dinero", su uso desordenado con fines ajenos a las exigencias naturales de su destinación. Como la técnica, aunque diversamente, también el dinero puede ser convertido por el hombre en poder de control sobre el hombre; en instrumento de violencia y de injusticia. En sus diversas expresiones (de avaricia, atesoramiento indebido, usura...), esto va a ser denunciado ya por los Padres de la Iglesia, por un San Juan Crisóstomo, un San Basilio o un San Ambrosio de Milán.

(64) Cf. *Ibíd.*, N.º 78.

(65) "Las inversiones... deben tender a asegurar un trabajo productivo y beneficios suficientes a la población actual y futura". Cf. *Ibíd.*, N.º 70.

(66) Título de un libro de Johannes Messner (Madrid, Euramérica, 1959).

(67) Las armas constituyen la mejor expresión de la perversión a que se puede llegar aquí, en cuanto las armas son hoy "instrumentos mortíferos capaces de incendiar en un instante la tierra y destruir hasta la misma humanidad". Cf. Paulo VI, Homilía en la Jornada por la Paz (1970). Cit. en *Pablo VI, Peregrino de la Paz*, p. 48.

(68) Cf. *Redemptor Hominis*, N.º 15.

(69) Cf. *Ibíd.*

(70) Cf. *Ibíd.*, N.º 16. Del mismo modo, Juan XXIII exhortaba a que en la educación ("de los adolescentes"), "la cultura religiosa y la formación espiritual vayan a la par con el conocimiento científico y con los incasantes progresos técnicos". Cf. *Pacem in Terris*, N.º 59.

“Sacáis el oro de las venas de los metales, pero de nuevo lo escondéis. ¡Cuántas vidas encerráis con este oro! . . . Vosotros revestís vuestras paredes y desnudáis a los hombres”, decía San Ambrosio (71). A esta denuncia hace eco hoy la reafirmación de un Paulo VI de que “nadie está autorizado para reservar a su uso exclusivo lo que excede su necesidad, cuando los otros carecen de lo necesario” (72). Por lo mismo, al dar al pobre este excedente, no es, en justicia, lo propio lo que se da, sino —como recuerda también el mismo Papa citando a San Ambrosio— lo que ya le pertenece (73).

Por otro lado, la Iglesia denuncia también la usura desde los mismos Padres de la Iglesia (San Ambrosio, por ejemplo). Fiel a esta tradición, el Tercer Concilio de Letrán (1179) y Santo Tomás de Aquino, en la Edad Media, van a enunciar magisterial y doctrinalmente los términos en que esa práctica es condenada. Santo Tomás aborda el problema de la usura en relación al préstamo a interés y al principio aristotélico de que el dinero “no es **por sí mismo** productivo”, o que, como decía Aristóteles, “no da crías” (74). Esto supone que el dinero no es sino un instrumento de intercambio y de medida (75), y que por consiguiente no debe ser convertido en mercancía ni puede, **por sí mismo**, ser fuente legítima de ganancia (76). Así, la usura implica el sacar provecho de algo que es de suyo improductivo, “sin haber invertido allí ningún trabajo, ningún gasto, ni ningún riesgo, o aun cuando alguien se enriquece de una manera desproporcionada en relación al trabajo y a la responsabilidad que están en juego” (77). Esta enseñanza es acogida en el magisterio social de la Iglesia por León XIII primero, y luego por el Concilio II y Paulo VI. El primero, denuncia a esos “hombres ávidos de ganancia” y “de una insaciable codicia”, que practican una “usura devorante” (78). Por su parte, Paulo VI recuerda, siguiendo al Concilio, que “las especulaciones egoístas deben ser desterradas” (79).

Sin embargo, el dinero, potencialmente ambivalente, debe ser por otro lado valorado como medio funcional de intercambio y de medida, y sobre todo como capital indispensable al desarrollo y al bienestar humanos. “Las riquezas no perjudican a la fe, con tal que las sepamos usar”, decía San Ambrosio (80). Pero este mismo uso depende también —aun si no exclusivamente— de la fe.

(71) Cit. en *El humanismo de los Padres de la Iglesia*, pp. 118 y 119. En el mismo espíritu (a pesar de las exageraciones de estilo), León Bloy dirá que “el dinero del rico es la sangre del pobre”. Cf. *Pages de Leon Bloy* (Choisies par Raissa Maritain et présentées par Jacques Maritain). Paris, Mercure de France, 1951, p. 191. La denuncia “formalmente” similar del Marx “joven”, es hecha desde una perspectiva y un espíritu muy diferente al del cristianismo.

(72) Cf. *Populorum Progressio*, Nº 23.

(73) Cf. *Ibid.*

(74) Cf. El comentario de C. Epicq a las cuestiones 67-79 de la 2ª 2ae. de la *Suma Teológica* (pp. 440 y 465 de la edición francesa Desclée, ya referida).

(75) Cf. *Ibid.*, p. 466 y 472.

(76) Cf. *Ibid.*, p. 465.

(77) Cf. *Ibid.*, p. 480.

(78) Cf. *Rerum Novarum*. Cit. en J. Y. Calvez y J. Perrin, *op. cit.*, p. 451.

(79) Cf. *Populorum Progressio*, Nº 24.

(80) Cit. en *El humanismo de los Padres de la Iglesia*, p. 121.

Más ampliamente la fe y el plano trascendente e irreductible de lo religioso son indispensables para que el poder en sus diversas expresiones adquiera a la vez su justa medida, su legitimación y su sentido social e histórico. Esto se traduce, en el Magisterio de la Iglesia (en León XIII, Benedicto XV o Pío XI), en la afirmación de una recíproca y beneficiosa servicialidad entre el poder civil y el poder eclesial (81), así como en la asistencia que la Iglesia puede aportar, a nivel de las conciencias, a un justo ejercicio de los poderes públicos (82). Complementariamente, es preciso afirmar con Pío XII, y prolongando a León XIII y Pío XI, que "sin la Iglesia la cuestión social es insoluble" (83). En términos generales, hay que decir, además, con Juan XXIII que "cuando en las actividades y en las instituciones temporales se garantiza la apertura a los valores espirituales y a los fines sobrenaturales, se refuerza en ellos la eficiencia respecto a sus fines específicos e inmediatos" (84). Por ahí la Iglesia trata de "hacer la civilización moderna más acorde a un orden verdaderamente humano, a los principios del Evangelio" (85), y "al espíritu de Aquel cuya doctrina y cuya vida contienen para siempre los fundamentos morales de toda prosperidad y de toda paz verdadera" (86). Como enseña el salmo 126, "si no es Dios quien levanta la casa, en vano trabajan quienes la construyen".

Juan Pablo II, al recentrar lo social en el hombre y al recentrar al hombre en Cristo, vuelve a darle todo su vigor doctrinal y espiritual a lo que en una perspectiva de fe es lo esencial.

- (81) Cf. León XIII, *Nobilissima Gallorum Gens* (8 de febrero de 1884). En A. F. Utz, *op. cit.*, p. 2377 (Tomo III.)
- (82) Cf. León XIII, *Pergrata Nobis* (14 de noviembre de 1886). En A. F. Utz, *op. cit.*, p. 2619 (Tomo III.)
- (83) Cf. Mensaje a los trabajadores de España, del 11 de marzo de 1951. Cit. en J. Y. Calvez y J. Perrin, *op. cit.*, p. 131.
- (84) Cf. *Mater et Magistra*, Nº 92.
- (85) Cf. *Ibid.* Según cita, en J. Y. Calvez, *op. cit.*, p. 115.
- (86) Cf. Alocución de Pío XII al Embajador extraordinario de Polonia el 24 de julio de 1939. Cit. en J. Y. Calvez y J. Perrin, p. 27.