

## CONCEPCION FUNCIONAL DE LA IGUALDAD EN ALGUNOS TEXTOS DE LEON XIII

«Los que mayor abundancia de bienes han recibido de Dios, ya sean esos bienes corporales y externos o espirituales e internos, para esto los han recibido, para que con ellos atiendan a su perfección propia y, al mismo tiempo, como ministros de la Divina Providencia, al provecho de los demás».

(LEÓN XIII, *Rerum Novarum*)

*Antes de entrar en el examen de la igualdad en determinados textos pontificios, quisiera aclarar que lo que más adelante digo sobre el asunto no pretende agotar las interpretaciones del pensamiento de León XIII. Resulta realmente tan difícil "interpretar" textos pontificios, que lo único que en verdad creo puede hacerse —y es lo que intento hacer— es mostrar algunas de las distintas versiones posibles que admite el pensamiento literalmente expuesto en las Encíclicas: pero sin atreverme a dogmatizar que aquella interpretación sea la única, limitándome, antes bien, a exponer la que de momento me parece preferible. Que, en definitiva, al través del comentario acaba revelándose muchas veces, más que la mente creadora del texto que se comenta, el pensamiento del comentarista.*

Los principales textos de León XIII sobre la igualdad pueden ordenarse, a efectos puramente metodológicos (y me interesa subrayar que es sólo a estos efectos) en tres series distintas. Dos de ellas surgirán al re-

ferir la relación igualdad-desigualdad a dos términos distintos: hombres y funciones; la tercera estará formada por aquellos textos que relacionan éstas con aquéllos, sin que, en consecuencia, se refieran directamente a la igualdad.

A) Una primera serie de textos parece examinar la igualdad refiriéndola, de modo directo y primario, a los hombres como términos de la relación «igualdad-desigualdad». No quiero decir con esto que el Pontífice examine la igualdad de los hombres aislados de la sociedad; empeño que sería un poco difícil de llevar a buen término, aun en el plano meramente conceptual, por la imposibilidad de extraer el concepto «hombre», sin mutilarlo, de su aspecto social y, también, porque siendo la igualdad un concepto de relación, no sería del todo fácil predicarla de seres que, en tal intento, se supondrían asépticamente incomunicados unos de otros. Sino que, cuando quiero caracterizar esta primera serie de textos, me refiero solamente a aquellos en los que el Papa examina la igualdad entre los hombres viviendo, sí, en sociedad, como no puede menos de ser, pero contemplando en esos seres humanos únicamente aquellas facetas en las que no ha producido alteración la vida social. Es decir, intento operar, para formar esta primera serie, únicamente con textos en que la igualdad relaciona aspectos de la vida humana, en los que la sociedad no tiene influencia causal, al menos decisiva. No se trata, pues, de seleccionar estas citas con el criterio «aspectos individuales-aspectos sociales» del hombre para escoger ahora los primeros. Tal separación no me parece que responde a un criterio certero, ni aun en el plano lógico; pero, en cambio, acaso no sea imposible aislar, entre los numerosos aspectos que presenta el ser

humano, aquellos en los que la sociedad, si acaso tiene influencia, no tiene influencia causal decisiva, como, por ejemplo, la edad, las fuerzas físicas e intelectuales, en las que la vida social, o no ejerce influencia alguna, o la ejerce *a posteriori*. Por otra parte, al hablar aquí (y también en los dos epígrafes siguientes) de «sociedad» no quisiera referirme a forma social concreta alguna, sino que intento aludir, en general, a todas las posibles. No se piense, pues, que he querido reducir el problema de la igualdad a la relación que se produce dentro de la «sociedad» como tipo social específico (1), ni menos a la que se suscita, en la comunidad política, entre las facetas políticas de los hombres. Este problema concreto no creo que tenga primacía alguna sobre las demás aplicaciones de la igualdad en el planteamiento inicial de la cuestión (2).

Aislando, con el criterio dicho, dentro de la masa general de textos pontificios, una serie de ellos que se refiera sólo a la igualdad entre los hombres, en la forma que queda expuesta, no es nada difícil comprobar que el Papa hace dos afirmaciones simultáneas, conocidas desde hace mucho tiempo: coexistencia de una igualdad básica entre los hombres con distintas desigualdades accidentales.

Aquella igualdad esencial se da, en primer lugar, en el plano de lo natural (3). Pero se da, también, en

---

(1) Usaré, pues, la palabra en su significación medieval y no en sus acepciones contemporáneas.

(2) Sin embargo, en líneas generales, las consideraciones que siguen tienen también aplicación a las diversas facetas de la igualdad política.

(3) Enc. *Humanum genus*: «De la misma manera, nadie duda ser todos los hombres iguales si se mira a su común origen y naturaleza, al fin último a que todos están llamados». *Quod Apostolici*: «Por el contrario, según las enseñanzas evangélicas, la igual-

el plano de la gracia, como lo indican algunas referencias (4). Consecuencia directa de esta igualdad básica, va a ser la exigencia de un trato igual para todos los hombres en consideración a lo que los hombres tienen de iguales (5). Así, siendo iguales en naturaleza, tendrán, en lo jurídico, igualdad de derechos naturales y, en lo económico, igual acceso a las alícuotas de utilidad que correspondan a su naturaleza (6). ¿Quién es el sujeto activo de ese «trato» que aquí es igual? De momento creo que basta sugerir que tal sujeto activo, encargado de trocar en resultados iguales la igualdad de supuesto de que se parte, puede ser la misma sociedad en que la relación igualitaria se establece. La exigencia de este trato igual, en estos casos, es nueva prueba de que no puede hacerse la agrupación serial de textos pontificios con el rudimentario criterio de aspectos individuales o aspectos sociales del hombre, porque, en tal caso, al encontrarnos ahora examinando los aspectos individuales del ser humano, sería difícil predicar la existencia de un trato cualquiera, ya igual, ya desigual, que resultaría aquí improcedente ante la separación ra-

---

dad de los hombres consiste en que todos, habiéndoles cabido en suerte la misma naturaleza, son llamados a la misma altísima dignidad de hijos de Dios».

(4) Véase el texto anterior de la Encíclica *Quod Apostolici*: «Son llamados a la misma altísima dignidad de hijos de Dios». También *Rerum Novarum*: «Los primeros son los bienes del alma... en esto son todos los hombres iguales».

(5) *Humanum genus*: «Nadie duda ser todos los hombres iguales si se mira a su común origen y naturaleza... y a los derechos y obligaciones que de ella emanan».

(6) Así, las recomendaciones referentes a la retribución mínima que se encuentran en *Rerum Novarum*: «El salario no debe ser insuficiente para la sustentación de un obrero»; «casa en que morar, vestido con que cubrirse y protección con que defenderse de quien atente a su bien...».

dical que se había introducido en el ser humano entre sus aspectos sociales y sus aspectos individuales.

Así, pues, resulta obvio que no basta predicar en el plano puramente especulativo esa igualdad esencial, sino que, además, ha de trascender a las consecuencias prácticas. En términos generales, serán las leyes civiles las que actualicen, en lo posible, tales consecuencias de esa igualdad inicial. No porque éstas sean sólo, o al menos preferentemente, jurídicas, sino porque, aun no siéndolo materialmente, en todo caso su atribución formal será un cometido a realizar por el Derecho, estatal o no (7). Por eso, tal igualdad no tiene empacho ninguno en llegar hasta la igualdad ante la ley (8), entendida en su recto sentido de igualdad de derechos potenciales y de ninguna forma igualdad de derechos actuales, contra la cual el Papa se revuelve indignado más de una vez (9).

Al lado, y por encima de esta igualdad básica, coexiste en los hombres una serie de desigualdades ac-

---

(7) Tampoco creo correcto equiparar sin discusión «leyes» a «leyes del Estado», ni aun a «leyes emanadas de la comunidad política».

(8) *Libertas*: «La igualdad ante la ley, la verdadera fraternidad de los hombres, las afirmó Jesucristo el primero». *Inmortale Dei*: «Consta por los monumentos de la Historia que a la Iglesia Católica se ha debido en todos los tiempos, ya sea la invención, ya el comienzo, ya, en fin, la conservación de aquellas cosas e instituciones que puedan contribuir al bienestar común..., dirigidas a conservar la honra, la vida y la igualdad de derechos en los ciudadanos».

(9) *Humanum genus*: «Mas, como no puede ser igual la capacidad de los hombres y distan mucho unos de otros por razón de las fuerzas corporales o del espíritu, y son tantas las diferencias de costumbres, voluntades y temperamentos, nada más repugnante a la razón que pretender abarcarlo y confundirlo todo y llevar a las leyes de la vida civil tan rigurosa igualdad».

cidentales (10), que todavía no tienen nada que ver, causalmente, con la existencia o inexistencia de la vida social: se dan en ella porque el hombre es social y, en consecuencia, empapa de «sociabilidad» (11) todos los aspectos de su ser. Pero no dependen del hecho de la vida social, sino solamente del modo concreto como cada hombre realiza en sí la sustancia de hombre, ya que, en definitiva, si todos participan de idéntica sustancia humana, no todos la realizan de la misma forma, que ya advirtió Santo Tomás que todo individuo, y también por eso el individuo humano, es absolutamente inefable.

La existencia de estas desigualdades impone la necesidad de una desigualdad de trato en aquellas relaciones sociales condicionadas por estos aspectos desiguales (12); lo cual también supone en sí, esto es, en cuanto es trato, y el trato en este caso necesariamente ha de ser social, un nuevo reflejo social de estas desigualdades, que hasta ahora podríamos llamar simplemente, con terminología un poco rusioniana, «naturales». Conviene subrayar que el Papa no se limita a predicar la existencia de esas desigualdades naturales como un he-

---

(10) Vid. el texto anterior. También en *Rerum Novarum*: «Porque ha puesto en los hombres la naturaleza misma grandísimas y muchísimas desigualdades. No son iguales los talentos de todos ni igual el ingenio, ni la salud, ni las fuerzas».

Y en *Quod Apostolici*: «La Iglesia reconoce... la desigualdad existente entre los hombres naturalmente desemejantes por las fuerzas del cuerpo y del espíritu».

(11) Bien sé que no es el término correcto.

(12) Vid. nota 9. En *Rerum Novarum*: «De la necesaria desigualdad de estas cosas —se refiere a las fuerzas físicas y espirituales— síguese espontáneamente desigualdad en la fortuna». Nótese la expresión «espontáneamente». Sin embargo, no creo que este texto pueda servir como justificación de todas las desigualdades «actuales».

cho ante el cual no sabe otra postura que la de mansa resignación, sino que las presenta como una circunstancia que tiene su fundamento en la propia naturaleza (13).

Como es lógico suponer, cuando León XIII postula un trato igual para todos los hombres, en lo que todos tengan de iguales, y trato desigual en lo que desiguales tengan, no quiere sentar con esta distinción dos criterios distintos, uno de igualdad, otro de desigualdad, entre los que se debería escoger uno u otro, según fuese la específica realidad igual o desigual, que en cada caso tuviese delante de sí el experimentador, sino que, antes al contrario, lo que en realidad hace el Papa es sentar un único criterio de aplicación, criterio que es, precisamente, la igualdad, único canon aplicable, en este sentido, para ponderar el trato concreto que en cada caso conviene dar a los seres humanos. Ese canon de igualdad es aplicable tanto a las facetas iguales como a las desiguales. Es éste, en definitiva, el mismo sentido que Aristóteles da a la desigualdad, no como criterio opuesto a la igualdad, ni siquiera como criterio corrector de ella, sino como resultado de la aplicación misma de la esencia de la igualdad. Lo que ocurre es que, habiendo variado la realidad a la cual se aplica, el resultado, en sana lógica, no puede permanecer igual. El Papa, con Aristóteles, busca la igualdad en las atribuciones, no la igualdad en los resultados (14).

B) Una segunda serie de textos, que conviene oponer conceptualmente a la primera, al menos para facilitar por exclusión la formación del tercer grupo, se pue-

(13) Es, en definitiva, todo el problema de la individuación.

(14) Véase el libro V de la *Ética a Nicómaco*.

de formar con las indicaciones pontificias, que, hechas en torno a la igualdad o a la desigualdad, no la refieren a aquellos casos en que este criterio de relación se produce directa e inmediatamente entre seres humanos, sino que se ciñen a calificar el vínculo lógico existente entre determinadas relaciones sociales a las que podemos bautizar, provisionalmente, con el nombre de funciones (15). Es evidente, para la mente pontificia, que en la relación comparativa entre ellas se reproduce el anterior esquema: coexistencia de una igualdad esencial y de diversas desigualdades accidentales. Mas antes de seguir adelante precisa aclarar, sumariamente, y por vía de simple ensayo, qué entiende León XIII por «funciones». Porque no se refiere indistintamente a todas las conductas, ni aún a todas las relaciones sociales; antes bien, parece aludir, de modo casi exclusivo, a aquellas que tienen alguna misión que cumplir, externamente y más allá de la que cumplen respecto a sus propios sujetos: si repasamos sus textos, no encontraremos apenas mencionadas aquellas relaciones sociales que se limitan a ser una unidad de operación herméticamente cerrada sobre las conductas que, al unificarse, la hacen brotar, sino que sistemáticamente ciñe sus observaciones a aquellas otras que, siendo unidad de operación (16),

---

(15) Creo que debe tenerse presente que la voz «relación» va empleada en el texto con dos contenidos distintos: referido a la igualdad es un simple concepto de «relación», mero vínculo lógico que nuestro espíritu descubre entre los entes que se comparan; referido a las «relaciones sociales», que son los objetos comparados, tiene una entidad en cierto modo propia, existente entre las conductas que recíprocamente se refieren unas a otras y que si no son un sér, sí son una manera del sér.

(16) Es la clásica versión de Santo Tomás. La «unidad» de operación, como es natural, no reclama la identidad de objetos o

concretan esta unidad operativa en una conducta externa a la que integró a sus miembros (17), proyectada concretamente sobre otras conductas humanas (18).

\* \* \*

Merece la pena examinar un poco más de cerca esas relaciones sociales, cuya actividad se centra, precisamente, en rebasar su marco originario, resonando en ámbitos sociales inicialmente extraños. ¿En qué consiste para León XIII esa actividad, en cierto modo «inducida» en el plano histórico, «inductora» en el lógico, por la unidad de operación inicial?

Siguiendo sus textos, parece observarse una doble caracterización de su esencia. Formalmente, parece estar caracterizada, en todo caso, por un servicio (19) que se presta a otros hombres o conductas, sin que ello excluya el propio servicio del o los agentes, ya que, antes al contrario, y posiblemente por exigencias de justicia, dicho servicio se supone, pudiendo ser ambos del mismo o de distinto género (20), y aún también refe-

---

motivos. Como recuerda Max Weber con otra terminología, basta una cierta coincidencia objetiva.

(17) Lo cual no impide que sean ellos mismos los agentes de esa actividad, de algún modo periférica.

(18) Tampoco es preciso que recaiga en otros hombres. Basta con que recaiga sobre conductas distintas. Las aplicaciones de este principio en el campo jurídico son numerosas, particularmente en la teoría de la autocontratación.

(19) *Quod Apostolici*: «Para que los ciudadanos, así como la Iglesia, fuesen un sólo cuerpo compuesto de muchos miembros, unos más nobles que otros, pero todos necesarios entre sí».

(20) Por ejemplo, para los bienes económicos, en *Rerum Novarum*: «Exige, pues, la equidad que la autoridad pública tenga cuidado del proletario, haciendo que le toque algo de lo que aporta él a la común utilidad».

rirse a un mismo objeto, pero desde ángulos distintos (21). Así aparecen, por lo menos en su motivación, las relaciones sociales de tal tipo —¿funcional?— como colaboradoras en la persecución colectiva de un bien más elevado; con ello no pretendo insinuar que el bien común coincida con el bien particular perseguido en común. Mas siendo indudable que aquél comprende de alguna manera a éste, empleo como equivalentes ambas expresiones, sin perjuicio de dejar apuntada la posible confusión. De esta forma se llega, por la suma de procesos análogos, al bien común más general (22), al cual, en algún texto muy expresivo, se llama suma de bienes comunes (23).

De otro lado, aunque la justicia debiera bastar para asegurar la similitud entre el servicio dado y el beneficio recibido (24), se observa en los textos pontificios el bosquejo de ciertos criterios objetivos trazados acaso para concretar, de modo general, si es el servicio a los otros o el beneficio propio el que en cada caso debe prevalecer cuando la determinación empírica por vía racional no sea criterio práctico suficiente, bien por identidad entre juez y parte, bien por la necesidad de tener en

---

(21) *Rerum Novarum*: «Espontáneamente tocá a cada uno una parte proporcional; sin embargo, no todos pueden contribuir lo mismo y por igual».

(22) *Quod Apostolici*: «El que creó y gobierna todas las cosas, dispuso, con su pródida sabiduría, que las cosas ínfimas llegasen por las medias y las medias por las superiores a los fines respectivos».

(23) *Rerum Novarum*: «Aunque todos los ciudadanos sin excepción ninguna deban contribuir algo a la suma de los bienes comunes, de los que espontáneamente toca a cada uno una parte proporcional, sin embargo, no todos pueden contribuir lo mismo y por igual». Sobre la expresión «ciudadano», vid. más adelante.

(24) Vid. nota anterior: la proporcionalidad es un clásico criterio de justicia.

cuenta los motivos subjetivos (normalmente incontrollables por una justicia humana), y también por operar, en todo caso, con hombres viciados por la culpa original. Acaso por ello el Papa concreta que, en ocasiones y de modo objetivo, el servicio a los otros prima sobre el bien particular (25); en otras, por el contrario, tiene primacía este último sobre aquél (26).

Desde un punto de vista material, cada una de las funciones se caracterizaría conceptualmente por asumir, de modo exclusivo (27) —y ésta exclusividad sería, en el plano real, una de las garantías para una recta ordenación social—, la procuración de diversos bienes, la materia de cada uno de los cuales caracterizará a cada una de las funciones. Sin que sea obstáculo a tal diferenciación el que se den funciones análogas, porque en el plano histórico siempre resultarán distintas unas de otras

---

(25) Respecto a la función de Gobierno, hay textos clásicos en *Diuturnum* y en *Inmortale Dei*: «La potestad política no ha sobrevenido para comodidad de algún particular y el gobierno de la República no conviene que se ejerza para utilidad de aquellos a quienes ha sido encomendado, sino de los súbditos que le han sido confiados». «La autoridad está constituida para el bien común de todos..., nunca, bajo ningún pretexto, se ha de concretar exclusivamente al servicio y comodidad de unos pocos o de uno solo.» Obsérvese la diferencia de matiz entre ambos textos.

(26) Por ejemplo, en *Rerum Novarum*: «A nadie se manda socorrer a otros con lo que para sí o para los suyos necesita, ni siquiera dar a otros lo que para el debido decoro de su propia persona ha menester... Pero satisfecha la necesidad y el decoro, deber nuestro es, de lo que sobra, socorrer a los indigentes».

(27) Un principio de diferenciación podemos encontrarlo en *Rerum Novarum* en el texto ya citado: «Sin embargo, no todos pueden contribuir lo mismo y por igual». En otro lugar (*Rerum Novarum*): «De necesidad habrán de encontrarse unos que gobiernan, otros que hagan leyes, otros que administren justicia y otros, en fin, que manejen los negocios del municipio o las cosas de la guerra») la reiteración de funciones tan parecidas induce a pensar también en la especialización.

por circunstancias que concretamente las individualicen, sin que, por ello, se den nunca realmente funciones idénticas.

Naturalmente, esto no quiere decir —y el Papa se cuida bien de no afirmarlo— que en la sociedad únicamente tengan cabida las funciones sociales que persigan la realización de objetos morales (28); pero el problema es ajeno, en principio, a esta consideración.

Sí interesa recoger un nuevo dato que parece anejo, esencialmente, a la función: la existencia en ellas de determinadas primacías, variables de unas funciones a otras (29). Ni siquiera quizá quepa hablar de primacías anejas a la función, como si fuesen dos términos realmente distintos, aunque en contacto. Porque más que un contacto instrumental, se trata de una inserción, de tal modo íntima que casi puede hablarse de auténtica información: es la propia primacía la que existe en virtud de la función de que se informa (30).

La justificación de estas diferentes atribuciones anejas a cada función no es difícil: su origen último está en Dios, Creador de todas las cosas (31). Una justifica-

(28) *Libertas*: «A pesar de todo, la Iglesia se hace cargo maternalmente del grave peso de las humanas flaquezas y no ignora el curso de los ánimos y de los sucesos por donde va pasando nuestro siglo. Por esta causa, y sin conceder el menor derecho sino sólo a las verdaderas y honestas, no rehuye que la autoridad pública soporte algunas cosas ajenas a la verdad y justicia, con motivo de evitar un mal mayor o de adquirir o conservar mayor bien».

(29) *Quod Apostolici*: «Mas, desigualdad de derecho y de potestad, dimanar del mismo autor de la naturaleza».

(30) *Quod Apostolici*: «Así, también determinó que en la sociedad civil hubiese varios órdenes diversos en dignidad, derechos y potestad»: los constitutivos externos de los órdenes parecen estar en la dignidad, derechos y potestad.

(31) Vid. notas 22 y 30, contiguas en el original: «... el que creó y que gobierna todas las cosas... determinó que en la socie-

ción más inmediata, que viene a rebajar de golpe a todos estos grupos funcionales a la categoría de bienes útiles (siguiendo en esto la terminología de Santo Tomás, no la de Max Scheler, ni tampoco la de Max Weber), es la consideración de que la razón de ser natural de tales atribuciones está en un simple motivo de utilidad respecto al bien particular que cada una pretende realizar (32).

La consecuencia clara de ello es que, si falta el servicio, sobran los atributos funcionales y se hacen absolutamente ilegítimos. Puede ser éste el motivo por el que el Papa reprueba tanto la soberanía del pueblo (33) como la soberanía del Príncipe (34)), porque, en definitiva, ambos pretenden ejercitar abusivamente atributos que sólo son legítimos cuando se emplean en su finalidad propia (35). En realidad, el bien social objetivo está

---

dad civil...». Para el caso particular del gobierno: «El poder público, por sí propio o esencialmente considerado, no proviene sino de Dios».

(32) En principio, el texto citado en la nota 21, que comienza: «de los cuales espontáneamente toca a cada uno...», aunque aquí se pueden encontrar alusiones a dos ideas distintas: el beneficio propio que la función comporta y el usufructo de las primacías funcionales. En otro lugar de la misma Encíclica parece afinarse la distinción: «de la necesaria desigualdad de estas cosas, siguese espontáneamente desigualdad en la fortuna»; para la función de gobierno vid. el texto citado en segundo lugar en la nota 25.

(33) En cuanto a la cosa pública, el que «la facultad de mandar se separe del verdadero y natural principio de donde toma toda su virtud para obrar el bien común y la ley que establece lo que se ha de hacer y omitir se deja al arbitrio de la multitud más numerosa... es una pendiente que conduce a la tiranía». (*Libertas*.)

(34) En *Inmortale Dei*: «A la Iglesia Católica se ha debido en todo tiempo las instituciones... dirigidas a coartar las tiranías de los Príncipes que gobiernan mal a sus pueblos».

(35) Así en *Graves de Communi*: «La ley natural y la ley cristiana imponen por igual la obligación de respetar a los que en

absolutamente por encima de las determinaciones arbitrarias de cualquier soberano. Lo cual no quiere decir que necesariamente hayan los particulares de suprimir las funciones ilegítimamente ejercitadas tomándose la justicia por su mano, porque no es la justicia el único principio que debe jugar en la vida; por ejemplo, el criterio de seguridad puede intervenir en estos casos (36).

De lo que antecede se deducen los límites que las diversas primacías otorgadas a las funciones han de respetar: límite material —ninguna función debe rebasar su competencia (37)— y límite moral —respeto al fin que justifica la función—, de cuyos dos límites los textos pontificios se hacen eco, como vemos, repetidas veces: una primacía funcional está esencialmente justificada por el servicio que presta la función en que se inserta; por lo que, si cesa el servicio, la primacía debe cesar, decayendo la misma función.

Por otra parte, las funciones se encuentran relacionadas (sin que su relación haya de ser «relación social») unas con otras merced a un especial proceso de integración, que no parece basarse en la sociabilidad que las estructuras sociales tendrían entre sí, sino que, en los textos de León XIII, esa integración se realiza, primero,

---

un grado cualquiera ostenta la autoridad en el Estado y obedecerles cuando mandan cosas justas».

(36) Es ocioso citar textos, porque, en cuanto afecta al orden político en sentido amplio, es la doctrina general de la Iglesia; véase, sin embargo, en *Humanum genus*, cuando el Papa se lamenta de que esté «... consentida y legitimada la manía de las revoluciones»; y en *Quod Apostolici*: «La doctrina de la Iglesia Católica no consiente insurreccionarse contra ellos...».

(37) En *Inmortale Dei* se apunta vagamente esta idea: «las cuales doctrinas impiden que el supremo poder del Estado invada indebidamente el municipio o la familia y, en fin, las dirigidas a conservar la honra, la vida y la igualdad de derechos en los ciudadanos».

por el bien general (38), y después, por la caridad y la justicia (39). El sentido platónico de la justicia, como virtud articuladora de las distintas funciones se sublima en León XIII al reconocer una primera y más definitiva instancia que es la caridad (40).

\* \* \*

Pero sea lo que quiera la función social en los textos de León XIII, y dejando al margen las consideraciones atinentes a su propio contenido, estructura y significación, se puede encontrar, como decía, una serie de textos destinados a referir la igualdad precisamente a las funciones.

Había anticipado que la referencia se hace en términos similares a los empleados cuando la igualdad se refería a los seres humanos: las funciones son también iguales en esencia, aunque desiguales en accidente. Efectivamente, cada una de las funciones tiene de común con las restantes el que todas ellas son igualmente funciones. No faltan textos en que León XIII hace alusión:

---

(38) En *Quod Apostolici*: «Para que los ciudadanos, así como la Iglesia, fueran un solo cuerpo compuesto de muchos miembros, unos más nobles que otros, pero todos necesarios entre sí y solícitos del bien común».

(39) *Humanum genus*: «Con la variedad de condiciones, deberes e inclinaciones forma aquel admirable y armonioso acuerdo que pide la misma naturaleza para utilidad y dignidad de la vida civil».

(40) De lo dicho hasta aquí puede deducirse que el régimen funcional descrito, no se parece demasiado al sistema «estatutario» expuesto por H. Belloc en «La crisis de nuestra civilización»: «Bajo el Estatuto, un hombre era aceptado como superior a otro. Además, cada hombre aceptaba y ejercía la función que le había sido asignada, la cual tenía carácter permanente y le distinguía de otro hombre a quien había sido asignada otra función».

...a este aspecto (41); en ellos se resalta, como consecuencia necesaria, que a todas las funciones les es debido, básicamente, un trato igual (42) en cuanto todas son funciones. Pero al mismo tiempo, cada una de ellas realiza de modo distinto la común esencia de función. Son realmente diversas entre sí, basándose esta distinción real en el contenido específico del fin que cada una persigue y que viene a ser como su aportación el bien general; difieren, además, en el modo como lo realizan (43). ¿Tienen también las funciones, como ocurría entre los hombres, opción a un trato desigual, justificado por esa desigualdad entre ellas? Tal trato habría de ser distinto de la primacía que esencialmente caracteriza cada función; la función de gobierno, por ejemplo, ¿debiera beneficiarse de un trato preferente suplementario respecto a otras funciones, además de ser usufructuaria esencial de la primacía del mando? Nada he encontrado sobre este punto; pero parece que, consistiendo la función, en principio, en una primacía puesta al servicio de un fin, no tienen justificación preferen-

---

(41) En *Rerum Novarum*: «En la condición civil, una es, e igual, la condición de las clases altas y la de las ínfimas».

(42) En un pasaje de *Rerum Novarum* se sienta la afirmación: «de lo cual se sigue que entre los deberes; no pocos ni ligeros, de los príncipes... el principal de todos es proteger todas las clases de los ciudadanos por igual»; un poco antes se dan los motivos: «Porque son los proletarios, con el mismo derecho que los ricos y por su naturaleza, ciudadanos, es decir, partes verdaderas y vivas de que, mediante las familias, se compone el cuerpo social».

(43) *Quod Apostolici*: «Así también determinó que en la sociedad civil hubiese varios órdenes diversos en dignidad, derechos y potestad»; en la alocución de 8 de octubre de 1898 a los demócratas cristianos franceses, puntualizó que la democracia debería aceptar «como un hecho necesario la diversidad de clases y condiciones»; en *Rerum Novarum* se dice: «necesita para su gobierno la vida común de facultades diversas y oficios diversos».

cias o primacías adicionales, esto es, no requeridas por el fin. Si su adición resulta en cada caso concreto justificada, será porque se habrá hecho precisa para la procuración del fin, en cuyo caso estará informada por su función y será a su vez, como las otras, una primacía funcional (44).

C) Hasta ahora he tratado de agrupar los textos pontificios en dos series distintas que se referían a la igualdad, según los sujetos a los que en cada grupo se suponía referida: hombres o funciones, procurando extremar en lo posible esta distinción a fin de que ambas series de textos resultasen separadas con la máxima nitidez. Pero claramente se ve que una clasificación así ni agota los textos sobre la igualdad se pueden encontrar en León XIII, ni, sobre todo, responde al modo real de darse en la existencia los hombres y las funciones. Porque, descritos en la forma en que lo he hecho, sólo pueden ofrecerse en el plano conceptual, mas no en el histórico, ya que los hombres y las funciones reales han de estar siempre insertos unas en otros. Por eso, al estar incorporados en realidad hombres y funciones, resulta obligado ordenar una tercera serie de textos pontificios que nos muestren cómo se realiza esa incorporación.

¿Cómo se opera, efectivamente, en la vida real la conexión de los hombres, tal como los examinaba la primera serie de citas, esto es, ausentes, en principio, de la vida social, con las funciones, cargadas de sociabilidad? ¿Cómo se refiere la igualdad a esta realidad, síntesis de dos zonas, la del hombre químicamente puro y la de la función?

---

(44) Parcialmente —porque se refiere sólo a la función de gobierno—, vid. los textos citados en la nota 25.

De los textos pontificios, ordenados en una tercera serie, pueden deducirse las siguientes premisas fundamentales:

1.º El hombre, que es social por naturaleza y que pertenece a la vida social necesariamente y no por su libérrima decisión (45), necesita incorporar por algún camino la serie de funciones que la vida social exige desde su comienzo, ya que son precisamente —recordemos su naturaleza de servicio— las que orientan y hacen cristalizar en grupos esa sociabilidad; sin que tales funciones puedan darse, más que de modo puramente conceptual, ausentes de su encarnación humana.

2.º Tal encarnación se hace en su conducta social y afecta a todos los hombres (46). En los textos de León XIII no encontramos afirmación directa respecto a si cada hombre ha de desarrollar o no varias funciones sucesivamente. Existe algún texto que lo supone (47), y, por otra parte, la vida real, de hecho, lo impone. Ello no va, en modo alguno, contra la especialización funcional, porque tal especialización no exige que cada función monopolice la total conducta de su agente, sino que se limita a exigir sólo que en los momentos en que un hombre desarrolla una función, dedicando a ella una parte de su hacer social, desarrolle solamente ésa. Por lo demás, queda al margen de este proceso funcional toda la conducta íntima del sér humano.

3.º Es difícil que una misma función sea desarro-

---

(45) En *Libertas* se apunta, condenándola, la afirmación siguiente: «Síguese no estar fuera de él (se refiere al hombre) y sobre él la causa eficiente de la sociedad civil».

(46) Vid. el texto citado en la nota 23. El texto se refiere a «ciudadanos»; sobre esta expresión, vid. también más adelante.

(47) En *Rerum Novarum*: Vid. los textos citados en la nota 27.

llada simultáneamente por todos los hombres. Algún texto recoge claramente esta idea respecto a la función de gobierno (48); no hay obstáculo alguno que impida extender esta limitación de puro hecho a las demás funciones. Pero no es imposible que todos los hombres ejerzan una misma función, por ejemplo, la de gobierno, con tal que su ejercicio sea sucesivo y no simultáneo (49). Lo contrario desembocaría en la anarquía; piénsese en el caso de que se trate de funciones distintas de la función política. Pero los prejuicios doctrinales de los siglos XVIII y XIX pesan todavía bastante sobre nosotros para que esta afirmación nos siga pareciendo extraña, y nos resistimos habitualmente a aplicar a las funciones políticas criterios que, en el ejercicio de otras funciones, estimamos punto menos que dogmáticos.

4.º Con el ejercicio de una función, el hombre, cualquier hombre, pasa a ser «ciudadano» (50). Recór-

---

(48) En *Diuturnum*: «Muchos modernos dicen que toda potestad viene del pueblo, por lo cual los que ejercen la civil no la ejercen como suya, sino como mandato o encargo del pueblo, de modo que es ley entre estos modernos que la misma voluntad del pueblo que legó la potestad puede revocar su acuerdo cuando plugiere. Muy otra es, en este punto, la creencia de los hombres católicos, que el derecho de mandar lo toman de Dios»; «es falsa la idea de que toda potestad venga del pueblo siendo los gobernantes simples mandatarios». Más adelante se condena «aquella herejía que nació en el siglo pasado, llamada la soberanía popular». Queda clara la idea de que no existe para el Papa la soberanía popular. Cabe la versión, no sólo de que el pueblo no es soberano, porque en él no reside el origen del poder, sino también que todo el pueblo, como «todo», no puede ser de hecho soberano, por imposibilidad de que todos los elementos del conjunto desarrollen simultáneamente la misma función.

(49) En *Inmortale Dei*: «Ni tampoco es de suyo digno de censura que el pueblo sea más o menos participante en la gestión de la cosa pública». El texto latino omite la palabra gestión.

(50) En *Rerum Novarum* se llama «ciudadanos» a todos los que contribuyen a la suma de los bienes comunes: pónganse en re-

demos que para Aristóteles «ciudadanos» son sólo aquellos hombres que específicamente se ocupan de los negocios públicos, de la función de gobernar la colectividad. En León XIII, el ciudadano puede tener un sentido más amplio y mucho más comprensivo. Porque si León XIII afirma que todos los hombres pueden ser ciudadanos, a pesar de sostener que no todos pueden participar de las tareas de gobierno, es indicio evidente de que no es el ejercicio de funciones políticas el que confiere a los hombres la ciudadanía.

5.º La organización interna de cada función, cuando resulte precisa, es absolutamente libre, incluso para la función más relevante socialmente, que es tradicionalmente la del gobierno, acaso la única sobre la que encontramos textos explícitos en este sentido (51).

6.º La encarnación de la función en la conducta social del hombre es precisamente la que actualiza las diversas primacías que caracterizan a cada función, ya que, hasta entonces, ésta es simplemente una expresión lógica un tanto ideal al no poder encarnarse, mediante las relaciones sociales, en conductas humanas (52).

7.º De esa inserción se deduce que cada hombre usufructuará las primacías propias de la función que en cada momento esté actualizando con su conducta; pri-

---

lación los textos citados en la nota 27 con el también citado en la nota 23.

(51) En *Libertas*: «Ni es tampoco mirado en sí mismo contrario a ningún deber el preferir para la república un modo de gobierno moderadamente popular».

(52) Vid. el texto citado en la nota 23 de *Rerum Novarum*, aunque ciertamente no se sabe si lo que toca a cada ciudadano espontáneamente es sólo la primacía funcional, en cuanto tal, o sólo los beneficios que, como resultado, ofrece a su agente la función, o ambas cosas.

macías que tocan a la función en sí, y no en consideración al hombre que la encarna.

Ahora bien, ese ejercicio de primacías que la función supone admite dos posibles modalidades: usufructo directo por y para el agente o usufructo indirecto. En el primer caso, el provecho social que la primacía funcional comporta siempre parece relegarse a un segundo plano. No así en el otro caso, en el que el provecho social prima sobre el interés particular del hombre que pone en acto la función. En realidad, esto no es más que una cuestión de prioridad relativa, porque en ambos casos resulta beneficiada la forma social en cuya intimidad se produce la función, si bien ese beneficio lo recibe de modo mediato en el primer caso: el hombre que disfruta esas preeminencias funcionales no deja por ello de ser miembro de la sociedad, ni se aleja de ella, como el ladrón con su botín, sino que continúa inserto dentro de la estructura social que la función significa; lo cual permite que el goce de la primacía, aún egoísta, pueda ser también goce de la sociedad (53). Mas, en cualquier hipótesis, tal disfrute no es continuo, sino que, tanto para el hombre como para la sociedad, se restringe en realidad a los momentos en que la función se ejerce; si bien la inercia social y, también, el hecho de que determinadas funciones —incluso las más importantes, estén

---

(53) Es la diferencia de acento que antes apunté, existente entre la función de gobierno, hecha directamente para la sociedad, y las funciones que determinados tipos de propiedad imponen a sus dueños. Acaso por tal motivo el mal uso invalide aquella y no ésta, y la desposesión de la primera no obligue a restituir, como en la segunda. Parece deducirse de esto que la función ha de suponer para su agente no sólo un beneficio propio, que es debido por los beneficiarios de su actividad funcional, sino también, como vengo diciendo, el disfrute directo o indirecto de la primacía funcional.

adscritas durante cierto tiempo de modo habitual (no de modo continuo) a los mismos hombres, permite creer en su permanencia.

8.º Ocioso es advertir que todo este proceso se produce en cualquier forma social. No sólo en el Estado, en el que habitualmente solemos pensar, sino también en la familia y en cualquier otro tipo de relación social: su existencia puede suponer una función (54), y donde quiera que se dé función, surge, automáticamente, esta atribución de primacías.

9.º Queda por saber en virtud de qué proceso se hace la incorporación de las funciones (arrastrando sus correspondientes primacías) a la conducta de cada hombre. Este problema parece susceptible de ser examinado desde dos puntos de vista distintos, ya que la atribución de funciones puede operarse idealmente, manejando simplemente conceptos, o bien realmente, en el orden histórico. Es claro que si se coloca el problema en un plano puramente conceptual —para el que incluso sería preciso manejar conceptos equívocos, como sería el de una sociedad-ahistórica—, sólo cabría un criterio: la atribución de funciones según las particulares calidades de los hombres. Mas considerando históricamente la cuestión, este criterio aparecerá condicionado por la aparición y especialización real de las distintas funciones, en marcha absolutamente paralela al crecimiento de la cultura; por eso, si se examina el modo de realizarse tal inserción en un momento histórico dado de la sociedad, será preciso contar, no sólo con principios de justicia absoluta, únicamente aplicables como

---

(54) Cuestión distinta, y que ahora no quiero examinar, es si en toda relación social se da siempre la función.

criterio exclusivo en el caso de que la sociedad se configurase de repente en el momento considerado, sino también con la serie de aportaciones históricas anteriores que la humanidad viene arrastrando a lo largo de su historia y de la que no puede prescindir en ningún momento de ella (55), siquiera la investigación se ciña escuetamente a tal momento. Es esta segunda indagación a la que particularmente parece referirse el Papa, que, sin embargo, no la trata de modo expreso, aunque algún texto pudiera inducirnos a creer lo contrario (56).

Pensando, pues, en una sociedad ya existente, los mecanismos de atribución de funciones, al menos de las que implícitamente recoge el Pontífice, pueden ser los siguientes:

a) El criterio de atribución espontánea parece jugar un papel importante, aunque no exclusivo. Con este criterio, la atribución de funciones se hace con arreglo a las desigualdades naturales entre los hombres. La existencia de cualidades naturales puramente individuales atraería la función —con su correspondiente carga de primacías funcionales— más adecuada a la concreta cualidad de cada caso (57). El poseedor, pues, de determinadas

---

(55) Una omisión semejante desconocería que las funciones aparecen históricamente en la vida social puestas, actualizadas por hombres.

(56) Así en el texto citado en la nota 23, por ejemplo; pero en este caso, si se refiere a una atribución espontánea, es en el recibir las contraprestaciones que el servicio funcional implica para su agente, mas en ese texto no alude a la atribución de la función en sí.

(57) *Humanum genus*: «Mas como no pueden ser iguales las capacidades de los hombres y distan mucho unos de otros por razón

primacías meramente naturales, las vería acrecentadas con las de la función. Según este primer criterio, se conseguiría el ideal de todas las épocas de que las máximas primacías sociales se atribuyan a los que tienen cualidades para ella; pero aun con tan justo criterio —que en definitiva no es otra cosa que la igualdad de oportunidades—, seguirá sin resolver, no sólo la inquietud igualitaria de los que quieren que todos sean iguales, sino también la justa preocupación de los que piensan que con atribuir tales preeminencias a los mejores se ha conseguido la igualdad en forma de correcta proporción. Porque en tal caso, la actual interrogante ¿por qué tal hombre tiene tales preeminencias sociales?, quedaría sustituida por esta otra, más definitiva: ¿por qué tal hombre tiene tales calidades naturales?

b) Al través de un criterio económico. La fortuna —en cuanto se supone atribuida ya a un titular— serviría de criterio directo para localizar determinadas funciones (58). Es aquí, precisamente, donde puede verse cómo la sociedad no se desentiende de la carga de historia que pesa sobre ella y que ha permitido cristalizar, mediante la formación de patrimonios, el sedimento histórico de

---

de las fuerzas corporales o del espíritu y son tantas las diferencias de costumbres, voluntades y temperamentos, nada más repugnante a la razón que pretender abarcarlo todo y confundirlo todo y llevar a las leyes de la vida civil tan rigurosa igualdad». En *Diuturnum*, recogiendo un conocido texto de San Agustín, dice: «Si no todo se debe a todos, a todos se debe la caridad y a nadie la injusticia».

(58) Pensamiento particularmente realizado por Pío XI al tratar de los deberes de los ricos.

unas desigualdades sociales, dadas en otro tiempo con arreglo al primer criterio y que inciden ahora en nuestro campo como un dato de hecho, imponiendo funciones concretas a los titulares de bienes (59). Un criterio adyacente vendría a completar esta atribución de funciones. Me refiero a la herencia, en cuanto vehículo transmisor de bienes patrimoniales (60).

Si la fortuna, considerada como poseída, impone a su titular la función que específicamente corresponde a esta primacía, considerada como deseable (61) ejerce una misión orientadora de primer orden, que es propiamente la que el Papa señala (62).

c) Finalmente, la elección puede ser también un criterio de atribución de funciones (63). Aun-

---

(59) Aquí encajaría, no la función social de la propiedad, sino la función social que determinados bienes imponen a sus titulares.

(60) Tal sentido no agota los significados de la voz «herencia»; por de pronto, cabe desligar de él, entre otros, el que la hace sinónima de transmisión directa de funciones sin mediación de cosas.

(61) «Concupiscible», diría Santo Tomás. Posiblemente, todas las primacías funcionales, en este sentido, pueden ser bienes concupiscibles, en el estado actual de la naturaleza humana. Pero no me parece suficiente esa posibilidad para aplicar a las funciones en general la interpretación que Carlyle hace del conocido pasaje agustiniano sobre el origen del Estado.

(62) En *Rerum Novarum* se dice: «Lo que hacia ellas principalmente mueve a los hombres es la diversidad de la fortuna de cada uno». Acaso en esta cita pueda encontrarse una aplicación de lo indicado en la nota 53; la fortuna podría ser deseada, bien como primacía funcional, bien como denominador común al que se traducen, en la sociedad actual, la mayor parte de los beneficios que cada función reporta a su agente.

(63) En *Libertas*: «Ni es tampoco mirado en sí mismo contrario a ningún deber preferir para la República un modo de gobierno moderadamente popular». Y en *Diuturnum* se dice: «Cabe que en ciertos casos los gobernantes sean elegidos por voz y juicio popu-

que ciertamente parece un criterio aplicable sólo a la función de gobierno, no existe motivo alguno para dejar de utilizarlo en la localización humana de otras funciones. Incluso la expresión pontificia —«en algunos casos»—, que restringe la aplicación de este criterio, lo único que hace es aplicar al campo del gobierno una limitación que casi automáticamente se da en otras funciones sociales. Porque la elección es criterio que opera constantemente en la atribución de funciones; lo que ocurre es que, de un lado, se filtra espontáneamente el círculo de conductas que han de realizar la atribución. De otra parte, casi siempre se valoran, al elegir, las calidades adecuadas a la función, y sólo éstas. La única elección en que suelen fallar estos dos requisitos es la que se hace para conferir en régimen de sufragio universal, las funciones llamadas políticas (64). Por otra parte, acaso quepa reconocer aquí también el predominio histórico de los criterios tradicionales que resultan precisos mientras la sociedad no se deja guiar, al menos predominantemente, por la lógica.

\* \* \*

De las consideraciones expuestas pueden deducirse las siguientes consecuencias:

1.º Las desigualdades que, con terminología dis-

---

lar, con cuya elección, si se designa al príncipe, no se confieren los derechos del Principado».

(64) Por eso parece un poco excesiva la opinión de Montesquieu de que el pueblo, incapaz de gobernar directamente, estaba, sin embargo, en condiciones de escoger convenientemente a sus electores.

cutible, podríamos llamar «sociales», parecen tener en la mente pontificia una justificación funcional; no así las desigualdades propiamente individuales, que dependen sólo de la naturaleza. Pero estas desigualdades operan como instrumento que realiza (aunque no de modo exclusivo, puesto que hay, como hemos visto, otros criterios de localización) la adscripción de los hombres a las distintas funciones; con tal adscripción se produce un recrecimiento de las desigualdades humanas, operado por el hecho de que con la función el hombre se incorpora las preeminencias funcionales, y aún los diversos beneficios que la función reporta a su agente.

2.º Habría, pues, entre los hombres un primer estrato de igualdad esencial, reflejado socialmente en una igualdad básica en derechos y obligaciones, absolutamente independiente de todo suplemento funcional. Un segundo plano estaría constituido por las desigualdades originarias en los hombres, las cuales provocarían directamente una desigualdad social; porque a diferencia de la igualdad esencial, que se refleja de modo inmediato en la vida social, se limitaría a enmarcar a cada hombre dentro de funciones accidentalmente desiguales, por estar dotadas de desiguales primacías; en el fondo, sólo serían medios distintos para cumplir fines diversos. Lo cual se reflejaría en los hombres en un tercer piso de desigualdades, consistente en el disfrute de tales desiguales primacías, y también en la adquisición de desiguales beneficios, merecidos por el ejercicio de la función; sin que nada de ello suponga perjuicio o menoscabo de la igualdad esencial.

3.º Las desigualdades funcionales no serían atribuibles permanentemente a cada hombre, como si se tratase de desigualdades naturales. Porque como cada

hombre puede participar, y de hecho en la vida real así ocurre, en numerosas funciones, desempeña sucesivamente muchas de ellas, dejando la ejecución de una para tomar el desempeño de otra, usufructuando, al ejercitar cada una, la primacía funcional correspondiente. Por otra parte, la posesión de determinadas preeminencias naturales, con arreglo a las cuales un hombre ha vinculado en su conducta determinada función, por calificadas que aquéllas resulten y por alta que, en consecuencia, sea la función encarnada, no supone el que funciones heterogéneas hayan de localizarse en el mismo hombre; ni menos implica que el que mereció, por el grado en que se daban en él determinadas cualidades naturales, encarnar en grado sumo la función para la que tales cualidades le hacían especialmente apto, haya de encarnar otras funciones, a que el resto de sus facultades le llama, en el mismo grado de excelsitud (65).

4.ª El problema de las desigualdades sociales en un régimen que las distribuyese justamente, esto es, con arreglo a las calidades naturales de los hombres, suavizaría bastante sus aristas actuales; no sólo por mantener la justicia en la atribución, sino porque, como consecuencia de ello, no habría más que superioridades relativas, puesto que el superior en una función difícil-

---

(6) Antes he insinuado —nota 40— que el Antiguo Régimen y la Edad Media medían con demasiada simplicidad las escalas de las distintas funciones que se cruzan en un sér humano. El que ocupaba un grado determinado en la escala social de la función dominante, ocupaba el mismo grado en las escalas de las restantes funciones. El señor era tal en nobleza, milicia, política, economía, instrucción, deportes, aun en la vida familiar. Y el siervo era también tal en cualquiera de sus facetas funcionales.

mente resultaría ser el superior en otras o en todas (66). Pero el problema de fondo aparecería entonces con todo su impenetrable dramatismo: ¿de dónde vienen las desigualdades naturales?

\* \* \*

La mejor aportación de la doctrina social del cristianismo, respecto a las desigualdades sociales, no sería, a mi juicio, el hacer compatibles en un mismo hombre los diversos grados de las distintas jerarquías sociales; ni aún la introducción de una nueva escala funcional, la de la gracia, que altera, por sí sola, el conjunto de las distintas funciones; ni aún la aportación de la caridad, capaz de limar todas las rígidas asperezas de un justo sistema funcional; sino, sobre todo, la clara solución del origen de las desigualdades naturales.

FEDERICO RODRÍGUEZ

---

(66) Dificultad tanto mayor cuanto que la diferenciación funcional crece incesantemente; desdoblándose aún funciones que, como la política, han permanecido casi unitarias hasta tiempos recientes.



# NOTAS

